

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Том 15

Москва
2015

Ответственный редактор

доктор филос. наук, академик РАН *А.А. Гусейнов*

Редакционная коллегия:

доктор филос. наук *Р.Г. Апресян*,
кандидат филос. наук *О.В. Артемьева* (ученый секретарь),
доктор философии *Й. Бабиц* (Сербия),
доктор филос. наук *В.И. Бахитановский*,
доктор филос. наук *А.И. Бродский*,
кандидат филос. наук *А.Г. Гаджикурбанов*,
доктор философии *К.-Х. Гренхольм* (Швеция),
кандидат филос. наук *О.П. Зубец*,
доктор филос. наук *А.П. Скрипник*,
доктор философии *Р. Холмс* (США)

Рецензенты:

кандидат филол. наук *Т.Ю. Дашкова*
кандидат филос. наук *М.А. Солопова*

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Кочеров С.Н.</i> Парадоксы моральной свободы	5
<i>Мехед Г.Н.</i> Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы.....	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Серёгин А.В.</i> Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгии»	51
<i>Платонов-Поляков Р.С.</i> Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля	70
<i>Зубец О.П.</i> 94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства	91
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал	117
<i>Прокофьев А.В.</i> Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевиля.....	139
<i>Апресян Р.Г.</i> Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период).....	170
<i>Троицкий К.Е.</i> Моральная теория Иммануила Канта и идея императивности в философской мысли Германии конца XIX – начала XX вв	201
<i>Рогожа М.М.</i> Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арендт	221
<i>Гельфонд М.Л.</i> Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона	245
<i>Демидова Е.В.</i> Появление Другого у раннего М.М. Бахтина	274

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости». Участники: <i>Р.Г.Апресян, Б.Н.Кашиников, Л.В.Максимов, О.В.Артемова, Г.Ю.Канарш, М.Л.Гельфонд, К.Е.Троицкий, Г.Н.Мехед, А.В.Прокофьев</i>	297
---	-----

Table of Contents

ETHICAL THEORY

Sergey Kocherov The Paradoxes of Moral Freedom.....	5
Gleb Mekhed Moral Absolutism: General Description and Contemporary Approaches	27

HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

Andrey Seregin Two Arguments Against Hedonism in Plato's <i>Gorgias</i>	51
Roman Platonov-Polyakov Being Toward Happiness: Eudaimonia in Aristotle's Ethics	70
Olga Zubets Shakespeare's 94-th Sonnet and Aristotle's Excerpt About Great-minded: The Mystery of Similarity.....	91
Aslan Gadzhikurbanov Dilemma of Naturalism and Moralism in Spinoza's Understanding of Moral Principles	117
Andrey Prokofiev Organizational Needs of Society as an Origin of Morality in Bernard Mandeville's Ethics.....	139
Ruben Apressyan The Concept of Moral Sense in Francis Hutcheson (Early Period).....	170
Konstantin Troitsky Immanuel Kant's Moral Theory and the Idea of Imperativity in the German Philosophical Thought (late 19 th – early 20 th century)	201
Maria Rohozha Ethical Implications of Hannah Arendt's Studies of Totalitarianism.....	221
Maria Gel'fond Leo Tolstoy's Ethics: Dilemma of Freedom and Law	245
Elena Demidova The Appearance of the Other in Mikhail Bakhtin's Early Philosophy	274

ROUNDTABLE BOOK DISCUSSION

Andrey Prokofiev, <i>Giving Everyone His Due... An Introduction to the Theory of Justice. Disputants: Ruben Apressyan, Boris Kashnikov, Leonid Maximov, Olga Artemyeva, Grigory Kanarsh, Maria Gel'fond, Konstantin Troitsky, Gleb Mekhed, Andrey Prokofiev</i>	297
---	-----

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

С.Н. Кочеров

Парадоксы моральной свободы

Кочеров Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, профессор. Нижегородский филиал Национального исследовательского ун-та Высшая школа экономики. 603155, Российская Федерация, г. Нижний Новгород, ул. Большая Печерская, д. 25/12; e-mail: snkocherov@gmail.com

Проблема свободы в морали принадлежит к числу самых сложных вопросов этики. С одной стороны, свобода является основанием морали – как условие выбора между должным и сущим, добром и злом. С другой стороны, свобода есть принятие должного решения, которое, будучи произвольным по форме, по сути своей направлено на совершение добра, содействие благу других людей. Значительный вклад в решение данной проблемы внес И. Кант, указавший на различие между свободой как условием и как высшим выражением морали. В этой связи он ввел понятие моральной свободы как такого состояния и уровня развития морального субъекта, который можно определить как моральную автономию, нравственное законодательство, моральный суверенитет личности. В статье анализируются история этого понятия, формы его проявления, основные противоречия. Рассматриваются исторические условия появления морально свободной личности. Формулируются парадоксы, связанные с осуществлением моральной свободы, разрешение которых представляется важным не только в теоретическом, но и в практическом отношении. Делается вывод, что как способность к нравственному законодательству моральная свобода характеризует меру овладения человеком своей нравственной «природой».

Ключевые слова: моральная свобода, свобода воли, нравственный суверенитет, автономия личности, моральное законодательство

Проблема свободы в морали принадлежит к числу самых сложных вопросов этики. С одной стороны, свобода является основанием морали – как условие выбора между должным и сущим, добром и злом. С другой стороны, свобода есть принятие должного решения, которое, будучи произвольным по форме, по сути своей направлено на совершение добра, содействие благу других людей. И здесь можно отметить первый парадокс, возникающий при попытках соединить мораль и свободу: *вначале человек признается моральным, поскольку он свободен, а затем – свободным, насколько он морален*. С учетом важности свободы в морали проблема заслуживает внимания не только в теоретическом, но и в практическом отношении. Особый интерес вызывает понятие моральной свободы как состояния и уровня развития морального субъекта.

Возникновение этого понятия исторически связано с выявлением морального аспекта свободы воли. Известно, что проблема свободы воли как свободы выбора между добром и злом впервые в европейской мысли была сформулирована Сократом, задумавшимся о том, насколько человек, причиняющий зло, действует добровольно. Он находил нелепым «утверждение, будто нередко человек, зная, что зло есть зло, и имея возможность его не совершать, все-таки совершает его, влекомый и сбитый с толку удовольствиями, и будто он, ведая благо, не хочет творить его, пересиленный мимолетными удовольствиями»¹. В более развитом виде проблема предстала в учении Аристотеля о произвольно-намеренном характере добродетелей. Стагирит полагал, что «вслед за разграничением произвольного и непроизвольного идет изложение вопроса о сознательном выборе... ведь он самым тесным образом связан с добродетелью и еще в большей мере, чем поступки, позволяет судить о нравах»². Добродетель понимается Аристотелем как причина, находящаяся в самом субъекте, как свойство, зависящее от самого человека, который не только реагирует на воздействие внешней среды, но и живет по законам собственного разума.

Восприняв от Сократа–Платона идею взаимосвязи добродетели и разума, а от Аристотеля – концепцию разумного самоопределения человека, стоики синтезировали их и дополнили своим учением о *должном*. Согласно Диогену Лаэртскому, «Зенон первый

¹ Платон. Протагор // Платон. Соч.: в 4 т. Т. I. М., 1990. С. 468.

² Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 99.

заявил в трактате “О человеческой природе”, что конечная цель – это жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью³. Развивая данное положение, стоик Диоген говорил, что «конечная цель – это благоразумный выбор того, что соответствует природе», а его ученик Архедем утверждал, что «конечная цель – это жить, совершая все, что должно»⁴. Главной проблемой, с которой столкнулись при этом стоики, была сложность сопряжения их представления о едином, упорядоченном мире, в котором властвует судьба, и убеждения в том, что человек может быть в нем автономной личностью. Для преодоления данного противоречия они предельно возвеличили роль интеллектуального начала в человеке, вменив ему в задачу установление полного контроля разума над страстями и сделав эту обязанность положительным содержанием его *доброй воли*. Насколько исполнима она для человека, можно судить по словам Марка Аврелия: «Не признаешь того, что, казалось, причиняет тебе печаль, и вот сам ты уже в полной безопасности. – Кто это сам? – Разум. – Так я же не разум. – Будь. И пусть разум себя самого не печалит. А если чему-нибудь там у тебя плохо, пусть оно само за себя признается»⁵. Так стоики подвели черту под присущим античности представлением о свободе воли как разумном самоопределении человека к общему благу, т. е. к добру.

С иных философско-мировоззренческих позиций подходил к пониманию свободы воли христианский мыслитель Августин Аврелий. Можно сказать, что он избавил свободу воли от диктата разума, чтобы вручить ее воле Бога. Августин утверждал, что «благодать Божия не по заслугам нашим дается. ...Но, разумеется, коль скоро она уже подана, то начинают быть также и добрые наши заслуги, однако через нее: ведь ежели она отступается, то человек оступается, не горе воздвигаемый, но долу низвергаемый свободным произволением»⁶. Августин отрицает способность человека делать добро без логически и этически необъяснимого предопределения Бога. Вместе с тем он внес два новых положения

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 295.

⁴ Там же. С. 296.

⁵ Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л., 1985. С. 47.

⁶ Августин. О благодати и свободном произволении. De gratia et libero arbitrio // Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987. Прил. С. 538.

в учение о свободе воли, которые затем получают развитие в этике. Во-первых, Августин различал «первую» свободу человека, состоящую в возможности не грешить, и «последнюю», проявляющуюся в невозможности грешить. Во-вторых, он указал на то, что в моральном отношении воля человека определяется не разумом, а любовью. Главный выбор, который должен сделать каждый, состоит в предпочтении либо «любви к Богу, доведенной до презрения к себе», либо в «любви к себе, доведенной до презрения к Богу». Так Августин выразил христианское воззрение на соотношение свободы и морали со всеми его перспективами и противоречиями.

Достижения Августина в выделении морального аспекта свободы воли можно сравнить с вкладом Аристотеля или стоиков. Характеризуя его взгляды, А.А. Столяров пишет: «Для Августина как христианина возможен только один ответ: высшая моральная истина и высшая цель человеческого существования заключена в служении Богу и в любви к ближнему. Обретенное в результате морального выбора или с помощью благодати высшее моральное совершенство обозначаются терминами “добрая воля” (*bona voluntas*) или (моральная) “свобода” (*libertas*)»⁷. Принимая данную оценку морального учения Августина в целом, на мой взгляд, сложно согласиться с мнением уважаемого ученого в отношении последнего. И дело здесь не столько в том, что епископ Гиппонский, насколько известно, не использовал в своих трудах понятие «моральная свобода», сколько в невозможности отнесения к свободе воли того, что не находится в ее власти. Между тем, согласно Августину, восхождение человека к моральному благу невозможно без божественного предопределения и благодати.

Основатель августинианства создал парадигму концепции свободы воли, которая была принята западноевропейской христианской мыслью. Его влияние сказывается и в различении Фомой Аквинским свободы воли как актуальности и потенции, и в убеждении Лютера, что «человек обладает свободной волей, но только при условии, что Бог наделит его свободной волей»⁸, и, как крайний вывод, в готовности Кальвина отказаться от понятия «свобода

⁷ Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 189.

⁸ Лютер. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. Прил. С. 310.

воли» как противоречащего вере в предопределение и благодать Бога. Вместе с тем, начиная с эпохи схоластики, возрождается подзабытое в Европе воззрение Аристотеля на свободу как разумное самоопределение человека. Оно проявляется в тезисе Эриугены «там, где есть разумность, неизбежно есть свобода», в тесном сближении воли с интеллектом у Фомы Аквинского, в опасении Эразма Роттердамского, как бы «усиленно проявляя веру, мы не утратили свободу воли». Самое яркое выражение моральная автономия человека получила у гуманистов Ренессанса. Так, манифестом свободы воли является «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы, в которой сам Бог определяет цель творения человека как сделать его «свободным и славным мастером». Творец отказывается от любых ограничений в отношении своего любимого творения, заявляя первому человеку Адаму: «Тебе дана возможность упасть до степени животного, но также и возможность подняться до степени существа богоподобного исключительно благодаря твоей внутренней воле»⁹.

Философы XVII–XVIII вв. до появления этической системы И. Канта, по моему мнению, не внесли принципиально нового в разработку морального аспекта свободы воли. Главное различие между их решениями проблемы состояло в том, как мыслители понимали соотношение разума и воли в моральном самоопределении человека, что зависело от того, какому идеалу – рационалистическому или эвдемонистическому – они следовали. В их учениях о свободе воли можно было выделить как аристотелевско-стоическую, так и августино-протестантскую традиции, которые могли сочетаться в моральных воззрениях философов в виде отдельных компонентов, но никем не были синтетически переработаны в одну концепцию. Первым это сделал И. Кант, кто, по-видимому, впервые ввел понятие «моральная свобода», в отношении которого он прозорливо заметил, что ему еще долго придется доказывать право на существование¹⁰.

Кант не дал формального определения моральной свободы и, возможно, не придавал этому термину особого значения, понимая его как синоним «доброй воли». Но данное понятие вошло в его

⁹ Цит. по: *Спиркин А.Г.* Сознание и самосознание. М., 1972. С. 277.

¹⁰ *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 311.

этику неслучайно. Кант стремился избежать порочного круга, в соответствии с которым из идеи свободы выводится нравственный закон, а наличием последнего обосновывают свободу человека. С этой целью он должен был указать различие между свободой как условием и как высшим выражением морали. Одна из наиболее четких формулировок его позиции в связи с этим гласит: «Как разумное, стало быть, принадлежащее к умопостигаемому миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы. ... С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии*, а с этим понятием – всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий *разумных* существ, как закон природы в основе всех явлений»¹¹. Но может ли автономная личность, которая руководствуется одной лишь «чистой волей», независимой от эмпирических влияний и мотивов, быть свободной, если она *обязана* исполнять нравственный закон?

Заслуга Канта как этика при решении данной проблемы состоит в том, что он бесстрашно анализирует сложности и противоречия, которые не замечали или скрывали многие этики до и после него. Он только на первый взгляд относится к тем мыслителям, которые понимают свободу в морали как исполнение заданных людям правил добра, осознанное подчинение необходимости, в чем бы она ни заключалась (судьба, воля бога, высшее благо, прогресс общества). Для Канта принципиально важно, что моральный поступок должен быть свободным. «*Моральность*, – пишет он, – ... есть отношение поступков к автономии воли, т. е. к возможному всеобщему законодательству через посредство максим воли. Поступок, совместимый с автономией воли, *дозволен*; несогласный с ней поступок *не дозволен*»¹². Кант утверждает, что «в личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она *подчинена* моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она *устанавливает* этот закон и только потом ему подчиняется»¹³. Поэтому для него добрая воля есть истинный предмет уважения, а достоинство человека он видит в его способности устанавливать

¹¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 297.

¹² Там же. С. 282.

¹³ Там же. С. 283.

всеобщие законы, при условии, что тот сам будет подчиняться этому законодательству. И в этом второй парадокс моральной свободы: *человек в морали должен подчиняться только таким нормам, которые он сам для себя установил.*

Кант не лукавил, наделяя человека способностью к моральному законодательству, в котором ему в явном или неявном виде отказывают многие этики. Он был убежден, что «только формальный закон, т. е. не предписывающий разуму ничего, кроме формы его всеобщего законодательства в качестве высшего условия максим, может быть a priori определяющим основанием практического разума»¹⁴. Кант критикует древних философов, которые пытались найти основание морали в *высшем благе*, а также современных мыслителей, принимающих за таковое стремление к благополучию других, иронично замечая, что у Бога такой потребности вообще нет. Он также указывает как парадокс метода то, что «*понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только (как здесь и бывает) согласно ему и им же*»¹⁵. Решение же о том, как следует понимать и применять в каждом конкретном случае нравственный закон, Кант отводит самому человеку как автономному носителю разумной воли.

Свободный выбор человека в морали, согласно Канту, обусловлен только взаимосвязанными ограничениями в самых известных формулировках категорического императива: отношением к каждому лицу (к самому себе и другим) как цели самой по себе и общезначимостью поступка для каждого разумного существа. «Отсюда, – пишет Кант, – несомненно следует, что каждое разумное существо как цель сама по себе должно иметь возможность рассматривать себя в отношении всех законов, которым оно когда-либо может быть подчинено, также как устанавливающее всеобщие законы, так как именно то, что его максимы способны быть всеобщими законами, отличает его как цель самое по себе...»¹⁶. Философ, конечно, понимал, что мораль общества может основываться на таких началах только в идеале, что люди всегда следовали бы этим принципам, если бы они были только ноуменами, что воля

¹⁴ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4 (1). С. 387.

¹⁵ Там же. С. 386.

¹⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 280–281.

человека, максимы которой всегда согласуются с нравственным законом, являлась бы *святой* волей. Но все учение Канта проникнуто убеждением, что «когда за основоположение берется *эвдемония* (принцип счастья) вместо элевтеромонии (принципа свободы внутреннего законодательства), то результат этого – *этаназия* (тихая смерть) всякой морали»¹⁷.

Безусловно, предложенное Кантом решение проблемы свободы в морали, как и его этическая система в целом, содержит немало противоречий. Они коренятся в том, что в рамках его учения невозможно дать теоретическое обоснование ни свободе, ни морали, которые постигаются не чистым, а практическим разумом. Сам Кант считал нужным заметить: «Для того чтобы не усмотрели *непоследовательности* в том, что теперь я называю свободой условием морального закона, а потом – в самом исследовании – утверждаю, что моральный закон есть условие, лишь при котором мы можем *осознать* свободу, я хочу напомнить только то, что свобода есть, конечно, *ratio essendi* морального закона, а моральный закон есть *ratio cognoscendi* свободы»¹⁸. И свобода, и моральный закон, по Канту, принадлежат ноуменальному миру, поэтому в своих мотивах и поступках в эмпирическом мире человек, по его мнению, должен руководствоваться *идеями* свободы и *идеями* морального закона. И за всем этим стоит возвышающее человека понимание свободы в морали как автономии разума, его самозаконодательства, морального суверенитета личности.

Такое воззрение на моральную свободу, при всем уважении к авторитету Канта, не получило широкой поддержки среди этиков. Характеризуя решение проблемы свободы в этике, Р.Г. Апресян отмечает, что «в морали максима “свобода одного человека ограничена свободой другого” переосмысливается как личная задача и получает строгую форму императива: ограничивать собственное своеволие, подчиняя его соблюдению прав других, не позволяя себе несправедливости в отношении других и содействуя их благу. Таков путь нравственного совершенствования как освобождения: от обретения независимости и способности проявлять себя неподотчетно – к способности волишь, само-стоятельно ограничивать себя в своих прихотях и, далее, к свободному самоопределению

¹⁷ Кант И. Метафизика нравов в двух частях. С. 310–311.

¹⁸ Кант И. Критика практического разума. С. 314.

себя в должном – к добру. Таким образом, при всей своей ценности свобода в морали не выступает высшей ценностью (как это полагали М. Штирнер, Ф. Ницше, отчасти ранний Н.А. Бердяев, Ж.-П. Сартр)¹⁹. Восприятие моральной свободы как важного средства, но не самой цели, сведение ценности ее к добровольному самоконтролю и следованию должному могут показаться удачным решением проблемы в теоретико-методологическом и нравственно-воспитательном отношениях. Но такая расстановка приоритетов содержит опасность выхолащивания свободы в морали и, как следствие, нарастания конфликтов между свободой человека и принятием им добра.

Поэтому, на мой взгляд, следует осторожно подходить к попыткам определить моральную свободу через моральную необходимость, даже когда это преподносится в форме «диалектического единства» моральной необходимости и субъективной добровольности поступков. Моральная необходимость представляет зависимость сознания и поведения людей от принятых в данной общности требований, которые постулируются в качестве должного и выступают в виде моральных норм как правил добра. Эти требования, обусловленные потребностями общности в выживании, т. е. в сохранении и развитии, задают пределы, которые призваны ограничить активность ее членов. Выход за установленные границы осуждается как *произвол*, следование данным требованиям поощряется как *добрая воля*. Различие между этими двумя видами воли состоит в том, какие интересы – частные или общие – лежат в основе их предпочтения. Нравственная свобода человека сводится к познанию ограничений своих желаний и поступков, добровольному принятию их как условий и разумному и ответственному выбору того, что в данной системе моральных координат является добром. Эта рациональная схема, характерная для классической этики, инструктирует человека, как должно сделаться *морально свободным*, но не воодушевляет его в отношении того, как можно остаться морально *свободным*.

Между тем, как справедливо заметил Н.А. Бердяев, «свобода имеет свою самобытную природу, свобода есть свобода, а не добро. И всякое смешение и отождествление свободы с самим

¹⁹ Апресян Р.Г. Свобода // Этика: Энцикл. слов. / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М., 2001. С. 423.

добром и совершенством есть отрицание свободы, есть признание путей принуждения и насилия»²⁰. Философ возвращается к идущему от Августина Блаженного делению на «первую» и «последнюю» свободы. Бердяев считает серьезной теоретической ошибкой, приведшей к пагубным практическим последствиям (в частности, к кострам инквизиции), полагать, будто «последняя свобода» – свобода в добре – при своем утверждении делает ненужной «первую свободу» – свободу избрания добра и зла. «Принудительное добро, – пишет философ, – не есть уже добро, оно перерождается в зло. Свободное же добро, которое есть единственное добро, предполагает свободу зла. В этом трагедия свободы...»²¹. В отличие от этиков, которые имеют обыкновение противопоставлять «свободу от» и «свободу для», «негативную» и «позитивную», «разрушительную» и «творческую» свободу, Бердяев указывает на то, что эти свободы предполагают и дополняют друг друга. В этом состоит третий парадокс моральной свободы: *в свободе выбора добра и зла есть свобода в добре, а в свободе в добре есть свобода выбора добра и зла.*

На мой взгляд, этики, выделяющие в моральной свободе объективную моральную необходимость и субъективную добровольную склонность, не уделяют должного внимания не менее важному аспекту этого феномена – характеру самоопределения субъекта в отношении моральной необходимости (моральные нормы, правила добра). Между тем, человек может «осознанно и добровольно» выбрать должное, исходя из трех совершенно разных способов позиционирования себя по отношению к нему. Во-первых, он способен принять должное как своего рода «ритуальное поведение», которому, по обычаю, обязаны следовать все окружающие. Во-вторых, он может видеть в этом личную задачу, которую ему надлежит исполнить из уважения к моральным нормам своей общности. В-третьих, в его воле разумно или интуитивно выработать новый «моральный закон» (норму, принцип, идеал) и осуществить его в своей деятельности, даже если тот вступает в конфликт с существующими нормами и

²⁰ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923 // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЕХИ», 2001. [Электронный ресурс] URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/dostoevsky/index.html> (дата обращения: 20.07.2014).

²¹ Там же.

нравами. Первый уровень саморегуляции характеризует нравственного индивида, второй – моральную личность, третий – морально свободную личность. Как нетрудно заметить, лишь в последнем случае можно, следуя Канту, признать, что личность не только *подчинена* моральному закону, но и *устанавливает* этот закон.

При таком понимании моральной свободы значимо не только, *что* и *как* сознает и делает человек в морали, но и то, *почему* он выбирает должное. Эмансипация индивидуального морального сознания от общественного, личных моральных убеждений от внешних нравственных требований, отказ от бездумного следования предписанным нормам поведения (как и от столь же бездумного их нарушения), личностное самоутверждение – это объективная тенденция развития нравственной культуры человечества. И на этом пути были свои вершины и бездны, взлеты и падения, как и свои герои, мученики и... мучители. Ибо моральная свобода несет в себе не только актуальность добра, но и возможность зла, что при выборе неправых средств может превратиться в реальное зло, совершаемое во имя добра.

В чем же выражается моральная свобода личности, которая является не только исполнителем, но и законодателем морально должного? Рискну предположить, что именно моральная свобода содержит в себе разгадку вопроса, который особенно интересовал российских моральных философов. Как пишет Р.Г. Апресян, «внутренняя свобода, т. е. добровольное и сознательное предпочтение человеком добра злу, есть главное, принципиальное условие совершенства, или полного добра (В.С. Соловьев). Однако вопрос, который ставился далее, заключается в следующем: возможна ли свобода в добре, т. е. по осуществленности выбора между злом и добром в пользу добра? (Л. Шестов, Бердяев, Вышеславцев)»²². В самом деле, если человек уже непреложно выбрал добро в виде свода определенных моральных правил, то чем он тогда по своему поведению будет отличаться от исполнителя этих норм, предписанных ему как внешний моральный закон? В чем может проявиться присущий свободе творческий характер его дальнейшего самоопределения, как он реализует свою способность к самозаконодательству в морали? Правильно понятое состояние моральной свободы позволяет разрешить эту антиномию этической мысли.

²² Апресян Р.Г. Свобода. С. 424.

Интересно, что даже сторонники марксистско-ленинской этики, наиболее строго определявшие моральную свободу посредством познания и усвоения личностью моральной необходимости, не только допускали выбор человеком отношения к этой необходимости, но и предполагали его. Так, С.Ф. Анисимов отмечал, что «при акценте на объективной стороне моральная свобода заключается в сознательном выборе формы поведения, соответствующей адекватно понятой моральной необходимости»²³. Однако «адекватно понять» моральную необходимость можно лишь после сравнения разных представлений о ней, что является основой для выбора понимания должного, которое человек сочтет более правильным или наилучшим. Что еще более важно, любое большое общество состоит из многих общностей, которые на практике следуют различным «модификациям» общественной морали, так что существует не одна, а несколько моральных необходимостей. Как говорил еще Эпикур, «необходимость есть бедствие, но нет никакой необходимости жить с необходимостью»²⁴. Применительно к морали это значит, что человек может осознанно выбирать между разными моральными нормами как различными видами должного. Здесь коренится четвертый парадокс моральной свободы: *человек может свободно выбрать необходимость, которой он далее следует.*

Моральная свобода имеет разные формы выражения. Она проявляется в смене моральных ценностей, когда совершается переход от традиционного норматива к новационному императиву. Этот процесс может происходить как в виде расширения или углубления действующей моральной нормы, так и посредством более или менее радикального отказа от нее. Примером первого и второго вариантов одновременно можно считать появление *ахимсы* – морального запрета на насилие. Возникнув в VI–V вв. до н. э. в учениях адживиков, джайнистов и буддистов, критиковавших обильные жертвоприношения в ведийском ритуале, ахимса постепенно превращается в требование не причинять вреда всем живым существам. «Все живое трепещет мучения, все живое боится смерти, –

²³ Анисимов С.Ф. Мораль и поведение. 2-е изд. М., 1985. С. 132.

²⁴ Эпикур. Отрывки из сочинений и писем // Материалисты древней Греции. Собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Под ред. М.А. Дынника. М., 1955. С. 219.

говорит Будда, – познай самого себя во всяком живом существе, и не убивай и не причиняй смерти»²⁵. Основой для распространения моральной нормы на животных и растения, вероятно, послужило сознание родства человека и всех живых существ – идея, до которой человечество не поднялось в своей практике до сих пор! Кроме этого ахимса требует отказа от причинения вреда не только действием, но также словом и мыслью, что говорит о появлении представлений о глубокой связи «внутренней» и «внешней» жизни человека. Прежде нравственному осуждению подвергались только поступки и качества человека, но не его слова, если только им не приписывали магической силы, и, тем более, не мысли.

Примером отказа от прежнего норматива во имя нового императива является прозвучавший еще в древних учениях призыв воздавать добром за зло, отвечать на ненависть любовью. Его появление знаменует готовность преодолеть правило талиона, восходящего к обычаю кровной мести. Разрыв с традицией, укорененной в социальной практике и человеческой психике, происходил сложно, и личность, выступавшая с призывом к этому, субъективно успокаивала себя тем, что не отменяет прежнюю норму, но передает ее глубинную суть. Так, евангельский Христос в своей «Нагорной проповеди» сначала заявляет о верности заветам древних: «Не думайте, что я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел я, но исполнить» (Мф. 5:17). Затем основатель новой морали, которой суждено было победить, говорит: «Вы слышали, что сказано “око за око, и зуб за зуб”. А я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую...» (Мф. 5:38–39). Между тем в законах, которые Бог велел Моисею объявить его народу, предельно ясно сказано: «А если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу...» (Исх. 21:23–24). Это и другие противоречия между моральными заповедями Ветхого и Нового заветов есть не что иное, как отражение борьбы между двумя видами должного, двумя «формулами добра».

Приведенные примеры, по моему мнению, показывают, что моральная свобода несет в себе как утверждение нового, так и отрицание старого, как творчество ценностей, так и разрушение

²⁵ Путь к истине (Dhammapada). Изречения буддийской нравственной мудрости / Пер. Н. Герасимова. М., 1898. С. 62.

устоев. И это часто делает ее законодателей уязвимыми перед консервативными современниками, воспринимающими как зло все то, что противоречит «нравам предков». Но если новый императив будет принят и освоен их потомками, он обретет статус моральной нормы, которую возьмет под защиту «благонамеренное» большинство. На смену законодателям придут исполнители, конечно, способные вносить творческие элементы в следование норме, но не помышляющие о том, чтобы ее изменить. Со временем, когда развившиеся социальные и культурные условия вызовут глубокие изменения в моральных процессах, найдутся новые люди, свободные от наследия прошлого и обладающие видением моральных перспектив. Они выступают законодателями императивов, адекватных времени, и утверждают их, преодолев сопротивление противников перемен. Так *моральная свобода проходит полный цикл, в начале которого она рождается как ересь, а в конце — умирает как предрассудок*. В этом заключается пятый парадокс моральной свободы.

Моральная свобода обнаруживается не только при смене одних моральных норм другими. Пожалуй, наиболее явно она заявляет о себе в поступках человека. Нельзя не согласиться с А.А. Гусейновым, что «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»²⁶. Именно в моральных поступках конкретных лиц и проявляется реальная степень их свободы, примеры которой затем воспринимаются как образцы для подражаний или причины для проклятий. Общим и в том, и в другом случае является то, что чем большую свободу выказывает в поведении человек, тем выше ответственность, которую он принимает за свои поступки и их последствия.

Рассмотрим моральную свободу в ее позитивном варианте на примере поступка древнего полководца, который обесмертил свое имя в битве, что была им проиграна. Это — решение царя Леонида отослать союзников и остаться с 300 спартанцами в ущелье Фермопил, несмотря на полученное сообщение о фланговом обходе персов. Еще в античности историки задавались вопросом о

²⁶ Гусейнов А.А. Закон и поступок // Этическая мысль. Вып. 2. М., 2001. С. 7.

том, что побудило Леонида совершить поступок, лишенный смысла с точки зрения военной целесообразности. Геродот приводит несколько объяснений этого странного для практических греков решения. «Рассказывают также, – пишет “отец истории”, – будто сам Леонид отослал союзников, чтобы спасти их от гибели. Ему же самому и его спартанцам не подобает, считал он, покидать место, на защиту которого их как раз и послали. ...А сам он считал постыдным отступать. Если, думал Леонид, он там останется, то его ожидает бессмертная слава и счастье Спарты не будет омрачено. Ибо когда спартанцы воспросили бога об этой войне... то Пифия изрекла им ответ: или Лакедемон будет разрушен варварами, или их царь погибнет»²⁷. Итак, если исходить из историко-психологической реконструкции Геродота, приказ Леонида был мотивирован заботой о союзниках, чувствами долга и чести, личным честолюбием и патриотизмом, готовностью пожертвовать собой ради блага родного государства.

Все эти мотивы, конечно, могли быть присущи Леониду в момент принятия им решения, но в его поступке, в исторической ретроспективе, можно обнаружить и нечто, выходящее за рамки поведения образцового спартанского воина, каким он изображен у Геродота. С античности до наших дней битва при Фермопилах, в которой греки потерпели поражение, воспринимается как их *моральная победа* над полчищами Ксеркса. И Геродот, описывая последний бой 300 спартанцев, создает яркую картину того, как свободные люди, добровольно оставшиеся на верную смерть во имя отечества, бесстрашно противостоят рабам персидского царя, которых начальники отрядов гонят в бой бичами. В героической гибели Леонида и его воинов греки впервые увидели, что, как потом скажет Эсхил, «бой за все идет», и это «все» выразилось для них в одном слове – свобода. Разумеется, нельзя утверждать, что Леонид, отдавая свой последний приказ, мог предвидеть будущее и надеялся ценой смерти своих воинов сплотить Элладу для сопротивления деспотизму. Но в его поступке, избыточном даже для «спартанского закона» и символически обращенном ко всем грекам, можно видеть явление моральной свободы, а насколько оно было сознательным – это другой вопрос.

²⁷ Геродот. История в девяти книгах / Пер. и примеч. Г.А. Стратоновского. М., 1993. С. 371–372.

Моральная свобода в поступке человека может привести и к негативным последствиям, если его нравственное самоопределение основывается на выборе неправых средств. Это характерно для деятельности многих реформаторов и революционеров, часто готовых пойти на крайние меры ради блага своей страны или счастья человечества, как они себе их представляют. Рассмотрим данный феномен на примере М. Робеспьера. Сам Робеспьер, в отличие от многих других вождей Великой Французской революции, был человеком высокой морали, которого даже враги признавали невосприимчивым к лести и подкупу. Такой же чистоты помыслов он ожидал от других и с негодованием писал об обманувшем его доверие Дантоне: «Как мог человек, которому чужда всякая идея морали, быть защитником свободы»²⁸. При всей своей внешней сухости и суровости Робеспьер был гуманен и даже сентиментален (сказалось влияние Руссо) и одно время выступал против применения смертной казни к кому бы то ни было. Но с обострением борьбы между различными политическими кликами он настолько часто посвящал свои речи беспощадной борьбе с «врагами народа», что даже вошел в историю как олицетворение революционного террора.

При этом для самого Робеспьера террор имел моральное обоснование. «Террор, – говорил он в докладе “О принципах политической морали”, – есть не что иное, как быстрая, строгая и непреклонная справедливость; тем самым он является проявлением добродетели»²⁹. Он верил в прекрасное будущее своей родины, где восходит «заря всеобщего высшего счастья», был убежден в полном расцвете свободы, когда будут уничтожены все ее враги, и мечтал увидеть Францию «диктатурой добродетели». Однако его выбор террора в качестве главного орудия социальной справедливости и морального воспитания привел к кровавой вакханалии казней, пароксизм которой погубил и самого Робеспьера. Специфичным для него было то, что, призывая заменить хорошие манеры хорошими нравами и людей чести – честными людьми, он стремился принудить людей к добродетели, пытался сделать их моральными даже против их воли. Здесь проявляется шестой па-

²⁸ Цит. по: Манфред А.З. Максимилиан Робеспьер // Манфред А.З. Три портрета эпохи Великой французской революции. М., 1978. С. 350.

²⁹ Там же. С. 338–339.

радокс моральной свободы: *когда она пытается силой утвердить добро, принося мораль настоящего в жертву морали будущего, она отрицает саму себя.*

Этикам, которые вслед за Кантом видят свою задачу в том, чтобы соединить свободу и мораль, не следует упускать из виду, что свобода не терпит над собой диктата, а мораль не может обойтись без ограничений. Полноценный союз морали и свободы, на мой взгляд, возможен лишь тогда, когда моральное развитие человека является для него реальным освобождением. Конечно, можно назвать моральной свободой и подчинение моральным нормам, если оно имеет добровольный и сознательный характер. Однако, выдавая свободу за повиновение, нетрудно в конце концов дойти до утверждения, что свобода – это рабство. Моральный суверенитет личности, составляющий сущность моральной свободы, реализуется посредством нравственного самозаконотательства, когда человек устанавливает нормы поведения, которые затем сам же и выполняет. А это предполагает не простое осознание и принятие действующих моральных норм, но творческое отношение к их пониманию и применению, которое выражается в расширении их границ, углублении их действия и, в конечном счете, в утверждении новых императивов, что воспринимается многими современниками как покушение на нравственные ценности. Таким образом, моральную свободу нельзя целиком и полностью свести к свободе в добре, отрицая в ней всякую свободу выбора между добром и злом. Во-первых, в ней всегда можно обнаружить две стороны: позитивную, созидающую новое, и негативную, разрушающую старое. Во-вторых, сам экспериментально-творческий характер моральной свободы не позволяет заручиться гарантиями от заблуждений и ошибок, за которые несет моральную ответственность сама личность.

При анализе проблемы моральной свободы нельзя обойти вниманием популярный у моралистов тезис, что мораль является сферой, в которой человек способен достигнуть наивысшей свободы. Истинность данного утверждения можно проверить, обратившись к тому времени, когда впервые появилась морально свободная личность – именно как личностный феномен, а не его спонтанные проявления. По всей видимости, это произошло в переходную эпоху в истории Европы, когда социальные потрясения побудили

мыслящего человека углубиться в свой внутренний мир, «чтобы в себе, в недрах духа найти те блаженства, покой и соразмерность, удовлетворение творческих притязаний, свободу, которые уже безвозвратно исчезли из общественной практики»³⁰. Именно в эпоху эллинизма, когда основная часть свободного населения утратила всякий контроль над социально-политическими процессами и на практике убеждалась в своей зависимости от них, оставалась одна традиционная для греков классического полиса сфера деятельности, которая удовлетворяла высокому античному чувству свободы. «Добродетель не имеет господина» – эта поговорка была известна еще грекам классического периода. Но заявить о том, что «добродетели довольно, чтобы быть счастливым»³¹, могли только мыслители эпохи, которая пришла ему на смену.

«Когда наступает эпоха всесторонне развитого индивидуализма, – заметил А.Ф. Лосев, – то обычно она характеризуется еще и освобождением отдельных функций человеческой личности. Не только сама по себе личность хочет быть самодовлеющей, но и каждый ее отдельный момент тоже хочет быть самодовлеющим»³². В эпоху эллинизма как времени расцвета такой индивидуалистической личности моральная сторона жизни человека стала играть самодовлеющую роль. Об этом говорит теоретико-мировоззренческий ответ на вызов новой эпохи, данный в эпикуреизме, стоицизме и скептицизме. Призывы к безмятежному состоянию, господству разума над страстями и невозмутимости духа при любых жизненных осложнениях, каждый на свой лад, придавали более морально-дифференцированный смысл понятию свободы как духовной автономии личности, живущей в согласии с природой и разумом. Нормативный идеал такой личности был представлен в образе мудреца, наиболее ярко выраженном в философии стоиков. «В то время, когда старые мифы о богах утратили свою силу, – пишет М. Поленц, – стоики создали миф о совершенном человеке, который своими собственными силами, благодаря сознательному стремлению, может взойти на вершины, возвышающие его над всеми земными делами и ставящие его наравне с самим Зевсом.

³⁰ Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. С. 150.

³¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 307.

³² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 44.

В нем идея моральной свободы достигает пластической формы»³³. Моральная свобода в стоицизме – это свобода самосозидания личности по законам ее разумной природы, предполагающая полную самостоятельность и не разделенную ни с кем ответственность за избранный способ нравственного самосовершенствования.

За морально суверенной личностью, добывающейся полного господства над своей духовной жизнью, в эпоху эллинизма стояла социально отчужденная личность, видящая в своих связях с обществом оковы зависимости от него. В основе моральной свободы было стремление не к преобразованию общества, не устраивающего человека, но к изменению отношения к нему, вызванное потребностью сохранить свою индивидуальность, внутренний покой и личное достоинство. Но именно эта позиция помогала личности удерживаться на высоте, хранить верность идеалам, оставаться человеком в «дурном» мире. Здесь можно отметить седьмой парадокс моральной свободы: *время ее расцвета совпадает со временем ограничения «внешних» свобод человека*. Как нравственный суверенитет личности, ее способность к моральному самозаконотворчеству моральная свобода характеризует меру овладения человеком своей нравственной «природой». Поэтому моральная свобода есть один из критериев морального прогресса личности и общества.

Список литературы

Августин. О благодати и свободном произволении. *De gratia et libero arbitrio* // *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М., 1987. Прил. С. 532–557.

Апресян Р.Г. Свобода // *Этика: Энцикл. слов. / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова*. М., 2001. С. 421–424.

Аристотель. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. IV. М., 1984. С. 53–293.

Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага: YMCA-PRESS, 1923 // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЕХИ», 2001. [Электронный ресурс] URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/dostoevsky/index.html>

³³ *Polenz M.* Freedom in Greek life and thought. The history of an ideal. Dordrecht, 1966. P. 138–139.

Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 589 с.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.

Кант И. Основы метафизики нравственности. 1785 // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4 (1). М., 1966. С. 219–310.

Кант И. Критика практического разума. 1788 // Там же. С. 311–501.

Кант И. Метафизика нравов в двух частях. 1797 // Кант И. Указ. соч. Т. 4 (2). М., 1966. С. 107–438.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. 815 с.

Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л.: Наука, 1985. 247 с.

Платон. Протагор // Платон. Соч.: в 4 т. Т. I. М., 1990. С. 418–476.

Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания (Очерки истории: от Гомера до Лютера). М.: Греко-латин. каб. Ю.А. Шичалина, 1999. 208 с.

Polenz M. Freedom in Greek life and thought. The history of an ideal. Dordrecht: Reidel, 1966. 202 с.

The Paradoxes of Moral Freedom

Sergey Kocherov

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, National Research University Higher School of Economics in Nizhny Novgorod. 25/12 Pecherskaya Str, Nizhny Novgorod 603155, Russia; e-mail: snkocherov@gmail.com

The question of moral freedom is one of the most difficult ethical issues. On the one hand, freedom is regarded as the basis of morality, being a condition of choice between ought and is, good and evil. On the other hand, freedom means making a moral decision that, albeit being voluntary, is aimed essentially at doing good deeds and assisting others in their wellbeing. Immanuel Kant made a significant contribution to clarifying the problem. He pointed out the difference between freedom as a condition and as a manifestation of morality. In this regard Kant introduced the concept of moral freedom as such a state and a level of development of a moral subject that may be defined as moral autonomy, moral lawmaking and moral sovereignty. The article examines the history of the concept, forms of its manifestation and its basic contradictions; it discusses the historical circumstances of the emergence of a morally free personality and formulates the paradoxes that are connected with exercising moral freedom. The article concludes that moral freedom, if viewed as ability for moral lawmaking, characterizes the degree to which one masters his moral “nature”.

Keywords: Moral freedom, free will, moral sovereignty, autonomy of personality, moral lawmaking

References

Apressyan, R.G. “Svoboda” [Freedom], *Etika: Entsiklopedicheskii slovar’* [Ethics: Encyclopedic Dictionary], ed. by R.G. Apressyan and A.A. Guseinov. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 421–424. (In Russ.)

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russ.)

Avgustin. “O blagodati i svobodnom proizvolenii. De gratia et libero arbitrio” [On Grace and Free Choice (De Gratia et Libero Arbitrio)], in: A.A. Guseinov and G. Irrlitts. *Kratkaya istoriya etiki* [Short History of Ethics]. Moscow: Mysl’ Publ., 1987, pp. 532–557. (In Russ.)

Berdyaev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky’s World-view]. Prague: YMCA-PRESS Publ., 1923. (In Russ.)

Diogen Laertskii, *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow, Mysl' Publ., 1979, 620 p. (In Russ.)

Guseinov, A.A., Irrlitts, G., *Kratkaya istoriya etiki* [Short History of Ethics]. Moscow: Mysl' Publ., 1987, 589 p. (In Russ.)

Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of Pure Reason], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (1). Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp. 311–501. (In Russ.)

Kant, I. "Metafizika нравов v dvukh chastyakh" [The Metaphysics of Morals in Two Parts], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (2). Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp.107–438. (In Russ.)

Kant, I. "Osnovy metafiziki нравственности" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (1). Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp. 219–310. (In Russ.)

Losev, A.F. "Rannii ellinizm" [Early Hellenism], in: A.F. Losev. *Istoriya antichnoi estetiki* [The History of Classical Aesthetics], vol. 5. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979, 815 p. (In Russ.)

Mark Avrelii Antonin, *Razmyshleniya* [Meditations], Leningrad: Nauka Publ., 1985, 247 p. (In Russ.)

Platon, "Protagor" [Protagoras], in: Plato, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 418–476.

Polenz, M. *Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal*. Dordrecht: Reidel, 1966, 202 p.

Stolyarov, A.A. *Svoboda voli kak problema evropeiskogo moral'nogo soznaniya (Ocherki istorii: ot Gomera do Lyutera)* [Freedom of Will as the Problem of European Moral Consciousness: Historical Essays from Homer to Luther]. Moscow: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina Publ., 1999. 208 p.

Г.Н. Мехед

Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы*

Мехед Глеб Николаевич – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: mekhed_gleb@mail.ru

В данной статье автор затрагивает проблему определения морального абсолютизма, а также выявления его наиболее специфических черт. Анализ показывает, что специфика морального абсолютизма состоит в особой трактовке морального долженствования, придании ему сверхценного статуса, что ведет к радикальному противопоставлению морально-должного и сущего, утверждению дуалистической онтологии. Некоторые характерные особенности абсолютизма проиллюстрированы на примере тех дискуссий, которые ведутся начиная с конца 1960-х гг. в современной англоязычной этике вокруг морального абсолютизма. Можно сказать, что эти дискуссии, остро выявившие различия между абсолютистским и консеквенциалистским подходами, подспудно оказывают влияние на весь современный нормативно-этический дискурс. В статье кратко проанализированы и рассмотрены концепции двойного эффекта Филиппы Фут, деонтология Алана Донагана и «конкретный абсолютизм» Алана Гевирта.

Ключевые слова: этика, моральный абсолютизм, деонтология, консеквенциализм, доктрина двойного эффекта, Алан Донаган, Филиппа Фут, Алан Гевирт

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00429.

Абсолютизм и консеквенциализм

Анализ абсолютизма в первую очередь предполагает прояснение понятий. Абсолютность – весьма абстрактное понятие, которое состоит в сложной взаимосоотнесенности с другими характеристиками морали, усматриваемыми в ней этической теорией, такими как объективность, универсальность, безусловность, категоричность. Этим обусловлено то, что оппозиция абсолютизма и релятивизма может проявляться на разных «уровнях» этической мысли, которые не следует смешивать. Трудности с ясной формулировкой, как отмечает Р.Г. Апресян, в первую очередь связаны с тем, что «в осмыслении феномена абсолютности не всегда учитывается различие между философско-этическим (или мета-этическим) и философско-практическим (или нормативно-этическим) содержанием понятия морали»¹. Однако в последние годы в англоязычной и отечественной литературе² под моральным абсолютизмом принято понимать именно нормативно-этический, деонтологический абсолютизм, отличая его от этического абсолютизма как особого объективистского подхода в метаэтике.

В самом общем виде, моральный абсолютизм утверждает, что граница между добром и злом константна и безусловна во всех возможных мирах. Сама эта граница может быть установлена с помощью универсального принципа, но в конечном нормативном виде она приобретает форму простого запрета, который не зависит от социальных, природных или иных внешних условий. Например, убийство человека есть моральное зло при любых обстоятельствах, в любой ситуации и во все времена, а признание убийства абсолютным злом – необходимое минимальное условие добра. В противоположность абсолютизму, релятивизм утверждает, что константной границы между добром и злом не существует, что границы между этими понятиями динамично меняются и их значение определяется контекстом конкретной ситуации.

Деонтологический подход, традиционно тесно связанный с абсолютизмом, предполагает, что с моральной точки зрения ценны не столько последствия поступка, сколько сам поступок как

¹ Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль: Разнообразие понятий и смыслов: сб. науч. тр. к 75-летию акад. А.А. Гусейнова. М., 2013. С. 54.

² См.: Кузнецова Г.В., Максимов Л.В. Природа моральных абсолютов. М., 1996.

таковой, безотносительно его возможных последствий и любых «гипотетических» мотивов. В оценке поступка главную роль играет соответствие или несоответствие поступка, его непосредственной интенции, определенным критериям долга. В этой связи часто говорится о внутренней ценности (intrinsic value) поступка, не связанной напрямую с его внешней ценностью, которая определяется последствиями. Как отмечает Ч. Фрид³, деонтология вместо понятия «блага» предпочитает оперировать такими понятиями, как «должное» и «недолжное». Эти понятия очерчивают границы морали, которые не совпадают с границами эмпирического мира, они «являются основаниями нашей моральной личности»⁴, условиями нашего бытия как разумных существ. Тем самым деонтология как бы раздваивает мир на две области – должного, субстрата морали, и сущего, в принципе иррелевантного морали⁵, соответствующего стоической «адиафоре» (ἀδιὰφορος), т. е. «безразличному». Таким образом, категория блага для деонтологии и абсолютизма сама по себе индифферентна морали; благо, как и счастье, является не высшей целью и сутью морали, а лишь ее необходимым следствием⁶.

Для консеквенциалистского подхода в целом характерна оценка поступка с точки зрения его предвиденного результата, т. е. важен не столько сам поступок, сколько последствия, к которым он привел, и контекст ситуации, в которой совершается выбор. Иными словами, консеквенциализм исходит из того, что именно «цели, а не средства определяют мораль»⁷ и составляют ее сущность. Поступок, соответствующий долгу, но который привел к негативным последствиям, оценивается в рамках консеквенциалистского подхода в целом отрицательно. Это не значит, что консеквенциализм, в отличие от деонтологии, ориентирован лишь

³ *Fried C. Right and Wrong as Absolute // Absolutism and its consequentialist critics. Lanham, 1994. P. 73.*

⁴ *Ibid. 74.*

⁵ Об этой особенности абсолютизма более подробно будет сказано в следующем разделе.

⁶ Кстати, на подобной логике основан контраргумент Т.Нагеля в защиту абсолютизма против обвинений в чрезмерной озабоченности чистотой совести. См.: *Nagel T. War and Massacre // Absolutism and its consequentialist critics. P. 217–237.*

⁷ *Fried C. Right and Wrong as Absolute. P. 74.*

на «внешнюю» ценность, определяемую последствиями; однако понятие «внутренней» ценности консеквенциализм приписывает только определенному положению дел в мире⁸. Поэтому, как отмечает Т.Нагель, консеквенциализм «преимущественно озабочен тем, что *произойдет*», то время как «абсолютизм преимущественно озабочен тем, что он (моральный субъект. – Г.М.) *делает*»⁹.

При этом консеквенциализм совсем не означает тотального релятивизма, ведь он, по крайней мере, предполагает возможность различения добра и зла. Другое дело, что сам критерий различения весьма относителен и определяется исходя из анализа тех последствий, к которым ведут альтернативы морального выбора, что предоставляет основу для субъективистских и антиуниверсалистских интерпретаций. Поэтому можно сказать, что в нормативно-этическом плане противостояние абсолютизма и релятивизма выражается в противостоянии деонтологического подхода и консеквенциализма¹⁰.

Лучше всего разницу между абсолютистской версией деонтологического подхода и всеми остальными нормативно-этическими теориями, в том числе неабсолютистской деонтологией, иллюстрирует вопрос, сформулированный Р.Г. Фраем: «Есть ли такие поступки, совершение которых будет всегда неправильным, независимо от последствий?»¹¹. Позитивный ответ на этот вопрос очерчивает поле абсолютизма. Кай Нильсен, известный антиабсолютист, предпочитает называть такую концепцию «моральным консерватизмом». С его точки зрения, это «нормативно-этическая теория, которая утверждает наличие привилегированных мораль-

⁸ *Williams B. A Critique of Consequentialism // Absolutism and its consequentialist critics. P. 93–107.*

⁹ *Nagel T. War and Massacre. P. 218.*

¹⁰ С другой стороны, если консеквенциализм настаивает на том, что моральный выбор *всегда* должен быть совершен *только* исходя из анализа последствий, то такой консеквенциализм сам превращается в разновидность абсолютизма. И тогда, возможно, нужно говорить об абсолютизме норм и абсолютизме ценностей. См.: *Haber J.G. Introduction // Absolutism and its consequentialist critics. P. 1–15; Williams B. A Critique of Consequentialism. P. 93–107; Gewirth A. Are There Any Absolute Rights? // Absolutism and its consequentialist critics. P. 129–146.*

¹¹ *Frey R.G. What a Good Man Can Bring Himself to Do // Absolutism and its consequentialist critics Lanham, 1994. P. 109.*

ных принципов или комплекса таких принципов, которые предписывают определенные действия; не поступать в соответствии с этими принципами будет всегда неправильно, независимо от последствий»¹². Поэтому правильнее было бы определить абсолютизм как частный случай или, согласно Дж. Хаберу, «сильную версию» деонтологического подхода¹³.

В то же время далеко не все сторонники деонтологии соглашались в этом пункте с абсолютистами и однозначно ответят «да» на вопрос Р.Г. Фрая. В отличие от консеквенциализма, неабсолютистский деонтологический подход исходит из приоритета долга по отношению к последствиям, «должного» по отношению к «благу», однако, как указывает Хабер¹⁴, этот приоритет может не распространяться на определенные условия, при которых тяжесть последствий настолько перевешивает необходимость выполнения простого требования, что долгом морального субъекта будет нарушение этого требования, каким бы «священным» оно ни казалось. Такая смесь консеквенциализма и деонтологии у некоторых авторов получила название «пороговой деонтологии» (“threshold deontology”)¹⁵, однако очевидная проблема данного подхода в неспособности четко определить порог, после которого необходимо руководствоваться консеквенциалистской логикой.

При этом «слабая», неабсолютистская версия деонтологии может апеллировать к каким-то другим, необязательно консеквенциалистским условиям. Например, разграничивая разные смыслы морального требования – убийство невиновного всегда является злом, но убийство в рамках самообороны или во время защиты кого-то от агрессии не является убийством и может преподноситься даже как моральный долг. Таким образом, неабсолютистские деонтологи все-таки тем или иным образом обуславливают исполнение морального запрета. Сторонниками такого деонтологического, но не абсолютистского подхода, по мнению

¹² *Nielsen K.* Against Moral Conservatism // Absolutism and its consequentialist critics. P. 161.

¹³ *Haber J.G.* Introduction // Absolutism and its consequentialist critics. P. 2–3.

¹⁴ *Ibid.* P. 3–5.

¹⁵ *Waldron J.J.* What are Moral Absolutes Like? // New York University Public Law and Legal Theory Working Papers. Paper 301, 2011. P. 38. [Electronic resource] URL: http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1302&context=nyu_plltw (дата обращения: 05.07.2014).

Хабера, являются Э. Энском, А. Донаган и Т. Нагель. К ним, возможно, следовало бы добавить Ч. Фрида и Р. Нозика с его концепцией абсолютов как «боковых ограничителей»¹⁶, своеобразных правил игры, которые в случае особо катастрофических последствий могут быть нарушены.

Иными словами, если деонтология исходит из *приоритета* долга, то моральный абсолютизм исходит из того, что в оценке поступка важен *только* долг и то, насколько точно он совпадает с требованием безусловности и безотносительности, насколько четко соблюден принцип автономии морального должностования, выраженный в соблюдении конкретных норм, которым приписывается абсолютный характер. Абсолютизм апеллирует к категоричности¹⁷ как существенной характеристике морального требования, в то время как «слабая» версия деонтологического подхода допускает взгляд на мораль как систему гипотетических императивов¹⁸. Говоря кантовским языком, с точки зрения абсолютизма субъективная максима поступка должна определяться только объективной формой самого закона. И хотя такая постановка вопроса оспаривается даже некоторыми абсолютистами, в целом она выражает внутренний идеал абсолютизма, его сущностную интенцию.

Однако вернемся к современным дискуссиям. В целом, стратегия деонтологического подхода (и «сильной», и «слабой» версий) заключается в дезавуировании консеквенциалистского подхода с помощью апелляции к простым нравственным интуициям и доказательству того, что утилитарист или любой другой сторонник консеквенциализма в своей десакрализации моральных запретов готов пойти так далеко, что граница между злом и добром утратит всякий смысл. Так, в связи с трагическими событиями 11 сентября 2001 г. в современной англоязычной философско-правовой и этической литературе широко обсуждается допустимость пыток¹⁹. Дискуссии в основном вращаются вокруг «кейса» под названием

¹⁶ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008.

¹⁷ Fried C. Right and Wrong as Absolute. P. 76.

¹⁸ Foot P. Morality as a System of Hypothetical Imperatives // The Philosophical Review. 1972. Vol. 81. No. 3. P. 305–316.

¹⁹ См.: Torture: Moral Absolutes and Ambiguities / Eds.: B. Clucas, G. Johnstone, T. Ward. Baden-Baden, 2009; Waldron J.J. What are Moral Absolutes Like? По мотивам этих дискуссий в 2009 г. в Голливуде даже был снят фильм под названием «Немыслимое» (“Unthinkable”).

«тикающая бомба» – допустимо ли пытаться террориста, чтобы узнать, куда он заложил бомбу, в противном случае может погибнуть много людей.

Аргументация консеквенциалистов во многом отзеркаливает стратегию абсолютистов, но со знаком минус. Неизменна апелляция к интуиции, добавляется лишь большая настойчивость в призывах следовать здравому смыслу. «В экстремальных ситуациях, утверждают критики (абсолютизма. – Г.М.), мы бы согласились с тем, что агент должен сделать гнусное злодеяние (например, убийство невиновного), потому что в противном случае это приведет к катастрофическим последствиям (например, гибели сотен людей)»²⁰, – пишет МакКоннелл.

Следует признать, что в соревновании за симпатии обывательской интуиции, шокированной гипотетическими катастрофическими последствиями соблюдения некоторых священных и неколебимых запретов, особенно когда речь заходит о негативных последствиях для членов семьи, выигрывает консеквенциализм, просто потому, что он, как подметил Дж. Валдрон²¹, просто умножает в несколько раз объемы зла, которое полагается абсолютистом как безусловное. Например, если недопустимым считается пытаться людей, то можно вообразить ситуацию, в которой предлагается освободить узников целой фабрики пыток в обмен на пытку только одного человека и т. п. При этом из-за своих симпатий к абсолютизму с его дуалистической онтологией даже у «слабой» версии деонтологического подхода всегда возникали сложности с анализом так называемых трудных случаев, которые во множестве разрабатывались его противниками и в которых жесткая (или относительно жесткая) привязка к требованию безусловности морального долженствования всегда приводила к нелепостям и коллизиям со здравым смыслом и простой моральной интуицией. Именно в контексте обсуждения многочисленных «трудных случаев» и моральных дилемм – в качестве сконструированных мысленных экспериментов или же реальных историй – и строится полемика между современными консеквенциалистами и абсолютистами, что и определяет ее своеобразие.

²⁰ *McConnell T.C.* Moral Absolutism and the Problem of Hard Cases // *The Journal of Religious Ethics*. 1981. Vol. 9. No. 2. P. 287.

²¹ *Waldron J.* What are Moral Absolutes Like? P. 24.

Эксклюзивизм, интенционализм, негативизм

В основе последовательно абсолютистского подхода лежит довольно жесткая дихотомия «должное – сущее». В принципе, позицию такого абсолютизма можно охарактеризовать как «эксклюзивизм»²² или «дуализм». Это та черта абсолютистской перспективы, которая была обозначена Р.А. Даффом как «направленность на трансцендентные ценности – на моральные требования, которые превосходят все чисто человеческие интересы»²³. Очевидно, реальность при таком понимании дробится на два измерения; должное абстрагируется и фактически изымается из области сущего, противопоставляется ему как идеальный образец, никогда, однако, недостижимый и неосуществимый в рамках «сущего», поскольку «сущее» явлено в форме причинно-следственных отношений, жесткого закона детерминизма, в границах которого якобы нет места подлинной свободе. «Запросы абсолютистской морали, – отмечает Дафф, – имеют статус, независимый от любой теории благоденствия человека, и приоритетны для нее»²⁴.

Отталкиваясь от подобной радикально-дуалистической предпосылки, деонтологический абсолютизм в своих крайних версиях приходит к не менее радикальному интенционализму²⁵. Эта тенденция смещения фокуса внимания этики с результатов поступка на само нравственное, внутреннее качество поступков намечается еще у стоиков и ярко отражена в этике Абеяра. Канту, так же как Абеяру и стоикам, присущ этот дуализм. Кант разделил мир на мир должного, мир свободы, и мир сущего, мир природной и социальной детерминации. Однако никакой самый мощный интеллект никогда не сможет просчитать все звенья причинно-следственных отношений, к каковым относятся последствия поступка, а поэтому

²² Левин С.М. Мораль, метафизика и реальность // *Вопр. философии*. 2013. № 7. С. 144–153. При этом автор статьи предупреждает (С. 146), что не стоит отождествлять моральный абсолютизм и эксклюзивизм, поскольку последний представляет собой чисто метаэтическую позицию. Однако, на мой взгляд, будет правильно сказать, что моральный абсолютизм всегда или почти всегда предполагает эксклюзивизм как метаэтическую предпосылку.

²³ Duff R.A. *Absolute Principles and Double Effect* // *Analysys*. 1976. Vol. 36. No. 2. P. 75.

²⁴ Ibid.

²⁵ Эту черту абсолютизма особо подчеркивают Ч. Фрид и Р.А. Дафф.

нет никаких гарантий, что те последствия, на которые рассчитывает консеквенциалист, действительно сбудутся. Поэтому поступок как нечто частное, ситуативно-случайное, сопряженное с феноменальным миром сущего, отделяется Кантом от ядра, центра моральности – самой автономной личности как носителя морального закона. Он ограничивает область морали только самим актом принятия морального решения, «проектом поступка», поскольку только на этой стадии морального поступка человек может «отсечь», как считает Кант, все склонности. Таким образом, поступок как явление эмпирическое фактически изымается из зоны моральной ответственности субъекта; ей соответствует только сам «проект» поступка как интенциональный акт, как соответствие воли и долга. Все остальное – предмет «специальной ответственности», если воспользоваться термином М.М. Бахтина²⁶.

По выражению А.А. Гусейнова, характерному для абсолютизма в целом, моральные мотивы не являются мотивами в ряду других мотивов, а представляют собой «инстанцию контроля качества»²⁷, «они как бы образуют особый, второй уровень мотивации, являются своего рода мотивами мотивов»²⁸. Поэтому мораль с точки зрения абсолютистского подхода концентрируется прежде всего в негативных запретах, которые принимают форму категорических суждений, с необходимостью предписывающих запрет на определенные действия и утверждающих «золотой стандарт» поведения. Негативные требования исполняют функцию «пограничного контроля», они как бы высвечивают границы морали, отделяют ее от сферы «адиафоры». Запреты путем негации «обозначают пределы, границы, в случае нравственности они выделяют ее собственное пространство, фиксируя то, чем она не может, не должна быть»²⁹. Ориентацию на негативные запреты как существенную черту морального абсолютизма отмечает и Р.А. Дафф³⁰.

²⁶ Бахтин М.М. <К философии поступка> // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 7–69.

²⁷ Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали // Вопр. философии. 2003. № 3. С. 3–12.

²⁸ Гусейнов А.А. Нравственность в свете негативной этики. Смысл морали // Мораль: Разнообразие понятий и смыслов: сб. науч. тр. к 75-летию акад. А.А. Гусейнова. М., 2013. С. 27.

²⁹ Там же. С. 29.

³⁰ Duff R.A. Absolute Principles and Double Effect. P. 75–76.

Как эти черты морального абсолютизма – интенционализм, эксклюзивизм и негативизм – конкретизируются и интерпретируются в современных нормативно-этических подходах, я хотел бы проиллюстрировать на концепции доктрины двойного эффекта Ф. Фут, антиконсвенциализме А. Донагана и «конкретном абсолютизме» А. Гевирта. Конечно, эти концепции далеко не исчерпывают весь арсенал абсолютистской и деонтологической аргументации, однако они в каком-то смысле типичны и позволяют наглядно увидеть разницу между абсолютизмом, к которому склоняется Гевирт, и неабсолютистской деонтологией Фут и Донагана.

Доктрина двойного эффекта

Идею интенциональности в той или иной степени используют все абсолютисты, однако особенно активно ее разрабатывают сторонники доктрины двойного эффекта (ДДЭ). К этой идее апеллирует еще средневековая концепция, разработанная Фомой Аквинским, а в современное время ее наиболее знаменитыми проponentами являются Э. Энском и Ф. Фут. Обстоятельный критический обзор ДДЭ, а также история ее возникновения представлены в недавней статье А.В. Прокофьева³¹, поэтому я постараюсь ограничиться лишь ее общей характеристикой.

Как отмечает Ф. Фут, «доктрина двойного эффекта основывается на различии между тем, что человек предвидит как результат своего сознательного действия, и тем, что, в строгом смысле, он намеревается сделать»³². В то же время человек может не стремиться к предвиденным последствиям своих сознательных действий ни в качестве цели, ни в качестве средства. В этой связи Ф. Фут ссылается на различие, введенное Бентамом, между косвенным и прямым намерением, принципиально важное для понимания логики ДДЭ. В некоторых случаях модус косвенной интенции позволяет с моральной точки зрения допустить то, что не позволительно в модусе прямой интенции.

³¹ Прокофьев А.В. Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о применении силы // Этическая мысль. Вып. 14. М., 2014. С. 43–64.

³² Foot F. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect // Absolutism and its consequentialist critics. P. 148.

В соответствии со своим названием эта концепция несет в себе двойной заряд. С одной стороны, ДДЭ выдвигает аргумент в защиту абсолютизма, связанный с разработкой понятия намеренности или интенциональности. Например, в «кейсе», приведенном Бернардом Вильямсом³³, некий английский путешественник становится свидетелем подготовки к смертной казни двадцати индейцев, обвиненных в попытке восстания. Ответственное за эту казнь лицо, основываясь на местных обычаях, предлагает путешественнику лично убить одного из двадцати приговоренных, и тогда остальные будут помилованы. ДДЭ позволяет снять с путешественника вину в смерти всех двадцати приговоренных, поскольку эти смерти являются побочным, ненамеренным эффектом соблюдения им запрета на прямое убийство.

С другой стороны, в некоторых ситуациях доктрина двойного эффекта, наоборот, выступает против догматичных абсолютистов и доказывает допустимость решения моральной дилеммы в духе консеквенциалистов, однако на других основаниях. Так, в случае гистеректомии при заболевании раком матки беременной женщины ДДЭ санкционирует извлечение и, соответственно, убийство плода, поскольку смерть ребенка является лишь побочным, ненамеренным эффектом, а намеренным действием является спасение жизни матери.

Для проверки валидности ДДЭ в той или иной ситуации сторонниками концепции предложен так называемый контрфактуальный тест. Лучше всего понять логику этого теста можно на примере, предложенном Ф. Фут. Бунтовщики требуют от судьи, чтобы он немедленно казнил невиновного человека, в противном случае они обещают устроить кровавую резню. В данном случае, по мнению Ф. Фут, недопустимо идти на поводу у бунтовщиков, поскольку судье необходимо совершить намеренное убийство; смерть невиновного является обязательным условием. В противоположность этим примерам, Ф. Фут приводит другой – трамвай, у которого отказали тормоза и на пути которого стоят пять человек. У водителя трамвая есть возможность свернуть на запасной путь, где находится один человек. Допустимо ли в данном случае свернуть на запасной путь? В этом случае, считает Ф. Фут, с моральной точки зрения это вполне допустимо, поскольку смерть этого человека не является необходимым условием спасения пятерых.

³³ См.: *Williams B. A Critique of Consequentialism*. P. 104.

При этом Ф.Фут выражает явное несогласие с возможностью адекватного использования ДДЭ для спасения группы спелеологов – «кейсе», введенном в научный оборот К. Нильсеном³⁴. Группа спелеологов заблокирована в пещере по вине своего тучного коллеги, застрявшего в единственном узком выходе, и неминуемо погибнет от потопа, если не воспользуется динамитом. Вроде бы этот случай должен проходить контрфактуальный тест – если проход будет освобожден и каким-то чудом тучный спелеолог останется жив, то нужный эффект будет достигнут. Однако Ф. Фут считает, «что те, кто используют доктрину двойного эффекта, будут правы, если отринут возможность подобного предположения, хотя они, конечно, будут испытывать сложности в объяснении того, где провести грань»³⁵. Действительно, трудно себе представить, что взрыв динамита оставит тучному спелеологу какие-либо шансы на выживание.

Таким образом, основной метод доктрины двойного эффекта – переформулировка, основанная на разграничении между тем, что мы совершаем непосредственно, и тем, чему просто позволяем произойти. Такая переформулировка оказывается возможной потому, что позитивный долг, согласно которому моральный агент должен помогать и спасать людей, с точки зрения Ф. Фут, слабее негативного долга, согласно которому моральный агент не должен убивать. Вместе с тем, возможность разграничения прямой и косвенной интенции, как справедливо указывает сама Ф. Фут, применительно к «кейсу» тучного спелеолога, в ряде случаев сильно затруднена, если не невозможна.

Кроме того, хотя ДДЭ и позволяет оправдать в некоторых случаях возможность выбора «консеквенциалистского» пути, она не указывает убедительную причину, по которой моральный субъект должен это сделать. Иными словами, в случае трамвая с отказавшими тормозами ДДЭ разрешает выбрать путь меньшего зла, но не обосновывает, *почему* именно этот путь правилен с моральной точки зрения. Метод переформулировки работает в данном случае против самой доктрины – он выявляет «крипто-консеквенциализм» сторонников ДДЭ, их скрытую приверженность принципу соизмеримости благ в количественных показателях, как неких положений дел в мире, что составляет существенную черту консеквенциализма.

³⁴ Nielsen K. Against Moral Conservatism. P. 164.

³⁵ Foot F. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. P. 149.

Антиконсеквенциализм Алана Донагана

Один из последовательных критиков доктрины двойного эффекта, А. Донаган, доказывал несостоятельность ДДЭ на примерах с вынужденным абортom. С точки зрения ДДЭ краниотомия недопустима, поскольку смерть плода в данном случае является прямым намерением врача, в то время как удаление матки при беременности (гистерэктомия) в случае раковой опухоли проходит контрфактуальную проверку, поскольку смерть плода в данном случае является предвидимым, но не желательным последствием. В связи с этим Донаган отмечает, что «ошибкой было бы думать, что краниотомия является убийством нерожденного ребенка, а гистерэктомия – нет. Хирургическое вмешательство включает в себя смерть ребенка в обоих случаях, хотя в первом случае причинно-следственная цепочка короче»³⁶. Разница в описании двух случаев, достигаемая с помощью переформулировки каузальной структуры, не меняет, по мнению Донагана, общий моральный смысл. При этом, в отличие от Фут, Донаган считает допустимым и краниотомию, и гистерэктомию. Однако суть его аргументации принципиально отличается и от консеквенциализма, и от ДДЭ.

Источником вдохновения для Донагана служит иудейская моральная традиция. В старых иудейских преданиях в случае тяжелых родов младенца рекомендовалось рассматривать как «пьяного нападающего» или «сумасшедшего», который хоть и ненамеренно, но представляет угрозу для жизни матери и поэтому может и должен быть остановлен или устранен. Донаган полностью согласен с этим учением: «При любой угрозе жизни матери, вызванной ее беременностью, ее статус жертвы не подлежит сомнению»³⁷. Такой подход становится возможным на том основании, что, как считает Донаган, мать не брала на себя обязательство быть убитой при родах.

Аргументация Донагана в случае вынужденного аборта основывается на некоторых более общих принципах его теории. Его главный принцип гласит: «Всегда поступай так, чтобы с уважением относиться к каждому человеку, самому себе и другим, как разумным существам»³⁸. Из этого принципа следует, что никто

³⁶ Donagan A. *The Theory of Morality*. Chicago, 1977. P. 160.

³⁷ Ibid. P. 163.

³⁸ Ibid. P. 65.

не имеет право сознательно применять силу против другого. Это правило абсолютно, убийство невиновного абсолютно запрещено. Оно распространяется также и на еще не рожденных как потенциальных разумных существ. Однако это правило имеет исключение: в том случае, если субъект подвергается атаке, нападающий утрачивает право на отношение к себе как разумному существу. В таком случае допустимо использовать силу вплоть до убийства нападающего, если имеются достаточные основания считать, что оно необходимо.

Конечно, данный аргумент применительно к кейсу краниотомии имеет множество недостатков, на которые обратил внимание Т. Рейнолдс³⁹. Рассмотрение ребенка в качестве невольного агрессора в корне противоречит интуиции. Ни в случае краниотомии, ни тем более в случае гистерэктомии ребенок не является субъектом какого-либо действия или деятельности в прямом смысле слова. Поэтому обвинять его даже в непреднамеренной агрессии – абсурдно. В случае же с раком матки сам по себе ребенок никаким образом не может быть угрозой жизни матери, угрозой является рак. И, следовательно, в обоих случаях речь может идти не о том, кто «виноват», а об основаниях выбора, о взвешивании ценности жизни матери и жизни ребенка.

В качестве дополнительного довода в пользу допустимости гистерэктомии Донаганом разработан аргумент «предварительного соглашения»⁴⁰, или, как его называет МакКоннелл, «аргумент негласного соглашения»⁴¹. Например, для описанного выше случая «тучного спелеолога» этот аргумент позволяет оправдать использование динамита на том основании, что все члены группы спелеологов перед тем, как отправиться в рискованную экспедицию, дали согласие на то, что в гипотетической экстремальной ситуации группа может пожертвовать жизнью одного или нескольких своих членов. Это согласие могло быть даже негласным. Но, как справедливо отмечает Рейнолдс⁴², трудно понять, каким образом аргумент

³⁹ Reynolds T. Moral Absolutism and Abortion: Alan Donagan on the Hysterectomy and Craniotomy Cases // *Ethics*. 1985. Vol. 95. No. 4. P. 866–873.

⁴⁰ См.: Donagan A. Cases of Necessity // *Absolutism and its consequentialist critics*. P. 47.

⁴¹ McConnell T.C. Moral Absolutism and The Problem of Hard Cases. P. 290.

⁴² Reynolds T. Moral Absolutism and Abortion: Alan Donagan on the Hysterectomy and Craniotomy Cases. P. 871.

«предварительного соглашения», даже если оно негласное, можно применить для оправдания гистерэктомии. Не рожденный ребенок никаким образом не мог бы заключить подобное соглашение.

Таким образом, основным методом Донагана, как и у сторонников ДДЭ, является переформулировка, только не на основании разграничения между прямой и косвенной интенцией, а на основе понятия «виновности». Абсолютно недопустимо убийство только невиновных, причем понятие «виновности» трактуется Донаганом предельно широко, как синоним вовлеченности, что позволяет отнести к этой категории в случае тяжелых родов даже ребенка как «посыгающего» на жизнь и здоровье матери или тучного спелеолога, который «виновен» самим фактом своего участия в рискованной операции. Однако, даже если подобная казуистика и позволяет смягчить чувство вины тех спелеологов, что решатся использовать динамит, непонятно все-таки, на каком основании, если мы с самого начала отвергли консеквенциалистскую логику, необходимо отдать предпочтение большей части группы, а не меньшей? Похоже, что только на основе количественной характеристики. Таким образом, Донаган оказывается в той же ситуации, что и сторонники доктрины двойного эффекта.

«Конкретный абсолютизм» Алана Гевирта

Обсуждение допустимости с моральной точки зрения в экстремальных ситуациях некоторых запрещенных в нормальных обстоятельствах поступков Гевирт предпочитает вести не в терминах абсолютных запретов, а абсолютных прав. «Право абсолютно тогда, когда оно не может быть отменено ни при каких обстоятельствах, т.е. никогда не может быть нарушено обоснованно и должно соблюдаться без каких либо исключений»⁴³. В качестве универсального критерия обоснованности моральных требований, коррелирующих с правами, Гевирт предлагает разработанный им «Принцип общей согласованности» (ПОС). Базовые права, согласно этому принципу, являются необходимыми условиями поступка. В случае конфликта прав приоритет согласно PGC должен быть

⁴³ Gewirth A. Are There Any Absolute Rights? // Absolutism and its consequentialist critics. P. 130.

отдан в пользу того права, выполнение которого является более необходимым для действия или поступка. Таким образом, Гевирт предлагает иерархическую модель наподобие «иерархического абсолютизма» (graded absolutism) Н. Гейслера⁴⁴. В качестве наиболее вероятного «кандидата» на роль права, находящегося на вершине этой иерархии, по мнению философа, выступает право на жизнь (со стороны реципиента). В качестве его коррелята со стороны морального агента выступает негативный долг воздержания от убийства человека.

Отдельно Гевирт рассматривает проблему, когда сталкиваются права и катастрофические последствия. «Отношения между правами и катастрофами осложнены тем фактом, что последние, когда они вызваны поступками моральных агентов, сами являются нарушениями прав»⁴⁵. Консеквенциализм утверждает, что право не подвергаться пыткам может быть ограничено в экстремальной ситуации, когда на кону базовое право на жизнь многочисленных потенциальных жертв. С этой точки зрения сам консеквенциализм, по мнению Гевирта, можно рассматривать как абсолютизм в том случае, если он настаивает на абсолютной недопустимости определенных негативных последствий.

Правомерность абсолютистского подхода А. Гевирт доказывает, предлагая аргумент под названием «вмешивающееся действие». Внешне он похож на то, что предлагает доктрина двойного эффекта: соблюдая моральный запрет на нарушение базовых прав в любых обстоятельствах, моральный агент не является непосредственной причиной любых негативных последствий. Однако сам аргумент построен на других основаниях: в том случае, если человек нарушит какую-либо моральную норму для предотвращения возможного большего зла, он напрямую нарушает не просто норму, а право другого человека, что и будет непосредственным моральным злом. Моральный агент, выполняя конкретную обязанность по отношению к конкретному человеку, даже если это сопряжено с негативными последствиями для большинства, не ответственен за них, поскольку не сам по себе отказ морального агента от нару-

⁴⁴ *Geisler N.* Any absolutes? Absolutely! // Christian Research Institute, April 17th, 2009. [Electronic resource] URL: <http://www.equip.org/articles/any-absolutes-absolutely> (дата обращения: 09.01.2014).

⁴⁵ *Gewirth A.* Are There Any Absolute Rights? P. 134.

шения права конкретного человека является причиной негативных последствий, а «вмешивающееся действие» третьей стороны, которая, таким образом, и является непосредственно ответственной за негативный эффект, а не моральный агент. Суть метода Гевирта в том, чтобы «показать, что отказ сына замучить свою мать до смерти не нарушает права других людей на жизнь и поэтому он не ответственен за их гибель»⁴⁶.

При этом Гевирт проводит принципиальную разницу между «конкретным абсолютизмом», проponentом которого он является, и «абстрактным абсолютизмом». Последний озабочен только виновностью или невиновностью морального агента, в то время как конкретный абсолютизм сфокусирован больше на «базовых правах». Конкретный абсолютизм при оценке поступков обязательно должен принимать в расчет их последствия, однако его консеквенциализм не абсолютен, а ограничен базовыми правами, вытекающими из ПОС и которые не могут быть нарушены ни при каких обстоятельствах.

В отличие от доктрины двойного эффекта, которую он критикует, Гевирт не проводит категорической разницы между негативными и позитивными обязанностями. Последние не менее абсолютны в том случае, если они касаются базовых прав. Так, с точки зрения Гевирта, в знаменитом примере Канта из трактата «О мнимом праве лгать из человеколюбия» необходимо солгать нападающему, потому что право на истину, к которому апеллирует преступник, менее абсолютно, чем право на жизнь, которой рискует друг. Так же и в случае с трамваем, у которого отказали тормоза, водитель должен свернуть на тот путь, где людей меньше, чтобы уменьшить последствия аварии, которая в любом случае произойдет, независимо от его воли. Однако использовать динамит в случае «тучного спелеолога» было бы недопустимо.

Несмотря на свой потенциал, абсолютизм Гевирта, на мой взгляд, окажется беспомощным в ситуации моральной дилеммы краниотомии. Единственным правильным решением с точки зрения «вмешивающегося действия» было бы невмешательство в ситуацию. И хотя Гевирт и настаивает на принципиальной разнице между поступком по принципу «вмешивающегося действия» и «позволением» умереть, в данном случае это не будет иметь

⁴⁶ Gewirth A. Are There Any Absolute Rights? P. 141.

большой разницы. Как отмечает Дж. Валдрон⁴⁷, общая проблема абсолютистских концепций, которые пытаются решить проблему посредством перекалывания ответственности за негативные последствия на других, в том, что они пытаются ограничить ответственность только областью свободной воли индивида. Но на самом деле выбор идет не между нарушением и соблюдением нормы, а между двумя альтернативными состояниями мира. Если речь идет о кейсе «тикающая бомба», то обе альтернативы заданы ситуацией бомбы, которую заложил не моральный агент, а террористы, и поэтому не он ответственен за саму ситуацию. Но «именно мой свободный выбор между двумя возможными мирами, M1 и M2, определяет то, что произойдет дальше, и я должен принять ответственность за обе альтернативы»⁴⁸, – считает Валдрон.

Вместо заключения. «Моральная непредставимость»

В целом, подход Гевирта позволяет обосновать с абсолютистской точки зрения и привести в согласие с моральной интуицией решение большинства «трудных случаев», в которых буксуют доктрина двойного эффекта и антиконсеквенциализм Донагана, основанный на сомнительной, чересчур широко трактуемой идее вины. И Фут, и Донаган исходят из того, что есть определенные действия, например убийство невинного, которые абсолютно недопустимы. Таким образом, характерные особенности морального абсолютизма – эксклюзивизм и негативизм – проявляются весьма отчетливо в их теориях. Однако их нормативно-этический подход сталкивается с трудностями тогда, когда необходимо объяснить, почему в некоторых случаях необходимо руководствоваться именно количественной логикой. В этом смысле подход Гевирта, основанный на концепции абсолютных прав как определенных базовых ограничений, которые лишь очерчивают поле морали, но не исчерпывают ее смысл, заключающийся в содействии благу других, кажется более перспективным и компромиссным. Хотя и подход Гевирта не лишен

⁴⁷ См.: *Waldron J. What are Moral Absolutes Like?* P. 30.

⁴⁸ Ibid.

некоторых недостатков, в частности в случае краниотомии он все-таки не предоставляет моральной интуиции более или менее убедительного решения.

Конечно, абсолютистская этика исходит из ряда аксиом и постулатов, и самый теоретически уязвимый из них – тезис о самоочевидности моральной истины для простых обывателей. Однако простой опыт подсказывает, что многообразие моральной практики и условий, в которых она может осуществляться, чересчур велико, чтобы иметь возможность определить единый, интуитивно ясный критерий для всех возможных случаев, и уж тем более – для всех возможных миров, как того хотел Кант. Появление такого критерия означало бы, возможно, ликвидацию морали именно как человеческой морали, превращение ее во вселенский, т. е. надчеловеческий, закон.

Думается, единственным выходом здесь, как это ни парадоксально может звучать, является позиционирование морали в условно-абсолютистском ключе. В конце концов, язык морали, как и любой язык, имеет смысл только в определенных условиях. Мораль как особый язык, как особая логика, предписывающая абсолютно, может быть релевантна только в тех ситуациях, где этот абсолютистский модус уместен.

Например, в романе У. Стайрона «Выбор Софи»⁴⁹ весьма убедительно с художественной точки зрения показано, как язык морали теряет свой смысл в условиях Аушвица-Биркенау. Ситуацию, в которую попала Софи, лучше всего характеризует принцип «моральной непредставимости», сформулированный Б. Уильямсом: «Бывают настолько чудовищные ситуации, что сама мысль о том, что моральное рассуждение может дать какой-то адекватный такой ситуации ответ, кажется безумной. <...> Если сама ситуация безумна, то безумием было бы пытаться постигнуть ее с помощью разума»⁵⁰.

«Случай Софи» в целом аналогичен случаю краниотомии. И там, и там выбор в пользу одной альтернативы автоматически влечет за собой смерть человеческого существа. Разница лишь в том, что врач своими действиями, спасая одного, будет напрямую способствовать смерти другого. Софи же своим выбором никого

⁴⁹ Стайрон У. Выбор Софи. М., 2010.

⁵⁰ Williams B. Critique of Consequentialism. P. 100.

не убивает, убивают нацисты, однако именно от ее выбора зависит, кого из ее детей они убьют сразу. Что должен делать врач, что должна делать Софи? Думается, мораль в таких ситуациях может иметь только негативный смысл – как безмолвное «ничтожение» самой этой ситуации, не поддающейся никакой разумной логике, потому что нарушена базовая, матричная логика разума – логика морали. Это означает, что любой выбор, любой поступок в таких условиях будет морально индифферентен. Однако класс таких ситуаций весьма узок и может быть достаточно четко фиксирован. За рамками же подобных ситуаций наиболее последовательной и умеренной позицией является, как мне кажется, «конкретный абсолютизм» Гевирта.

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Смысл морали // Мораль: Разнообразие понятий и смыслов: сб. науч. тр. к 75-летию акад. А.А. Гусейнова. М., 2013. С. 35–63.
- Бахтин М.М.* <К философии поступка> // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 7–69.
- Гусейнов А.А.* Нравственность в свете негативной этики. Смысл морали // Мораль: Разнообразие понятий и смыслов: сб. науч. тр. к 75-летию акад. А.А. Гусейнова. М., 2013. С. 13–34.
- Гусейнов А.А.* Об идее абсолютной морали // *Вопр. философии.* 2003. № 3. С. 3–12.
- Кузнецова Г.В., Максимов Л.В.* Природа моральных абсолютов. М.: Наследие, 1996. 128 с.
- Левин С.М.* Мораль, метафизика и реальность // *Вопр. философии.* 2013. № 7. С. 144–153.
- Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. 424 с.
- Прокофьев А.В.* Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о применении силы // *Этическая мысль.* Вып. 14. М., 2014. С. 43–64.
- Стайрон У.* Выбор Софи / Пер. с англ. Т. Кудрявцевой. М.: АСТ; АСТ МОСКВА, 2010. 700 с.
- Donagan A.* Cases of Necessity // *Absolutism and its consequentialist critics.* Lanham, 1994. P. 41–62.
- Donagan A.* The Theory of Morality. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1977. 294 p.

Duff R.A. Absolute Principles and Double Effect // *Analysys*. 1976. Vol. 36. No. 2. P. 68–80.

Foot P. Morality as a System of Hypothetical Imperatives // *The Philosophical Review*. 1972. Vol. 81. No. 3. P. 305–316.

Foot F. The Problem Of Abortion And The Doctrine Of The Double Effect // *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham, 1994. P. 147–158.

Frey R.G. What a Good Man Can Bring Himself to Do // *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham, 1994. P. 109–117.

Fried C. Right and Wrong as Absolute // *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham, 1994. P. 73–92.

Geisler N. Any absolutes? Absolutely! // *Christian Research Institute*, April 17th, 2009. [Electronic resource] URL: <http://www.equip.org/articles/any-absolutes-absolutely/>

Gewirth A. Are There Any Absolute Rights? // *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham, 1994. P. 129–146.

Haber J.G. Introduction // *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham, 1994. P. 1–15.

McConnell T.C. Moral absolutism and the problem of hard cases // *The Journal of Religious Ethics*. 1981. Vol. 9. No. 2. P. 286–297.

Nagel T. War and Massacre // *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham, 1994. P. 217–237.

Nielsen K. Against Moral Conservatism // *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham, 1994. P. 161–175.

Reynolds T. Moral Absolutism and Abortion: Alan Donagan on the Hysterectomy and Craniotomy Cases // *Ethics*. 1985. Vol. 95. No. 4. P. 866–873.

Waldron J. What Are Moral Absolutes Like? // *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*. Paper 301, 2011. [Electronic resource] URL: http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1302&context=nyu_plltwp

Williams B. A Critique of Consequentialism // *Absolutism and its Consequentialist Critics*. Lanham, 1994. P. 93–107.

Torture: Moral Absolutes and Ambiguities / Eds.: B. Clucas, G. Johnstone, T. Ward. Baden-Baden: Nomos, 2009.

Moral Absolutism: General Description and Contemporary Approaches

Gleb Mekhed

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 14/5 Volkhonka Str., Moscow 119992, Russia; e-mail: mekhed_gleb@mail.ru

The author addresses the problem of the definition of moral absolutism and its peculiar features. The analysis shows that the specificity of moral absolutism consists in a special interpretation of moral obligation, to which the highest value is attached. Such an approach leads to a radical opposition between moral ought and reality and presupposes dualistic ontology. Some characteristic features of absolutism are illustrated by the discussions that have been conducted in English-speaking ethics since the late 60's of the 20th century. These discussions have revealed essential differences between absolutist and consequentialist approaches. They implicitly affect all contemporary normative and ethical discourse. The article briefly analyzes and discusses Philippa Foot's concept of double effect, Alan Donagan's deontology and Alan Gewirth's 'specific absolutism'.

Keywords: ethics, moral absolutism, deontology, consequentialism, the doctrine of double effect, Alan Donagan, Philippa Foot, Alan Gewirth

References

Apressyan, R. "Smysl morali" [The Meaning of Morality], *Moral': raznoobrazie ponyatii i smyslov* [Morality: Diversity of Concepts and Meanings], ed. O.P. Zubets. Moscow: Al'fa-M Publ., 2013, pp. 35–63. (In Russ.)

Bakhtin, M.M. "K filosofii postupka" [To the Philosophy of the Act], in: M.M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 7 vols.], vol. 1. Moscow: Russkie slovari Publ.; Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 7–69. (In Russ.)

Donagan, A. "Cases of Necessity", *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ., 1994, pp. 41–62.

Donagan, A. *The Theory of Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1977. 294 p.

Duff, R.A. "Absolute Principles and Double Effect", *Analysys*, 1976, vol. 36, no 2, pp. 68–80.

Foot, F. "The Problem Of Abortion And The Doctrine Of The Double Effect", *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ., 1994, pp. 147–158.

Foot, P. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", *The Philosophical Review*, 1972, vol. 81, no 3, pp. 305–316.

Frey, R.G. "What a Good Man Can Bring Himself to Do", *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ., 1994, pp. 109–117.

Fried, C. "Right and Wrong as Absolute", *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ., 1994, pp. 73–92.

Geisler, N. "Any absolutes? Absolutely!", *Christian Research Institute*, 2009 (April 17th), [<http://www.equip.org/articles/any-absolutes-absolutely/>], accessed on 09.07.2014].

Gewirth, A. "Are There Any Absolute Rights?", *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ., 1994, pp. 129–146.

Guseinov, A. "Nravstvennost' v svete negativnoi etiki. Smysl morali" [Morality in the Light of Negative Ethics. The Meaning of Morality], *Moral': raznoobrazie ponyatii i smyslov* [Morality: Variety of Concepts and Meanings], ed. O.P. Zubets. Moscow: Al'fa-M Publ., 2013, pp. 13–34. (In Russ.)

Guseinov, A. "Ob idee absolyutnoi morali" [On the Idea of Absolute Morality], *Voprosy filosofii*, 2003, no 3, pp. 3–12. (In Russ.)

Haber, J. G. "Introduction", *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ., 1994, pp. 1–15.

Kuznetsova, G., Maksimov, L. *Priroda moral'nykh absolyutov* [The Nature of Moral Absolutes]. Moscow: Nasledie Publ., 1996. 128 p. (In Russ.)

Levin, S. "Moral', metafizika i real'nost'" [Morality, Metaphysics and Reality], *Voprosy filosofii*, 2013, no 7, pp. 144–153. (In Russ.)

McConnell, T. C. "Moral absolutism and the problem of hard cases", *The Journal of Religious Ethics*, 1981, vol. 9, no 2, pp. 286–297.

Nagel, T. "War and Massacre", *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ., 1994, pp. 217–237.

Nielsen, K. "Against Moral Conservatism", *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ., 1994, pp. 161–175.

Nozick, R. *Anarkhiya, gosudarstvo i utopiya* [Anarchy, State, and Utopia]. Moscow: IRISEN Publ., 2008. 424 p. (In Russ.)

Prokof'ev, A. "Moral'nyi absolyutizm i doktrina dvojnogo efekta v kontekste sporov o primenenii sily" [Moral Absolutism and the Doctrine of Double Effect in the Context of the Debate About the Use of Force], *Eticheskaya mysl'*, 2014, no 14, pp. 43–64. (In Russ.)

Reynolds, T. "Moral Absolutism and Abortion: Alan Donagan on the Hysterectomy and Craniotomy Cases", *Ethics*, 1985, vol. 95, no 4, pp. 866–873.

Stairon U. *Vybor Sofi* [Sophie's Choice], trans. T. Kudryavtseva. Moscow: AST Publ., 2010. 700 p. (In Russ.)

Torture: Moral Absolutes and Ambiguities, ed. by B. Clucas and G. Johnstone, T. Ward. Baden-Baden: Nomos, 2009.

Waldron, J. "What Are Moral Absolutes Like?", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, paper 301, 2011. [http://sr.nellco.org/nyu_plltwp/301, accessed on 05.07.2014].

Williams, B. "A Critique of Consequentialism", *Absolutism and its consequentialist critics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ., 1994, pp. 93–107.

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.В. Серёгин

Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгии»

Серёгин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: avis12@yandex.ru

В статье рассматриваются некоторые логические и концептуальные проблемы, связанные с двумя формальными аргументами против гедонизма, которые платоновский Сократ выдвигает в беседе с Калликлом в диалоге «Горгий». Согласно первому аргументу (495e–497a), благо и зло не могут быть тождественны удовольствию и страданию, потому что удовольствие совместимо со страданием в одно и то же время и в одном и том же месте, а благо и зло – несовместимы друг с другом. Но сама несовместимость блага со злом выводится Сократом из несовместимости противоположностей вообще, к числу которых он относит также удовольствие и страдание, впадая тем самым в противоречие. Второй аргумент (497e–499a) включает в себя утверждение, что если допустить гедонистическое отождествление блага с удовольствием, а зла со страданием, то испытывающих удовольствие людей надо будет признать хорошими, а страдающих – плохими, потому что именно присутствие благ в человеке делает его хорошим, тогда как присутствие в нем зол делает его плохим. Однако эти последние тезисы предполагают перфекционистскую концепцию блага как того, что «делает хорошим» определенное сущее, которую разделяет сам Сократ (506c–507a), но во все не обязаны разделять гедонисты.

Ключевые слова: античная философия, гедонизм, «Горгий» (диалог), добро и зло, перфекционизм, Платон, Сократ, удовольствие

В диалоге «Горгий» платоновский Сократ придерживается резко антигедонистической позиции¹, которая, на мой взгляд, предполагается уже в его беседе с Полом², но эксплицитно формулируется им только в беседе с Калликлом, где он выдвигает два формальных аргумента против гедонизма. В этой статье я хотел бы рассмотреть некоторые логические и концептуальные проблемы, связанные с этими аргументами.

Первый аргумент против гедонизма: тезис о несовместимости противоположностей

Первый аргумент, направленный против гедонистического отождествления блага и удовольствия, можно представить в виде следующей совокупности тезисов:

1. Счастливые (τοὺς εὖ πράττοντας) люди испытывают противоположное состояние (τοὐναντίον... πάθος πεπονθέναι) по отношению к несчастным (τοῖς κακῶς πράττουσιν) людям (495e2–4);

2. Если эти состояния противоположны друг другу, необходимо (εἴπερ ἐναντία ἐστὶν ταῦτα ἀλλήλοις, ἀνάγκη), чтобы с ними все обстояло так же, как со здоровьем и болезнью: здоровье и болезнь бывают присущи человеку лишь поочередно (ἐν μέρει), а не одновременно (ἅμα), по крайней мере – в одном и том же месте (495e6–496b3);

3. Точно так же дело обстоит с силой и слабостью, а также быстротой и медлительностью (496b3–4);

4. Следовательно, благо и счастье (τάγαθὰ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν) и противоположные им (τὰναντία τούτων) зло и несчастье (κακά τε καὶ ἀθλιότητα) человек приобретает и утрачивает поочередно (ἐν μέρει λαμβάνει καὶ ἐν μέρει ἀπαλλάττεται) (496b5–7);

¹ Я считаю совершенно ошибочными гедонистические реинтерпретации позиции Сократа в «Горгии» (см., напр.: *Gosling J.C.B., Taylor C.C.W. The Greeks on Pleasure. Oxford, 1982. P. 75–82; Berman S. Socrates and Callicles on Pleasure // Phronesis. 1991. Vol. 36. No. 2. P. 117–140; Rudebusch 1999, 19–25*), которые порождены исключительно стремлением согласовать ее с гедонистической позицией, высказываемой им в «Протагоре» (Prot. 351b–358c). Но у меня, разумеется, нет возможности разбирать их здесь подробнее.

² Так, его собственная концепция риторики в 464b–465a уже предполагает антигедонистическое растождествление блага и удовольствия (464d1–2, 465a2; ср. 501bc, 513d), а его аргументация против Пола в 475a–c – растождествление зла и страдания.

5. Следовательно, если есть такие вещи, которые человек одновременно и утрачивает, и сохраняет (*ἅτα ὧν ἅμα τε ἀπαλλάττεται ἄνθρωπος καὶ ἅμα ἔχει*), то они не являются ни благом, ни злом (*τὸ τε ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν*) (496c1–4);

6. Голод, жажда и вообще всякая потребность и всякое желание (*ἄλασιν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν*) являются страданием (*ἀνιαρὸν*) (496c6–d4);

7. Утоление жажды (и – имплицитно – прочих потребностей) является удовольствием (*ἡδονή*) (496d5–6);

8. Когда жаждущий пьет (т. е. испытывающий потребность удовлетворяет ее), то страдающий (*λυπούμενον*) одновременно (*ἅμα*) испытывает удовольствие или «радуется» (*χαίρειν*) в одном и том же месте души или тела (что безразлично) (496d6–e8);

9. Следовательно, возможно, чтобы страдающий одновременно радовался (*Ἀνιώμενον δέ γε χαίρειν δυνατόν*) (497a2);

10. Следовательно, согласно 4–5, «радоваться не значит быть счастливым (*Οὐκ ἄρα τὸ χαίρειν ἐστὶν εὖ πράττειν*), а мучиться – несчастным (*οὐδὲ τὸ ἀνιάσθαι κακῶς*), так что приятное оказывается отличным от блага (*ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ*)» (497a3–5).

В упрощенной форме суть этого аргумента, видимо, сводится к тому, что а) счастье и несчастье или благо и зло представляют собой противоположности³, б) противоположности (например, здоровье и болезнь и т. п.) не могут быть совместимы, т. е. присущи одному и тому же субъекту в одно и то же время в одном и том же месте (назовем это тезисом о несовместимости противоположностей, далее – ТНП⁴), но в) удовольствие и страдание могут быть

³ Аргумент растожествляет удовольствие и страдание как с благом и злом, так и со счастьем и несчастьем, рассматривая две последние пары понятий как фактически взаимозаменяемые (что видно в 4) и 10)). Это возможно потому, что у Платона, как, впрочем, у многих античных авторов, именно благо или блага, как бы их ни определять, мыслятся как фактор, делающий человека счастливым, и, соответственно, именно зло или его разновидности, в чем бы они ни заключались, есть фактор, делающий его несчастным (ср.: Symp. 202c, 204e–205a; Euthyd. 278e–279a, 280b; Alcib. I (sp.). 116b; Meno 77e–78b).

⁴ ТНП близок к тезису, который Сократ высказывает в Resp. 436b8–9: «...одно и то же не сможет одновременно совершать и испытывать противоположные [вещи] в одном и том же [месте] и в отношении к одному и тому же [предмету]...» (*ταὐτὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ λάσχειν κατὰ ταὐτὸν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθέλησει ἅμα*). Но в «Горгии» не упоминается о несовместимости противоположностей в одном и том же отношении.

присущи одному и тому же субъекту в одно и то же время в одном и том же месте⁵. В таком случае удовольствие не может быть тождественно благу и счастью, а страдание – злу и несчастью, ведь совместимые парные понятия не могут быть тождественны несократимым.

Сам ТНП не выражен в тексте эксплицитно, но, на мой взгляд, вполне очевидным образом предполагается в 2–4. Хотя Сократ нигде не характеризует здоровье и болезнь, силу и слабость, быстроту и медлительность как противоположности, он *трижды* делает это применительно к счастью и несчастью или благу и злу (1–2, 4). Уже это наводит на мысль, что приписываемый им статус противоположностей играет какую-то существенную роль в его аргументации. При этом в 2) он заявляет:

«Стало быть, [а] *если* эти [состояния, т. е. счастье и несчастье] противоположны друг другу, *необходимо* (εἴπερ ἐναντία ἐστὶν ταῦτα ἀλλήλοις, ἀνάγκη), чтобы [б] с ними дело обстояло так же, как со здоровьем и болезнью (περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς περὶ ὑγείας ἔχει καὶ νόσου)? Ведь, надо полагать, [с] человек не бывает одновременно и здоров, и болен (οὐ γὰρ ἅμα δῆπου ὑγαίνει τε καὶ νοσεῖ ὁ ἄνθρωπος), и не избавляется одновременно и от здоровья, и от болезни (οὐδὲ ἅμα ἀπαλλάττεται ὑγείας τε καὶ νόσου)» (495e6–9)⁶.

Я не вижу, какой иной смысл можно усмотреть в этих словах Сократа кроме того, что, по его мнению, [с] здоровье и болезнь несовместимы, но, [а] *поскольку* счастье и несчастье представляют собой противоположности, они *по необходимости* [б] так же несо-

⁵ Ср.: *Robinson R. Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, 1953. P. 40. Насколько могу судить, б) и в), по мнению Робинсона, представляют собой индуктивные выводы, сделанные на основе ряда конкретных примеров. Ср. также реконструкцию логики этого аргумента: *Irwin T. Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford, 1977. P. 311; *Irwin T. Plato: Gorgias*. Translated with Notes. Oxford, 1979. P. 201.

⁶ Ср. любопытную, на мой взгляд, параллель в *Sext. Adv. Math. X*, 264–266, где а) противоположностям приписывается способность быть присущими одному субъекту лишь поочередно, а не одновременно, т. е. несовместимость, б) здоровье и болезнь приводятся в качестве конкретного примера такой несовместимости, в) благо и зло также трактуются как противоположности. Это место входит в очерк пифагорейской доктрины (*Adv. Math. X*, 248–309), где она, по-видимому, представлена уже в платонизированном варианте (ср.: *Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (Mass.), 1972. P. 53, особ. – н. 4).

вместимы, как и здоровье и болезнь (противоположность которых здесь, видимо, также предполагается). Таким образом, в [а] именно указание на присущий счастью и несчастью статус *противоположностей* подается как *основание* (εἶπερ), делающее *необходимым* (ἀνάγκη) вывод об их несовместимости, а это имеет смысл только в том случае, если Сократ принимает ТНП⁷.

Если это так, то первый антигедонистический аргумент Сократа откровенно неудачен, потому что сразу же возникает вопрос, признает ли Сократ противоположностями удовольствие и страдание⁸. Если удовольствие и страдание – тоже противоположности, то из ТНП следует, что они не могут быть совместимы, а это противоречит 8–9, где как раз утверждается, что удовольствие и страдание вполне совместимы друг с другом. Но если Сократ откажется от 8–9, весь его аргумент потеряет смысл: удовольствие и страдание тогда окажутся так же несовместимы, как благо и зло или счастье и несчастье, и потому вполне смогут с ними совпадать, а значит, гедонистическая позиция не будет логически исключена.

В качестве альтернативы можно допустить, что Сократ не рассматривает удовольствие и страдание как противоположности⁹. С чисто теоретической точки зрения это было бы довольно странно. Если руководствоваться таким интуитивно убедительным критерием, как *содержание* самих этих состояний, то на первый взгляд удовольствие и страдание кажутся ничуть не худшим примером противоположностей, чем здоровье и болезнь, счастье и несчастье и т. п. Разумеется, в той или иной философской перспективе такого рода интуитивные представления могут оспариваться, но для этого нужны какие-то дополнительные и эксплицитно сформулированные аргументы, которых Сократ не

⁷ На мой взгляд, при такой интерпретации ТНП естественнее всего воспринимать как постулат Сократа, который скорее иллюстрируется некоторыми примерами в 2–3), чем выводится из них путем индукции (вопреки Робинсону – см. прим. 3). Вместе с тем, я не исключаю, что соотношение между ТНП и индуктивным рассуждением просто недостаточно продумано самим Платоном и потому выражено в тексте не вполне ясным образом.

⁸ Ср.: Stauffer D. The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life. N.Y., 2006. P. 113.

⁹ Ср.: Olymp. In Gorg. 31, 1–3; Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. Vol. 4. Plato: Earlier Period. Cambridge, 1975. P. 291.

приводит¹⁰. Зато он совершенно отчетливо характеризует удовольствие и страдание как противоположности наряду с благом и злом в *Gorg.* 475a2-5¹¹:

«Пол. ...Вот теперь ты даешь прекрасное определение, Сократ, определяя прекрасное через удовольствие и благо (ἡδονῆ τε καὶ ἀγαθῶ ὀρίζμενος τὸ καλόν).

Сократ. Значит, безобразное (τὸ αἰσχρὸν) [определим] через противоположное (τῷ ἐναντίῳ) – через страдание и зло (λύπη τε καὶ κακῶ)?

Пол. Непременно».

Стало быть, если в беседе с Калликлом Сократ уже не считает удовольствие и страдание противоположностями, то он очевидно непоследователен в рамках одного и того же диалога. Такая позиция была бы нетипичной для него и в контексте платоновского корпуса в целом¹². Таким образом, сказать, что этот аргумент Сократа работает только при допущении того, что удовольствие и страдание – не противоположности, означает признать, что его логическая приемлемость целиком зависит от более чем несамоочевидного и в свою очередь нуждающегося в обосновании тезиса, который к тому же противоречит эксплицитным высказываниям самого Сократа.

Наконец, можно предположить, что на самом деле сократовский аргумент вовсе не подразумевает ТНП. Как явствует из предложенного выше толкования 2, такое предположение, на мой взгляд, противоречит данным текста. Тем не менее посмотрим, к каким логическим последствиям оно приведет. Вся идея Сократа

¹⁰ Можно заметить, например, что *Sext. Adv. Math. X, 266* (см. примеч. 6), признает противоположностями страдание и отсутствие страдания, λύπη и ἀλλοία, но не страдание и удовольствие, λύπη и ἡδονή. Чисто теоретически такой подход открывает возможность не рассматривать страдание и удовольствие как противоположности, именно этим объясняя и их совместимость. Но даже в этом случае это не обязательно: можно одновременно считать противоположностями как страдание и отсутствие страдания, так и страдание и удовольствие (ср.: Speus. Fr. 80c–e Taran).

¹¹ Ср.: Olympiodorus' Commentary on Plato's *Gorgias*. Translated with full notes by R. Jackson et al. Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 231, n. 581.

¹² Платоновский Сократ характеризует удовольствие и страдание как противоположности также в *Resp.* 583c3–4 (ср.: *Dodds E.R.* Plato: *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, 1959. P. 310), *Phaed.* 60b3–5 (где мучительное обозначается как «то, что кажется противоположностью» приятного), *Phil.* 41d1–3 (где удовольствие и страдание эксплицитно трактуются как совместимые противоположности).

в этом случае сводится к тому, чтобы противопоставить одни из упоминаемых им парных понятий¹³ другим по признаку совместимости/несовместимости: например, благо и зло несовместимы, а удовольствие и страдание – совместимы, так что благо и зло не могут совпадать с удовольствием и страданием¹⁴. Но тогда вопрос заключается в том, откуда мы вообще изначально знаем, что благо и зло несовместимы. На мой взгляд, единственный ответ на этот вопрос, который предлагается в самом тексте, заключается как раз в апелляции к ТНП: благо и зло – противоположности, и именно поэтому *должны* быть несовместимы. Если же предположить, что Сократ не разделяет ТНП, то становится неясно, на каком основании он умозаключает от несовместимости здоровья и болезни и т. п. в 2–3 к несовместимости счастья и несчастья или блага и зла. Ведь его позиция в любом случае предполагает, что существуют, с одной стороны, несовместимые парные понятия, вроде здоровья и болезни (2–3), а с другой, совместимые, вроде удовольствия и

¹³ Я говорю в данном случае о «парных понятиях», а не «противоположностях», чтобы учесть два логически представимых варианта: отрицая ТНП, Сократ I) считает удовольствие и страдание противоположностями или II) не считает их противоположностями. На мой взгляд, различие между I) и II) не влияет на логику сократовской аргументации: если не допускать ТНП, мы можем считать или не считать любые парные понятия противоположностями, но из этого в любом случае ничего не вытекает для определения их собственной совместимости или несовместимости.

¹⁴ Ср., как Доддс оспаривал интерпретацию Робинсона: «...фактически Платон не утверждает в данном пассаже, что ни одна пара противоположностей не может одновременно принадлежать какой-либо вещи (хотя можно подумать, что он подразумевает это в 495e6–7); он также не делает вывода, что удовольствие и страдание – не противоположности. Я подозреваю, что на тот момент он еще не продумал логику противоположностей и не сделал определенного выбора. По-видимому, все, что он делает в «Горгии», – это обосновывает нетождественность двух понятий (удовольствие и благо) через нетождественность их признаков (способности к сосуществованию со своей противоположностью в одном случае и неспособности – в другом)» (*Dodds E.R. Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, 1959. P. 310*). Сантас, похоже, как и Доддс, сводит суть сократовского аргумента к противопоставлению совместимых и несовместимых парных понятий, но к тому же без каких-либо разъяснений утверждает, что полемика Доддса с Робинсоном о том, считает ли Сократ удовольствие и страдание противоположностями, возникла как результат неточного изложения сократовского аргумента (*Santas G.X. Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues. L.; N.Y., 1979. P. 268*. См. в целом: P. 267–270).

страдания (8–9). Но почему мы заведомо должны думать, что счастье и несчастье, а также благо и зло следует относить именно к первой из этих групп, а не ко второй?¹⁵ Конечно, Сократ может просто почему-либо считать, что это фактически верно или даже самоочевидно. Но, во-первых, в таком случае ему вообще незачем ссылаться на другие парные понятия, вроде здоровья и болезни. А, во-вторых, гедонист, разумеется, был бы совершенно не обязан соглашаться с такого рода безосновательными декларациями. С гедонистической точки зрения можно было бы, даже допустив совместимость удовольствия и страдания, по-прежнему исходить из базового отождествления блага с удовольствием, а зла – со страданием и, соответственно, сделать отсюда вывод, что благо и зло (и коррелирующие с ними счастье и несчастье) тоже совместимы¹⁶.

Если подытожить, я рассмотрел три возможные трактовки первого антигедонистического аргумента Сократа против Калликла:

А) этот аргумент имплицитно предполагает, что удовольствие и страдание – противоположности;

В) этот аргумент имплицитно предполагает, что удовольствие и страдание – не противоположности;

¹⁵ Неочевидно также и то, что приводимые Сократом примеры несовместимых парных понятий (здоровье и болезнь и т. п.) непременно предполагают несовместимость. См.: *Stauffer D.* Socrates and Callicles: A Reading of Plato's *Gorgias* // *Review of Politics*. 2002. Vol. 64. No. 4. P. 644.

¹⁶ Ср. *Santas G.X.* Socrates. *Philosophy in Plato's Early Dialogues*. L.; N.Y., 1979. P. 269 применительно к примеру с жаждой и ее утолением. Но гедонисту совершенно не обязательно допускать совместимость удовольствия и страдания. Платоновская редукция любой потребности к страданию, лежащая в основе этого допущения (6), весьма проблематична (ср. различные варианты ее критики в: *Gosling J.C.B.* Plato. L.; Boston, 1973. P. 22; *Waterfield R.* Plato: *Gorgias*. Translated with Introduction and Notes. N.Y.; Oxford, 1994. P. 157). В частности, нет никакой необходимости описывать уже удовлетворяемую потребность как страдание. Если допустить, что, как только потребность начинает удовлетворяться, страдание сразу же прекращается и целиком уступает место удовольствию, то страдание и удовольствие от одной и той же потребности будут иметь место не одновременно, а поочередно и страдание вовсе не будет совместимо с удовольствием. К примеру, Эпикур как раз утверждал несовместимость удовольствия со страданием (*Epic. Rat. Sent. 3 = D.L. X, 139; Fr. 421 Usener*)? и, возможно, он делал это именно в противовес платоновскому тезису об их совместимости, подразумевая тем самым, что они могут иметь место лишь поочередно (в пользу этого см.: *Bingone E.* *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Vol. I. Firenze, 1973. P. 392–401).

С) этот аргумент не имплицитно утверждает ТНП.

Если допустить А), то аргумент содержит в себе более чем очевидное логическое противоречие и не работает. Если допустить В), то аргумент логически может работать при допущении дополнительного тезиса, который, впрочем, сам весьма проблематичен и прямо противоречит другим высказываниям Сократа. Если допустить С), то аргумент заключает в самом себе возможность альтернативного вывода, противоположного тому, который нужен Сократу, и потому опять же не работает. На мой взгляд, В) и С) в любом случае не соответствуют тексту «Горгия». Таким образом, остается А), и аргумент надо признать однозначно неудачным. Главная проблема Сократа состоит в следующем: он хочет растождествить благо и зло как *несовместимые* парные понятия с удовольствием и страданием как *совместимыми* парными понятиями; однако само утверждение о несовместимости блага со злом *выводится* им из несовместимости противоположностей как таковых (2) и подкрепляется конкретными примерами несовместимости некоторых других противоположностей (2–3). Но в таком случае Сократ должен либо признать, что удовольствие и страдание – противоположности, а стало быть, тоже несовместимы, либо отрицать, что удовольствие и страдание – противоположности, тогда как он сам утверждает это, либо, отказавшись от тезиса о несовместимости противоположностей, именно этим поставить под вопрос также и несовместимость блага и зла.

Второй аргумент против гедонизма: перфекционистская функция блага

В ходе беседы с Сократом Калликл допустил, что лучшие люди – это разумные и мужественные (489e7–8; 491a7–b4; 491c6–7). На этом допущении строится второй контраргумент Сократа против гедонизма:

1. Хорошие люди являются хорошими (ἀγαθοὺς) благодаря присутствию благ (ἀγαθῶν παρουσίᾳ) (497e1–2; 498d2–3);

2. Плохие люди плохи (κακοὺς) в силу присутствия зол (κακῶν δέ γε παρουσίᾳ) (498d3; e1–2).

3. Хорошие люди – это мужественные и разумные (οἷ γε φρόνιμοι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι) (497e3–5; 498c2–3);

4. Плохие люди – это трусливые и неразумные (οἱ δὲ δειλοὶ καὶ ἄφρονες) (498c3);

5. Неразумные люди могут радоваться, а разумные огорчаться, т. е. разумные и неразумные люди радуются и огорчаются (χαίρουσι καὶ λυτοῦνται) примерно одинаково (497e6–498a5);

6. Трусливые и мужественные люди также радуются и огорчаются примерно одинаково (498a7–498c1);

7. В определенных обстоятельствах трусливые люди могут радоваться и огорчаться больше мужественных, например, соответственно – при отступлении и наступлении врага (498b5–6; c1);

8. Следовательно, хорошие и плохие люди, согласно 3–4), радуются и огорчаются примерно одинаково (498c4–5);

9. Благо – это удовольствия, а зло – страдания (τὰ δὲ ἀγαθὰ εἶναι τὰς ἡδονάς, κακὰ δὲ τὰς ἀνίας) (498d3–4);

10. Следовательно, те, кто радуется, – хорошие люди (ἀγαθοὶ εἰσιν οἱ χαίροντες), согласно 1), потому что в них присутствует удовольствие, т. е. благо (πάρεστιν τὰγαθὰ, αἱ ἡδοναί), согласно 9) (498d5–7; e2–3);

11. Соответственно, те, кто огорчается, – плохие люди (κακοὶ δὲ οἱ ἄν ἀνιῶνται), согласно 2), потому что в них присутствует страдание, т. е. зло (πάρεστιν τὰ κακὰ, αἱ λύπαι), согласно 9) (498d8–e3);

12. Следовательно, хорошие и плохие люди из 3–4) примерно одинаково хороши и плохи, согласно 5–6) (498c6–7);

13. Другой вариант: плохой и хороший человек одинаково хороши, согласно 5–6), или плохой (при определенных обстоятельствах) даже лучше хорошего, согласно 7) (499a8–9).

Этот аргумент Сократа сводит позицию Калликла к противоречию, исходя из того, что гедонистический тезис о тождестве удовольствия и блага (9) сочетается в ней с позитивной оценкой обладателей некоторых нравственных добродетелей, а именно – разумности и мужества (3). В самом деле, если Калликл принимает предложенные Сократом тезисы 1–2), согласно которым присутствие блага и зла в человеке является основанием, чтобы считать этого человека соответственно хорошим или плохим, то из отождествления блага с удовольствием, а зла – со страданием (9) вытекает, что хорошими людьми являются те, кто испытывает удоволь-

ствии, а плохими – те, кто испытывает страдание (10–11). С другой стороны, Калликл признает основанный, видимо, на эмпирическом наблюдении тезис Сократа, что, к примеру, мужественные и трусливые люди испытывают примерно одинаковое удовольствие и страдание (6), или даже может случиться, что трусливые люди испытывают больше удовольствия, чем мужественные (7). Но тогда, согласно 10–11), у него нет оснований считать, что хорошие люди – это именно мужественные, а плохие – трусливые, т. е. он уже не может утверждать тезисы 3–4), которых изначально сам придерживался. В противном случае ему придется допустить тезисы 12–13), заключающие в себе противоречие. Таким образом, суть сократовской аргументации сводится к тому, что Калликл не может одновременно придерживаться гедонистической концепции блага и зла (9) и признавать хорошими людьми обладателей таких нравственных добродетелей, как разумность и мужество (3)¹⁷.

В отличие от предыдущего, этот аргумент Сократа не содержит в себе столь очевидных противоречий и, на мой взгляд, может быть признан формально удачным. Тем не менее по сути он весьма проблематичен. В частности, можно попытаться показать, что он не учитывает существенные моменты этической позиции Калликла¹⁸. Но я хотел бы остановиться на другом проблематичном аспекте сократовской аргументации, который, на мой взгляд, более интересен и концептуально, и чисто исторически. Речь идет о довольно странной логике, связывающей тезисы 1–2 и 9–11: Сократу явно кажется самоочевидным, что если допустить гедонистиче-

¹⁷ Теоретически Калликл мог бы отказаться от 3), чтобы сохранить 9), но дело в том, что идеалом Калликла является «сильный» человек (483c–484a; 484c; 488b–d) и он рассматривает признаваемые им добродетели именно как проявление подлинной «силы» (489e–490a; 491ab), тогда как приверженность 9) фактически вынуждает его признать хорошим человеком труса и глупца (ср. 10–13)), что явно не вписывается в его собственный идеал.

¹⁸ Калликл считает благом только удовольствие, но не мужество и разумность (495d4–5), которые для него – лишь необходимые средства для достижения максимального удовольствия (491e8–492a3), и только в этом качестве вообще являются добродетелями (492d5–e2; ср. 492c4–6). Исходя из этого, он мог бы отрицать 5–7), сказав, что как раз мужественные и разумные (в достижении собственного удовольствия) люди получают больше удовольствия, т. е. блага, чем трусливые и неразумные (в том же отношении), и потому фактически оказываются лучше последних (ср.: *Stauffer D. Socrates and Callicles: A Reading of Plato's Gorgias // Review of Politics. 2002. Vol. 64. No. 4. P. 646.*)

ское отождествление блага с удовольствием, а зла со страданием (9), то испытывающих удовольствие людей надо будет признать хорошими (10), а испытывающих страдание – плохими (11), ведь именно присутствие благ в человеке есть основание для признания его хорошим (1), тогда как присутствие в нем зол есть основание для признания его плохим (2). Платоновский Сократ следует схожей логике также в «Филебе»¹⁹, где из допущения, что только удовольствие является благом делается следующий вывод:

«...[в таком случае] не радующийся, но страдающий (τὸν μὴ χαίροντα, ἀλοῦντα δέ) вынужден был бы сказать, что он дурен тогда, когда страдает (κακὸν εἶναι τότε ὅταν ἀλγῆ), хотя бы он был лучше всех (ἄριστος πάντων), а радующийся (τὸν χαίροντα), напротив, что, чем более он радуется тогда, когда радуется (ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, τότε ὅταν χαίρῃ), тем более он выделяется в отношении добродетели (τοσοῦτῳ διαφέρειν πρὸς ἀρετήν)» (55b5–c1).

В «Филебе» такой вывод эксплицитно включается в число абсурдных (55c3: ἀλοῳτάτα) последствий гедонизма, т. е. уже *сам по себе* рассматривается как антигедонистический аргумент. Абсурдность, по-видимому, ощущается именно в том, что претерпевание удовольствия и страдания в этом случае оказывается основанием для *моральной* оценки людей как хороших и плохих. Но вот почему, собственно, из гедонизма необходимо делать такой абсурдный вывод, текст «Филеба» никак не разъясняет. В «Горгии» *само* признание наслаждающихся людей хорошими, а страдающих плохими не преподносится как нечто явно нелепое и способствует опровержению гедонизма лишь опосредованно, будучи частью более сложной системы аргументации. С другой стороны, здесь совершенно ясно, почему, по мнению Сократа, гедонизм неизбежно приводит к такому странному выводу: он действительно вытекает из гедонистических предпосылок, если одновременно мы допускаем также тезисы 1–2.

Эти последние тезисы, на мой взгляд, представляют собой одно из выражений *перфекционистской концепции блага и зла*, которой во многих диалогах, включая и «Горгий», придерживается сам платоновский Сократ. Согласно этой концепции, *благом* для каждого сущего является *то, что делает его хорошим*, а *злом* –

¹⁹ Ср.: Irwin T. Plato: Gorgias. Translated with Notes. P. 203; Delcomminette S. Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne. Leiden; Boston, 2006. P. 506, n. 26.

то, что делает его плохим²⁰. По-другому эти факторы, делающие нечто хорошим или плохим, могут обозначаться также как «добродетель» (ἀρετή) или «порок» (κακία). При этом как термины «благо» и «зло», так и термины «добродетель» и «порок» не имеют узко морального значения. Скорее они отсылают к глобальной онтологической концепции, согласно которой каждое сущее может находиться либо в объективно хорошем и упорядоченном состоянии, либо – в объективно плохом и неупорядоченном, причем в первом случае оно будет хорошо выполнять свое «назначение» (ἔργον), а во втором – плохо; соответственно, то, что приводит к хорошему и упорядоченному состоянию сущего и тем самым его сохраняет, и есть благо или добродетель, а то, что способствует его противоположному состоянию и в пределе – губит его, есть зло или порок. Добродетель и порок в узко моральном смысле мыслятся при этом как разновидность подобного перфекционистского блага и зла, имеющая место в случае с таким сущим, как душа²¹.

Что тезисы 1–2) действительно подразумевают эту перфекционистскую концепцию блага и зла, становится ясно, если сравнить их формулировку с тем, как Сократ излагает эту концепцию далее. В самом деле, Сократ формулирует тезисы 1–2) следующим образом:

«...хороших ты зовешь хорошими не по причине ли присутствия благ, так же как красивыми – тех, в ком присутствует красота?» (... τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρούσῃ ἀγαθοῦς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῆ;) (Gorg. 497e1–3);

²⁰ Ср. Charm. 160e11–12: «А разве может быть благом то, что не делает [людей] хорошими? – Конечно, нет» (Ἄρ' οὖν ἂν εἴη ἀγαθὸν ὃ μὴ ἀγαθοῦς ἀπεργάζεται; Οὐ δῆτα); соответственно, в 161a8–9 «умеренность» признается благом на том основании, что «она делает хорошими, а не плохими тех, в ком она присутствует» (Σωφροσύνη δέ γε ἀγαθόν, εἴπερ ἀγαθοῦς ποιεῖ οἷς ἂν παρῆ, κακοῦς δὲ μὴ). Ср. Euthyph. 13b7–10, где забота о благе и пользе лошадей (ἐπ' ἀγαθῷ τινὶ ἔστι καὶ ὠφελίᾳ) есть забота о том, чтобы они «становились лучше» (βελτίους γίγνονται). В Resp. 608e–609b формулируется аналогичная трактовка зла как «того, что делает плохим» (609a6–7: ... πονηρόν τε ποιεῖ ᾧ προσεγένετο; 609b4–5: ... τι ... τῶν ὄντων, ᾧ ἔστι μὲν κακὸν ὃ ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρόν).

²¹ Помимо Gorg. 506c–507a (ср. цитату ниже), эта концепция проявляется в Gorg. 477bc; Men. 87e; Lach. 189e–190c; Resp. 335b–e; 352e–354a; 601d; Leg. 961d; Alc. I (sp.) 133b. Ср. Defin. (sp.) 411d1–2: «Добродетель... – состояние, при котором обладающее [им] называется хорошим» (Ἀρετή... ἕξις καθ' ἣν τὸ ἔχον ἀγαθὸν λέγεται).

«...хорошие, по твоим же словам, являются хорошими в силу присутствия благ, а плохие – [в силу присутствия] зол» (...τοὺς ἀγαθοὺς ἀγαθῶν φησὶ παρούσῃ εἶναι ἀγαθοὺς, καὶ κακοὺς δὲ κακῶν) (498d2–3).

Таким образом, *благо* есть то, что *своим присутствием* (παρούσῃ) в субъекте делает его *благим* или *хорошим*. Но это именно то понимание блага, на котором настаивает сам Сократ в 506cd, отчетливо растождествляя его с удовольствием:

«Приятное есть то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся (Ἡδὺ δὲ ἐστὶν τοῦτο οὐ παραγενομένου ἡδόμεθα), а благо – то, благодаря присутствию чего мы являемся хорошими (ἀγαθὸν δὲ οὐ παρόντος ἀγαθοὶ ἐσμεν)...» (506c9–d2).

Сократ высказывает этот тезис в контексте, позволяющем фактически отождествить понятие «блага» с понятиями «добродетели» (ἀρετή) или некоего специфического «порядка» (κόσμος), которые, будучи присущи некоему конкретному существу, и делают его «хорошим»:

«Но хорошими-то и мы, и все остальное, что хорошо, являемся благодаря появлению некой добродетели (Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ **τάλλα πάντα δὲ ἀγαθὰ ἐστὶν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης**)... Но, уж конечно, добродетель-то каждого [сущего] (ἢ γε ἀρετὴ ἐκάστου), и утвари, и тела, да и души, и всякого живого существа, наилучшим образом появляется в чем-либо не как попало, но благодаря слаженности, правильности и искусству (τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ), которое уделено каждому из них... Итак, благодаря слаженности (τάξει) добродетель каждого [сущего] (ἢ ἀρετὴ ἐκάστου) есть [нечто] слаженное и упорядоченное (τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον)... Стало быть, некий порядок (κόσμος τις), возникший в каждом [сущем], свой для каждого (ἐγγεγόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἐκάστου οἰκεῖος), делает хорошим каждое из сущих (ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων)... **Стало быть, и душа, обладающая своим собственным порядком** (κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς), лучше неупорядоченной (ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου)²² ...» (506d2–e5).

Для того, кто уже разделяет такую концепцию, термин «благо» изначально подразумевает нечто, непременно обладающее *перфекционистской функцией*, т. е. нечто, что делает кого-то или что-то *хорошим*. Соответственно, если в этот перфекционистский контекст встроить гедонистический тезис, согласно которому

²² Далее в 506e–507c именно из наличия в душе свойственного ей порядка выводятся традиционные моральные добродетели: умеренность, благочестие, справедливость и мужество.

благо – это удовольствие, то и удовольствие *как* благо непременно должно будет выполнять перфекционистскую функцию или делать хорошим того человека, который его испытывает. Именно это имплицитно предполагается в «Филебе» и вполне эксплицитно в «Горгии». Отсюда, однако, становится ясно, что абсурдный тезис, согласно которому наслаждающиеся люди – хорошие, а страдающие – плохие (10–11), вытекает вовсе не из гедонизма как такового (9), а из комбинации гедонизма с перфекционизмом (1–2). Поэтому, чтобы избежать этого тезиса, гедонисту надо просто не соглашаться с тезисами 1–2 и их перфекционистскими импликациями. Платоновскому Сократу подобная возможность, по-видимому, просто не приходит в голову: перфекционизм представляется ему настолько самоочевидным, что он полагает, будто и гедонист, отождествляя благо с удовольствием, все равно при этом должен мыслить благо как «то, что делает хорошим». Но гедонист будет вполне последователен как раз в том случае, если он вообще не руководствуется перфекционистскими критериями блага и изначально мыслит его не как «то, что делает хорошим», а как «то, от чего хорошо» или, говоря словами самого Сократа, «то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся». Таким образом, второй антигедонистический аргумент Сократа оказывается концептуально неудачен, потому что он основан на предположении, что гедонизм непременно имплицитно подразумевает перфекционистское понятие блага, а это не так²³.

²³ Схожий аргумент впоследствии использовали стоики, у которых также встречается перфекционистское понятие блага и зла (Ср. SVF III, 80: «Стоики... утверждают, что “всякое благо делает [людей] хорошими”» (πᾶν, φασί, τὸ ἀγαθὸν ἀγαθοῦς ποιεῖ); соответственно, злом для человека является только то, что делает его хуже, ср. Sen. Epist. 85, 30-32; Marc. Aug. 2, 11; 4, 8; 10, 33). Они опирались на это понятие для отрицания неморальных благ: «То, что является благом, делает [людей] хорошими (quod bonum est bonos facit); так, то хорошее, что есть в музыкальном искусстве, делает человека музыкантом. Случайное не делает [никого] хорошим, а значит, не есть благо (fortuita bonum non faciunt; ergo non sunt bona)» (Sen. Epist. 87, 12; ср. также Cic. Par. stoic. 1, 3, где аналогичная аргументация применяется именно к удовольствию). Это, однако, верно только в том случае, если заведомо допустить, что «случайное» (или традиционные неморальные блага) должно было бы быть благом именно в перфекционистском смысле, что как минимум несамоочевидно.

* * *

По-видимому, оба сократовских аргумента исходят примерно из следующей логики: чтобы доказать, что благо не совпадает с удовольствием, нужно взять некое *уже готовое* формальное понятие блага, обладающее некоторыми *заведомо допущенными* признаками (несовместимость со злом, перфекционистская функция), и показать, что удовольствие не обладает этими признаками (первый аргумент) или же что мы получим абсурдные выводы, если допустим, что оно ими обладает (второй аргумент). Все, что нужно сделать гедонисту, чтобы отвергнуть такого рода аргументы, это поставить под сомнение само это формальное понятие блага. Благо может быть тождественно удовольствию, даже если удовольствие совместимо со страданием (хотя последний тезис вовсе не обязательно допускать), потому что в гедонистической перспективе признать совместимость удовольствия со страданием *и значит* признать совместимость блага и зла. И удовольствие может быть благом, даже если оно не делает никого лучше, потому что благо для гедониста – это не «то, что делает хорошим», а «то, от чего хорошо».

Список литературы

- Berman S.* Socrates and Callicles on Pleasure // *Phronesis*. 1991. Vol. 36. No. 2. P. 117–140.
- Bingone E.* L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro. Vol. I. Firenze: Nuova Italia, 1973. 672 p.
- Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1972. 535 p.
- Delcomminette S.* Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne. Leiden; Boston: Brill, 2006. 680 p.
- Dodds E.R.* Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1959. 406 p.
- Gosling J.C.B.* Plato. L.; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973. 319 p.
- Gosling J.C.B., Taylor C.C.W.* The Greeks on Pleasure. Oxford: Clarendon Press, 1982. 496 p.
- Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 4. Plato: Earlier Period. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975. 603 p.

Olympiodorus' Commentary on Plato's Gorgias. Translated with full notes by R.Jackson et al. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. 349 p.

Irwin T. Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1977. 376 p.

Irwin T. Plato: Gorgias. Translated with Notes. Oxford: Clarendon Press, 1979. 268 p.

Robinson R. Plato's Earlier Dialectic. Oxford: Clarendon Press, 1953. 286 p.

Rudebusch G. Socrates, Pleasure and Value. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1999. 169 p.

Santas G.X. Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues. L.; N.Y.: Routledge and Kegan Paul, 1979. 343 p.

Stauffer D. Socrates and Callicles: A Reading of Plato's Gorgias // Review of Politics. 2002. Vol. 64. No. 4. P. 627–657.

Stauffer D. The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life. N.Y.: Cambridge University Press, 2006. 191 p.

Waterfield R. Plato: Gorgias. Translated with Introduction and Notes. N.Y.; Oxford: Oxford Univ. Press, 1994. 172 p.

Two Arguments Against Hedonism in Plato's *Gorgias*

Andrey Seregin

PhD in Philology, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 14/5 Volkhonka Str., Moscow 119991, Russia; e-mail: avis12@yandex.ru

This article examines some of the logical and conceptual problems, related to two formal antihedonist arguments, that are put forward by Plato's Socrates in his conversation with Callicles in "Gorgias". According to the first argument (495e–497a) good and evil cannot be identical with pleasure and pain, because pleasure is compatible with pain at the same time and in the same place, but good and evil are incompatible with each other. However, the very incompatibility of good and evil is inferred by Socrates from the incompatibility of the contraries in general, among which he numbers also pleasure and pain, thus contradicting himself. The second argument (497e–499a) includes the claim, that, given the hedonist identification of good with pleasure and evil with pain, those who feel pleasure should be regarded as good and those who suffer as bad, because it is the presence of goods in a man that makes him good and the presence of evils that makes him bad. But these latter statements imply the perfectionist notion of good as something which "makes good" a certain being, and, though this notion is shared by Socrates himself (506c–507a), hedonists are not at all bound to share it too.

Keywords: ancient philosophy, good and evil, Gorgias" (dialogue), hedonism, perfectionism, pleasure, Plato, Socrates

References

- Berman, S. "Socrates and Callicles on Pleasure", *Phronesis*, 1991, vol. 36, no 2, pp. 117–140.
- Bingone, E. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I. Firenze: Nuova Italia, 1973. 672 p.
- Burkert, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972. 535 p.
- Delcomminette, S. *Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne*. Leiden; Boston: Brill, 2006. 680 p.
- Dodds, E.R. *Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1959. 406 p.
- Gosling, J.C.B. *Plato*. London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973. 319 p.

Gosling, J.C.B., Taylor, C.C.W. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982. 496 p.

Guthrie, W.K.C. “A History of Greek Philosophy”, *Plato: Earlier Period*, vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 603 p.

Irwin, T. *Plato: Gorgias*. Translated with Notes. Oxford: Clarendon Press, 1979. 268 p.

Irwin, T. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1977. 376 p.

Olympiodorus' Commentary on Plato's Gorgias, trans. with full notes by R. Jackson et al. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. 349 p.

Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1953. 286 p.

Rudebusch, G. *Socrates, Pleasure and Value*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999. 169 p.

Santas, G.X. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1979. 343 p.

Stauffer, D. “Socrates and Callicles: A Reading of Plato's Gorgias”, *Review of Politics*, 2002, vol. 64, no 4, pp. 627–657.

Stauffer, D. *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. New York: Cambridge University Press, 2006. 191 p.

Waterfield, R. *Plato: Gorgias*. Translated with Introduction and Notes. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994. 172 p.

Р.С. Платонов-Поляков

Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля

Платонов-Поляков Роман Сергеевич – аспирант. Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова. 119991, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы, ГСП-1, Ломоносовский проспект, 27–4, ГСП-1; e-mail: romanstudent@list.ru

В статье ставится цель представить счастье в этике Аристотеля в качестве понятия, раскрывающего состояние возможного для человека развития как в его предельной стадии, где человек полностью актуализирует свои способности и находится в максимальной близости к богу, так и в правильно направленном его движении, когда природа человека проявляется во всем своем телесном, рациональном и социальном многообразии. Развитие, таким образом, определяется не редукцией человека к какому-либо аспекту его природы, а рационально найденной и выраженной в добродетелях гармонией; само бытие человека при этом оказывается нацеленным на счастье.

Рассмотрение сути счастья Аристотель проводит через «назначение» или «дело» (ergon) человека. Здесь «бездельник» (argos) – это тот, кто лишен дела как смысла, бессмысленный, существующий ни за чем, а счастье уже не дар богов или случай, а то зависимое от деятельности человека состояние жизни, которое определяется как совершенная деятельность.

Соответственно, добродетели в самом общем смысле допустимо называть параметрами актуализации человека, где задается модель идеала как того, что может быть осуществлено. Именно в этот момент мы получаем не действие вообще и не разумное действие, отличающее человеческое существование от животного, а этическое действие – «поступок» (praxis) как действие, раскрывающее самого человека. Подлинно счастливым оказывается полноценно развивающийся человек, то есть человек, находящийся в процессе правильного развития.

Ключевые слова: счастье, бытие, благо, цель, развитие, дело, добродетель, мудрец, Аристотель, *evergeia*, *entelecheia*, *eudaimonia*, *kalokagathia*

Когда говорят об этике Аристотеля, привычно произносят «эвдемонистическая», при этом настолько привычно, что вполне допустимыми кажутся рассуждения: те, кто не пал ниже и не поднимается выше уровня приличных и благопристойных граждан, найдут в «Этике» систематическое изложение принципов, которыми, по их мнению, должно регулироваться поведение. Те же, кто требует чего-то большего, будут разочарованы. Книга обращена к почтенным людям средних лет¹. Неужели *εὐδαιμονία* раскрывает человека существующим только как *благопристойный почтенный гражданин*, в котором вряд ли можно увидеть мудреца, воина, вообще человека устремленного к чему-то большему, чем сытая жизнь обывателя? Каков человек, когда он *εὐδαίμων*?

Счастье

Рассматривая счастье, Аристотель исходит из ряда установок²: а) телеологическая установка – все сущее устремлено к цели как максимально возможной реализации своей природы – к своему завершению (EN 1094a)³, что также раскрывается в учении Аристотеля о четырех причинах⁴; б) установка положительной целостности – завершенное, определенное лучше неопределенного,

¹ Рассел Б. История западной философии: в 3 кн. / Пер. под ред. В.В. Целищева. 3-е изд., испр. Новосибирск, 2001. С. 228.

² Вопрос об их происхождении, как и о влиянии предшествующей философской традиции на Аристотеля в данном случае можно опустить. Общее описание установок дается для ясности приводимых далее утверждений.

³ Все термины и цитирование первоисточника на русском языке приводятся по изд.: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М., 1976–1984, а также: *Аристотель*. Евдемова этика. М., 2011; далее отмечаются только по пагинатору. Термины и цитирование древнегреческого текста приводятся по источникам 2, 12, 13 библиографического списка; отмечаются только по пагинатору. Для обозначения первоисточников используются следующие сокращения: EN – «Никомахова этика», Е.Е. – «Эвдемова этика», ММ – «Большая этика», ДА – «О душе», Мет – «Метафизика», Ph – «Физика».

⁴ См.: Мет I, V; Ph. II.

«принадлежит природе собственно блага» (EN 1170a20), т. е. благо усматривается в порядке и открывается разуму как определенный порядок; в) эвдемонистическая установка – счастье воспринимается как высшее благо (EN 1095a15–20).

Непосредственно из данных установок образуется сложный предмет – цель-благо-счастье, – организующий всю этику как науку практическую, что делает ее в определенном смысле наукой о счастье. Цель как завершение есть благо⁵; цель-благо не универсально, т. к. «все существующее стремится не к одному благу, а каждое к своему собственному» (EN 1218a). Оно желаемо само по себе, т. е. предельно – не избирается «ради другой цели», а включает в себя как средства все остальные цели. Тем самым оно есть благо в собственном смысле слова, «наивысшее благо», что и называется счастьем – «высшее и самое прекрасное (благо), доставляющее величайшее удовольствие» (EN 1094a20–25; 1095a15–20; 1099a20–25).

Однако Аристотель уточняет – «большинство дает ему иное определение, чем мудрецы» (EN 1095a20), тем самым отделяя его от удовольствия в вульгарной трактовке⁶, вытекающей из соответствующего образа жизни, когда «люди весьма грубые» не видят иного блага, чем телесные наслаждения (EN 1095b15). Здесь проявляется сложность, неоднозначность рассматриваемого предмета, его определения и практического достижения. В чистом же виде мы получаем цель, «избираемую всегда саму по себе и никогда как средство», «счастье как цель действий... нечто совершенное, (полное, конечное) и самодостаточное» (EN 1097a30; 1097b20).

Рассмотрение сути счастья проводится Аристотелем через «назначение» или «дело» (ἔργον) человека (EN 1097b20–25)⁷; этот прием, использованный еще Платоном⁸, получил названия *функ-*

⁵ «Удачно определяли благо как то, к чему все стремится» (EN 1094a1–5).

⁶ Что не исключает удовольствие вообще – «Аристотель выдвигает на первый план своей теории удовольствия, именно то, что удовольствие обязательно совместно с обширной интеллектуальной или познавательной деятельностью высшей формы» (Shields C. Perfecting pleasures: the metaphysics of pleasure in Nicomachean Ethics // Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide. N.Y., 2011. P. 209).

⁷ «Слово “ἔργον” обычно переводится как «функция», или “характерная работа”. Иногда этот термин переводится как “назначение”» (May H. Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. N.Y., 2009. P. 6).

⁸ См. фрагмент 353b–d (Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 3 (I). СПб., 2007. С. 138).

ционального аргумента. В нем отражено то особенное в человеке, что, существуя как активный агент, он предоставляет для наблюдения в первую очередь итоги своей деятельности, которая во многом обусловлена его потребностями и встроенностью в социальные институты – у каждого человека в некотором наборе его социальных функций есть цель⁹, эта цель соответствует многообразию социально значимой деятельности, она поливариантна. Но проблема в том, что речь идет о человеке как таковом (в значении родового понятия), именно на уровне рода он должен быть определен, на уровне рода должно быть показано единство. Так что совсем не удивителен вопрос Аристотеля – «но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого и чтобы он по природе был бездельник?» (EN 1097b25–30). Слово «бездельник» (ἀργός) здесь выходит за обыденное его понимание: это тот, кто лишен дела как смысла – бессмысленный, существующий ни за чем.

Отталкиваясь от понятия «жизнь» (ζωή)¹⁰, уровни активности которой тесно связаны с частями души, Аристотель выкристаллизовывает специфику человека – «остается, таким образом, какая-то деятельность <...> (жизнь) обладающего суждением существа» (EN 1098a1–5)¹¹. Т. Ирвин подчеркивает, что речь здесь не идет просто о деятельности, через понятие функции Аристотель определяет тот уровень организации живого, который соответствует человеку; при этом каждый новый уровень оформления не отрицает предыдущий, а включает его. Соответственно, мы не можем редуцировать сложного по своей природе человека к какой-то одной его составляющей¹².

⁹ См. пример с кифаристом и «изрядным кифаристом» (EN 1098a10). «У кого есть определенное <...> занятие, собственно благо и совершенство заключены в их деле» (EN 1097b25).

¹⁰ «Жизнь представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений» (EN 1098a), соответственно, и животным; «“жить” – значит собственно “чувствовать” или “понимать”» (EN 1170a20).

¹¹ «Прирожденное же стремление к жизни есть одновременно и стремление к познанию и самопознанию, а также к познанию собственного существования как бесспорного блага» (Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 33).

¹² См.: Irwin T. The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford; N.Y., 2007. P. 135–136.

Счастье здесь уже не дар богов или случай, а зависимое от человека (его деятельности) состояние жизни – «полнота жизни» (EN 1100a5), что по своей сути и есть совершенная деятельность¹³, достигаемая как гармония предельно возможной актуализованности человеческой природы¹⁴. В нем нельзя пребывать как в результате, когда деятельность по его достижению уже позади, его нельзя получить в некое владение, но его можно реализовывать в себе через себя, т. е. в предельном самосовершенствовании через самоактуализацию. Деятельность же выводит на первое место в достижении счастья добродетель (ἀρετή)¹⁵ как своего рода критерий и условие этой деятельности – «каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей <...> ему добродетели» (EN 1098a5–15), «добродетель человека – это, пожалуй, такой склад (души), при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело» (EN 1106a20–25)¹⁶.

Итак, мы получили, что во многих целях есть цель желанная сама по себе, она есть благо, благо есть счастье, счастье есть деятельность определенного качества (сообразная добродетели), еще и стремящаяся сама к себе. Соответственно, добродетели в самом общем смысле допустимо назвать *параметрами актуализации* человека.

¹³ «Понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души <...> или деятельность? Ибо может быть так, что имеющийся склад (души) не исполняет никакого благого дела – скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, – а при деятельности это невозможно» (EN 1098b30–1099a1–5).

¹⁴ «Пробуждение, просвещение, или самоактуализация, эти термины, а не “счастье” более точно схватывают сущность эвдемонии» (May H. Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. N.Y., 2009. P. 2). Если же вспомнить удовольствие, то истинное удовольствие есть эффект получаемый при правильной самоактуализации.

¹⁵ «Человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели <...> Добавим к этому: за полную [человеческую] жизнь» (EN 1098a15–20).

¹⁶ Существование человека оказывается целенаправленным, думается, именно так следует понимать утверждение, что «жизнь определена» (EN 1170a20), в противовес «плохой» жизни, лишенной определенности, ведь «ни растленную, ни жизнь в страданиях не следует принимать во внимание, потому что такая жизнь лишена определенности, также как и ее содержание» (EN 1170a20–25); в этом смысле определенная/благонаправленная она есть благо «само по себе», при этом «чувствовать благо, имеющееся в самом себе, доставляет удовольствие» (EN 1170b1–5).

Бытие человека

Теперь можно подойти ближе к рассмотрению специфики существования человека как такового: где-то на пути общего движения актуализации, раскрываемого в каждом своем моменте универсальной *формулой четырех причин*, появляется человек как своего рода момент бытия в становлении. При этом его становление предельно – из всего сущего только он может выйти на ту границу, дальше которой уже только бог в его абсолютной совершённости. Используемая для раскрытия человеческой природы, трехчастная структура души является выражением степени актуализации материи¹⁷, представляя собой на разных уровнях живого как «первую энтелехию естественного тела, обладающего органами»¹⁸ (DA 412b5), так и причину-цель, определяющую стремление живого «быть причастным вечному и божественному» (DA 415a30) «по мере своей возможности» (DA 415b5), т. е. сообразно своей природе. Здесь **деятельность (ἐνέργεια) как процесс перехода (актуализация) возможного (δυνάμει) в осуществленность (ἐντελέχεια)**¹⁹ – это не что иное, как **развертывание природы (становление) конкретного существа**. Абсолютной же энтелехией, т. е. чистой завершенностью – сущностью «вечной, неподвижной и... неизменной» (Met. 1073a5–10), уже не содержащей никакой материи, чья деятельность как «самая лучшая <...> жизнь» (1072b30) состоит только в «мышлении самого себя» (Met. 1072b20), является «ум» (νοῦς), он же «бог» (θεός), чем все движимо и к чему все направлено как к цели (см.: Met. 1072a25–1072b5). На этом основании можно утверждать, что только бог в полном смысле является энтелехиально сущим, все прочее существует лишь энергийно, где уровень человека – его видовая особенность – определен «способностью размышления»²⁰ (DA 414b15–20).

¹⁷ Аристотель подчеркивает, что «не имеет ни малейшего значения, делима душа или нет» (EE 1219b3035); выделение частей/видов души – это не более чем определение уровней развития живого, где каждый последующий содержит в себе предыдущий.

¹⁸ То есть форму как оформленность.

¹⁹ «Дело – цель, а деятельность – дело, почему и “деятельность”... производно от дела... и нацелена на “осуществленность”» (Met 1050a20).

²⁰ Здесь – διανοητικόν.

Однако природу человека нельзя полностью интеллектуализировать: работа ума во всем, однако, как и все в процессе становления, она осуществляется в некотором круге взаимообусловленности. С одной стороны, ум есть «движущая причина поступка», в котором человек актуализирует себя, с другой – он уже есть «стремящийся ум» (ὄρεκτικός νοῦς) или дианоэтическое стремление (ὄρεξις διανοητική). Иными словами, мышление (δίαινοια), определенным образом направленное стремлением, которое само уже должно быть «правильным» (EN 1139a25–1139b5) – направленным на правильную цель, – что возможно самостоятельно только при добродетельности, т. е. при наличии хотя бы какого-то правильного оформления. Определяется соотношение – «скорее верно направленное движение чувств, а не разум служит началом ... добродетели» (MM 1206b25–30)²¹, которое сразу выводит нас к вопросу о начале оформления, не сводимого к природным данностям, соответственно, и о наличии того надындивидуального уровня актуализованности, посредством которого индивид входит в энергийный процесс, когда «душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена» (EN 1079b20–25). Как следствие, неизбежен и вопрос о способе взаимодействия индивида и надындивидуального внешнего (Другого)²² – «при наличии добродетелей двух (видов), как мыслительной, так и нравственной, мыслительная возникает и возрастает преимущественно²³ благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная ... рождается привычкой», «(повторение) одинаковых поступков порождает (соответствующие нравственные) устои» (EN 1103a15; 1103b20).

²¹ «Присутствие в нас природного от нас не зависит <...> рассуждение же и обучение, пожалуй, не для всех имеют силу, а нужно, чтобы душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена» (EN 1079b20–25).

²² «Получить смолоду правильное руководство... трудно, если не быть воспитанным соответствующими законами» (EN 1079b35).

²³ Здесь необходимо разъяснение: «Преимущественно, так, уму и рассудительности не обучают. Вероятно долгим упражнением Ар. называет обучение философии и другим наукам. Нравственное же “упражнение” (в обращении с удовольствием и страданием), которое начинается с рождения..., именуется “привыканием”, а не упражнением» (*Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1976. С. 701*).

Воспитание и обучение (*διδασκαλία*), представляя значительную часть такого взаимодействия, не тождественны друг другу, но оттого воспитание не становится дрессурой, которая заменила бы самоактуализацию, речь о подготовке, о специфике актуализации в ее моменте перехода от животной потенции к человеческой, где требуется новая работа – управление собой, владение своими страстями (EN 1105b2530). Нет и опасных коллективистских унифицирующих тенденций – общая родовая цель вариативна в своем оформлении. Чтобы яснее это представить, необходимо внести некоторые терминологические уточнения. То, что переводится часто как «воспитание», на самом деле, при согласовании с понятием *ἔθος* (привычка)²⁴, оказывается *приучением* или *привыканием*, т. к. Аристотель использует для определения этой деятельности глагол *ἐθίζω* – приучаю, привыкаю. Само Воспитание определяется через различие – «воспитание каждого в отдельности ... отличается от воспитания общественного, подобно отличию общего от частного случая во врачебном деле» (EN 1180b5–10). По-другому говоря, именно индивидуальное воспитание – знаменитая *παίδεια*, отсылающая к концепции воспитания Платона, – представляет собой как раз всестороннее соединение интеллектуального и морального развития, Воспитание с большой буквы, в центре внимания которого оказывается конкретный индивид со всеми его особенностями. Таким образом, важным становится именно индивидуальное развитие.

Аристотель расширяет пространство формирования человека до самого раннего возраста – в своем процессе становления человек никогда не должен оставаться одиноким, каждый этап его жизни подготавливает успех следующего этапа – «подобно вспаханной земле, готовой взрастить семя» (EN 1179b25). При этом роль разума – дискурсивной, рассуждающей части души, остается определяющей, что делает осуществление человеком своей природы процессом сознательным и несамопротиворечивым²⁵, как в случае отклонения в ту или другую сторону, а также поднимает вопрос произвольного и непроизвольного действия, ведь «дея-

²⁴ О данном понятии см. ниже.

²⁵ См. о коррективности добродетели: *Gottlieb P. The Virtue of Aristotle's Ethics. N.Y., 2009. P. 52–73. «Добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе»* (EN 1103a20–25).

тельности добродетелей связаны со средствами» (EN 1113b5–10). Иными словами, энергично видовая особенность человека обнаруживается как частичная свобода в необходимо заданном существовании, это не эквивалент божественной свободы – человек обречен на изменения, но в этих изменениях он оказывается в определенной степени самостоятельным.

Аристотель разрабатывает концепцию сознательного выбора через классификацию действий исходя из понятия произвольности (ἐκούσια)²⁶. В результате основой произвольного-преднамеренного действия оказывается сознательный выбор (προαίρεσις)²⁷, где решение (принятие решения) есть процедура определения, «одобрения», а выбор – результирующий свободу внерациональный акт, т. к. «некоторые <...> из-за порочности избирают не то, что должно» (EN 1112a10), порочность и добродетельность не даются в «поиске и анализе». Принятие решения как процедура разъяснения («поиска и анализа») ситуации выбора оказывается методологически необходимой как для воспитания и контроля (например, судебная система (EN 1113b20–25)), т. е. внешнего по отношению к индивиду фактора, работающего через общение, так и для раскрытия способности самого индивида, если таковая имеется по природе, т. е. внутреннего фактора. Ведь добродетель именно находят, выбирают между двух крайностей, и это умение, до того как стать привычкой, даже и после того, постоянно тренируется. Процедура *решение-выбор*, описываемая Аристотелем, можно сказать, раскрывает структуру этой тренировки. Так, например, испорченность – не условие произвольности, т. к. представляет собой сознательно выбранное неведение – «люди сами виноваты... что делаются распущенными» (EN 1114a5). «Добропорядочный человек» при этом всегда остается в ситуации решения – «производя выбор и не доводя себя ни до чрезмерности, ни до скудости» (EE 1249a25).

Таким образом, ἐκούσια является основой функционального определения специфически человеческого действия, регулируемого: а) разумом, который требует свободы как пространства для

²⁶ См. фрагмент EN 1110a–1114b30.

²⁷ Оба имеющихся варианта перевода данного термина удачно его раскрывают, при этом «преднамеренность» больше соответствует аутентичному словообразованию (если учитывать значение слова αἵρεσις – выбор, намерение), а «сознательный выбор» – контекстуальному смыслу, где термин «сознательный» обозначает работу рассчитывающей части души (λογιστικόν).

реализации своих функций – «сознательный выбор имеет дело со средствами к цели» (EN 1111b25); б) нравом: именно понятие *ἦθος* – характер, нрав, – вводимое Аристотелем через понятие *ἔθος* – привычка, – как то, что формируется во взаимосвязи внутреннего и внешнего, выражает это – всегда индивидуальное, но всегда сложное – развитие, для работы с которым создаются практические науки и в первую очередь этика²⁸.

Само существование человека как раскрытие возможного, т. е. будучи энергийным, уже на уровне онтологии предполагает вариативность. В процессе развития человек определяется (становится определенным): сужаются альтернативы, т. к. «сознательный выбор не бывает связан с невозможным», но обретается полнота возможной для него власти, реализуя «стремление... к зависящему от нас» (EN 1111b20; 1113a10). Свободное действие через сознательно принятое решение – весь мир не подвластен человеку, но это не значит, что у человека нет своего места, где он хозяин, где он является *причиной* наряду с «природой, необходимостью, случаем» (EN 1112a30). Тем утверждается и его ответственность (что я могу сделать и за что я должен отвечать?), а также задается модель идеала как того, что: а) не осуществлено, к чему нужно стремиться, т. к. «предмет сознательного выбора» (*προαίρετόν*) всегда в будущем; б) что «может быть» (EN 1139b5–10) и зависит от самого человека, т. к. исключает невозможное; образно выражаясь, можно сказать, что возможное будущее как цель, идеал притягивает человека, фокусирует на себе его мышление.

Именно в этот момент мы получаем не действие вообще, характеризующее человеческое существование в его отличии от животного²⁹, а *этическое действие* – «поступок» (*πρᾶξις*)³⁰ как раскрывающее развитие самого человека.

²⁸ «Нет места этическим решениям там, где можно все рассчитать» (Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. М., 2011. С. 367).

²⁹ То есть совершаемое разумно – под водительством дианоэтической части души и причастное сознательному выбору.

³⁰ «Как термин *πρᾶξις* у Ар. не просто действие, но сознательный человеческий поступок, имеющий целью сам себя (1140b6)» (Брагинская Н.В. Примечания // *Аристотель*. Указ. изд. Т. 4. С. 693).

Бытие к счастью

Чтобы яснее показать становление в добродетели, важно отметить и деление как бы внутри самой добродетели – «природная добродетель соотносится с добродетелью в собственном смысле слова»³¹. Не только «всем кажется», но и Аристотель сам не отрицает, «что каждая (черта) нрава дана в каком-то смысле от природы, ведь и правосудными, и благоразумными, и мужественными, и так далее (в каком-то смысле) мы бываем прямо с рождения». Такая двойственность акцентированно выделена только в одной части души – «подобно тому как у производящей мнение части души <...> есть два вида (добродетели): изобретательность и рассудительность, так и у нравственной ее части тоже два вида: одна добродетель природная и другая – в собственном смысле, возникает (и развивается) при участии рассудительности» (EN 1144b1–15). Но контекстуально скорее прочитывается наличие некоторого природного основания любой добродетели вообще, когда подлинную добродетель мы получаем как нечто развитое и гармоничное³². Так изобретательность, которая, кажется, может быть присуща и животным, чисто технически (как умение достигать цели) образует рассудительность «при наличии того “ока души”» (EN 1144a2530)³³, что направляет мыслящую ее часть, а без благой цели она в общей перспективе развития предстает как

³¹ Здесь можно отойти от стандартного для Аристотеля употребления термина *kúrios* для фиксации некоего своего, не переносного, «собственного» значения какого-либо понятия, к обыденному, т. к. в слове *kuría* (госпожа, власть) добродетель раскрывается как властвующая, что подчеркивает ее роль в совершении действия.

³² «Душа имеет сложное строение, она достигает совершенства и гармонии тогда, когда различные ее части выстраиваются в иерархию под господством разума, притом под таким господством, которое не является деспотическим, а соответствует импульсам, исходящим от ее низших частей» (Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля. С. 368).

³³ Заимствованный у Платона образ «око души» служит здесь указанием на причину внешнюю по отношению к индивидуальному развитию; в целом данная проблематика выводит нас к вопросу об актуальном и потенциальном уме в антропологии Аристотеля, что само по себе также встраивается в концепцию четырех причин, но подробное рассмотрение этого вопроса представляется излишним в данной работе, т. к. снова возвращает к онтологии, независимому существованию актуального ума и проч., влечет за собой отдельные дискуссии.

некая недорассудительность, что опять же встраивается в кольцо взаимосоотнесенности добродетелей³⁴, образуя некую гармонию становления. О состоянии такой гармонии также можно говорить как о добродетели – это знаменитая *καλοκάγαθία* («нравственная красота»).

На пути становления человек достигает разных уровней, когда речь заходит о человеке, чей нрав положительно состоялся, Аристотель отделяет просто «хорошего» человека, чьи добродетели как «орудие ума» (ЕЕ 1248a30), дают ему «хорошо», т. е. правильно, пользоваться «природными благами», как то: «почет и богатство, достоинства тела...», но который еще не устремлен на «блага прекрасные сами по себе» (ЕЕ 1248b2530; 1249a1–5), от того, кого он называет «καλός κάγαθος» (переводимый как «нравственно прекрасный» или, при попытке буквального перевода, *прекрасно благой*), «кому присущи блага, прекрасные сами по себе, и кто осуществляет в своих поступках эти... прекрасные блага ради них самих» (ЕЕ 1248b35). Это функционально раскрывает понятие *καλοκάγαθία*, возможно, именно поэтому Аристотель говорит о ней, как о «добродетели, какая из них³⁵ [образуется]» (ЕЕ 1248b10), ведь мы имеем дело с неким гармоничным сочетанием всех (этических и дианоэтических) добродетелей, дающих наконец-то человеку быть тем, кто он в подлинном смысле по природе своей есть, а бытие это, как было сказано, постоянно активно (энергично). Таким образом, *καλοκάγαθία* и есть то состояние (ἔξις), при котором человек подлинно³⁶ прекрасен, максимально близок к цели, а иначе как добродетелью такое состояние назвать нельзя.

Устойчивость достигнутого состояния – добродетельности – хорошо выражается во фрагменте EN 1100b30: «нравственная красота продолжает сиять, коль скоро человек легко переносит многочисленные и великие несчастья – и не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости». Можно заметить, что в текстах *Этик* для выражения изменения Аристотелем часто используется глагол *γίγνομαι* (рождаться, становиться, меняться), таким образом, изменение в этом качестве раскрывается

³⁴ «Быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно» (EN 1144 b).

³⁵ Из других добродетелей.

³⁶ То есть сообразно своей природе, т. е. энергично.

как рождение – становление, сообразное природе и в правильном ее раскрытии направленное к благу. В этом случае и благородство (*γενναῖον*) допускает трактовку, связанную с раскрытием природы, т. е. как благое происхождение, когда благородный (*γεννάδας*) – это обладающий по природе благими задатками, рожденный (*γενητός*) со способностями к правильному развитию. Тогда логичной выглядит в данном рассуждении связка с «тупостью»³⁷ как неспособностью, что также выводит нас к противопоставлению «благородного» и «раба по природе», т. е. от природы неспособного, не имеющего *в себе* таких возможностей достичь подлинно человеческого блага.

Загадочная добродетель *μεγαλοψυχία* (величавость, великодушие, широта души) своим названием указывает, что это то состояние души, когда о ней можно сказать, что она большая³⁸, содержательно же – когда человек «считает себя достойным великого», но только «будучи этого достойным». Аристотель относит достоинство (*ἀξία*) к внешним благам³⁹, а «величайшее из внешних благ» есть честь (*τιμή*), однако вопрос тут не в *цене* – «один из первых вопросов к Фрагменту (EN 1123a34–1125a35. – *Р.П.-П.*)... – вопрос о том, что есть великое»⁴⁰. Тут уже неудивительно, что *μεγαλόψυχος* (величавый) «даже к чести не относится как к чему-то величайшему» (EN 1124a15), и тем более странно видеть в этом противоречие⁴¹, т. к. не честь является подлинной целью, а значит она не выражает того подлинного величия, на которое может быть нацелен человек.

³⁷ *Ἀναλγησία* – бесчувственность, невосприимчивость. В ЕЕ так назван один из пороков противостоящий добродетели кротости, но т. к. в EN – из которой приводится данный фрагмент – этот порок назван *ἀορρησία* (EN 1125b25–1126a1–5), то данное совпадение можно не принимать во внимание.

³⁸ В названии очевидно применение общеупотребительной и по сей день пространственной метафоры, лежащей в основании таких понятий, как «великий», «величие» во многих языках, в том числе и греческом.

³⁹ «Следует помнить, что греч. *ἀξία* по сравнению с русск. “достоинство” в большей мере “цена” и “стоимость”, нежели чисто нравственное качество» (*Брагинская Н.В.* Примечания // *Аристотель*. Указ. изд. Т. 4. С. 712).

⁴⁰ *Зубец О.П.* *Megalopsychos, Magnanimus, Величавый* // *Этическая мысль*. Вып. 11. М., 2011. С. 60.

⁴¹ «Обнаруживается противоречие: вопреки определению величавого как имеющего дело с честью (1123b23) Ар. говорит, что он честью пренебрегает (1124a15)» (*Брагинская Н.В.* Примечания // *Аристотель*. Указ. изд. Т. 4. С. 712).

В этом случае имеющиеся варианты перевода такие, как «величавый» или «proud man»⁴², с одной стороны, полностью уничтожают аутентичный термин, с другой – больше говорят о традиции толкования, чем о самом тексте. Это, видимо, и приводит к тому, что констатирует О.П.Зубец, – «даже многоопытные исследователи не могут избежать негативных реакций <...> Росс (Ross) жалуется, что герой Фрагмента погружен в себя и в целом неприятен»⁴³. Однако и те, кто стремится к точности перевода – «Рассел отвергает предлагаемый Оксфордской энциклопедией термин “proud man”, предпочитая “great-souled”»⁴⁴, – все же остаются сбитыми с толку – «Рассел считает, что Аристотель проявляет в своем этическом идеале эмоциональную бедность»⁴⁵. Поэтому самым правильным вариантом представляется использовать группу этих терминов без перевода, больше обращая внимания на контекст, чем подбирая слова.

«Великое» – это та доля истинного, благого бытия, та подлинная цель предельного (великого) оформления, к которой может стремиться человек, – это всецело правильный телос, т. е. наиболее полная реализация человеком себя, каким он есть по природе как Человек. Именно поэтому он «крайний с точки зрения величия», т. е. стремления к пределу, одновременно «будучи этого достойным», т. е. имея соответствующие способности и прилагая должные усилия, что выражается в его срединности «с точки зрения должного» (EN 1123b1–15). Поэтому и «величие во всякой добродетели можно считать признаком величавого» (EN 1123b30), ведь именно такое целеустремленное деятельное их проявление и продвигает человека в его развитии, тем делая достойным (стоящим) предельного телоса. Иначе говоря, эта добродетель выражает энергичную устремленность, в которой человек достоин называться человеком⁴⁶, иначе в подлинном смысле человеком мог бы считаться только мудрец, но бытие человека энергично, поэтому

⁴² Используется Россом. См.: *Ethica Nicomachea* / Tr. W.D. Ross // *The works of Aristotle*. Oxford, 1925. Vol. 9.

⁴³ *Зубец О.П.* *Megalopsychos, Magnanimus, Величавый*. С. 59.

⁴⁴ Там же. С. 55.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ «Быть истинно величавым <...> невозможно без нравственного совершенства» (EN 1124a); рассмотренное выше понятие *καλοκάγαθία* (переведенное здесь как «нравственное совершенство») как нельзя лучше подчеркивает

человек – тот, кто стремится – находится в деятельном становлении, а не тот, кто достиг предела⁴⁷. Таким образом, *μεγαλοψυχία* выражает то – великое, большое⁴⁸ – состояние нрава, когда душа (оформление) соответствует великой цели, это одно из важнейших достижений направляющей работы ума над стремящейся частью души⁴⁹ – она становится подлинно человеческой. В этом смысле *μεγαλοψυχία* – это действительное (в том числе и в значении действующего, энергийного) «украшение добродетелей» (EN 1124a).

Μεγαλοψυχία идет в связке с благородством как *условие* «нравственной красоты», точнее – здесь красота (*καλόν*) не просто красота нрава⁵⁰, а если совсем точно, энергийная красота, т. е. красота подлинного становления человека, когда «деятельности – главное в жизни» (EN 1100b30–1101a), когда они властвуют, определяют жизнь. Это выражается не в любой активности, а в той, в которой «никогда не совершают омерзительных и дурных (поступков)», где никто из вышедших на должный уровень оформления – «блаженных» – «не может стать злосчастливым». Здесь Аристотель в очередной раз использует глагол *γίγνεται* для выражения перехода из одного состояния в другое; при положительном понимании этого термина ему в обратном порядке, соответственно, можно поставить деградацию, точнее – вырождение. Таким образом, получаем, что люди, по природе способные к подлинно человеческому развитию (благого происхождения) и правильно актуализующие свои способности, чье оформление соответствует цели, являются носителями и, если так можно выразиться, производителями подлинной красоты жизни (красоты энергийного процесса), обретая в этом подлинно человеческое счастье. Противоположное счастье

выражаемую мысль: быть истинно добродетельным можно только в полноте всех добродетелей (это касается каждой отдельной добродетели), но быть энергийно.

⁴⁷ Тем более, как уже говорилось, подлинное совершенство есть только бог.

⁴⁸ В пространственных метафорах эти понятия синонимичны.

⁴⁹ В таком случае можно согласиться с утверждением О.П. Зубец, что «в основе величавости не просто адекватное восприятие человеком самого себя» (Зубец О.П. *Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый. С. 57*), т. к. не в «адекватности восприятия» суть этого состояния.

⁵⁰ Тем более не «нравственная красота» как добродетель (*καλοκάγαθία*); подобная терминологическая путаница еще раз напоминает нам о всех трудностях перевода.

«злосчастье» оказывается состоянием неправильного развития – вырождения, – когда становление имеет ошибочную цель, искажающую природу.

Заметим, что в этом случае не «раб по природе» или «варвар» являются крайней (самой низкой) ступенью развития (они только противоположны «благородному» по своим способностям), а человек, исказивший свою природу до невозможности исправления, выродившийся, чему концептуально соответствует понятие ἀκόλαστος (распущенный)⁵¹. Хотя он не соответствует и бесчувственному, невосприимчивому в смысле тупости, однако как невосприимчивый-тупой может не осознавать своего бедственного положения и в этом смысле «по тупости» (δι' ἀναλησΐαν) переносить «великие несчастья», так и распущенный, не понимая или отрицая истинно человеческое развитие, может быть самодоволен и счастлив в своем понимании того, что есть счастье.

Предел же совершённости, возможный для человека, – это «мудрец» (σοφός), практически не достижимая ἐντελέχεια индивидуального бытия, т. к. «подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное» (EN 1177b25–30). Мудрец не просто созерцатель, обретший вторую эвдемонию, состояние его сложнее, роль его активнее⁵² – он не просто нацелен на истинное благо, он знает возможное, также умеет (и знает – как) перевести его в действительное, доходя до предела гармонии энергийного существования. Несмотря на установление этого предела через созерцание, Аристотель не запирает мудреца в пресловутой *башне из слоновой кости* – природа человека требует общения, «жизнь сообща прирождена ему» (EN 1169b20). На пике развития человек все

⁵¹ См. фрагмент EN 1146b5–1148b15. «Это глубоко испорченное существо, сознательно избирающее порок» (Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Указ. изд. Т. 4. С. 732).

⁵² «Высшее самодовлеющее благо созерцания достигается субъектом тогда, когда он, отвлекаясь от конкретных условий своего существования и пытаясь превзойти самого себя, отождествляет себя с умом, однако сознание собственного бытия как неоспоримого наличного блага присуще субъекту именно постольку, поскольку он является человеком, т. е. составным существом, задействованном в природном и социальном универсуме» (Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. С. 38).

так же всецело энергией, как следствие – отдает долг в дружбе и полисной жизни; здесь ясно обозначена преемственность, ответственность уже не только за себя, но и за другого⁵³. Специфическое же понимание бога Аристотелем и интеллектуальной соотнесенности с ним индивида помимо того, что задает ограничение развития природой (вариативностью в рамках заданного)⁵⁴ – нет полного слияния с Божественным Умом, также концентрирует внимание на человеке во всей его полноте (без умаления его телесности и социальности).

Резюмируя все изложенное выше можно описать следующим образом.

В универсуме происходит только один процесс – актуализация материи как абсолютной потенции в движении, сообщаемом Божественным Умом, который в свою очередь есть и источник этого процесса, и его цель – как абсолютная актуализованность, завершенность. Человек включен в этот процесс энергично, т. е. деятельностно и без возможности достижения результата как прекращения изменений. Результатом его существования (и в этом смысле целью) является качество изменения, относительно чего человек определяется добродетельным или порочным, т. е. правильно или неправильно существующим. Субъективное переживание этого качества выражается в стремлении человека к получению удовольствия, что концептуализируется как счастье и получает различные трактовки. Однако действительным достижением счастья – подлинного счастья – является сама правильно направленная деятельность, реализующая подлинное – добродетельное – развитие. Подлинно счастливым оказывается полноценно развивающийся человек.

⁵³ На этом основании можно также утверждать, что жесткого разделения первой и второй эвдемонии у Аристотеля нет – это, скорее, теоретическое деление, подобно делению души на составные части (для лучшего понимания предмета), т. к. относительно бытия человека цель-благо-счастье является целостной характеристикой, но раскрываемой энергично, в пределе оставаясь практически не достигаемым идеалом качества жизни.

⁵⁴ «Способность-дьюнаис – это как бы дремлющая сила, пробуждение преобразует ее в движение, или энергию, <...> или энтелехию <...> И способность, и энергия-энтелехия у Аристотеля не бесконечны, но ограничены во времени не чем иным, как окончательной реализацией возможности» (*Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. М., 2008. С. 202).

Для определения характеристик такой деятельности, равно как и для опровержения ложных целей, природа человека должна быть раскрыта во всей своей полноте, в каждом своем аспекте (индивидуального и общественного, умственного и физического). В противном случае человек неизбежно редуцируется к какой-либо своей составляющей, искажается, в этом смысле перестает пониматься таким, каков он есть, не может соответствовать своей природе, соответственно, и быть подлинно счастливым. Начиная этику с вопроса о счастье, Аристотель ставит человека во всей его сложности в центр внимания, тем защищая его как от эскапизма созерцания, так и от погони за химерами удовольствия, оказываясь максимально требовательным к практическим построениям целей и средств в этике.

Список литературы

Аристотель. Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 296–374, 295–374.

Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН 2005. 448 с.

Аристотель. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого, под ред. М.И.Иткина // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 65–367.

Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 54–293.

Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова, под ред. М.И. Иткина // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 368–448.

Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М.: Акад. проект, 2008.

Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987.

Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика. М., 2011. С. 348–370.

Зубец О.П. Megalopsychos, Magnanimus, Величавый // *Этическая мысль*. Вып. 11. М., 2011. С. 53–89.

Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3 (I). СПб., 2007. 749 с.

Рассел Б. История западной философии: в 3 кн. / Пер., под ред. В.В. Целищева. 3-е изд., испр. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001.

Aristote. De l'âme / Trad. et notes de E. Barbotin. P.: Les Belles Lettres, 1966. 119 p.

- Aristotelis Ethica Nicomachea. L.: Oxford Classical Texts, 1962. 224 p.
- Aristotle's *Metaphysics* / A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford: Oxford UP, 1975. Vol. 2.
- Ethica Nicomachea / Trad. W.D. Ross // The works of Aristotle. Oxford, 1925. Vol. 9.
- Gottlieb P.* The Virtue of Aristotle's Ethics. N.Y.: Cambridge UP, 2009. 262 p.
- Irwin T.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford; N.Y.: Oxford UP, 2007. 812 p.
- May H.* Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. N.Y.: Continuum, 2009. 204 p.
- Shields C.* Perfecting pleasures: the metaphysics of pleasure in *Nicomachean Ethics* // Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide. N.Y., 2011. P. 191–210.

Being Toward Happiness: Eudaimonia in Aristotle's Ethics

Roman Platonov-Polyakov

Postgraduate. Lomonosov Moscow State University. 27–4 Lomonosovsky prospect, Moscow 119991, GSP-1, Russia; e-mail: roman-student@list.ru

The article sets a goal to show happiness in Aristotle's ethics as a concept revealing a condition for possible human development both in its ultimate stage, where a human completely actualizes his abilities, existing in maximum proximity to god, and in its right directed movement, when human nature opens up in all its bodily, rational and social diversity. Therefore, development is determined not by the reduction of the human to any aspect of his nature, but by its rationally found and expressed in terms of virtues harmony; thus the very being of human is aimed at happiness.

Aristotle considers core of happiness in the “assignment” or “characteristic work” (ergon) of the human. Here “slacker” (argos) is human who is deprived of the work as meaning, meaningless, not existed for anything and happiness is not already the gift of gods or the fortuity, but it depends on the state of human life, which is defined as perfect activity.

Therefore, in the most general sense, virtues can be called parameters of human actualization, in which ideal model is set as the one that can be actualized. At this point we get not merely an action, not a rational action, which distinguishes human existence from animal existence, but an ethical action – “deed” (praxis) as the action that reveals the human himself. Truly happy person is a person who is in the process of proper development.

Keywords: happiness, being, good, goal, development, function, virtue, wise man, Aristotle, euergeia, entelecheia, eudaimonia, kalokagathia

References

- Aristotelis Ethica Nicomachea*. London: Oxford Classical Texts, 1962. 224 p.
- Aristotle. *De l'âme*. Trad. et notes de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1966. 119 p.
- Aristotle. “Bol'shaya etika” [Magna Moralia], trans. by T.A. Miller, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 295–374. (In Russ.)
- Aristotle. “Ethica Nicomachea”, *The Works of Aristotle*, trans. and ed. by W.D. Ross, vol. 9. Oxford: The Clarendon Press, 1925.

Aristotle. “Metafizika” [Metaphysics], trans. by A.V. Kubitskii; ed. M.I. Itkin, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 65–367. (In Russ.)

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 54–293. (In Russ.)

Aristotle. “O dushe” [On the Soul], trans. by P.S. Popov, ed. M.I. Itkin, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 368–448. (In Russ.)

Aristotle. *Evdemova etika* [Eudemian Ethics], trans. by T.V. Vasil’eva, T.A. Miller and M.A. Solopova. Moscow: IFRAN Publ., 2005. 448 p. (In Russ.)

Aristotle’s Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Garntsev, M. *Problema samosoznaniya v zapadnoevropeiskoi filosofii* [The Problem of Consciousness in Western Philosophy]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1987. 215 p. (In Russ.)

Gottlieb, P. *The Virtue of Aristotle’s Ethics*. N.Y.: Cambridge University Press, 2009. 262 p.

Guseinov, A. “Eticheskie sochineniya i eticheskaya sistema Aristotelya” [Ethical Writings and Ethical System of Aristotle], in: Aristotle, *Evdemova etika* [Eudemian Ethics]. Moscow: IFRAN Publ., 2011, pp. 348–370. (In Russ.)

Irwin, T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2007. 812 p.

May, H. *Aristotle’s Ethics: Moral Development and Human Nature*. N.Y.: Continuum, 2009. 204 p.

Platon. “Gosudarstvo” [The Republic], trans. by A.N. Egunov, in: Plato, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 3 (1). St.Petersburg: St.Petersburg St. Univ. Publ., 2007. 749 p. (In Russ.)

Rassel, B. *Istoriya zapadnoi filosofii* [The History of Western Philosophy], trans. and ed. by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 2001. 1008 p. (In Russ.)

Shields, C. “Perfecting Pleasures: the Metaphysics of Pleasure in Nicomachean Ethics”, in: *Aristotle’s Nicomachean Ethics. A Critical Guide*. N.Y., 2011, pp. 191–210.

Vasil’eva, T. *Poetika antichnoi filosofii* [Poetics of Ancient Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2008. (In Russ.)

Zubets, O. “Megalopsykhos, Magnanimus, Velichavyi” [Megalopsykhos, Magnanimus, Great-Souled], *Eticheskaya mysl’*, 2011, no 11, pp. 53–89. (In Russ.)

О.П. Зубец

94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства*

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: olgazubets@mail.ru

На основе выявления сходства содержания и судьбы двух текстов – Фрагмента о Величавом из «Никомаховой этики» Аристотеля и 94-го Сонета Шекспира – в статье анализируется философский идеал (противопоставленный социологическому), заданный взглядом субъекта морали, совпадающим с оптикой самой философии. Содержанием такого идеала может быть только идея самой субъектности, полагание себя началом поступка и мира. Именно эта идея составляет основу содержания рассматриваемых текстов, что определило и сходство их судьбы: сложность перевода, неприятие их содержания, неприемлемого для обыденного морального сознания и языка, приводящее к искажениям в переводе и в интерпретации, их раздражающий характер, нескончаемые споры интерпретаторов о положительном или отрицательном характере образов, попытки смягчить наиболее неприемлемые суждения, дискредитация посредством подозрения в ироничности, поиски прототипов (совпадающих на Сократе), желание критиков изъять их из корпуса произведений, негативная оценка самих авторов данных текстов.

Схожесть судьбы определена в большой степени тем, что идеал, воспроизведенный в сонете, является аристотелевским аристократическим образом Величавого. Шекспир хорошо знал «Никомахову этику», на что указывает как прямая ссылка на Аристотеля, так и часто буквальное воспроизведение его понятий и идей (этики, добродетели, поступка). И об-

* Статья написана в рамках проекта «Идея автономности морального субъекта как основа философской этики», поддержанного РГНФ (проект 12-03-00151).

раз Величавого встречается во многих его произведениях, в частности в «Кориолане». Но именно в 94-м сонете Величавый есть тот, кто полагает себя абсолютным началом – недвижимый двигатель, субъект морали, господин, а не распорядитель собственного совершенства.

Ключевые слова: Аристотель, Никомахова этика, Величавый, Шекспир, 94-й сонет, субъект морали, недвижимый двигатель, философский идеал

Философия есть мышление в его самодостаточности: в философии мышление не есть ни средство познания, ни средство просчитывания-вписывания человека в ситуативную реальность¹. И именно как самодостаточное оно повернуто, развернуто в сторону того, что может быть центром притяжения исключительно философии и было таким «солнечным сплетением» всего многообразия понятий и проблем зарождающейся философии, а именно – к поиску человеком *самого себя*. Ни одна наука, ни одна форма познания не может иметь такую задачу и такую возможность, так как *самое себя* не может быть объектом познания, но предшествует познанию как таковому и делает его возможным настолько, насколько познание является деянием, поступком человека (кроме того, познание предполагает познающего, а значит, умножение самостей). *Самое себя* не может быть и результатом вписанности человека в реалии жизни, в ситуации, отношения с миром: ведь *самое себя* означает именно отрицание последнего, бытие собой, а не другим. Ясно, что ни познающее, ни опосредующее мышление не обладает таким зрением, которое позволило бы увидеть самое себя. Таковым обладает лишь философия как самодостаточное мышление. Но если она не через познание и не через жизненную искушенность ищет путь к самому себе, то где же пролегает он? Можно сказать, что человек как *самое себя* бытийствует тогда, когда не есть порождение или следствие чего бы то ни было, но само есть причина, абсолютное начало человеческого мира. *Сам* и означает именно это: не другое или другие посредством меня, но я сам и только сам: нет ничего и никого, кроме меня самого как начала, ничего и никого нельзя помыслить началом, не лишив меня самости. Бытийствует чело-

¹ «...Мышление как таковое, каждая рефлексия, которая не служит познанию и не подчинена практическим задачам» (Арендт Х. Мышление и соображения морали // Арндт Х. Ответственность и суждение. М., 2013. С. 228).

век в деятельности – так говорит Аристотель. *Самое себя* бытийствует в поступке – поступок и есть то, абсолютным началом чего являюсь я сам. Но уже с античности было понято и принято, что ткань поступка, его уходящие в бесконечность следствия не могут быть ни познаны, ни учтены совершающим поступок. Точно так же, как непознаваемы и неподконтрольны силы, порождающие идвигающие мысль. А потому философия, какие бы формы она ни принимала, какие одежды бы ни надевала, оказывается не просто мышлением, но мышлением самодостаточным, а самодостаточным оно оказывается возможным лишь в качестве этического: то есть такого, которое, независимо от неисчерпаемости и непознаваемости его корней и плодов, философ называет своим, то есть полагает себя его автором, его абсолютным началом – а это и есть исходный этический акт, в котором *самое себя* избирает бытие. Точно так же поступок, каковы бы ни были его эмпирические причины и следствия, имеет началом самого себя, или точнее – единственного меня. В этом схождении, слиянии поступка и мышления, в том, что они являются *моими*, заключено для философии то, что отличает живое от неживого и чему не находится пока слова.

Если философия есть самодостаточное мышление, ищущее *самое себя* человека, будучи бытием этого самого себя, то почему бы ей не удовлетвориться насыщенностью мыслительного экстаза? Зачем не успокоиться на идеале мудреца? Почему обращается она к идеалу деятельного, поступающего человека? Почему бы не отдать ей сферу поступков психологии, социологии, истории, физиологии? А потому, что мышление возможно как *мое* только в качестве поступка, оно тождественно самому мне и я являюсь его началом только и исключительно в той степени, в какой оно есть *мой поступок*, я есть его начало, то есть в какой я есть моральный субъект, несущий ответственность за *мое* – за всю и всякую мысль и за весь мир, даже если они неподвластны моей воле. Поэтому философия есть этика, есть мышление морального субъекта. В содержании мысли меня нет. Более того, меня нет и в акте мышления в том смысле, что в нем нет меня как живущего-ориентирующегося в мире, находящегося в некоем отношении с ним – но я есть в чистом качестве безначального начала мысли. Это определяет ее единство и порой, когда она стремится написать портрет самого морального субъекта и таким образом портрет самого себя, –

судьбу и внутреннее сходство текстов, которые разделены сотнями веков, километрами расстояний, неизмеримыми отличиями эпох, культур и жанров.

Загадка этого сходства и будет предметом данной статьи – сходства между цельным Фрагментом «Никомаховой этики» Аристотеля о Величавом² и 94-м сонетом Шекспира.

Первое основание близости этих текстов заключается в совпадении направлений взглядов – это, наверное, наиболее значимая причина сходства любых текстов: сходство в точке философствования, в единстве мыслительного занятия. С некоторой степенью упрощения можно заметить, что две оптики, два направления взгляда на человека приходят к неизбежному столкновению. Одно – от мира к индивиду, от природы и общества, путь объективации, законосообразности. В нем рождаются понятия личности и поведения, отвечающие потребностям и идеалам познания, науки: они указывают на человека как поддающегося научному познанию, а его деятельность как описываемую с помощью законов, как детерминированную совокупностью факторов и обстоятельств, как научно познаваемую. Понятно, что индивид здесь множественен, это совокупность индивидов, сообщество равных с точки зрения познания. Противоположный взгляд имеет противоположную направленность – это взгляд от индивида, вернее, взгляд самого человека: соответственно, одного единственного (в отличие от взгляда многих на одного, что приводит к невозможности единственности; стремление мыслить с разных точек зрения, многогранно и есть один из идеалов научности и социологического взгляда на человека, в котором он распадается на множество ролей, принадлежностей и т. п., а в этике – на множество аспектов, многообразии обязательств, значений и т. п.). Этот противоположный взгляд не лишен момента познавательности, другое дело, что такое познание оказывается до такой степени иным, что уже не может быть отнесено к сфере познания – ведь *самое себя* устраняется объективирующим познавательным усилием, поэтому и начало и конец такого познания заключаются в отказе от познания: вместо личности и поведения здесь царствует субъект и

² Этому фрагменту посвящен ряд моих статей, что позволяет в данной работе остановиться только на некоторых моментах его невероятно объемного содержания.

поступок в качестве абсолютных начал. Это пространство не социологии или иной науки о человеке, а философии как способа самодостаточного существования, открытого античной мыслью. В своей самодостаточности мышление существует лишь как самодостаточная деятельность мыслителя, то есть как его поступок, как бытийствование *самого себя*.

Некоторые понятия, совершенно различающиеся по содержанию в двух оптиках, имеют одно вербальное выражение: таково Я. В *социологической* оптике оно выражает некую константу, родственно идее идентичности (речь идет об идентичности Я, допускается, следовательно, и не идентичность Я), выражает некую постоянную содержательную основу, индивидуальность – то есть неповторимость, несводимость к другим Я, которых оказывается множество. В *философской* оптике понятия идентичности, индивидуальности, личности обретают оттенок сомнительности. Я есть обозначение субъектности, то есть это не допускающая никаких содержательных определений, сравнений идея абсолютно-го начала поступка (который в своей объективированности может быть отнесен к любой сфере жизни: праву, искусству, науке..., но в то же время невозможен в качестве поступка вне этического). В первой оптике Я есть то, на что направлен взгляд извне – то есть Я превращен в объект, что для него разрушительно, в оптике философии лишённое иных определений Я оказывается началом самой философии.

Перед нами два текста, воплощающие именно философскую оптику и описывающие некий идеал человека, но как философский взгляд может задать его, если в этой оптике он есть абсолютное начало, то есть никак не объект познания, его нельзя описать через набор качеств, если он находится вне времени и пространства, вообще не «находится», не движется, в сущности даже не есть причина, так как своей абсолютностью и изначальностью отменяет причинность. *Философский* идеал человека кажется невозможным. Сказать, что философский идеал человека совершенно отличен от социологического, было бы до такой степени недостаточно, что оказалось бы просто неверным: социологический взгляд ищет Я в мире явлений, вписывает его в логику ситуаций и обстоятельств, насыщает содержанием определенной культуры и т. д. – описывает подобно тому, как он описывает общество, сообщества

людей, социальные институты, пытается задать его в виде точки пересечения многообразных содержаний и детерминаций. Если бы подобное движение мысли доходило до некоего последовательно философского состояния, то приводило бы к идее «Я есть ничто». Но оно порождает содержательный идеал человека, набор добродетелей, совершенств, по сути представляющих собой некий социальный конструкт, описание того, что признается благим в том, как человек явлен миру людей: в этом смысле отличие хорошего человека от плохого подобно отличию хорошего яблока от гнилого, а идеал человека есть описание хорошего человека.

Философская оптика выражает взгляд самого Я, взгляд того, кто есть абсолютное начало: и философский идеал человека содержит в себе исключительно идею *бытия* Я (выражая поворот от Я-ничто к Я-все), а значит – идею абсолютного начала, недвижимого, но порождающего движение: бытийствующего в поступке. Он, в сущности, сводится к тождественным суждениям: «Я-есть» и «Я есть начало поступка» («Я ответственен»). Он тем не менее является именно *идеалом* человека в силу того, что бытие есть высшее благо, и полагание себя началом поступка есть – нет, не избрание, ибо невозможен выбор блага – есть само благо, благо само по себе.

Два текста, о которых пойдет речь, объединены в первую очередь тем, что их содержание выражает единую философскую оптику, а их схожая судьба порождена столкновением двух описанных видений, двух идеалов человека.

Приведем текст сонета полностью, хотя предметом интереса в большей степени будут первые восемь строк. Приведем его в оригинале (вернее, на современном английском) в силу того, что он принадлежит к текстам, трагически страдающим от перевода, и в этом еще одно его сходство с аристотелевским фрагментом.

They that have power to hurt and will do none,
 That do not do the thing they most do show,
 Who, moving others, are themselves as stone,
 Unmoved, cold, and to temptation slow,
 They rightly do inherit heaven's graces
 And husband nature's riches from expense;
 They are the lords and owners of their faces,
 Others but stewards of their excellence.
 The summer's flower is to the summer sweet,

Though to itself it only live and die,
 But if that flower with base infection meet,
 The basest weed outbraves his dignity:
 For sweetest things turn sourest by their deeds;
 Lilies that fester smell far worse than weeds³.

Перевод – дело человеческое, пронизанное и настроениями, и взглядами переводчика, в том числе и его представлениями о хорошем, о добродетельном человеке. Когда речь идет о переводе текстов, посвященных философскому идеалу человека, непонятному и раздражающему для обыденного сознания, можно обнаружить целый ряд искажений, вызванных именно столкновением философского и обыденного: моральное сознание переводчика объясняет и «улучшает» текст в меру своих возможностей. Перевод рассматриваемых нами текстов очевидно является испытанием добрых чувств переводчиков, и этот общий признак свидетельствует об общности их философской напряженности, рождающей сходство судьбы.

В качестве примера морально заданных «улучшений» текста о Величавом⁴ можно привести перевод причастия «презирающий» – Аристотель именно с помощью этого слова описывает идеального человека в «Никомаховой этике»⁵, объясняя осно-

³ В качестве наиболее удачного приведем перевод С.Я. Маршака:

Кто, злом владея, зла не причинит,
 Не пользуясь всей мощью этой власти,
 Кто двигает других, но, как гранит,
 Неколебим и не подвержен страсти, –
 Тому дарует небо благодать,
 Земля дары приносит дорогие.
 Ему дано величием обладать,
 А чтить величие призваны другие.
 Лелеет лето лучший свой цветок,
 Хоть сам он по себе цветет и вянет.
 Но если в нем приют нашел порок,
 Любой сорняк его достойней станет.

Чертополох нам слаще и милей
 Растреленных роз, отравленных лилей.

⁴ В ряде моих статей шла речь о сложности и даже безнадежности перевода самого понятия μεγαλόψυχος.

⁵ Далее ссылки на «Никомахову этику» даются в тексте статьи с использованием обозначения – EN с указанием стандартного округленного номера строк.

вания его парресийности, прямоты, правдивости (EN 1124b 6, 29–30). Надо сказать, что в «Риторике» он также говорит о том, что величавость связана с презрением: к судьбе, к необходимости – через презрение Величавый утверждает себя в качестве начала поступка, исключает все, ограничивающее бытийствование самого себя. Он – *παρρησιαστῆς γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι*: парресиен, так как презирающий есть. Тем не менее его образ претерпевает некие улучшения усилиями переводчиков: в переводе Росса он презирает других людей, у Брагинской он презирает трусов. «Моральное исправление» проходит путь от презирающего до презирающего трусов.

Подобное по своей природе происходит и с переводом шекспировского сонета: для примера возьмем первую строку⁶, а в ней – всего лишь одно слово “and” – **то есть союз «и»**. В многочисленных переводах сонета чаще всего это «и» превращено в «но»: «Кто может вред нанести, но все же не вредит» (Н. Гербель), «Кто в силах повредить, но не вредит» (М. Чайковский), «Кто держит меч, но ранить не способен» (И. Фрадкин), «Кто мог бы зло творить, но не желает» (Р. Бадыгов), «Кто властвует, но не допустит зла» (А. Кузнецов), «но» стоит даже в подстрочнике – «Те, кто обладают силой, чтобы ранить, но никого не ранят»⁷.

Моральное сознание требует «но» – требует преодоления себя, своих желаний, склонностей. «Но» есть выражение долженствования, самопринуждения, императивности. И переводчик следует устоявшемуся языку морали. При отсутствии необходимости перевода все равно «и» заметно задевает читающего. Так, М. Платт отмечает, что, если бы в первой строчке сонета стояло “but”, нас бы ничто не задевало, но там стоит “and”⁸, что родное нам “but” означало бы нашу защищенность моралью, а стоящее там “and” равнодушно к нам, оно означает презрение, нас не рассматривают даже в качестве врагов. Вместо самоумирения – гордость.

⁶ Интересно, что в одном из типичных документов эпохи, выражающем отношение служения, Линн Магнуссон обнаруживает фразу, внешне напоминающую начало шекспировского сонета, но противоположную ему по смыслу: “As I have neither will nor power to hurt”: «Так как у меня нет ни желания ни власти причинять вред (ранить, делать зло)».

⁷ <http://shakespeare.ouc.ru/sonnet-94-ru.html> (дата обращения: 04.04.2014).

⁸ См.: Platt M. Shakespearean Wisdom? // Shakespeare as Political Thinker / Ed. J.E. Alvis, T.G. West. Wilmington, 2000.

Значение различия «и» и «но» не придумано: об этом свидетельствуют следующие строки сонета и, в первую очередь, противопоставление тех, кто является господами и собственниками (владельцами) своих достоинств (облика, талантов, добродетелей и т. п.), и тех, кто лишь выполняют роль управляющих, неких моральных менеджеров, и служит им (правда, негативно настроенные критики и здесь находят банальный критический смысл – обличение тех, кто, владея своим лицом, скрывает подлинные чувства). «И» означает собственную изначальность, невыводимость из собственных моральных качеств и из содержания требований морали, «но» означает самопреодоление, основано на слиянии в обыденном сознании возможности совершать зло и желания совершать его, на идее вторичности самого человека: в нем человек как таковой есть нечто иное, чем его поступки, он взаимодействует с внеположенной ему моралью (нормами, ценностями и т. д.), и поступок оказывается некоей средней величиной разнообразных взаимодействий, выводом из отрицания определенного содержания. «И» означает абсолютное отсутствие чего-либо, кроме самой субъектности.

Практически каждая строка сонета может стать примером читательского и переводческого неприятия и искажения. Так, вторая строка – буквально «не делают того, что предполагает их вид» – продолжает мысль первой о возможности не делать ни того, что позволено силой и властью, ни того, о чем говорит вся эмпирическая явленность миру. И многие переводчики и многие англоязычные интерпретаторы низводят смысл строки до банального «не делает того, что говорит», превращая идеальный образ человека в обличающий. И это еще один момент, сближающий тексты «Никомаховой этики» о Величавом и Сонета: они оба чрезвычайно раздражают читателя. И это раздражение заставляет его или рассматривать их как неудачные, как авторский позор, или как иронию, или вовлекает читателя в дело смысловой адаптации этих текстов к своим представлениям о моральном, добродетельном человеке. Анализируя Сонет, М. Платт описывает доминирующее ощущение так: все, что мы воспринимали как негативное, оказывается для автора восхвалением. Но совершенно то же можно сказать (и говорят) о фрагменте Аристотеля.

Тексты объединены общностью судьбы, непониманием и непереодимостью, раздражающим характером, вызывающим желание изъять из корпуса произведений, провоцирующим споры и переосмысление содержанием, даже срединным положением в «Никомаховой этике» в одном случае и в совокупности сонетов – в другом. И все это заставляет задуматься над таким вопросом: может ли философский идеал сохранять свою чистоту и не переродиться в иной или не насыщаться определениями и описаниями человека в его принадлежности миру, порожденной принадлежностью самому себе? Или мир, порождаемый субъектностью, составляющей единственное возможное содержание философского идеала, неизбежно придает ему некое содержание, воплощая столь популярную среди античных мыслителей функцию зеркала? Эти вопросы обретают теоретическую жизненность, когда оказываются вплетенными в ткань такого классического текста, как «Никомахова этика». Образ Величавого, воплощающий философский идеал, основан на величавости, которая, хотя и стоит в общем ряду описываемых Аристотелем добродетелей, хотя и называется, как и они, добродетелью, тем не менее совершенно отлична от них, является совершенно особенной в первую очередь в том, что лежит в основе всех других добродетелей: величавость есть *κόσμος, порядок, украшение (пространство)* добродетелей.

Проблема столкновения или взаимодействия двух видений человека пронизывает рассуждения Аристотеля: в своем стремлении к научности и точности он постоянно воспроизводит и систематизирует общепринятые мнения, но с той же постоянностью критически принижает их, выдвигая на первый план философские понятия. Примером такого хода рассмотрения может служить его понятие дружбы. Фрагмент о Величавом и не может быть иным: его особенностью является то, что отказ от социологического взгляда на человека осуществляется в нем не только в форме изменения способа теоретического рассмотрения, но еще и в том, что сам описываемый образ противостоит общепринятым представлениям о хорошем человеке. Более того, это противостояние проявляется как в форме эмпирической данности, так и в том, что ценит или не ценит описываемый человек. Так, если в общепринятом мнении величавость связана с честью, то для самого Величавого «даже

честь ничто». Если в греческом обществе благодарность высоко ценится, то Величавый ценит только собственное благодеяние, но в разных формах ничтожит благодеяние по отношению к себе. То есть философская оптика задана и самим философом, и его героем, что наиболее адекватно воспроизводит философский взгляд в качестве взгляда субъекта морали.

Обратимся теперь к 94-му сонету Шекспира, в котором также задается некий идеальный образ человека: и задается он – в отличие от других сонетов Шекспира – не в виде обращения к другому (другу или возлюбленному), а в форме солилокви, то есть размышления с самим собой, подобно тому, как Аристотель остается наедине с собой, освобождаясь от общепринятых мнений и воспроизводя оптику субъекта (Величавого), отдаваясь философствованию, которое есть диалог с самим собой.

Оба рассматриваемых текста занимают не просто схожее срединное, но и вершинное место: в обоих случаях автор как бы достигает некоей вершины, порождаемой самим философским мышлением, и в то же время вершины, которой можно достичь лишь философствованием, – и далее начинает спускаться обратно, к многообразию и парадоксальности эмпирической жизни: Аристотель от образа единственного, отвергающего взаимность и равенство самодостаточного Величавого переходит к добродетелям общения, а Шекспир от метафизического возвышения образа недвижимого двигателя, невыразимого и несхватываемого никакой эмпирической данностью (ибо как раз не делает того, что, казалось бы, предполагается всем внешним: от обладания силой и властью до самого облика), переходит в следующих сонетах к сетованиям по поводу обманчивой внешности возлюбленного.

Сходство между текстами обнаруживается не только в их содержании, но и в оценке этого содержания: так, в обоих случаях находятся интерпретаторы, считающие, что данные тексты являются ироническими. (Так, например, Э. Хьюблер⁹ считает, что первые восемь строк Сонета – чистая ирония, так как невозможно, чтобы обладатель всех небесных благодатей, милостей был как камень. Аналогичная проблема возникает и с аристотелевским Величавым: он есть идеал деятельного человека, но при этом мед-

⁹ См.: *Hubler E. The Sense of Shakespeare's Sonnets. Princeton, 1952.*

лителен и молчалив¹⁰.) Собственно, в самой интерпретации некоего текста как ироничного нет ничего предзаданно невозможного или разрушительного, но в данном случае в отношении текстов, имеющих дело с идеалом человека и пронизанных неустрашимой серьезностью философствования, обвинение или подозрение в ироничности является дважды разрушительным, так как разрушает идеальность идеала, с одной стороны, и философски серьезный характер рассуждения – с другой. Подобное обвинение сразу же переводит его на уровень повседневной отстраненности от мысли, допускающей иронию.

Еще одно сходство выражается в высказывании странных предположений об авторстве и в негативных оценках личностей авторов данных текстов, предстающих личностно недостойными: то есть сами тексты рассматриваются как разоблачающие моральность авторов.

Следующее сходство заключается в обилии самых разнообразных интерпретаций и смысловых реконструкций, вступающих в спор друг с другом. Разногласия, причем доведенные до полной противоположности смыслов и оценок, часто касаются понимания одних и тех же строчек и высказываний: достаточно очевидно, что сами эти расхождения порождены во многих случаях исходной диспозицией морального характера: принятием описываемого образа как морального идеала или категорическим неприятием его в таком качестве. Так, фраза «не делает того, о чем говорит его внешность» оценивается исследователями таким противоположным образом: одними – как обычная идея лицемерия, обманчивости внешности, другими – как идея изначальности и самодостаточности, независимой от эмпирических данностей, от возможностей и т. п.: невыводимости, недетерминированности человека в качестве начала.

¹⁰ Э. Шварц считает Хюблера классическим представителем иронической интерпретации: см.: *Schwartz E. Shakespeare's Sonnet XCIV // Shakespeare Quarterly, Vol. 22, No. 4 (Autumn, 1971). P. 397.* Он указывает на У. Эмпсона, Л. Найта и Э. Хюблера как находящихся 94-й сонет нешекспировским по содержанию. Аналогичные обвинения высказываются и в адрес аристотелевского фрагмента. Получается, что именно когда мыслитель доходит до высшей точки философствования, он становится неузнаваемым для тех, кто не последовал за ним.

Следующее сходство связано непосредственно с тем, что оба текста посвящены *персонифицированному* идеалу. Причем, с одной стороны, мы имеем философский идеал, доведенный в своей детализации до художественной портретности (Аристотель описывает походку, манеру речи и даже биографические особенности, например манеру отступления с поля боя, но все эти как бы обыденные наблюдения тем не менее имеют в определенной культуре, в данном случае в культуре греческой античности, вполне фиксированное символическое ценностное значение), а с другой стороны, такое описание человеческого образа в поэтическом произведении, которое предельно лишено конкретности, доведено до абстрактных формулировок философского рассуждения, посвященного некоему “they” (заметим, что they не отрицает единственности в силу особенностей английской грамматики). Таким образом, два текста как бы движутся навстречу друг другу и сходятся в некоторой единой точке, в которой философский идеал достигает такой определенности, что обретает портретный характер, а поэтический солликовий достигает интеллектуального напряжения философского идеала: они совпадают в постижении или задании такого образа человека, который сводится или возводится к самодостаточному бытию абсолютным началом поступка, или, что то же самое, – к моральному субъекту, или к недвижимому двигателю¹¹.

Оба текста совпадают в том, какое непонимание и раздражение вызывают они в здравомыслящем читателе, который переживает некий ценностный дискомфорт, описанный в отношении 94-го сонета М. Платтом так: «Мы знаем, что все, сказанное, как мы думали, в осуждение в строках два, три и четыре, было сказано в восхваление»¹². Совершенно аналогичное чувство потрясло читателей фрагмента о Величавом, начиная с таких читателей, как Альфред Великий и Фома Аквинский, потративших немалые усилия на примирение этого текста с собственными представлениями о добродетельном человеке. Иными словами, оба текста предла-

¹¹ В своей «Истории философии» Гегель отмечает, что идея недвижимого двигателя у Аристотеля есть идея субъекта. В рассуждении о 94-м сонете Кауфман указывает на центральное значение понятия «недвижного двигателя», то есть аристотелевского бога (См.: *Kaufmann W. From Shakespeare to Existentialism. New Jersey, 1980. P. 3*).

¹² *Platt M. Shakespearean Wisdom? // Shakespeare as Political Thinker. Wilmington (DE), 2000. P.*

гают в качестве идеала такой образ человека, который общепринятое моральное сознание отказывается признать положительным образом, но, наоборот, без труда узнает в нем некоторые неприятные и неприемлемые черты: самодостаточную гордость, отрицание ценности равенства, превосходство, отрицание взаимности, медлительность и др. В этом, собственно, обнаруживается обычное взаимное отвержение философского и обыденного начал, но особое напряжение обусловлено тем, что речь идет не о способах рассуждения, а о некотором предельном выводе такого рассмотрения, каковым и является идеал человека. Ценностные ожидания и стереотипы наталкиваются в этом случае не просто на некоторые препятствия, но на неодолимую и непроницаемую стену, на нечто, что невозможно принять извне философии. И в этом случае высокомерие, самодостаточность и гордое превосходство Величавого сливается с высокомерием, самодостаточностью и превосходством самой философии, позволяющей себе дойти до мыслительного творения иного мира, невыводимого из эмпирических данностей и повседневного мнения. Более того, читатель оскорблен в своих наилучших чувствах. Как пишет тот же Платт: те, кто улыбается и кланяется в своем признании других, не владеют своими лицами, не являются господами самих себя¹³. Точно так же оскорблен и читатель Аристотеля, когда видит, что лучшим, настоящим другом человеку является он сам или что величавый человек, обладая всеми добродетелями, то есть являясь добродетельным, помнит совершенные им благодеяния и не помнит совершенное по отношению к нему, устраяя все, что умаляет его превосходство.

Портретный характер философского идеала порождает еще одно сходство: исследователи пытаются угадать конкретный прообраз портрета и совпадают уже в самом этом желании. Но они также иногда совпадают и в ответах на загадку и видят в качестве прообраза одного и того же человека, а именно – Сократа. Но существуют и иные предположения. Выказывалось мнение, что у Аристотеля речь идет об Александре Македонском, а Уильям Эмпсон считает, что в сонете речь идет о Принце (в других переводах – князе или государе) Макиавелли. Платт анализирует и еще один образ, на который, возможно, указывает сонет – это образ Христа, остающегося в ответ на соблазны дьявола недвижимым и молча-

¹³ *Platt M. Op. cit. P. 356.*

ливым: он отказывается совершать поступки ради того, чтобы показать, кем он является. И аристотелевский человек совершает поступки не ради того, чтобы явиться другим, не чтобы объясниться и объяснить – поступая, он избирает бытие, он бытийствует. Некоторые предполагают, что речь в сонете идет о любимом, но не любящем. Разворачивая аргументацию, Платт предлагает и еще один прообраз: это драматург, а точнее – сам Шекспир. Тогда, домыслим, если для читателя он предстает в виде драматурга Шекспира, то для самого Шекспира – это образ его самого, *самого себя*, как его ищет философия с самого своего возникновения. Величавый Аристотеля и герой шекспировского сонета есть выражение бытия самим собой, самодостаточным началом поступка (ибо только в качестве такого начала человек является самим собой). В рассматриваемых текстах авторы – и философ, и драматург – обращаются к самим себе, но это не обращение к некоторому очередному образу или вопросу, это доведение философии до ее сердцевины, в которой ее самодостаточность совпадает с самодостаточностью самого философа в его единственности, в единственности того, кто мыслит о себе.

И, наконец, – и в этом сходится большинство цитируемых здесь авторов¹⁴ – сходство заключается в том, что в обоих текстах речь идет об одном, а именно – об аристотелевском Величавом, что объясняет и совпадение угадываемых прообразов.

Есть все основания считать, что Шекспир знал труды Аристотеля – в первую очередь «Никомахову этику». Ко времени его жизни это произведение около двадцати раз переиздавалось в латинском переводе, и даже школьного знания латыни хватило бы для понимания его основных идей. Кроме того, Шекспир мог ознакомиться и с изданным английским пересказом «Никомаховой этики». Но даже и без этих фактов есть серьезные свидетельства в пользу знания Шекспиром Аристотеля – это свидетельства, которые мы находим в его произведениях. Шекспир дает прямую ссылку на Аристотеля с очень точным воспроизведением соответствующего места из «Никомаховой этики» в «Троиле и Крессиде»:

Как те юнцы, которых Аристотель
Считает неспособными постичь
Моральной философии значенье....

¹⁴ Интересно, что С. Маршак в своем переводе сонета так же говорит о величье.

У Аристотеля: «Вот почему юноша – неподходящий слушатель науки о государстве: он ведь неопытен в житейских делах (прахеис), а из них [исходят] и с ними [связаны наши рассуждения] (EN 1095a 2–5)¹⁵. Интересно, что именно в английском пересказе “Никомаховой этики” 1547 г. (являвшемся переводом с итальянского) речь идет не о науке о государстве, а именно о моральной философии: для XVI–XVII вв. это было обычным изменением аристотелевского языка. Шекспир пишет эти строки около 1603 года, это же место из Аристотеля и тоже с “моральной философией” мы встречаем у Фрэнсиса Бэкона¹⁶ – уже в 1605 году. Он цитирует Аристотеля так “Young men are no fit auditors of moral philosophy...” (Bacon F. The Advancement of Learning. XXI, 13 (Бэкон Ф. О значении и успехе знания, божественного и человеческого)¹⁷.

Шекспир использует специфические аристотелевские понятия и образы, как, например, понятие неподвижного двигателя в интересующем нас 94-м сонете. В «Юлии Цезаре» Кассий говорит, что нуждается в друге в качестве зеркала – эта тема многократно встречается у Аристотеля, являясь продолжением идеи о зеркале в платоновском «Алкивиаде I». Иногда текст Аристотеля просто содержательно узнаваем. Например, Шекспир говорит устами Люченцио, героя «Укрощения строптивой», что есть этика:

... займусь
Той областью науки философской,
Которая трактует нам, что можно
Лишь добродетелью достигнуть счастья.
(Действие 1, Сцена 1. Пер. П.Мелковой)

Шекспир говорит о добродетели устами Нериссы из «Венецианского купца», используя понятие середины: «Но, видно, тот, кто слишком много ест, болеет точно так же, как тот, кто мучается от голода. Поэтому счастье – в золотой середине: излишество скорей доводит до седых волос, чем умеренность, которая ведет к долголетию» (I, 2. Пер. Т. Щепкиной-Куперник).

¹⁵ «Никомахова этика» цитируется по изданию: *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984.

¹⁶ Из комментариев к пьесе на русском распространилось предположение, что Шекспир взял цитату из Ф.Бэкона (например, см.: *Козминус О., Мелехций О.* Шекспир. Тайная история. СПб., 2003. С. 279), но у него она появляется позже на два года.

¹⁷ Об этом см.: *Lee S.* A Life of William Shakespeare. 2012. P. 370.

И другие шекспировские герои определяют добродетель как середину между двумя крайностями, следуя Аристотелю: вот как, например, говорит о мужестве Коминий из «Кориолана»:

Вы сражались
Как римляне: в бою – без сумасбродства,
Без страха – в отступлении.
(I, 6. Пер. Ю. Корнеева).

Классическую аристотелевскую проблематику добродетели и поступка исследователи находят во многих произведениях Шекспира, в первую очередь в таких значительных, как «Гамлет» и «Макбет». Существуют даже реконструкции всех аристотелевских добродетелей на основе текстов Шекспира¹⁸. Наличие многочисленных свидетельств влияния аристотелевских идей и понятий на Шекспира тем не менее не выходит за границы описания обычного культурного фона автора и служит лишь подтверждением знания им этих идей и понятий или, иначе, их общего влияния на него. Но иное дело – 94-й сонет, в котором Шекспир создает образ самодостаточного человека, морального субъекта как идеала, соразмерный и близкий аристотелевскому Величавому и по содержанию, и по форме, а его текст разделяет судьбу текста Аристотеля в силу слияния самой оптики, самого взгляда на человека как самого себя, как абсолютного начала¹⁹.

Образ Величавого привлекает Шекспира в целом ряде произведений: в шекспироведческой литературе нередко встречается указание, что воплощением величавости является Кориолан²⁰. Добавим, что именно в этом образе обнаруживается воспроизведение, осмысление трагической идеи Аристотеля, отвечающей на вопрос,

¹⁸ Например, см.: *Berquist D.H. Shakespeare's Ethics*. [Electronic resource] URL: http://www.google.ru/url?url=http://www.aristotle-aquinas.org/the-school-of-aristotle-the-ly/02-practical-philosophy/01_ethics/Shakespeare's%2520Ethics.pdf&rct=j&fm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=pYo7VNP6O8rXyQOp-YCgBw&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNEFL-_WOthmNlvSHaANSsMR-lfог (дата обращения: 05.08.2014).

¹⁹ Не случайно Кауфман считает аристотелевский фрагмент о Величавом ключом к пониманию 94-го сонета, «Кориолана» и других трагедий, а также и Гете и Ницше: см.: *Kaufmann W. From Shakespeare to Existentialism*. New Jersey, 1980. P. 9–10.

²⁰ Например, см.: *Holloway C. Shakespeare's "Coriolanus" and Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics*. Vol. 69. No. 3. P. 353–374.

есть ли место Величавому в полисе, на вопрос о возможности существования двух самодостаточностей: Величавого и полиса. Кориолан воплощает собой неприятие применения по отношению к себе никакого внешнего закона, ритуала, традиции. С одной стороны – он ответственен за судьбу Рима, готов погибнуть за него в бою, а с другой – не желает, даже чуть ли физически не может подчиниться ему: Рим, общество есть для него то, за что он несет ответственность и что он порождает своей ответственностью. Все ситуации, в которых он идет навстречу настойчивым просьбам тех, кто пытается вписать его в социальное пространство – все эти ситуации оказываются глубоко трагичными и внутренне порочными и в конечном счете ведут к гибели Кориолана. Аристотель говорит: «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 (Pol. 1253a28–29). Обладающий «избытком добродетели» «был бы все равно что божество среди людей» (Pol. 1284a10), но ведь и сама добродетель есть предпочтение в самом себе не человеческого, но божественного. Мораль не есть, таким образом, доведение до качественного (совершенного, добродетельного) состояния того, что присуще человеку как социобиологическому существу, но достижение некоего иного, называемого божественным в себе бытия – такого бытия, которое есть начало самого себя, то есть которое самодостаточно. Именно в этой абсолютности явленность морали освобождается от подпадания под подозрение. Так неустранимо сомнительной, например, выглядит человеческая доброта, она всегда находится под подозрением нечистоты мотива, наличия корысти, случайности и иного несовершенства, но божественная доброта абсолютна, свободна от всего подобного и даже от внешнего оценивающего и анализирующего взгляда. Прорыв в пространство морали и есть избрание в себе божественного – то есть себя как абсолютного и единственного начала. Содержание поступка, как и содержание мысли, их материя не зависит полностью от поступающего и мыслящего человека,

²¹ «Политика» цитируется по изданию: *Аристотель. Политика* / Пер. С.А. Желбелева // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984. Далее ссылки на «Политику» даются в тексте статьи с использованием обозначения – Pol. с указанием стандартного округленного номера строк.

но остается его поступками и мыслями в силу полагания им себя в качестве начала. Согласно Аристотелю, «для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами – закон. Да и в смешном положении оказался бы тот, кто стал бы пытаться сочинять для них законы» (Pol. 1284a15). Как поступает социум с такими людьми? Они подвергаются остракизму – ведь «разве позволит руководитель хора участвовать в хоре кому-нибудь, кто поет громче и красивее всего хора?» (Pol. 1284b12). Если говорить о государстве как о власти, то в нем нет места для Величавого – «ведь нельзя себе представить, чтобы над таким человеком властвовали, потому что в таком случае получилось бы приблизительно то же самое, как если бы, распределяя государственные должности, потребовали власти и над Зевсом» (Pol. 1284b 30–33). Аристотель мыслит такого человека как пожизненного царя, как того, кому все подчиняются. Возможно, Шекспир согласился бы с этим, так же как он согласен с трагической перспективой изгнания для Величавого: Кориолана судят и изгоняют из Рима.

Иными словами, в пространстве деятельного образа жизни, а тем более – созерцательного, то есть в пространстве поступка и мысли, человек вырывается из социальности, освобождается от нее и исторгается ею. Но что есть полис в оптике морали, как не дружба, а если это так, то Величавый, полагая себя причиной поступка друга и избирая его бытие так же, как свое, определяет самодостаточность полиса собственной самодостаточностью. И если государство изгоняет его, то разрушает основание собственной самодостаточности.

Жители Рима не могут не признать заслуг Кориолана перед отечеством – слишком очевидных, даже превосходящих человеческие возможности, но они не приемлют основания его поступков: «...все, чем он прославился, сделано им ради этой снесь. Пусть мягкосердечные простаки думают, что он старался для отечества. На самом-то деле он поступал так в угоду матери; ну, отчасти и ради своей снесь, а ее у него не меньше, чем снесь». Город не может ни приказать Кориолану, ни наградить его, ибо и основанием его поступков и их наградой является его гордость, то есть он сам. Не отдельные слова и жесты героя ведут к его изгнанию из города, но само существо его, то, что полагается Аристотелем в основание образа добродетельного человека. Иными словами, добродетель-

ный изгоняется из социума именно в силу того, что таковым является, что полагает себя началом своего поступка, даже если сам поступок признается благом сообщества.

Подобно аристотелевскому Величавому Кориолан презирает все, что вторгается в сферу причинения его поступков – будь это люди или обычаи. Ему «все равно – любит его народ или ненавидит. А так как он человек благородный и прямой, то он этого и не скрывает».

Величавый тоже прям и парресиен, правдив именно в ситуации опасности для себя, перед лицом имеющих власть или решающих его судьбу.

Он слишком прям, чтоб в мире с миром жить.
 Нептун трезубцем и Юпитер громом
 И те его польстить им не принудят.
 Мысль у него со словом нераздельна:
 Что сердце скажет, то язык повторит²².

Слова А. Аникста о Кориолане²³ полностью могут относиться к Величавому: «народу, и трибунам, и патрициям он противопоставит как единственный в Риме человек, который прямодушен, откровенен, органически неспособен на обман и хитрость. Он просто не понимает, зачем нужно притворяться, быть не таким, каков он есть, когда его гордость составляет именно то, что он такой, а не иной человек». «Мнение других, однако, было ему безразлично, поскольку, как ему казалось, он всегда оставался самим собой». Поступок для шекспировского героя самодостаточен: «награду за подвиги он видит в их свершеньях» – это буквально аристотелевская идея самодостаточности поступка.

Таким образом, аристотелевская идея Величавости присутствует во многих произведениях Шекспира (кроме «Кориолана» это еще и «Мера за меру», «Троил и Крессида», «Отелло» и др.), но образ, созданный несколькими строками²⁴ сонета, является той

²² «Кориолан» Шекспира цитируется в переводе Ю.Корнеева.

²³ Аникст А. Кориолан. [Электронный ресурс] URL: http://www.lib.ru/SHAKE-SPEARE/shks_korio.txt (дата обращения: 14.04.2014).

²⁴ Вторая часть сонета содержит идею, которая пронизывает многочисленные средневековые рассуждения о гордости как корне зла и матери всех грехов. Это мысль о том, что гордость подстерегает наиболее достойных и разрушает их добродетельность тогда, когда они именно себя считают причиной, нача-

точкой, в которой философский взгляд совершенно освобождается от постороннего и достигает подлинного бесстрашия: он свидетельствует о самом себе как недвижимом двигателе, божественном, абсолютном начале. Будучи господином, он *не* делает, он недвижим, но двигает других. Бытие в качестве начала поступка есть бытие недвижимое – как недвижно абсолютное и единственное: недвижимое, так как нет никакого иного начала, которое могло бы приводить его в движение. Даже если мы помыслим движение самого себя, то это заставит разделить источник и само движущееся и обратиться вновь именно к источнику как началу. *Самое себя* не может быть помыслено как то, на что обращено действие, что имеет еще некое начало себя.

Шекспир, для которого добродетель выражается в поступке и не существует вне него, следует аристотелевскому пониманию поступка как того, началом чего является человек как моральное существо, в котором он и бытийствует в качестве субъекта. Поступок – это то, в основе чего лежит решение поступать, но это не решение-выбор, а решение-решимость: решимость ворваться в ход бытия в качестве его начала, автора, решимость быть и быть ответственным за него – вне зависимости от конкретных уходящих в бесконечность эмпирических следствий. Исход не определяет смысл и ценность начинания, эту мысль Шекспир повторяет множество раз. Залогом правоты является честь – то есть ответственность поступающего. И в этом смысле движение мира и в мире не может поколебать поступающего в его изначальности: в этом смысле он – вне движения, его бытие есть бытие недвижимым началом. Парадоксальная мысль о бытии только в движении (поступке) и о неподвижности начала в качестве начала в аристотелевском образе Величавого доведена до медлительности поступающего, у Шекспира же становится камнем, медленностью в отношении соблазнов. Поступок Величавого есть великий поступок, а велик он в силу величавости поступающего: эта закольцованность морали скрывает в себе неторопливость-неподвижность; тождественность добродетельного человека и добродетельного поступка таит в себе силу и решимость недвижимого первоначала, презиращего-ничто-

лом своих добродетельных поступков, доводя свое богоподобие до предела абсолютности. Но гордость «по праву» у Аристотеля именно и означает полагание себя началом поступка.

жащего все, что лишает его полноты бытия самим собой. У Шекспира он господин, а не распорядитель ни собственной власти, ни явленности миру, ни собственного совершенства.

Таков философский идеал человека Аристотеля и Шекспира, и таково сходство судеб посвященных ему текстов, заключающих в себе кардинальность и рискованность философствования, не меняющегося во времени и пространстве.

Список литературы

Аникст А. Кориолан. [Электронный ресурс] URL: http://www.lib.ru/SHAKESPEARE/shks_korio.txt

Арендт Х. Мышление и соображения морали // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М., 2013. С. 218–257.

Аристотель Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984.

Аристотель Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984.

Шекспир В. Сонеты в переводе С.Я. Маршака. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/SHAKESPEARE/sonets.txt>

Shakespeare W. The Complete Works of William Shakespeare. Oxford: Clarendon Press, 2007.

Berquist D.H. Shakespeare's Ethics. [Electronic resource] URL: <file:///C:/Users/%D0%9E%D0%BB%D1%8C%D0%B3%D0%B0/Downloads/Shakespeare's%20Ethics.pdf>

Crosbie Ch. Fixing Moderation: *Titus Andronicus* and the Aristotelian Determination of Value // *Shakespeare Quarterly*. 2007. 58. P. 147–173.

Elton W.R. Aristotle's Nicomachean Ethics and Shakespeare's *Troilus and Cressida* // *Journal of the History of Ideas*. 1997. 58.2. P. 331–337.

Holloway C. Shakespeare's "Coriolanus" and Aristotle's Great-Souled Man // *The Review of Politics*. Vol. 69. No. 3. P. 353–374.

Hubler E. The Sense of Shakespeare's Sonnets. Princeton: Princeton UP, 1952. 169 p.

Kaufmann W. From Shakespeare to Existentialism. New Jersey: Princeton UP, 1980. 480 p.

Kaufmann W. Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton: Princeton UP, 1974. 532 p.

Landry H. The Unmoved Movers: sonnet 94 and the contexts of interpretation // *Interpretations in Shakespeare's Sonnets*. Berkeley (CA): Univ. of California Press, 1963. P. 7–27.

Lee S. A Life of William Shakespeare. Cambridge: Cambridge UP, 2012. 520 p.

Magnusson L. “Power to hurt” and service in Sidney household letters and Shakespeare’s sonnets // English Literary History. 1998. Vol. 65. No. 4. P. 799–824.

Neely C.T. Detachment and Engagement in Shakespeare’s Sonnets: 94, 116, and 129 // PMLA (Publications of the Modern Language Association of America). 1977. P. 83–95.

Platt M. Shakespearean Wisdom? // Shakespeare as Political Thinker. Wilmington (DE), 2000. P. 353–379.

Schwartz E. Shakespeare’s Sonnet XCIV // Shakespeare Quarterly. 1971. Vol. 22. No. 4. P. 397–399.

Thomas C. Detachment and Engagement in Shakespeare’s Sonnets: 94, 116, and 129 // PMLA (Publications of the Modern Language Association of America). 1977. Vol. 92. No. 1. P. 83–95.

Shakespeare's 94-th Sonnet and Aristotle's Excerpt About Great-minded: The Mystery of Similarity

Olga Zubets

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 14/5 Volkhonka Str., Moscow 119991, Russia; e-mail: olgazubets@mail.ru

The philosophical moral ideal is being analysed through revealing the similarity of the idea and the fate of the two texts – the excerpt about the Great-minded from Aristotle's *Nicomachean Ethics* and the 94-th Sonnet of Shakespeare. This ideal is seen as being opposed to so called sociological one and as defined by the moral subject's sight which coincides with the optics of philosophy. The only possible content of such an ideal is the idea of subjectness, having oneself the source of the act and the whole world. And this idea is the kernel of the texts being examined which determines the likeness of their fates: the difficulties of the translation, rejection of the content being unacceptable for the everyday moral consciousness and language which leads to the mutilation of the translation and interpretation, irritating character, endless debates on the positive or negative character if the images, attempts to soften the most unacceptable statements, discredit by the suspicion in irony, search of the prototypes (coincident in Socrates), the critic's desire to withdraw them from the collection of writings, the negative estimation of the authors.

The similarity of the fates is meaningfully determined by the fact that the ideal in the sonnet is the Aristotle's aristocratic image of the great-minded. Shakespeare knew *Nicomachean Ethics* very well which is proved by both the direct reference to Aristotle and literal reproduction of his notions and ideas (such as ethics, virtue, act). The image of great-minded can be found in many of his works, for example in *Coriolan*. But it is in the 94-th Sonnet that great-minded has oneself as an absolute source, unmoved mover, moral subject, the lord but not a steward of own excellence.

Keywords: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, great-minded, Shakespeare, the 94-th Sonnet, moral subject, unmoved mover, philosophical ideal

References

Anikst, A. *Koriolan* [Coriolanus], [http://www.lib.ru/SHAKESPEARE/shks_korio.txt, accessed on 14.04.2014]. (In Russ.)

Arendt, H. “Myshlenie i soobrazheniya morali” [Thinking and Moral Considerations], in: H. Arendt. *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment]. Moscow: Inst. Gaidara Publ., 2013, pp. 218–257. (In Russ.)

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 54–293. (In Russ.)

Aristotle, “Politika” [Politics], trans. by S.A. Zhebelev, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984. pp. 375–644. (In Russ.)

Shakespeare, W. *Sonety* [Sonnets], trans. by S.Ya. Marshak [<http://lib.ru/SHAKESPEARE/sonets.txt>, accessed on 04.04.2014]. (In Russ.)

Shakespeare, W. *The Complete Works of William Shakespeare*. Oxford: Clarendon Press, 2007. 1344 p.

Berquist, D.H. *Shakespeare's Ethics* [<https://www.google.ru/url?sa=t&ct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CBwQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.aristotle-aquinas.org%2Fthe-school-of-aristotle-the-ly%2F02-practical-philosophy%2F01-ethics%2FShakespeare%2527s%2520Ethics.pdf&ei=D7PLVMmUJY3tasDUgJgD&usg=AFQjCNFc-ep66M0cvHxq-UzlHprMShuLfw&sig2=bvlSzpkC4awnJDxAyDnLRQ&bvm=bv.84607526,d.d2s&cad=rjt>, accessed on 05.08.2014].

Crosbie, Ch. “Fixing Moderation: Titus Andronicus and the Aristotelian Determination of Value”, *Shakespeare Quarterly*, 2007, no. 58, pp. 147–173.

Elton, W.R. “Aristotle’s Nicomachean Ethics and Shakespeare’s Troilus and Cressida”, *Journal of the History of Ideas*, 1997, vol. 58, no 2, pp. 331–337.

Holloway, C. “Shakespeare’s ‘Coriolanus’ and Aristotle’s Great-Souled Man”, *The Review of Politics*, 2007, vol. 69, no. 3, pp. 353–374.

Hubler, E. *The Sense of Shakespeare's Sonnets*. Princeton: Princeton University Press, 1952. 169 p.

Kaufmann, W. *From Shakespeare to Existentialism*. New Jersey: Princeton University Press, 1980. 480 p.

Kaufmann, W. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974. 532 p.

Landry, H. “The Unmoved Movers: Sonnet 94 and the Contexts of Interpretation”, *Interpretations in Shakespeare's Sonnets*. Berkeley, CA: University of California Press, 1963, pp. 7–27.

Lee, S. *A Life of William Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 520 p.

Magnusson, L. “Power to Hurt” and Service in Sidney Household Letters and Shakespeare’s Sonnets. The Johns Hopkins UP, 1998, pp. 799–824.

Neely, C.T. “Detachment and Engagement in Shakespeare’s Sonnets: 94, 116, and 129”, *Publications of the Modern Language Association of America*, 1977, vol. 92, no 1, pp. 83–95.

Platt, M. “Shakespearean Wisdom?”, *Shakespeare as Political Thinker*. Wilmington, DE, 2000, pp. 353–379.

Schwartz, E. “Shakespeare’s Sonnet XCIV”, *Shakespeare Quarterly*, 1971, vol. 22, no 4, pp. 397–399.

А.Г. Гаджикурбанов

Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал

Гаджикурбанов Аслан Гусевич – кандидат философских наук, доцент. Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова. 119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский проспект, 27–4; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

Идея природы занимает особое место в доктрине Спинозы, зачастую отождествляясь с фундаментальными началами его системы – Богом и субстанцией. Понятие природы является важнейшим инструментарием его философского дискурса как в сфере метафизики, так и в моральной философии. Представление о натуралистическом характере методологии Спинозы разделяется многими исследователями его творчества. Между тем, предлагаемая им своеобразная моральная экзегетика некоторых значимых событий из Священной истории обнаруживает, что натуралистическая диспозиция оказывается не всегда соразмерной моральным задачам его доктрины. Это позволяет говорить о наличии в этической доктрине Спинозы определенной коллизии между натурализмом и морализмом. Ее определяющим основанием является семантическая неоднозначность используемого Спинозой понятия природы, включающей себя метафизический, теологический, натуралистический, этический, геометрический и многие другие смыслы.

Ключевые слова: природа, доктрина Спинозы, Бог и субстанция, натурализм, натуралистическая диспозиция, моральные задачи, коллизия между натурализмом и морализмом; семантическая неоднозначность понятия природы; метафизический, теологический, натуралистический, этический, геометрический смыслы

Идея природы занимает особое место в доктрине Спинозы, зачастую отождествляясь с фундаментальными началами его системы – Богом и субстанцией. Понятие природы является важнейшим инструментарием его философского дискурса как в сфере метафизики, так и в моральной философии. Представление о натуралистическом характере его методологии так или иначе разделяется многими исследователями его творчества. Это касается и понимания Спинозой своеобразия социальной и, в частности, моральной жизни человека. Основанием для такого представления служат программные тезисы самого Спинозы, высказанные им в Предисловии к третьей части его главного сочинения «Этика». Как он утверждает, Природа представляет собой однообразное и однородное пространство приложения некоторых общих законов и правил, они «везде и всегда одни и те же», поэтому «способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познание из универсальных законов и правил природы (*Naturae leges et regulae*)» (Ч. III, Предисловие)¹. Мысль о природном начале, движущем человеческими стремлениями во всех значимых сферах социальной жизни, прослеживается и в других сочинениях Спинозы, в частности в «Богословско-политическом трактате» и в «Политическом трактате», а также некоторых письмах Спинозы².

Между тем, как показывает анализ многих важных тем, затрагиваемых мыслью Спинозы, само содержание этого столь значимого для него понятия природы оказывается достаточно неодно-

¹ Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., 1999. С. 335.

² В частности, М.Вальтер полагает, что политическую философию Спинозы отличает натуралистический подход – она рассматривает процесс социализации человека в рамках природных определений человеческого существования (См.: *Walther M. Elementary Features of Spinoza's Political Philosophy // Spinoza's Ethics. A Collective Commentary / Ed. by M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf. Leiden, 2001. P. 219*); с точки зрения А. Матерона, речь идет у Спинозы прежде всего о человеческой природе как части природы божественной. Именно это качество наделяет человеческую природу правом на самовыражение, составляющим саму добродетель человека (*Matheron A. Individu et communaute chez Spinoza. Les Editions de Minuit. P., 1988. P. 291*). Оба названных исследователя видят основание натурализма Спинозы прежде всего в его представлении о первичном стремлении (*conatus*) всякого сущего к сохранению своего бытия (существования) (Этика III 6).

значным. Особенно интересным в этом смысле является его обращение к каноническим для европейской культуры сюжетам из Священного Писания, в которых речь идет об обретении человечеством первичных моральных определений через прямое обращение Бога к носителям его заветов. Спиноза предлагает своего рода моральную экзегетику этих событий из священной истории и обнаруживает, что люди весьма произвольно истолковали содержание божественных заповедей. Они придали им близкий их пониманию образ человеческого произволения, искаживший саму природу божественных законов, заключающуюся в следовании существующему в вещах объективному порядку.

Спиноза в целом выделяет в божественных заповедях естественный и человеческий смысл. На основании представления о разуме Бога или понимании Им природы вещей он рассуждает о характере божественных предписаний и приходит к следующим выводам. Если Бог сказал Адаму, что Он не хочет, чтобы Адам вкусил от древа познания добра и зла, то возможность того, что Адам вкусит от этого древа, содержало бы в себе противоречие, «ибо то божественное решение должно было содержать в себе вечную необходимость и истину» (желания Бога тождественны Его решениям). Поэтому было бы невозможно, чтобы Адам вкусил от него. Писание же говорит, что Адам, тем не менее, вкусил от древа. Как полагает Спиноза, это произошло потому, что Бог открыл Адаму только зло, которое необходимо последует для него, если он вкусит от того древа, но не открыл необходимости этого следствия. Адам в силу своей человеческой слабости воспринял этот запрет не как указание на объективный закон природы, не как вечную и необходимую истину, но как закон, т. е. как постановление, которое влечет за собой выгоду или вред не вследствие необходимости и природы выполненного действия, но благодаря только хотению и безусловному повелению какого-нибудь властелина. А такого рода повеления могут быть обязательными для отдельного человека. Точно так же Моисей воспринял божественные откровения «не как вечные истины, но как правила и постановления и предписал их как законы Бога... отсюда произошло, что он вообразил Бога правителем, законодателем, царем милосердным, справедливым и пр., между тем как все это суть атрибуты только человеческой природы»³.

³ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Указ. изд. Т. 2. С. 60.

На основании всех этих посылок Спиноза приходит к следующему заключению: «Бог только сообразно понятиям толпы и только вследствие дефекта в мышлении изображается как законодатель или властитель и называется справедливым, милосердным и пр., в действительности же Бог действует и управляет всем только вследствие необходимости своей природы и совершенства и, наконец, его решения и воления суть вечные истины и всегда заключают в себе необходимость»⁴.

Как мы видим, в таком контексте Бог раскрывается для Спинозы преимущественно в рациональном, секулярном и даже неморальном аспектах своей природы. Рациональном – поскольку Его решения и воления представляют собой вечные истины, которые содержат в себе внутреннюю необходимость, очевидны для человеческого разума и обладают принудительностью для их исполнения. В письме к В. ван Блейенбергу Спиноза говорит об этом так: «Следовательно, сделанное Адаму запрещение состояло лишь в сообщении ему того, что вкушение от древа причинит ему смерть; точно так же, как Бог открывает нам через посредство нашего естественного разума, что яд смертелен»⁵. Как он полагает, особенность божественного запрета состоит исключительно в том, чтобы донести до человека (в данном случае Адама) сведения об объективной природе (характере) его возможного действия (проступка) и о тех последствиях, к которым он может привести. Мы могли бы сказать, что это была своеобразная инструкция для человека по пользованию им его собственной природой и природой окружающих его вещей, ведь точно так же перед тем, как научиться правильно обращаться с ядом, мы должны иметь представление об особенностях нашей природы, узнать о свойствах яда и узнать, как им пользоваться, чтобы не повредить нашей природе. И для этого нам достаточно нашего «естественного разума».

На основании этого можно заключить, что никакой единичный элемент субстанциального универсума Спинозы (модус) не может претендовать на необходимость своего существования без участия

⁴ Спиноза Б. Богословско-политический трактат. С. 62. Мысль о том, что Бог действует не по свободе воли, а следует необходимости собственной природы, выражается в теоремах 16, 17, а также в «Этике», ч. I, королл. 1, 2 к теор. 32. Эту необходимость он сравнивает с непреложностью геометрической истины.

⁵ Спиноза Б. Письмо 19 // Спиноза Б. Указ. изд. Т. 2. С. 394.

более значимого метафизического субъекта – Бога или субстанции. В отдельном модусе субстанции самом по себе нет той силы бытия, которая необходима, чтобы он мог существовать. Энергию бытия, которую этот модус заимствует у субстанции, Спиноза называет волей Бога. Деперсонализация божественной воли, или ее метафизическая транскрипция, не исключают того, что ее решения различительны. Натурализм Спинозы необходимо предполагает иерархию сил или градацию суверенности компонентов его субстанциальной системы. Поэтому для него даже сумма трех углов треугольника будет равна двум прямым не на основании природы этого отдельного треугольника и даже не на основании его сущности, а на основании решения Бога, вынесенного относительно состава его природы (сущности) и, самое главное, относительно его статуса в градации всех вещей.

В том же письме Спиноза представляет рационалистическую (гуманистическую и просветительскую) версию понимания им смысла Божественных книг. Он полагает, что та форма, в которой эти книги представляют Бога в угоду простонародья (*plebs*), не соответствует истине и подлинному нравственному началу. Отсюда, по словам Спинозы, следует, что «философы и вообще все те, которые стоят выше закона, т. е. те, которые следуют добродетели не как закону, но из любви, поскольку она есть самое лучшее, не должны смущаться подобного рода выражениями»⁶ (под «законами» он в данном случае понимает религиозные предписания, которые, как он считает, представляют собой превратные формы выражения естественных причин событий)⁷. Отметим, что в этом тексте Спиноза, во-первых, ставит любовь выше закона и считает

⁶ Спиноза Б. Письмо 19 // Спиноза Б. Указ. изд. Т. 2. С. 394.

⁷ Как говорит Спиноза, Писание, будучи предназначено и приспособлено главным образом для простонародья (*plebs*), постоянно прибегает к свойственному человеку способу выражения мыслей (*humano more*), поэтому все то, что Бог открыл пророкам как необходимое для человеческого спасения, было записано в форме законов. Они сочинили целую притчу – «поскольку Бог открыл им средства, ведущие к блаженству и к гибели, и поскольку он был причиной как блаженства, так и гибели, то они изобразили его в виде царя и законодателя; средства, которые суть не что иное, как причины, они назвали законами и записали их в виде законов; блаженство же и гибель, являющиеся только следствиями, неизбежно вытекающими из этих средств, они представили как награды и наказания». Свои слова и выражения они сообразовы-

ее высшей добродетелью, во-вторых, он считает это качество души исключительной принадлежностью философов и тех, кто может разумно судить о природе вещей.

Внеморальный смысл понимания Спинозой запретов Бога на совершение определенных действий требует более детального рассмотрения. Натурализация механизма действия божественного запрета, вернее, его транскрипция на язык естественно случающихся вещей и событий, не требующий и не допускающий вмешательства законодательствующего субъекта, приводит к тому, что любой казус человеческой жизни оказывается равным другому по своей объективной законосообразности. Во всех этих случаях, или в приводимых Спинозой примерах, роль Господа сводится к тому, чтобы просто сообщать человеку о том, что последует, когда тот совершит какое-либо действие. Как мы уже отмечали, Всевышний играет здесь роль эксперта по обращению с природными объектами. Но, как очевидно, отличительное свойство всякого морального суждения, которым является заповедь, состоит в том, чтобы, во-первых, различать возможные действия человека по их ценностному смыслу (у Спинозы – как полезные или вредные для человека). То есть при сохранении этического смысла заповеди Бог должен будет заранее предупреждать человека о моральном качестве его возможного поступка. Это значит, что к природному закону надо будет присоединить ценностную квалификацию всякого возможного и предсказуемого казуса человеческой жизни, рассматривая его в качестве хорошего (полезного) или плохого (вредного) для человека. Если же следовать императиву геометрического подхода к человеческим аффектам, действиям и влечениям (Этика, ч. III, Предисловие), или идее естественного совершенства всякого феномена бытия (Этика, ч. IV, Предисловие), сама по себе природа такие различения осуществлять не может.

Во-вторых, запрещая или разрешая что-либо, Господь не просто сообщает человеку о том, что одно действие полезно для него, а другое – вредно. Он при этом еще и повелевает человеку выбирать одно из двух, то есть индикатив натуралистического повествования дополняется императивным смыслом, заставляющим человека

вали скорее с этой притчей, а не с истиной. Бог изображается ими наподобие человека – гневным, сжалившимся, охваченным ревностью или подозрениям (см.: там же. С. 393–394).

предпочесть один вид действий другому, выбрав добро в противоположность злу. Ведь моральное добро не всегда совпадает с очевидным порядком вещей, не все полезное можно считать благом и не все вредное для нас есть моральное зло⁸. Вряд ли простое наблюдение над естественным ходом происходящих событий будет для человека достаточным основанием для понимания их морального смысла. Серьезным препятствием для позитивного всепринятия всего сущего под общим знаменателем природного закона является в системе Спинозы метафизическое различие между порядком разума (Этика, ч. II, 18 схола.), по которому устроены вещи в их первых причинах, и обычным порядком природы (Этика, ч. II, 29 схола.), которому подчиняются объекты в пространстве ординарного человеческого опыта. И тот, и другой способ устроения мира строятся на основании законов природы, видимо, общих для каждого из них. Человек включен одновременно в оба этих порядка бытия, каждый из которых порождает соответствующие себе феномены, действие которых человек может наблюдать, сам будучи их частью. В то же время мы знаем, что для Спинозы эти две страты или два уровня организации жизни универсума не равны друг другу и различаются по своему метафизическому и, соответственно, ценностному статусу. Только разумный порядок вещей в полной мере способствует реализации важнейшего мотива нравственной жизни человека в моральном учении Спинозы – сохранению его бытия (существования) (Этика, ч. IV, 22 королл.). Поэтому моральный человек в его доктрине не должен полностью полагаться на законосообразность событий природы как на достоверное свидетельство их морального достоинства. Даже натуралистически окрашенная адиафория (безразличие) самого его стремления к сохранению собственного существования (своеобразное онтологическое априори), которое лежит в основании всякого морального определения субъекта, не может служить достаточным основанием для этической квалификации совершаемых им поступков. Для морального самоопределения ему необходимо ценностное различие фактов его природного бытия или событий его жизни.

⁸ Этот парадокс отчетливо проявляется в стоической моральной философии при оценке статуса феноменов человеческой жизни, определяемых как «надлежащее по обстоятельствам».

Как ни удивительно, в этом случае у Спинозы на помощь его натурализму приходит метафизика. Дело в том, что в каузальный, или логический (геометрический), строй универсума Спинозы изначально включена ценностная иерархия бытия, придающая любому явлению или событию во Вселенной особый смысл, определяемый его местом в градации сущих. Он выражается в понятии совершенства или реальности каждого отдельного модуса субстанции, в том числе и человека. Самое важное, что Спиноза рассматривает такое устройство мира как проявление самой Природы, ведь природа часто выступает у него как синоним субстанции, или Бога. И в этом смысле любое событие в жизни мира или человека будет представляться как следствие естественного порядка вещей, не утрачивая своей привязанности к моральным различиям. Только при таком условии, которое сформулировала еще платоновская традиция, – наличии в метафизическом устройении универсума некоторого аксиологического каркаса – моральному субъекту можно будет со спокойной душой (*animus quietum*)⁹ полагаться на естественный ход событий, не изменяя самому себе. А то, что служило видимым препятствием для последовательной реализации натуралистической идеи – различение у Спинозы разумного и обычного порядка вещей, – станет внутри нее носителем нравственного начала, или основанием для утверждения морального порядка в универсуме. При этом именно факт существования в природе объективной ценностной градации всего сущего, его аксиологическое априори, возлагает на человека еще одно, самое важное моральное обязательство – выбрать для себя именно ту норму существования, которая выражает высшие ценности бытия, и отвергнуть ординарные модели «обычной» человеческой жизни.

В контексте представления законов природы раскрывается еще одна сторона натурализма Спинозы. Способность, или мощь, природы (*potentia*), о которой идет речь, определяется Спинозой как сила (*vis*) природы, благодаря которой вещь существует и действует, т. е. стремится пребывать в своем существовании. Кроме того, Спиноза наделяет это понятие еще и юридическим смыслом,

⁹ Об этом Спиноза говорит в конце схолии к теореме 49, завершающей вторую часть его «Этики».

когда говорит о праве природы¹⁰. При этом он утверждает, что каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько имеет потенции для существования и действия. А эта мощь (потенция) природы есть сама мощь (*potentia*) Бога, который действует совершенно свободно. Все совершаемое человеком совершается исключительно на основании естественного права, или права природы. С точки зрения Спинозы, все, что совершает каждый человек, он осуществляет по высшему праву природы и имеет столько прав на совершение своих действий, сколько мощи ему даровано. В отличие от Бога, который имеет право на все, право человека на совершение каких-либо действий ограничивается только пределами возможностей его природы. Тогда выходит, что все действия, совершаемые человеком, свободны (по определению свободы в «Этике», ч. I, определение 7), но различаются только мерой свободы, поскольку соизмеряются с пределами мощи человека, или границами его природных сил (возможностей). А поскольку добродетель (*virtus*) есть способность (*potentia*) человека производить то, что может быть понято из одних только законов его природы (Этика, ч. IV, определение 8), отсюда можно заключить, что всякий человек добродетелен, но степень его добродетели определена границами его естественных возможностей.

Натурализация духовных (моральных) аспектов человеческой природы приводит Спинозу к выводу, согласно которому «невежда и немощный духом не более обязаны по естественному праву разумно устроить жизнь, чем больной обязан быть здоровым»¹¹. Но тогда возникает вопрос о том, по какому праву невежда и немощный духом (образ морально ущербного субъекта) обязан разумно устраивать свою жизнь? Тем более что любой его выбор – быть ему нравственно совершенным или оставаться в своем первоначальном состоянии – будет вполне легитимным по праву заложенной в нем природы. Как полагает Спиноза, ответ заключается в том, что всякий человек, независимо от своего наличного статуса, естественным образом стремится к изначально заложенному в нем благу. Благо для всякой вещи – сохранять свое бытие и стремиться к этому. Для человека это не в последнюю очередь означает жела-

¹⁰ См.: Спиноза Б. Политический трактат. Гл. II, § 3, § 4 // Спиноза Б. Указ. изд. Т. 2. С. 252.

¹¹ Там же. § 18. С. 257–258.

ние быть существом разумным, то есть добродетельным, так же как для больного естественно желать быть здоровым. В любом случае в значимой для Спинозы иерархии благ, существующей в универсуме, норма не только превосходит патологию (здоровье лучше болезни, добродетель предпочтительней порока, т. е. немощности), но и составляет высшую цель и предмет стремлений всякого живого существа (*telos*, или благо).

Хотя традиционная моралистика, составляя диагноз морального состояния человеческого рода или отдельного субъекта, также нередко прибегала к медицинской терминологии (здоровье и болезнь, норма и патология), у Спинозы такого рода аналогия между нравственными качествами и телесной кондицией обретает характер тождества. В этом случае общую субстанциальную основу и тех и других составляет Природа как таковая.

В каждом существе, и в человеке в том числе, заложена способность к самореализации, то есть актуализации его природных задатков. Это и есть то, что можно определить как добродетель (*virtus*) или **метафизическую мощь (силу) отдельного индивидуума** (термин “*virtus*”, как мы знаем, является производным от слова “*vir*” и обозначает прежде всего воинскую доблесть¹²). Добродетель совпадает с границами естественных возможностей всякого существа. Эти возможности распределяются неравномерно и в определенной градации, поэтому недостаток природной силы того или иного индивидуума можно определить как проявление некоторого бессилия (немощности – *impotentia*) **человека в реализации его естественного предназначения как разумного существа.** «Бессилие» природных сил индивидуума выражается в том, что человек отдает себя на произвол вещей, существующих вне него, и определяется ими к действиям (Этика, ч. IV, 37 схол. 1). В этом случае он как бы отказывает себе в полной реализации своих разумных начал, подчиняясь силе воображения и создавая иллюзорные образы вещей, не связанные с их природой. Спиноза

¹² Первичный смысл понятия *virtus* в римской традиции связан с образом мужественности и характеризует идеальный тип мужского поведения. При этом, как ни удивительно, термин *virtus* мог относиться женщинам, и не только к ним, но к божествам, животным, абстрактным идеям и неодушевленным объектам (McDonnell M. *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*. Cambridge, 2006. P. 4).

не раз подчеркивал, что ложные идеи не содержат в себе ничего положительного, и потому ложность наших представлений о действительном порядке вещей состоит только в недостатке (*privatio*) адекватного познания. Соответственно, эту ограниченность наших природных сил мы можем рассматривать как некоторый порок – отсутствие полноты или недостаток данной индивидуальной природы в сравнении с ее нормой. Традиционный латинский термин *vitium*, обозначающий в том числе и моральный порок, Спиноза практически не использует. Очевидно, что производимая в данном случае Спинозой натурализация человеческих возможностей (отождествление их с природными свойствами) имеет тенденцию к стиранию собственно этических начал в человеческой жизни, поскольку сама добродетель обретает у него естественные черты стремления (*conatus*) индивидуума сохранять свою природу (наличное бытие, или существование).

Естественное право человека. При этом естественная мощь, или право людей, определяется не разумом (ведь далеко не все люди следуют требованиям разума), а тем влечением, которое побуждает их к действию. Это влечение не является в полной мере разумным, поскольку складывается на основании адекватных и неадекватных идей. Спиноза называет такие желания страстями (*passiones*). Самое интересное состоит в том, что, как оказывается, совокупная мощь природы, о которой шла речь, не предполагает различия между желаниями, возникающими из разума, и желаниями, возникающими на неразумных основаниях. Как полагает Спиноза, и те, и другие виды желания (активные и пассивные, возникающие как из идей адекватных, так и из неадекватных) не различаются между собой, поскольку все они «суть действия природы и выражают ту естественную силу, с которой человек стремится утвердиться (упорствовать – *perseverare*) в своем бытии»¹³. В этом смысле, что бы ни совершал человек, он действует исключительно по законам и правилам природы, т. е. по естественному праву. «Политический трактат» Спинозы в разделе о праве природы как бы дополняет и уточняет некоторые идеи из его «Этики», изложенные им в схолии 2 к теореме 37 (ч. IV), где он различает естественное и гражданское состояния человека.

¹³ Спиноза Б. Политический трактат. Гл. II, § 5 // Спиноза Б. Указ. изд. Т. 2. С. 253.

Если все, что человек совершает по законам своей природы, осуществляется им по высшему праву Природы как таковой, то отсюда следует, что все эти действия вполне оправданны на основании тех предельных полномочий, которыми эта Природа обладает. В таком случае именно Природа становится правомочным субъектом любых казусов из моральной практики человеческого индивидуума. Природа – эта одна из ипостасей Бога и субстанции у Спинозы. Она наделяет человека его индивидуальным бытием (существованием), стремление к сохранению которого составляет основание добродетели, присущей человеку как модусу субстанции. Между тем, как свидетельствует контекст «Этики» и «Политического трактата» Спинозы, сама первичная ткань природного субстрата, или субстанции, оказывается невосприимчивой к различениям добра и зла. Эти моральные универсалии в своем прямом выражении, то есть в тех случаях, когда мы отвлекаемся от объективной метафизической иерархии бытия, характеризуют не саму природу вещей, а только определенные типы человеческих представлений о действительности. Проще говоря, добро и зло представляют собой всего лишь неадекватные идеи, или аффекты человеческого ума. Весьма характерно, что Спиноза еще в большей степени дезавуирует реальный (природный) смысл этих важнейших категорий морального сознания, когда связывает их появление с иллюзорными притязаниями людей на обладание свободной волей (см. об этом в Прибавлении к ч. I «Этики») ¹⁴.

Природные и метафизические начала морали. Отсюда можно сделать еще более радикальные выводы по вопросу о соотношении идеи природы и нравственных начал у Спинозы. Как он полагает, моральные понятия, к которым люди чаще всего обращаются

¹⁴ Жиль Делёз, вопреки традиционному представлению об Адаме как о сознательном моральном субъекте, умышленно пренебрегающем божественными запретами, сравнивает его с немощным и неразумным ребенком, подверженным прихоти случая и пассивным страстям. Адам не может смотреть на вещи как на объекты, подчиняющиеся *естественным* законам, и потому не понимает подлинного смысла заповедей Господних (см.: *Deleuze G. Spinoza et le probleme de l'expression. Les Editions de Minuit. P., 1968. P. 242*). Между тем, можно заметить, что в данном случае само безрассудное своеволие Адама также должно интерпретироваться в терминах этики Спинозы не просто как аффект, но и как вполне *естественное* стремление его человеческой природы, правда, не соответствующее ее высшим (разумным) образцам.

в практике своей жизни, производны от своих природных оснований, поскольку являются следствием «обычного порядка природы» и приватного статуса каждого человеческого индивидуума как модуса субстанции. Эти обстоятельства нашей жизни способствуют формированию в человеческом уме множества неадекватных идей, или аффектов, – добра и зла, похвального и постыдного, греха и заслуги. Как можно судить, для автора «Этики» все перечисленные моральные понятия составляют только «различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения»¹⁵. То есть к самой природе вещей они прямого отношения не имеют, в частности потому, что «в естественном состоянии нет ничего, что можно было бы назвать справедливым или несправедливым»¹⁶. Таким образом, если речь идет о натурализме, то натурализм Спинозы говорит против этики Спинозы или же безразличен к ней. Природа (Бог или субстанция) у Спинозы не содержит в себе моральных различий. Еще стоическая этика показала, что природный субстрат универсума, служащей моделью для морального сознания, может быть индифферентным (*adiaphoron*) по отношению к тем моральным определениям, или нравственным ценностям, которые люди формируют на его основе¹⁷. Для осуществления своей моделирующей функции, определяющей моральную практику человека, этому первоначальному образцу нравственной жизни достаточно обладать приоритетом совершенства относительно морального субъекта, и это совершенство может быть разного рода – метафизическое превосходство, первичность в порядке причин, логическая основательность и др.

Для этики Спинозы важнейшим свойством субстанции, определяющим характер ее отношений к производимым ею модусам, является способность субстанции быть причиной самой себя (Этика, ч. I, определение 1), не нуждаться для представления самой себя в другой вещи (Этика, ч. I, определение 3), существовать в силу необходимости собственной природы и определяться к действию только самой собой (Этика, ч. I, определение 7). Все эти свойства можно выразить одним словом – свобода (*libertas*). Таким образом, этически значимым моделирующим признаком субстанции для

¹⁵ Спиноза Б. Этика. Ч. I. Прибавление // Спиноза Б. Указ. изд. Т. I. С. 287.

¹⁶ Там же. Ч. IV, теорема 37, схолия 2. С. 421.

¹⁷ Марк Аврелий. Размышления. VI, 13. СПб., 1993. С. 30.

морального субъекта оказывается ее свобода, которая и выступает как высшая цель нравственной деятельности человека, совершенное состояние его природы, или как его высшее Благо. Абсолютная свобода субстанции отображается в высшей форме нравственного достоинства, достижимой для человека, – в человеческой свободе (*libertas humana*), о которой Спиноза говорит в Предисловии к ч. V «Этики», «предмет которой составляет способ или путь, ведущий к свободе»¹⁸. В наибольшей мере она воплощается у него в идеальном образе свободного человека (*liber homo*), который совпадает с понятием мудреца (*vir sapiens*) (Этика, ч. IV, теоремы 67–73).

Для Спинозы здесь важно то, что природный субстрат, Бог или субстанция мыслится как своего рода высший критерий или эталон нравственного бытия для всех производных из него частных сущностей (модусов), поскольку Природа в первую очередь выступает у него в качестве онтологического основания и экзистенциальной опоры их индивидуального бытия. Ведь сила, с которой каждая вещь стремится утвердить свое частное существование, представляет собой часть божественной мощи,

¹⁸ Если связать идею свободы, как ее понимал Спиноза, с могуществом (*potentia*) разума и его силой (*vis*) над аффектами (Этика, ч. V, Предисловие), то обнаружится, что общим у них является прежде всего такое субстанциальное свойство, как способность «определяться к действию (*ad agendum*) только самим собой» (действовать в соответствии с собственной природой) (Этика, ч. I, определение 7). То есть свобода для разума представляет собой возможность действовать опираясь на собственные основания, или спонтанно. Это принципиально отличает разумное действие от аффекта, который выражает зависимую, или пассивную, форму деятельности: аффект есть страсть (*passio*) (Этика, ч. III, общее определение аффектов. Объяснение). Если так, то, будучи причастным в когнитивном смысле к ясным и отчетливым идеям, разум, кроме того, будет представлять собой и высший тип экзистенциальной активности, обозначая самостоятельную форму существования. Такого рода разделение разумного и аффективного способов конституирования познавательных возможностей человека и способов его самоопределения у Спинозы в чем-то предвосхищает проведенное позже Кантом различие разума и чувственности, касающееся, кроме прочего, и моральной сферы, где самостоятельность (*Selbsttaetigkeit*) и спонтанность (*Spontaneitaet*) разума, заключающие в себе автономию морального начала, противопоставляются пассивной механике аффектов. Как и у Спинозы, практический разум у Канта составляет основание моральной свободы, в то время как чувственность (страсти души) выражает пафос покорности и следования порядку каузальной детерминации («Основания метафизики нравов»).

которая поддерживает всю субстанциальную архитектуру спинозовской «Этики». Вполне допустимо, что в этом случае, как и во многих других, этическому различению жизненной сферы, осуществляемому понятиями морали, предшествовало первичное, более значимое разделение метафизического пространства на два уровня, представляющих разную меру совершенства или интенсивности его бытия, – природу порождающую и природу порожденную (*natura naturans* и *natura naturata*). Вспомним, что даже Аристотель не включил в число первичных категориальных определений сущего ни одного этического концепта – моральная дистрибуция действительности была для него вторичной. Может быть, для самого Спинозы, как и для той тысячелетней классической традиции, на которую он опирался, основанием для построения этической топологии служила именно бытийная иерархия совершенств, предполагающая, что субстанция обладает приоритетом над ее модусами, сущность – над существованием, умопостигаемое бытие – над эмпирическим. Очевидно, что для него метафизическая градация (иерархия) сущих, реализованная в пределах субстанциального универсума, заключала в себе несомненный ценностный смысл, но не содержала в себе отчетливых этических коннотаций, тем более, что сама субстанция по своим первичным определениям оказывалась за пределами добра и зла. Видимо, граница между моральным и неморальным (сверхморальным) в универсуме Спинозы проходила по линии, отделяющей *natura naturata* от *natura naturans*, другими словами, модусы от субстанции. Эта первичная метафизическая иерархия и конструировала само этическое пространство, опираясь на указанные выше приоритеты, где субстанция предшествует модусам, а сущность – существованию и т. д.

Если всякий раз обнаруживается, что первичная субстанциальная ткань универсума оказывается нечувствительной к моральным различениям, то мы вправе задаться вопросом о том, когда же происходит таинство пресуществления его метафизического субстрата в моральную природу, открывающуюся нам в нашем человеческом опыте. Возможно, это случается в тот момент, когда высшие начала бытия становятся для нас носителями Блага, то есть превращаются в цель моральных стремлений нравственного субъекта, тем более, что в самом объективном порядке универсума

они обладают высшими ценностными приоритетами¹⁹. Но в системе мира у Спинозы такое превращение возможно только в том случае, если каузальный порядок, связывающий универсум цепью детерминаций, имеющих однонаправленный характер (сверху вниз или от причины к следствию), претерпевает смысловую инверсию и обретает вектор движения, противоположный первоначальному. Перефразируя Гераклита, можно сказать, что в этот момент путь вниз (движение от субстанции к модусам, от причины к следствию или от посылки к заключению) становится путем вверх – модус хочет уподобиться субстанции, следствие устремляется к своей причине, а заключение тяготеет к посылке. Это означает, что человек исполняется моральной решимости и совершает нравственное деяние. В этом смысле моральная интенция человеческого ума повторяет путь древней мудрости, ищущей основ бытия, а он противоположен обычному (каузальному) порядку природы и идет против естественного потока событий, поскольку направлен к истокам (можно обозначить его как движение «вверх по лестнице, ведущей вниз»).

Кроме того, моральная диспозиция сознания предполагает имитацию объективно существующих совершенств. Модус всегда, по мере своих сил, не только выражает природу субстанции, но и воспроизводит (отображает) образ субстанции, поскольку она служит для него высшей мерой совершенства, или высшим Благом. При этом Благо (субстанция или Бог), само по себе, или, как говорит Спиноза, по своей природе, моральными качествами не обладает и в них не нуждается. Ведь, как мы знаем, всякое моральное притязание – это выражение некоторого стремления единичного модуса субстанции (человека) к сохранению или поддержанию своего бытия собственными силами, точнее, той силой, которой он наделен как часть субстанции. Индивидуальное существование человека лишено собственных источников бытия, поскольку его сущность не совпадает с его существованием. Он питается от Бога, субстанции или природы и зависим от них. Указанный характер

¹⁹ «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится» (*Аристотель*. Никомахова этика, 1094 а // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4 / Ред.: А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. М., 1983. С. 54).

отношений между модусом и субстанцией выражается у Спинозы в терминах каузальной или метафизической зависимости. Субстанция наделена бытийной полнотой и самодовлечением, поэтому она ни в чем не нуждается (существует в самой себе – *in se*), модус же нуждается для существования в ином источнике своего бытия как своей причине (он существует в ином – *in alio*).

Таким образом, моральное начало, которое Спиноза связывает со стремлением всякого модуса пребывать в своем бытии (сохранять свое бытие), выражает разные потребности человека: метафизическую (стремление быть), логическую (иметь основание для своего бытия) и каузальную (опираться на определенную причину). А такого рода стремление есть проявление некоторой нужды и несовершенства человека или его природы. И если субстанция у Спинозы представляет собой первичное и незыблемое основание всего бытия в целом (это его ***fundamentum inconcussum***, но укорененный в объективной субстанциальной сущности), то высший интерес человеческого субъекта заключается в поиске незыблемых оснований для своего индивидуального бытия. То есть применительно к человеку фундаментальная метафизическая мотивация всего сущего обретает качества субъективности и рациональности, а также включается в контекст моральной прагматики. В этом смысле субстанция существует не только как образ высшего рода бытия, но и как надежное основание для осуществления естественного стремления морального субъекта к своему онтологическому совершенству, выраженному в понятии свободы.

Нас не должно смущать употребление термина «естественный» для обозначения характера первичного влечения, определяющего поведение морального субъекта. Во-первых, в метафизике Спинозы субстанция мыслится как первоначало и основание бытия (все существует в ней и происходит из нее), и все виды стремлений любого рода сущего в субстанциальном пространстве, в том числе и человеческого субъекта, будут выражать действие (энергию) самой субстанции. В силу однозначности определений субстанции и природы у Спинозы все модификации в модальной сфере могут быть обозначены как изменения в природе самой субстанции, поэтому они будут субстанциальными и естественными (конечно, их натурализм должен восприниматься с учетом того или иного контекстуального оператора).

Во-вторых, моральный образец или, другими словами, нравственная норма человеческого бытия неотделима от метафизического пространства универсума. Она представляет собой часть субстанциального порядка или фрагмент его естественного устройства, абстрагированный от него и получающий абсолютный смысл. Вопреки критическим замечаниям Дж. Э. Мура в адрес этических доктрин, провозглашающих необходимость поиска метафизических оснований при формировании фундаментальных принципов своей моральной теории (Мур объединяет их под названием «метафизическая этика», включая в это число и этику Спинозы)²⁰, моральное добро у Спинозы обладает вполне естественной природой и представляет собой естественное свойство существующего порядка вещей. Моральное отношение у Спинозы конституируется на основании отнесения модуса к субстанции как к первоначальному, наделяющему его бытием и моделирующему сам способ его существования. Субстанция выступает как нормативная модель бытия для всех ее производных, и это выражается прежде всего в ее практической автономии, то есть в ее свободе. Вместе с тем, метафизическое превосходство (первенство) субстанции над модусами как ее частными состояниями (*modi*) можно выразить в понятии долженствования. Долженствование обозначает не только следование чему-то, составляющему модель (норму) морального существования, но включает в себя определенную телеологию как устремленность копии к оригиналу в стремлении отобразить его или воспроизводить его образ. Более того, как мы знаем, метафизическая добродетель вещи, или ее *virtus*, позволяет мыслить устремленность всякой вещи к своему совершенству не только в моральных, но и прежде всего в экзистенциальных терминах – как ее объективное стремление к сохранению своего существования. Такого рода имманентная телеология каждого отдельного модуса субстанции не устраняет иерархии сущих по степени их бытийного совершенства.

В этом смысле человек как модус субстанции обречен на подражание своему первичному метафизическому образцу (можно рассматривать это как бремя его бытия или как его легчайшую ношу). У него нет необходимости в поиске цели для актуализации

²⁰ См.: Мур Дж.Э. Принципы этики [Раздел IV: «Метафизическая этика»] // Мур Дж.Э. Природа моральной философии. М., 1999. С. 128.

своего нравственного побуждения, поскольку для Спинозы эта цель предстает перед ним в образе универсума, который видится ему совершенным и единственным. Правда, этот привычный субстанциальный порядок вещей претерпевает в моральном сознании человека значимые превращения. Оставаясь частью естественного устройства космоса, человек как нравственный субъект остраивается и становится иным, моральным, можно сказать, неестественным его элементом, поскольку радикально изменяет вектор своих устремлений, хотя и в этом случае он остается вписанным в существующую номенклатуру отношений субстанция/модус. Учитывая тотальное господство в универсуме Спинозы каузального порядка, предполагающего отсутствие целевых причин и соответственно утверждающего примат механической причинности, моральная диспозиция сознания, устремленного к некоей цели, которая видится ему как высшее благо, будет выглядеть как нечто, по меньшей мере, «остранненное», или необычное. В этом определении неизбежно воспроизводится первичный смысл «странности», утраченный в более известном термине «остранение», хотя последний и добавляет к слову новый смысл – взгляд со стороны, невключенность в «обычный» порядок природы и отчуждение от его принудительной зависимости. Остраненный (l'*étranger* у А.Камю) в действительности зависит только от себя, как субстанция у Спинозы, или включен в иной порядок причин, как ноуменальный субъект у Канта, а потому он свободен²¹.

Список литературы

Спиноза Б. Соч.: в 2 т. СПб.: Наука, 1999.

Мур Дж.Э. Природа моральной философии. М.: Республика, 1999. 351 с.

²¹ В своей известной статье «Искусство как прием» Шкловский так определяет «прием остраивания»: «не приближение значения к нашему пониманию, а создание особого восприятия предмета, создание “видения” его, а не “узнавания”». При остраивании вещь не называется своим именем, а описывается как в первый раз виденная. По позднему свидетельству Шкловского, в этой статье по ошибке печати слово «остраннение» было напечатано с одной буквой *н*, какой вариант и распространился в литературе (см.: Шкловский В.Б. Искусство как прием // Шкловский В.Б. О теории прозы. М., 1929. С. 18).

- Марк Аврелий*. Размышления. СПб.: Наука. 1993. 259 с.
- Соколов В.В., Азарх Л.* Спиноза // Филос. энцикл.: в 5 т. / Под ред. Ф.В. Константинова. Т. 5. М., 1970.
- Соколов В.В.* Спиноза. М.: Мысль, 1973. 224 с.
- Соколов В.В.* Спиноза // Новая филос. энцикл.: в 4 т. / Под ред. В.С. Степина и др. Т. 4. М., 2001. С. 621–622.
- Шкловский В.Б.* О теории прозы. М.: Федерация, 1929.
- Spinoza Opera* / Ed. C. Gebhardt. Heidelberg, 1925. 4 vol.
- Alquié F.* Le rationalisme de Spinoza. P.: Presses universitaires de France. 2005. 368 p.
- Ayers M.* Spinoza, Platonism and Naturalism // Rationalism, Platonism and God / Ed. by M. Ayers // Proceedings of the British Academy. 2007. Vol. 149. P. 53–78.
- Bennett J.* A Study of Spinoza's *Ethics*. Indiana: Hackett Publishing Company. 1984. 406 p.
- Curley E.* Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's *Ethics*. Princeton: Princeton UP, 1988. 175 p.
- Deleuze G.* Spinoza et le probleme de l'expression. P.: Les Editions de Minuit, 1968. 409 p.
- Della Rocca M.* Spinoza. L.; N.Y.: Routledge, 2008. 360 p.
- Gueroult M.* Spinoza. Dieu (L'Ethique, 1), 1968. 621 p.
- Gueroult M.* Spinoza. L'ame (L'Ethique) 1974. 671 p.
- Lloyd G.* Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics. L.; N.Y.: Routledge, 1991. 158 p.
- Matheron A.* Individu et communaute chez Spinoza. P.: Les Editions de Minuit, 1988. 647 p.
- McDonnell M.* Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic. Cambridge: Cambridge UP, 2006. 481 p.
- Nadler St.* Spinoza's Ethics: An Introduction. Cambridge: Cambridge UP, 2006. 281 p.
- Scruton R.* Spinoza. Oxford; N.Y.: Oxford UP, 1986. 119 p.
- Valtteri Viljanen.* On the Derivation and Meaning of Spinoza's Conatus // Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Vol. IV / Ed. D. Garber and St. Nadler. Oxford, 2008. P. 89–112.
- Walther M.* Elementary Features of Spinoza's Political Philosophy // Spinoza's *Ethics*. A Collective Commentary / Ed. by M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf. Leiden, 2001. P. 211–232.
- Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. Vol. I, II. Cambridge (Mass.): Harvard UP, 1934. 440 p.

Dilemma of Naturalism and Moralism in Spinoza's Understanding of Moral Principles

Aslan Gadzhikurbanov

PhD in Philosophy, Associate Professor, Lomonosov Moscow State University. 27–4 Lomonosovsky prospect, Moscow 119991, GSP-1, Russia; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

The idea of nature holds an important place in moral doctrine of Spinoza being often identified with the fundamental principles of his system – God and substance. The concept of nature is the most significant term of his philosophical discourse in the field of metaphysics and moral philosophy. The notion of a naturalistic character of Spinoza's methodology is shared by many scholars of his work. Meanwhile, he proposed a kind of moral exegesis of some important events of sacred history in Bible improving that naturalistic disposition does not always respond to the moral purposes of his doctrine. It can be argued that the ethical doctrine of Spinoza carries a certain collision between naturalism and morality which is founded on the semantic ambiguity of the concepts of nature used by Spinoza. It embraces the metaphysical, theological, naturalistic, ethical, geometrical and many other meanings.

Keywords: Nature, doctrine of Spinoza, God and substance, naturalistic disposition, moral purposes, collision between naturalism and morality, semantic ambiguity of the concepts of nature; metaphysical, theological, naturalistic, ethical, geometrical meanings

References

Alquié, F. *Le rationalisme de Spinoza*. P.: Presses Universitaires de France, 2005. 368 p.

Ayers, M. "Spinoza, Platonism and Naturalism", *Rationalism, Platonism and God*, ed. M. Ayers. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 53–78.

Bennett, J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indiana: Hackett Publishing Company, 1984. 406 p.

Curley, E. *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1988. 175 p.

Deleuze, G. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968. 409 p.

- Della Rocca, M. *Spinoza*. London–N.Y.: Routledge, 2008. 360 p.
- Gueroult, M. *Spinoza. Dieu* (L’Ethique, 1), Paris: Aubier Montaigne, 1968. 621 p.
- Gueroult, M. *Spinoza. L’ame* (L’Ethique), Paris: Aubier Montaigne, 1974. 671 p.
- Lloyd, G. *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*. London–N.Y.: Routledge, 1991. 158 p.
- Marcus Aurelius. *Razmyshleniya* [Meditations]. St.Petersburg: Nauka Publ., 1993. 259 p. (In Russ.)
- Matheron, A. *Individu et communautе chez Spinoza*. P.: Les Editions de Minuit, 1988. 647 p.
- McDonnell, M. *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 481 p.
- Moore, G.E. *Priroda moral’noi filosofii* [The Nature of Moral Philosophy]. Moscow: Respublika Publ., 1999. 351 p. (In Russ.)
- Nadler, St. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 281 p.
- Scruton, R. *Spinoza*. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 1986. 119 p.
- Shklovskii, V. *O teorii prozy* [On the Theory of Prose]. Moscow: Federatsiya Publ., 1929, pp. 24–67. (In Russ.)
- Sokolov, V. “Spinoza” [Spinoza], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, 4 t. [New Encyclopedia of Philosophy, 4 vols.], ed. V.S. Stepin, vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 2001, pp. 621–622. (In Russ.)
- Sokolov, V. *Spinoza* [Spinoza]. Moscow: Mysl’ Publ., 1973. 224 p. (In Russ.)
- Sokolov, V., Azarkh, L. “Spinoza” [Spinoza], *Filosofskaya entsiklopediya*, 5 t. [Encyclopedia of Philosophy, 5 vols.], ed. F.V. Konstantinov, vol. 5. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1970. (In Russ.)
- Spinoza Opera*, ed. C. Gebhardt, 4 vol. Heidelberg, 1925.
- Spinoza, B. *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected Works, 2 vols.]. St.Petersburg: Nauka Publ., 1999. (In Russ.)
- Valtteri Viljanen. “On the Derivation and Meaning of Spinoza’s Conatus”, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, ed. by D. Garber and St. Nadler, vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 2008, pp. 89–112.
- Walther, M. “Elementary Features of Spinoza’s Political Philosophy”, *Spinoza’s Ethics. A Collective Commentary*, ed. by M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf. Leiden: Brill, 2001, pp. 211–232.
- Wolfson, H.A. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, vols. I, II. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934. 440 p.

А.В. Прокофьев

Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевиля*

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье рассматриваются этические воззрения Бернарда Мандевиля как пример такого объяснения морали, которое видит в нравственных нормах элемент комплексной системы, с помощью которой сообщества поддерживают свою внутреннюю упорядоченность и внешнюю конкурентоспособность. В «Исследовании о происхождении моральной добродетели», входящем в первый том «Басни о пчелах», Мандевиль связывает возникновение нравственных убеждений с воздействием риторики политиков и моралистов, эксплуатирующей природную гордость и природную стыдливость человека. Наряду с этим он указывает на некоторые истоки морали, относящиеся к сфере прагматической коммуникации и несводимые прямо к воздействию политиков и моралистов. Однако все они начинают действовать только после того, как «был сломлен дикарь в человеке» и была заложена «основа политики». В позднейших произведениях Мандевиля эта упрощенная и очень уязвимая для критики картина превращается в более сложную концепцию эволюционного развития нормативного содержания морали и ее психологических механизмов за счет множества изобретений, сделанных участниками вертикальных и горизонтальных общественных коммуникаций. Политики и моралисты играют в этом процессе существенную роль, но исключительно на последних его стадиях. Данное обогащение снимает некоторые из критических аргументов, выдвину-

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00429.

тых против Мандевила Д. Юмом. Юм утверждал, что, с точки зрения Мандевила, «все моральные различия являются следствием искусства и воспитания», однако описание эволюции хороших манер, чести и моральной добродетели, содержащееся во втором томе «Басни о пчелах» и в «Исследовании о происхождении чести и полезности Христианства на войне», показывает, что это не так. Как и у Юма, политики и моралисты лишь корректируют уже имеющиеся образцы поведения и способствуют закреплению тех правил, которые вырастают из прагматических коммуникативных стратегий.

Ключевые слова: этика, мораль, общественный порядок, человеческая природа, социальная эволюция, Бернард Мандевил, Дэвид Юм

Мораль и потребности социума

Наличие моральных убеждений, а также привычных форм поведения, опирающихся на них, выступает как необходимое фоновое явление для существования самых разных общественных институтов¹. Из этого неоспоримого утверждения следуют два возможных альтернативных вывода по поводу истоков такого явления, как мораль: или мораль представляет собой некую внесоциальную основу всякой социальности, или она является одной из внутренних несущих структур, порожденных самими общественными системами. Российский этик Р.Г. Апресян обозначил подход, отражающий вторую теоретическую альтернативу, как «социально-имманентный» и дал ему следующую краткую характеристику: «Мораль рассматривается как сущностно социальный феномен, производный от социальности, социальный по своему происхождению. Она представляется существующей лишь в социуме и обслуживающей его потребности. Нравственная нормативная программа мыслится заданной социумом и исчерпываемой социумом. Основные функции нравственности сводятся к социальной организации (нередко понимаемой как репрессия)»².

¹ Ср. А.А. Гусейнов: «Добродетель есть то, что связывает, соединяет человеческое общежитие, делает его возможным» (*Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 19*).

² Апресян Р.Г. Понятие общественной морали // *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под ред. Р.Г. Апресяна. М., 2009. С. 20.*

Для прояснения общих контуров этой теоретической позиции необходимо уточнить, каковы те «потребности социума», к которым могут быть причинно возведены нормативная программа морали и способствующие ее реализации психологические установки. Возможно сугубо функциональное их понимание. В этом случае потребности социума – это потребности относительно самодостаточных коллективов во внутренней упорядоченности, сплоченности и внешней конкурентоспособности. Для того чтобы эффективно поддерживать внутренний порядок, проходить через изменения без угрозы распада и сохранять себя в противостоянии с другими сообществами, каждый такой коллектив нуждается в том, чтобы его члены демонстрировали по отношению друг к другу помогающее и неагрессивное поведение, а также поддерживали такое поведение в других людях как своими оценочными суждениями (осуждением и одобрением наблюдаемых ими поступков), так и в некоторых случаях – своими собственными реактивными действиями, пресекающими агрессию. Кроме неагрессивного поведения и инициативной помощи общество заинтересовано в правдивости своих членов по отношению друг к другу и их способности к оказанию взаимных услуг на основе доверительных отношений. Весь этот ряд поведенческих моделей может быть широко внедрен, если станет общераспространенным убеждение в том, что каждый человек, просто потому что он является человеком, обладает значительной внутренней ценностью и каждый, кто руководствуется этой ценностью, заслуживает одобрения окружающих. Общество формирует такого рода убеждение у своих членов в процессе ранней социализации, поддерживает его с помощью разного рода воздействий в последующие периоды жизни и создает тем самым основу для своего упорядоченного существования. Этот вариант в наибольшей степени отвечает определению «социально-имманентный».

Возможно и нефункциональное прочтение потребностей социума. В этом случае они отождествляются не просто с выживанием и стабильностью сообщества, а с общественным благом в том или ином его конкретном понимании. Например, в качестве базовой потребности социума может пониматься обеспечение определенного качества жизни его членов. В этом случае явно или не явно мораль перестает рассматриваться мыслителями только как продукт соци-

альных отношений: она одновременно и задает цели общественно-го существования, и служит механизмом их достижения. Применение термина «социально-имманентный» по отношению к такой позиции мне кажется уже не совсем корректным. Когда, к примеру, Р.Г. Апресян вводит перечисление представителей этой парадигмы (а к ней оказываются отнесены Т. Гоббс, Дж. С. Милль, К. Маркс, Ф. Ницше, Э. Дюркгейм, З. Фрейд, Дж. Ролз), в нем присутствуют как мыслители, понимавшие потребности общества функционально, так и те, кто рассматривал их в той или иной ценностной перспективе³. Часть перечисляемых им авторов относится скорее к тому пониманию морали, которую сам Р.Г. Апресян называет «социально-трансцендентной». Подобному смешению способствует тот факт, что в истории этической мысли переходы от одной модели к другой постоянно происходили и происходят в рамках одних и тех же концепций и часто никак не рефлексировались. Однако различие моделей достаточно глубоко и, на мой взгляд, должно быть зафиксировано историками этики.

Английский мыслитель Бернард Мандевилль (1670–1733), чьи воззрения находятся в центре внимания в данной статье, является очень важной персоналией в ходе формирования социально-имманентного взгляда на истоки морали. Представленный ниже анализ его основных произведений осуществляется именно под этим углом зрения. Два других тезиса, ассоциирующихся с именем Мандевиля, – «мораль есть продукт эгоистических аффектов» и «пороки частных лиц есть благо для общества» – рассматриваются лишь в связи с реконструкцией его представлений о социально-организационных корнях морали.

Свойства морального сознания

Наиболее развернутым и концентрированным описанием этих корней является та картина, которая нарисована Мандевилем во входящем в первый том книжного варианта «Басни о пчелах» «Исследовании о происхождении моральной добродетели». Социальные истоки морали здесь представлены не только как постоянно действующие факторы, но и как силы, исторически

³ Апресян Р.Г. Понятие общественной морали. С. 19.

формирующие данное явление. Гипотетическая история возникновения морали позволяет Мандевиллю вскрыть сомнительность иных объяснений этого явления, которые выводят его из независимой от общества потребности индивидов в личном совершенстве, имеющей рационалистическую или сентименталистскую основу. Представленная далее реконструкция привлекает и другие тексты Мандевилля, вошедшие в первый том «Басни о пчелах», а также второй том этого произведения и книгу «Исследование о происхождении чести и полезности Христианства на войне». Однако такое привлечение касается лишь тех их фрагментов, которые не противоречат основным тезисам «Исследования о происхождении моральной добродетели», а лишь дополняют их. Некоторые противоречия будут проанализированы в последнем разделе статьи.

В тексте «Исследования о происхождении моральной добродетели» присутствуют описание морального сознания и характеристика его функциональных и исторических источников. У Мандевилля они представлены в рамках единого нарратива, я же для удобства изложения разведу их между собой. Моральное сознание, по Мандевиллю, есть сознание, оперирующее и определяющееся понятиями порока и добродетели. Примечательно, что и порок, и добродетель рассматриваются им не как свойства личности, а как действия, соотношенные с общественным интересом. Порок есть то, что «делает человек для удовлетворения любого из своих желаний, игнорируя общественные интересы... если в его действии можно обнаружить хоть малейший намек на то, что оно может нанести вред любому члену общества либо даже сделать его самого менее способным оказывать услуги другим [людям]»⁴. Добродетель есть «всякое совершение, при помощи которого человек вопреки природной склонности стремится к благу других или к обузданию своих собственных аффектов, исходя из разумного желания быть добрым» (БП, 70).

Для морального сознания характерно не только убеждение в существовании двух классов поступков, но и двух классов людей, систематически их совершающих. Одни «постоянно го-

⁴ Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1974. С. 70. Далее ссылки на это издание, являющееся переводом первого тома «Басни о пчелах», даны непосредственно в тексте в виде сокращения БП и указания на страницу.

няться за наслаждениями, совершенно неспособны к самоотречению и, не заботясь о благе других, не имеют никакой более высокой цели, кроме своей личной выгоды; став рабами сластолюбия, такие люди безо всякого сопротивления уступают любому низменному желанию и употребляют способности своего разума лишь на то, чтобы умножать чувственные удовольствия» (БП, 67). Другие «будучи свободны от низменного эгоизма, считают совершенствование духа своим самым прекрасным приобретением... с помощью разума борются со своими наиболее скверными наклонностями и, ведя постоянную войну с самими собой, чтобы способствовать спокойствию других, ставят своей целью содействие обществу к благу и обуздание их собственных страстей» (БП, 67).

Отождествление морального совершенства личности и ожесточенной борьбы с самим собой является для Мандевилля чрезвычайно важным тезисом. Знаменитая полемика Мандевилля с Шафтсбери во многом связана именно с его обоснованием. Утверждать, что добродетель не предполагает самообуздания, по Мандевиллю, значит пренебрегать опытом, а в итоге – проявлять очевидное лицемерие⁵. Однако есть еще одна сторона данного теоретического убеждения, непосредственно связанная с тематикой нашего исследования. Добродетель, не предполагающая борьбы, легко может быть представлена как следствие внесоциальных истоков общественного существования человека, если более конкретно: общительности, предшествующей обществу, или природной доброты, которая не связана с механизмами социального дисциплинирования. Наличие постоянной борьбы, напротив, является неизгладимым следом сложной и принудительной социализации природного человека, которая тождественна его морализации. Этот след служит для Мандевилля одним из доказательств связи между возникновением морали и превращением человека в «послушное» существо в процессе возникновения общества.

⁵ Полемика присутствует как в первом томе «Басни о пчелах», так и во втором. Подробный анализ см.: *Субботин А.Л.* Бернард Мандевиль. М., 2013. С. 30–61; *Hundert E.J.* The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society. Cambridge, 1994. P. 117–126; *Primer I.* Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and Problems // *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)* / Ed. by I. Primer. The Hague, 1975. P. 126–141.

Борьба добродетельного человека против своих «скверных наклонностей» опирается в «Исследовании о происхождении моральной добродетели» на определенное понимание специфики человека, отличающей его от других живых существ, на комплексное представление о параметрах подлинно человеческого существования, которое является также существованием совершенным. Превосходство человека над животными состоит в «проницательности... ума и обширности познаний», а также в «величии нашей души, благодаря которой... [он] обладает способностью совершать самые благородные деяния». Добродетельный человек, обладающий «разумным желанием творить добро», исходит из посылки, согласно которой «достоинству столь возвышенных созданий» «не соответствует забота об удовлетворении тех желаний, которые являются у них общими с дикими животными, и игнорирование в то же время тех высоких качеств, которые обеспечили им превосходство перед всеми другими живыми существами» (БП, 66–67).

Несмотря на всеобщий характер убеждения, что ценность добродетельных поступков определяется тем, что в них выражается величие человеческой души, Мандевилл (в полном соответствии с мыслью наиболее яркого выразителя социально-имманентной концепции истоков морали Э. Дюркгейма) считает его поверхностным⁶. За разграничением добродетели и порока, по его мнению, стоит не независимая ценность определенного образа мысли и действий, опознаваемая разумом или надрациональной интуицией, а искусственное приспособление человека к «мирной совместной жизни» – к тому, чтобы «жить в согласии в течение длительного времени, находясь в большом скоплении» (БП, 65). Впрочем, если сравнивать подход Мандевиля с подходом позднейших социологов, таких как Э. Дюркгейм или Т. Парсонс, между ними имеются существенные расхождения. У Дюркгейма и Парсонса потребность в устойчивых моральных убеждениях – это некая изначальная и неотъемлемая потребность общественных систем, у Мандевиля, напротив, это потребность, возникающая в конкретный момент времени, в точке перехода человека к общественному существованию. Далее, для социологов моральная мотивация выступает как подлинный, хотя и не природный или не трансце-

⁶ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 369.

дентный по своим истокам, альтруизм, имеющий большую или меньшую широту действия и противостоящий различным образом детерминированным проявлениям «аномии» (Э. Дюркгейм) или «разрушительного поведения» (Т. Парсонс)⁷. Мандевиль, напротив, ведет речь о единообразной, эгоистической природе человека, которая не позволяет создать или сохранить общество без перенаправления ее импульсов и обращения их против самих себя. Наконец, для социологов мораль сформирована безличными общественными силами, а Мандевиль видит в ней продукт намеренных дискурсивных стратегий (уловок).

Риторика политиков и моралистов

Итак, Мандевиль фиксирует, что, как и другие живые существа, человек по природе «заботится лишь о том, чтобы доставить себе удовольствие, и непосредственно следует влечению своих наклонностей, не обращая внимания на то, принесет ли полученное им удовольствие добро или зло другим» (БП, 65). При этом его эгоизм совмещается с чрезвычайной хитростью. Отсюда следует, что «одним принуждением его нельзя было сделать послушным и добиться тех усовершенствований, на которые он способен» (БП, 65). Поэтому человек является единственным существом, которое потенциально может быть общественным, однако в своем природном состоянии он менее всех прочих живых существ способен жить в согласии с себе подобными.

Реализация общественного потенциала человека связана с тем, что он не только эгоистичен, но и стремится добиться высокого мнения других о себе. Себялюбие в нем сосуществует с иным эмоциональным импульсом – стремлением нравиться себе, которое невозможно удовлетворить без одобрения или хотя бы отсутствия осуждения со стороны других людей. «Ни один из людей не был ни настолько черств, чтобы не поддаться очарованию похвалы, ни настолько испорчен, чтобы терпеливо сносить презрение окружающих» (БП, 66). Это утверждение из «Исследования о происхождении моральной добродетели» во втором томе «Басни о пчелах» и

⁷ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. С. 9; Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 101.

в трактате «Исследование об истоках чести и полезности Христианства в войне» получает полноценную разработку. Искусственно сконструированное понятие «стремление нравиться себе» (*self-liking*) становится здесь центральным техническим термином. По Мандевиллю, все живые существа обладают себялюбием, которое заставляет их поддерживать свое телесное существование за счет удовлетворения голода и жажды, избегания или нейтрализации опасностей. И лишь человек хочет еще и нравиться самому себе, то есть каждый из людей воспринимает себя как существо, превосходящее других представителей рода человеческого, и ведет себя так, чтобы сохранить подобное мнение о себе. Функциональное назначение этого переживания состоит в том, что оно умножает удовольствие и предохраняет от отчаяния. В тяжелых жизненных условиях, не позволяющих избежать острых страданий, только положительное самовосприятие не дает себялюбию подтолкнуть человека к самоубийству⁸.

Эта страсть является дополнительным и, может быть, самым устойчивым источником конфликтности между людьми. В отличие от Юма, обсуждающего обстоятельства справедливости, Мандевиль не считает, что избыток потребляемых благ привел бы к Золотому веку, свободному от раздоров и вражды⁹. Установлению

⁸ См.: *Mandeville B. The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits. Vol. 2. Indianapolis, 1988. P. 133–136. Далее ссылки на это издание даны непосредственно в тексте в виде сокращения FB2 и указания на страницу. Mandeville B. An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War. L., 1732. P. 2–14. Далее ссылки на это издание даны непосредственно в тексте в виде сокращения ЕОНУСВ и указания на страницу. Подробнее о любви к себе и желании нравиться себе см.: Seigel J. Self-centeredness and Sociability: Mandeville and Hume // Seigel J. The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century. Cambridge, 2005. P. 111–139; Tolonen M. Self-Love and Self-Liking in the Political Philosophy of Bernard Mandeville and David Hume. University of Helsinki, Ph.D. thesis, 2009. Понятие self-liking, по всей видимости, было сформировано Мандевилем на основе представлений французских моралистов о самолюбии (*amor-propre*) (см.: Dickey L. Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory // Critical Review: A Journal of Politics and Society. 1990. Vol. 4. No. 3. P. 396–398).*

⁹ Подробнее о юмовской концепции обстоятельств справедливости см.: Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М., 2013. С. 145–161; Hubin D.C. The Scope of Justice // Philosophy and Public Affairs. 1979. Vol. 9. No. 1. P. 3–24; Hope S. The Circumstances of Justice // Hume Studies. 2010. Vol. 36. No. 2. P. 125–148.

гармонии в этом случае препятствовало бы именно то, что люди стремятся к демонстрации собственного превосходства и ненавидят тех, кто не позволяет им сохранить высокую самооценку. Если сто нецивилизованных мужчин окажутся вместе, через полчаса начнется настоящая война, даже если их желудки будут полны, поскольку обсуждаемая страсть неизбежно проявится в форме желания продемонстрировать свое превосходство (FB2, 132). Однако стремление нравиться себе и запечатлевать свое превосходство в сознании других людей является не только источником вражды, но и тем материалом, который в специфических условиях позволяет создать механизмы предотвращения конфликтов, не позволяющих человеку стать общественным существом.

Такие специфические условия были созданы политиками и моралистами, вводящими «первые начатки морали». Какова при этом была их мотивация? Если исходить из текста «Исследования о происхождении моральной добродетели», то конечная цель политиков и моралистов своекорыстна: они стремятся к тому «чтобы честолюбцы могли извлекать для себя большие выгоды и управлять огромным количеством людей с большей легкостью и безопасностью» (БП, 69). Однако ее достижение требует такого преобразования человека, которое служит благу каждого члена общества: чтобы дикарь оказался сломлен в человеке, люди должны стать не только «послушными», но и «полезными друг другу» (БП, 69)¹⁰. Таким образом, понимание Мандевилем потребностей социума оказывается ближе к функциональному: политики и моралисты, персонифицирующие эти потребности, заинтересованы исключительно во внутренней упорядоченности подвластных им организованных коллективов. Однако в других случаях Мандевилем характеризует целеполагание политиков и моралистов несколько иначе. В «Исследовании о происхождении чести и полезности Христианства на войне» он называет «моралистами и политиками» всех, кто пытался цивилизовать человека, делая его

¹⁰ Появление в тексте Мандевила политиков и моралистов, чья риторика является ключевой действующей силой в становлении общества, объясняется историками идей по-разному. В том числе перенесением Мандевилем новых форм общения врача и пациента в контекст генеалогии социальности и морали (см.: Cook H.J. Bernard Mandeville and the Therapy of 'The Clever Politician' // Journal of the History of Ideas. 1999. Vol. 60. No. 1. P. 101–112).

все более и более послушным, *либо* ради «облегчения деятельности правителей», *либо* ради «мирского счастья общества в целом» (ЕОНУСВ, 40–41). Последний пункт раскрывается им следующим образом: «Их величайшая цель – общественный мир и благополучие гражданского общества, сделать людей управляемыми и объединить толпу вокруг общего интереса» (ЕОНУСВ, 4). Во втором томе «Басни о пчелах» нормативные «изобретения» политиков и моралистов спорадически характеризуются как имеющие сугубо альтруистические основания – пользу общества в целом (ВР2, 128). Допуская подобную мотивацию основателей моральной добродетели, Мандевиль интерпретирует потребности социума нефункционально, выходя за пределы социально-имманентной концепции морали. Тем самым он создает порочный круг, поскольку утверждает, что представления о добродетели создали люди, уже имевшие представления о ней. Возникновение альтруистических интенций у самих политиков и моралистов превращается в неразрешимую загадку.

Политики и моралисты понимали, что не могут обеспечить реальное вознаграждение за каждый случай самоограничения ради общества в целом и отдельных его представителей, однако в их распоряжении было «воображаемое вознаграждение, которое выступало... в качестве общей компенсации за муки самоотречения и было... пригодно во всех случаях, ничего не стоя при этом ни им самим, ни тем, кому оно предназначалось, и все же было наиболее приемлемой платой для ее получателя» (БП, 66). Так как каждый человек изначально считал себя гораздо более ценным, чем остальные, и постоянно доказывал себе это, используя при этом самые разные критерии сравнения, то политикам и моралистам с помощью лести удалось связать такое мнение людей о себе с самоотречением ради общества. При этом задача создателей моральной добродетели являлась двойной. Хотя они пытались добиться от людей искреннего и постоянного самоограничения, но в качестве минимального достижения рассматривали хотя бы внешнее и словесное признание приоритета добродетели над пороком, сопровождающееся вынужденным и ограниченным совершением добродетельных поступков. Первая цель была достигнута лишь частично, вторая – по большей мере. Это видно по той классифи-

кации результатов воздействия риторики политиков и моралистов, которая приведена в «Исследовании о происхождении моральной добродетели».

На «самых неистовых» и «самых решительных», то есть на наделенных максимальной гордостью, лесть повлияла так, что ради поддержания высокого мнения о себе, ради возможности считаться частью привилегированного класса добродетельных людей они были готовы «переносить тысячи неудобств и терпеть столько же лишений» (БП, 68). Другая часть аудитории политиков и моралистов, у которой не было «достаточного запаса гордости или решимости, чтобы поддержать себя в подавлении того, что было для них самым желанным», продолжала следовать «чувственным велениям [своей] природы». Однако в силу стыда ее представители не желали принадлежать «к низшему классу», который «недалеко ушел от диких зверей». Отсюда следовало словесное одобрение добродетели (они «восхваляли... самоотречение и заботу об общем благе так же, как и остальные люди»), а также деятельное стремление скрыть свои несовершенства (БП, 69).

Причины поддержки добродетели второй частью аудитории связаны не только с самой по себе риторикой политиков и моралистов, а с рядом дополнительных факторов. Причем некоторые из них способствовали более или менее искренней убежденности в превосходстве добродетели как подлинного человеческого совершенства. Таково, например, воздействие личного примера «самых неистовых»: «Убежденные реальными доказательствами силы духа и самоотречения, которые они наблюдали, будут восхищаться в других тем, чего не хватает им самим» (БП, 69). Другие факторы вели исключительно к внешнему и декларативному конформизму. Таковы, например, страх перед представителями высшего класса, проявляющими «решимость и доблесть», а также «трепет перед властью своих правителей». В результате «ни один из них (что бы они ни думали про себя) не осмеливается открыто опровергать то, в чем, по мнению всех, даже сомневаться считалось преступным» (БП, 69).

Прагматические истоки морали

Отдельного обсуждения заслуживает такой фактор, воздействующий на вторую часть аудитории политиков и моралистов, как личная заинтересованность в признании добродетели самой достойной целью человека и в совершении поступков на основе этого признания. При этом имеется в виду не символическая выгода в перспективе желания нравиться себе, а вполне осязаемая материальная выгода, приобретаемая в ходе практического взаимодействия с другими. Мандевиль утверждает, что после того, как уже заложены основания общественной системы («основа политики»), даже «те, кто стремился только к удовлетворению своих желаний», сталкиваясь с другими «людьми такого же сорта, не могли не заметить, что когда они обуздывали свои наклонности или же следовали им с большей осмотрительностью, то избегали массы неприятностей и часто спасались от многих бедствий, которыми обычно сопровождалась слишком нетерпеливая погоня за удовольствиями» (БП, 69). В такой формулировке мысль Мандевила не до конца понятна: ведь если речь идет о простом уклонении от столкновений с себе подобными, то это средство могло действовать и до установления «основы политики». Если же оно эффективно только после ее установления, то остается возможность лишь для следующего понимания фразы: так как окружающие теперь не только те, кто без ограничений стремится к удовлетворению своих желаний, но и люди другого рода, то сталкиваться лучше с последними. А еще лучше и самому быть таким же.

В одном из поясняющих приведенную фразу предложений Мандевиль оказывается близок к именно такой ее интерпретации. «Чем более настойчиво стремились они к своей собственной выгоде, не обращая внимания на других, – пишет он, – тем более они ежечасно убеждались, что никто так не стоял на их пути, как те, кто больше всего на них походил» (БП, 69). Предположить, что Мандевиль имеет в этом случае в виду прямое и непосредственное действие Золотого правила: «не хочу подвергать других тому, что вызывает у меня недовольство, когда я сам подвергаюсь подобному обращению», вряд ли возможно. Исполнение Золотого правила не предполагает получения каких-либо выгод, а Мандевиль в этом фрагменте

иллюстрирует именно эгоистические истоки одобрения добродетели и совершения добродетельных поступков (такие, как возможность избежать «бедствий» и «неприятностей»). А это значит, что позиция Мандевиля в отношении роли прагматического интереса в генезисе представлений о добродетели оказывается параллельна позднему рассуждению Д.Юма из «Трактата о человеческой природе» об истоках и мотивации добродетели справедливости.

Для Юма последние связаны с ограничением «необдуманных и стремительных движений» «пристрастных аффектов», которое осуществляется ради того, чтобы наилучшим образом обеспечить «личные интересы или интересы своих ближайших друзей»¹¹. Тот способ удовлетворения «пристрастных аффектов», который опирается на взаимовыгодное сотрудничество, сопряженное с взаимными уступками, оказывается прагматически предпочтительным. Юм пишет: «Когда мы это общее чувство взаимной выгоды выражаем друг перед другом и оно становится известно нам обоим, оно влечет за собой соответствующее решение и поведение; и это может по праву быть названо соглашением, или уговором, между нами, хотя и заключенным без посредства обещания, ведь поступки каждого из нас находятся в зависимости от поступков другого и совершаются нами в предположении, что и другой стороной должно быть нечто сделано. Когда два человека гребут веслами в одной лодке, они тоже делают это по взаимному соглашению, или уговору, хотя они никогда не обменивались взаимными обещаниями»¹².

Эту аргументацию подробно развернул в своей концепции морали современный сторонник этики общественного договора Д. Готиер, продемонстрировавший, что стратегия «сдержанного максимизатора» является в долговременной перспективе самой выигрышной. «Сдержанные максимизаторы» имеют тенденцию взаимодействовать с себе подобными и легко находят друг друга, что создает своего рода сети бесконфликтного взаимодействия, выталкивающие на периферию максимизаторов несдержанных, или прямолинейных¹³. Мандевильевский отказ от «нетерпеливой по-

¹¹ Юм Д. Тракта о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 530.

¹² Там же. С. 531.

¹³ См.: Gauthier D.P. *Morals by Agreement*. N.Y., 1986. P. 5–25. Анализ концепции см.: Кашиников Б.Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Вел. Новгород, 2004. С. 114–135.

гони за удовольствиями», который позволяет избежать множества «бедствий» и «неприятностей», можно рассматривать как одну из ранних артикуляций этой позиции.

У Мандевиля присутствует и другой тезис, раскрывающий прагматические истоки морального самоограничения в цивилизованном обществе. Описывая положение людей, которые недостаточно затронуты проповедью моралистов, чтобы принять ее в качестве однозначного руководства к действию, он замечает: «Они, как и другие, получали выгоду от тех действий, которые предпринимались на благо всего общества, и, следовательно, не могли воздержаться от благожелательного отношения к тем представителям высшего класса, которые их совершили» (БП, 69). Вряд ли в данном случае речь идет о простой эксплуатации благородных порывов представителей «высшего класса», сопровождающейся исключительно словесной поддержкой высокого ценностного статуса добродетели и простым сокрытием своих поступков, которые ей противоречат. Хотя Мандевилль упоминает «самых худших» людей, которым «выгодно восхвалять заботу об общественном благе, с тем чтобы пожинать плоды трудов и самоотречения других и одновременно с меньшим беспокойством удовлетворять свои собственные желания» (БП, 69–70), в той фразе, комментарием к которой является обсуждаемый фрагмент, речь шла именно о реальном самоограничении («обуздании своих наклонностей»). Соответственно, и благожелательность следует рассматривать не только как мотив восхваления добродетели, но и как мотивацию, находящую выражение в добродетельных поступках. В таком случае рассуждение Мандевиля имеет как определенное сходство, так и примечательные различия с другим истоком мотивирующей силы добродетели справедливости у Юма, который также опирается на спонтанную благожелательность.

Обсуждая очевидность выгоды каждого члена общества от соблюдения правил справедливости, Юм упоминает, что она сохраняется лишь в малых сообществах. «Когда общество становится многочисленным и превращается в племя или в нацию, такая выгода оказывается уже не столь явной и люди не в состоянии так легко заметить, что беспорядок и смута следуют за каждым нарушением данных правил, как это бывает в более узком и ограниченном

обществе»¹⁴. Тем самым ослабляются шансы сохранения упорядоченного общественного существования. Именно в этом случае значительную роль начинает играть благожелательное отношение к другому человеку. «Если несправедливость даже столь чужда нам, что никоим образом не касается наших интересов, она все же причиняет нам неудовольствие, потому что мы считаем ее вредной для человеческого общества и пагубной для каждого, кто приходит в соприкосновение с лицом, повинным в ней. Посредством симпатии мы принимаем участие в испытываемом им неудовольствии... И хотя это чувство в данном случае проистекает исключительно из рассмотрения чужих поступков, однако мы всегда распространяем его и на свои собственные поступки»¹⁵.

Однако юмовская реконструкция мотивов соблюдения правил справедливости отличается от обсуждаемого замечания Мандевиля, по крайней мере, в двух существенных отношениях. Во-первых, мотивацию справедливости, связанную с симпатией к другому, вводит в действие не размышление о положительной выгоде от исполнения моральных правил, как это было у Мандевиля, а осмысление вреда от их нарушений. Именно его невозможно «упустить из виду». Во-вторых, у Юма имеет место не благожелательность по отношению к тем, кто оказывает нам благодеяния или просто не причиняет нам вред (то есть не благодарность к представителям «высшего класса»), а благожелательность ко всем тем, кто оказываются реципиентами их поступков.

Общественная польза добродетелей и пороков

Как я уже оговорился в начале статьи, мандевильский тезис «пороки частных лиц есть благо для общества» не является предметом данного исследования. Однако он порождает существенную проблему, требующую специального анализа именно в перспективе социально-организационных истоков добродетели. Ведь если возможность общественного существования человека появляется исключительно в связи с возникновением и повсеместным практическим воплощением представлений о моральной добродетели,

¹⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 539.

¹⁵ Там же. С. 540.

то сохранение общества зависит от успешной борьбы с пороками. Тот, кто вводит при этом тезис о позитивной общественной роли порока, попадает в сети очевидного парадокса. Для снятия противоречия Мандевиль обращается к утверждению о трудности подавления порочных устремлений. В «Исследовании о происхождении моральной добродетели» он, подобно обсуждаемым им политикам и моралистам, принимает это утверждение, но явно расходится с ними в практических выводах, которые следует из него сделать¹⁶. «Они (политики и моралисты. – *А.П.*) вынуждены даже были признать, что зов природы очень настойчив, что сопротивляться ему трудно, а полностью подавить – тем более. Но они использовали этот [аргумент] *только* (курсив мой. – *А.П.*) в качестве довода, чтобы показать, насколько достойно похвалы обуздание вожделений и насколько позорно, с другой стороны, не пытаться подавлять их» (БП, 67). Ключевым в этом фрагменте является использование слова «только». Если «только», то что же еще?

Ответ содержится в одном из комментариев к поэме. Мысль о настойчивости «зова природы» должна вести не только к выводу о величии добродетели, но и к пониманию того, что тотальная война с ним влечет за собой слишком большие жертвы. «Я далек от того, чтобы поощрять порок, но думаю, что если бы можно было полностью изгнать из государства грех нравственной нечистоплотности, то это было бы для него невыразимым счастьем; но я боюсь, что это невозможно. Аффекты некоторых людей слишком неистовы, чтобы их можно было сдерживать законами или нравоучениями; и все правительства поступают мудро, мирясь с меньшим злом, чтобы предотвратить большее» (БП, 109).

В итоге, исходя из знания самого порока и механики функционирования социальных систем, Мандевиль поправляет как самих политиков и моралистов, создавших представления о добродетели,

¹⁶ Примечательно, что Мандевиль выступает здесь не только как нейтральный исследователь человеческой природы. В «Исследовании о происхождении чести и полезности Христианства на войне» он уподобляет свое отличие от моралистов в том, что касается знания пороков и вредных склонностей, с той разницей, которая существует между натуралистами, изучающими строение и поведение опасных паразитов – кротов, и кротоловами, которые знают о вредителях ровно столько, чтобы эффективно уничтожать их. Однако в связи с обсуждаемым тезисом Мандевиль-натуралист начинает корректировать деятельность моралистов-кротолов (ЕОНУСВ, 5).

так и их наследников, живущих в уже цивилизованном обществе. Последних – в гораздо большей мере. Попытки полностью искоренить пороки ведут к большим бедам, а для сложного, опирающегося на разделение труда и рынок общества они тождественны самоубийству. Об этом свидетельствует основной сюжет поэмы «Басня о пчелах». Поэтому Мандевиль призывает к относительной терпимости к порокам, которая опирается на «благоразумие и расчет» (БП, 109). Для этого следует привыкнуть к жизни в условиях нравственного парадокса, граничащего с лицемерием: порок должен сохранить статус предосудительного явления, но получает право на ограниченное существование, а в некоторых случаях – на столь же ограниченную поддержку¹⁷.

Способы избирательного примирения обществ с пороками различны. Какие-то порочные действия перестают рассматриваться как таковые за счет создания дополнительных, более мягких квалификаций порочности. Например, если «слово “мошенник” понимать во всей его широте, т. е. включать в это понятие всякого, кто неискренен и нечестен и кто делает другим то, что он не хотел бы допустить в отношении самого себя» (БП, 80), то значительная часть коммерческой деятельности оказывается мошенничеством. Однако сплошь и рядом она называется «честной игрой» (БП, 81). Другие действия продолжают считаться безнравственными, но вытесняются в специальные резервации. То есть они остаются предосудительными и безнаказанными одновременно. Так, к примеру, обстоят дела с проституцией (БП, 108–111)¹⁸. Наконец, некоторые поступки и осуждаются, и наказуемы, как, например, воровство или инициативное индивидуальное применение силы внутри общества. Впрочем, даже в этом случае Мандевиль требует понимания комплексного характера общественных связей. В коммента-

¹⁷ Л. Дики замечает в этой связи: «... поэма имеет меньшее отношение к потворству пороку, чем к предположению, что лицемерие – это та дань, которую эгоистические индивиды в процветающем обществе платят принятым нормам общественного поведения» (*Dickey L. Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory*. P. 392).

¹⁸ См. подробнее: Bernard Mandeville's 'Modest of Publick Stews': Prostitution and Its Discontents in Early Georgian England / Ed. by I. Primer. N.Y., 2006; *Cook R.I. 'The Great Leviathan of Lechery': Mandeville's Modest Defence of Public Stews (1724) // Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733) / Ed. by I. Primer. The Hague, 1975. P. 22–33.*

риях к басне содержится рассказ о разбойнике, тратящем деньги на наряды понравившейся ему проститутки, что помогает выжить сотне разных ремесленников (БП, 102–103). Найти баланс между социально-упорядочивающей ролью добродетелей и тем динамическим импульсом, а также той тенденцией к усложнению социальной жизни, которые несут с собой пороки, – тоже задача политиков и моралистов. Во всяком случае, во втором томе «Басни о пчелах» Мандевиль утверждает, что именно политик «делает так, чтобы каждая слабость членов общества прибавляла силы обществу целому, и посредством умелого управления превращает пороки частных лиц в блага для общества» (FB2, 319; ср.: БП, 330).

Для понимания этики Мандевилля необходимо также иметь в виду, что общественный механизм опирается не только на диаду: моральная добродетель и правовое принуждение, взаимодействие внутри которой должно учитывать роль пороков для существования общества. Есть и другие, тесно связанные с моралью явления, без которых фабрика общественной жизни оказалось бы парализованной или менее эффективной. Имеются в виду благовоспитанность (*good-breeding*) (вежливость (*politeness*), хорошие манеры (*good manners*)) и честь. Благовоспитанность, по Мандевиллю, это способность скрывать свое тщеславие и эгоизм. В некоторых случаях такое сокрытие является сугубо механическим и внешним, в других – связано с существенной перестройкой всей системы поведения, формированием новых эмоциональных установок и т. д. (БП, 92–96; FB2, 128–147). **Честь, в описании Мандевилля, является способом общества блокировать негативные следствия такого свойства, как храбрость, без которого невозможна ни внешняя вооруженная экспансия, ни самооборона. Это такое изобретение политиков и моралистов, которое ставит храброго человека в определенные, хотя и существенно усеченные в сравнении с подлинной (в особенности – религиозной) добродетелью границы (БП, 187–206). В конечном итоге, Мандевиль даже склоняется к выводу, что представления о чести являются более эффективным средством решения дисциплинарных затруднений общества, чем представления о моральной добродетели (см.: ЕОНУСВ, 42).**

Оправдана ли юмовская критика Мандевилля?

Предложенное Мандевилем понимание истоков морали и примыкающих к ней нормативных явлений подверглось критике со стороны Юма. Есть два фрагмента в «Трактате о человеческой природе», которые рассматриваются исследователями как выражение этой критики¹⁹. Первый касается оснований, на которые опирается исполнение правил справедливости. Здесь Юм упоминает «некоторых писателей-моралистов», которые «направили все свои усилия на то, чтобы лишить человеческий род всякого чувства нравственности». Однако, по мнению Юма, они явно переоценивают возможности «искусства политиков». «Это искусство может и само по себе вызвать одобрение какого-нибудь отдельного поступка или уважение к нему, но оно никак не может быть единственной причиной различия, проводимого нами между пороком и добродетелью». «Понятие о моральных различиях» может быть лишь расширено, но не создано, иначе применение слов «честный» и «бесчестный», «похвальный» и «непохвальный» политиками, формирующими убеждения членов общества, было бы бессмысленно²⁰.

Во втором фрагменте, обсуждая тенденцию ряда естественных добродетелей, таких как кротость, благожелательность, милосердие, великодушие, снисходительность, умеренность, беспристрастие, способствовать благу общества, Юм указывает, что «на этом основании некоторые философы даже представляют себе дело так, будто все моральные различия являются следствием искусства и воспитания, результатом старания искусных политиков сдерживать

¹⁹ Большинство исследователей полагают, что эти фрагменты, не упоминающие ни одной персоналии, относятся именно к Мандевиллю (см., напр.: *Cohon R. Hume's Artificial and Natural Virtues // Blackwell Guide to Hume's Treatise / Ed. by S. Traiger. Oxford, 2006. P. 257; Norton D.F., Norton M.J. Editor's Annotations // Hume D. A Treatise of Human Nature. Vol. 2: Editorial Material / Ed. by D.F. Norton and M.J. Norton. Oxford, 2007. P. 910–911, 948; Wright J.P. Hume's 'A Treatise of Human Nature'. An Introduction. Cambridge, 2009. P. 273; Gill M.B. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge, 2006 233–236). Есть и противоположное мнение: *Welchman J. Who Rebutted Bernard Mandeville? // History of Philosophy Quarterly. 2007. Vol. 24. No. 1. P. 66–68.**

²⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 540.

пылкие страсти людей и при помощи понятий чести и стыда заставить их содействовать общественному благу». Однако он полагает, что «если бы у людей не было естественного чувства одобрения и порицания, его никогда не смог бы возбудить политик». Деятельности политика предшествует естественная симпатия, которая делает возможной заботу об интересах общества²¹.

Существо критики понятно. Однако используемые Юмом характеристики позиции Мандевиля не совсем точно отвечают даже рассуждению из «Исследования о происхождении моральной добродетели», на основе которого, вероятно, эта критика и возникла. У Мандевиля «естественное чувство одобрения и порицания», конечно, присутствует. Человек обладает природным желанием нравиться себе и другим и сохранять уверенность в своем превосходстве. При этом он, конечно, опирается на определенные шкалы сравнения и оценки, принимаемые другими людьми. Иначе он не имел бы природной гордости или природного стыда. Первоначальное содержание таких шкал, вероятно, сводится к таким критериям, как физическая сила и ловкость, хитрость, телесная привлекательность, возможность ситуативного контроля над какими-либо ресурсами. Поэтому «похвальный» и «непохвальный», конечно, не совсем пустые слова для мандевилевского природного человека, жаждущего признания и восхищения. Это означает, что критика Юма могла бы получить более точное выражение в каких-то смягченных формулировках. Например, на основе того критериального содержания, на которое опирается природное стремление нравиться себе и быть признанным другими, невозможно создать моральную добродетель исключительно с помощью риторических стратегий, основанных на лести. Переключение природной гордости и природного стыда, тесно привязанных к мотиву индивидуального доминирования, на мотивы, обеспечивающие самопринуждение в интересах общества и его отдельных членов, выглядило чудом. Поэтому переход к предложенным моралистами и политиками нормативным стандартам нуждается в каких-то более существенных природных «якорях», искусственно созданная добродетель требует более определенных природных прообразов (таких, как чувство симпатии, например).

²¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 615–616.

Даже если эта критика Юма в определенной степени обоснованна, она имеет силу только по отношению к тем идеям, которые выражены в «Исследовании о происхождении добродетели». Обращение к тексту второго тома «Басни о пчелах» и «Исследованию об истоках чести и полезности христианства на войне» показывает, что юмовское обвинение в том, что Мандевиль «представляет себе дело так, будто все моральные различия являются следствием искусства и воспитания», выглядит неубедительно²². Генеалогия моральных явлений в этих произведениях не сводится к деятельности политиков и моралистов. Последние получают в свое распоряжение человеческий материал, содержащий намного больше свойств, чем любовь к себе, дополненная желаниями нравиться себе и доминировать. В результате длительного предварительного развития человека формируются гораздо более сложные «якоря», без которых ни моральная добродетель, ни хорошие манеры, ни честь не могли бы получить оформление с помощью риторического искусства²³.

В отношении к чести это продемонстрировать проще всего. Даже в комментариях к басне она возникает на основе уже существующих моральных представлений, а в специальном посвященном ей исследовании вообще является изобретением Римской католической церкви, которое позволило преодолеть глубокий

²² Вопрос о том, был ли Юм знаком с этими произведениями Мандевиля, остается открытым. Некоторые исследователи полагают, что не был (*Church J. Selfish and Moral Politics: David Hume on Stability and Cohesion in the Modern State // The Journal of Politics. 2007. Vol. 69. No. 1. P. 171*), другие, что был (*Wright J.P. Hume's 'A Treatise of Human Nature'. An Introduction. P. 13*).

²³ В исследовательской литературе бытует несколько мнений о соотношении первого тома «Басни о пчелах» со вторым. Некоторые специалисты полагают, что во втором томе всего лишь добавляется дополнительная тематика, такая, например, как обсуждение религии (*Субботин А.Л. Бернард Мандевиль. С. 17*). Среди тех, кто подчеркивает важность второго тома для реконструкции этики и социальной философии Мандевиля, имеются существенные разногласия. Есть те, кто настаивают на единстве его мысли (М. Голдсмит, к примеру, сохраняет такое единство за счет предположения, что политики и моралисты из первого тома – это метафора тех безличных эволюционных сил, которые описаны во втором (*Goldsmith M. Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought. Cambridge, 1985. P. 62*). Есть те, кто считают, что во втором томе присутствует во многих отношениях новая философия общества (*Tolonen M. Politeness, Paris and the Treatise // Hume Studies. 2008. Vol. 34. No. 1. P. 23–24*). Я склоняюсь к последнему мнению.

социально-нравственный кризис, сложившийся в христианском мире в ранне Средневековье (ЕОНУСВ, 46). С другими явлениями дело обстоит несколько сложнее и требует специального анализа. У Мандевилья имеются два генеалогических нарратива (он имену-ет их «предположительными историями»). Один касается хороших манер (вежливости, благовоспитанности), второй – человеческой социальности, которая включает в себя (в качестве части и в каче-стве условия) моральную добродетель. Оба нарратива представля-ют собой историю спонтанной эволюции, а не намеренного твор-чества. Мандевиль использует две ключевые метафоры: метафору ферментации (процесс, подобный брожению больших объемов сока, делает природно асоциального человека общественным су-ществом при объединении людей в большие группы) (FB2, 188–189), метафору становления кораблестроительного искусства (как нынешнее совершенное состояние кораблестроения стало воз-можно в результате множества мелких открытий и изобретений, сделанных людьми на основе практики, а не на основе знания, так и человеческое общество постоянно пополняло свой нормативно-институциональный багаж) (FB2, 143–144, 322)²⁴.

Что касается благовоспитанности, вежливости и хороших ма-нер, нарратив таков: «Беспорядок и беспокойство, причиненные желанием нравиться себе, какая бы борьба и какие бы неудачные попытки избавиться от них ни предшествовали этому, в конечном итоге должны с необходимостью породить то, что мы называем хорошими манерами или вежливостью» (FB2, 138). Однако свя-занное с этими явлениями существенное самоограничение сфор-мировалось «без размышлений», «люди мало-помалу и в течение огромного периода времени дошли до этих вещей спонтанно» (FB2, 139). Мандевиль сравнивает этот процесс с открытием той несложной истины, что перед прыжком необходимо разбежаться:

²⁴ Э. Хиф в этой связи характеризует концепцию Мандевилья как «функциона-листское объяснение норм», в рамках которого «нормативные образцы по-ведения» возникают вследствие действия «невидимой руки» и закрепляются на основе производимого ими общественного эффекта (*Heath E. Mandeville's Bewitching Engine of Praise // History of Philosophy Quarterly*. 1998. Vol. 15. No. 2. P. 218). Не случайно мандевилевская картина эволюции социальных институтов из второго тома «Басни о пчелах» вызвала горячую симпатию Ф.А. Хайека (см.: *Hayek F.A. Dr. Bernard Mandeville // Hayek F.A. New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. L., 1990. P. 260).

возможно, что оно сопровождалось множеством попыток, но точно не было результатом знания законов природы (FB2, 140–141). Соккрытие собственной гордости стало частью прагматической стратегии по продвижению собственного интереса в условиях взаимодействия с другими. Тот кто просит о помощи или одолжении, постепенно научается скрывать проявления своей гордости, чтобы не вызвать ответную реакцию в виде ненависти и неприязни. В конечном итоге некоторые понимают, что лучшим коммуникативным ходом является даже не соккрытие собственной веры в свою большую ценность в сравнении с другими людьми, а демонстративное признание большей ценности и значимости своих *vis-à-vis*. Это вызывает в них уступчивость (FB2, 145). Уязвимость к лести выступает в этой ситуации в качестве замены юмовской симпатии, которая также служит в качестве основы для учета интересов других людей. Но в любом случае у Мандевиля, как и у Юма, человек попадает в руки политиков и моралистов, уже имея определенные навыки самоограничения ради другого.

Интересно сравнить рассуждение Мандевиля о хороших манерах со следующим юмовским рассуждением об истоках справедливости. Описав положение двух нуждающихся в услугах друг друга жнецов и их потери в случае отсутствия «взаимного доверия», Юм обращается к роли политиков и моралистов в процессе становления морали: «Моралисты и политики могут рассчитывать лишь на то, чтобы сообщить новое направление этим естественным аффектам и научить нас, что мы можем лучше удовлетворять свои стремления косвенным и искусственным образом, чем давая волю их опрометчивым и неудержимым движениям»²⁵. То есть моралисты и политики лишь способствуют закреплению и генерализации того опыта взаимности, который спонтанно возникает между людьми, находящимися в положении жнецов. У Мандевиля они также способствуют закреплению тех правил, которые вырастают из прагматических коммуникативных стратегий. С течением времени в цивилизованном обществе соккрытие гордости перестает быть лишь способом решения конкретной коммуникативной проблемы. Оно становится надситуативным требованием, независимым от того, хотим ли мы получить что-то от человека, перед которым ее скрываем.

²⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 561.

Что касается моральной добродетели (в ее смешении с целым рядом протоюридических явлений), эволюционный нарратив привязан к формированию «управляемости» человека. Он ведет от примитивной семьи к цивилизованному обществу через множество частных и во многом случайных изменений. Точка отсчета – большая семья, в которой глава рассматривает всех своих отпрысков (детей и внуков) как свою собственность и распоряжается ими по своему усмотрению. Он и заботится о них, и требует подчинения себе. Фигура отца (деда) вызывает в детях (внуках) любовь и страх. Мандевиль ведет речь даже о «почтении» к нему, и появление такого почтения рассматривает как большой шаг к возникновению общества (FB2, 221)²⁶. Однако отец не может обеспечить свой растущий коллектив четкими и прозрачными правилами поведения, которые распространялись бы на разные ситуации взаимодействия. Он не может зафиксировать «разграничение между правильным и неправильным» (FB2, 221–222). Таким образом, его желание править сопровождается очевидной неспособностью делать это хоть сколько-то эффективно.

Дальнейшие изменения связаны с возникновением объединенных внешними опасностями групп (толп). Когда нет необходимости скоординированно отражать внешнюю опасность, в них возникают конфликты, которые ведут к фрагментации каждой толпы на несколько банд во главе с наиболее храбрыми и сильными людьми. Большие семейные группы при этом распадаются. Это второй шаг к социальности (FB2, 266–267). Он характеризуется деятельностью вождей по обеспечению подчинения. Однако это не одномоментное создание «моральной картины мира» политиками и моралистами, как в «Исследовании о происхождении моральной

²⁶ Из первого тома «Басни о пчелах» мы узнаем о том, что существует природный аффект, который мы редко должны подавлять и сдерживать (то есть он совпадает по своим результатам с моральной добродетелью, содержательно близок к ней). Значит, он мог бы, в принципе, быть одним из оснований или «якорей» добродетели. Это жалость (БП, 236). Такой ход мысли сблизил бы концепции Юма и Мандевиля. Однако в описании эволюционного процесса, а также творчества политиков и моралистов, приводящих к появлению добродетели и примыкающих к ней явлений, Мандевиль не отводит жалости подобной роли (подробнее о жалости у Мандевиля см.: *Gaston S. The Impossibility of Sympathy // The Eighteenth Century*. 2010. Vol. 51. No. 1–2. P. 129–152). Среди природных «якорей» оказываются лишь переживания, относящиеся к родителям.

добродетели». Это множество частных, последовательных нормативно-институциональных «изобретений», изменяющих поведение человека в сторону большей управляемости. Вожди «запрещают убивать и наносить удары друг другу, силой уводить жен или детей другого, изобретают наказания и очень рано обнаруживают, что никто не должен быть судьей в своем собственном деле, что старые люди по общему правилу знают больше молодых и т. д.» (FB2, 268). Однако закрепление этих изобретений стоит под вопросом. «Раздоры постоянно ломают их улучшения, разрушают их изобретения и расстраивают их планы» (FB2, 267). Морально-правовая сфера приобретает внутреннюю связанность и устойчивость лишь с появлением письма и писаного закона (FB2, 269). И только тогда в человеке начинает зарождаться любовь к обществу, которое дает ему много дополнительных удобств, сравнительно с дикими существованием, и только тогда эта любовь начинает играть свою ограниченную роль в общественной механике (FB2, 300). Примечательно, что политики и после этого продолжают свои изобретения в области регулирующих поведение правил и нравственных представлений. Однако уже в иной ипостаси: они отвечают на хитрость людей, которые со временем обучаются обходить уже созданные регулятивные изобретения, совершенствованием нормативных систем (FB, 319).

Список литературы

Апресян Р.Г. Понятие общественной морали // *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / Под. ред. Р.Г. Апресяна. М., 2009. С. 15–35.

Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. 496 с.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 575 с.

Кашиников Б.Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Вел. Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. 260 с.

Мандевиль Б. Басня о пчелах. М.: Мысль, 1974. 376 с.

Парсонс Т. О социальных системах. М.: Акад. проект, 2002. 832 с.

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

- Субботин А.Л.* Бернард Мандевиль. М.: ИФРАН, 2013. 111 с.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 53–656.
- Bernard Mandeville's "A Modest Defence of Publick Stews": Prostitution and Its Discontents in Early Georgian England / Ed. by I. Primer. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2006. 224 p.
- Church J.* Selfish and Moral Politics: David Hume on Stability and Cohesion in the Modern State // *The Journal of Politics.* 2007. Vol. 69. No. 1. P. 169–181.
- Cohon R.* Hume's Artificial and Natural Virtues // *Blackwell Guide to Hume's Treatise* / Ed. by S. Traiger. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 256–275.
- Cook H.J.* Bernard Mandeville and the Therapy of 'The Clever Politician' // *Journal of the History of Ideas.* 1999. Vol. 60. No. 1. P. 101–112.
- Cook R.I.* 'The Great Leviathan of Lechery': Mandeville's Modest Defence of Public Stews (1724) // *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)* / Ed. by I. Primer. International Archive of the History of Ideas. No. 81. The Hague, 1975. P. 22–33.
- Dickey L.* Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory // *Critical Review: A Journal of Politics and Society.* 1990. Vol. 4. No. 3. P. 387–431.
- Gaston S.* The Impossibility of Sympathy // *The Eighteenth Century.* 2010. Vol. 51. No. 1–2. P. 129–152.
- Gauthier D.P.* *Morals by Agreement.* N.Y.: Oxford UP, 1986. 378 p.
- Gill M.B.* *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics.* Cambridge: Cambridge UP, 2006. 359 p.
- Goldsmith M.* *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought.* Cambridge: Cambridge UP, 1985. 183 p.
- Hayek F.A.* Dr. Bernard Mandeville // *Hayek F.A. New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas.* L., 1990. P. 249–266.
- Heath E.* Mandeville's Bewitching Engine of Praise // *History of Philosophy Quarterly.* 1998. Vol. 15. No. 2. P. 205–226.
- Hope S.* The Circumstances of Justice // *Hume Studies.* 2010. Vol. 36. No. 2. P. 125–148.
- Hubin D.C.* The Scope of Justice // *Philosophy and Public Affairs.* 1979. Vol. 9. No. 1. P. 3–24.
- Hundert E.J.* *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society.* Cambridge: Cambridge UP, 1994. 284 p.
- Mandeville B.* *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War.* L.: Printed for John Brotherton, at the Bible of Cornhill, 1732. 264 p.

Mandeville B. The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits. Vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 1988. 481 p.

Norton D.F., Norton M.J. Editor's Annotations // *Hume D.* A Treatise of Human Nature. Vol. 2. Editorial Material / Ed. by D.F. Norton and M.J. Norton. Oxford, 2007. P. 85–978.

Primer I. Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and Problems // *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)* / Ed. by I. Primer. The Hague, 1975. P. 26–141.

Seigel J. Self-centeredness and Sociability: Mandeville and Hume // *Seigel J.* The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century. Cambridge: Cambridge UP, 2005. P. 111–139.

Tolonen M. Politeness, Paris and the Treatise // *Hume Studies*. 2008. Vol. 34. No. 1. P. 21–42.

Tolonen M. Self-Love and *Self-Liking* in the Political Philosophy of Bernard Mandeville and David Hume. University of Helsinki, Ph.D. thesis, 2009. 395 p.

Welchman J. Who Rebutted Bernard Mandeville? // *History of Philosophy Quarterly*. 2007. Vol. 24. No. 1. P. 57–74.

Wright J.P. Hume's 'A Treatise of Human Nature'. An Introduction. Cambridge: Cambridge UP, 2009. 336 p.

Organizational Needs of Society as an Origin of Morality in Bernard Mandeville's Ethics

Andrey Prokofiev

Doctor (*Habilitation*) in Philosophy, Associate Professor, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 14/5 Volkhonka Str., Moscow 119991, Russia; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper analyses ethical views of Bernard Mandeville as an example of such an explanation of morality that considers moral norms to be an element of the complex system enabled human societies to maintain their internal order and external competitive ability. In 'An Enquiry into the Origin of Moral Virtue' (the part of the first volume of 'The Fable of the Bees') Mandeville derives moral beliefs from the rhetoric of politicians and moralists exploiting natural pride and natural shame. Besides he indicates some origins of morality that pertain to the sphere of pragmatic communication and can not be reduced to the direct influence of politicians and moralists. But they come into operation only after the 'savage man' has been broken and the 'foundation of politics' has been laid. In late works of Mandeville this simplistic and vulnerable picture turns into a more sophisticated conception of slow evolving of moral norms and psychological mechanisms through many inventions of men involved in horizontal and vertical social communications. Politicians and moralists play a significant part in this process, but only at the last stage. This enrichment makes irrelevant some criticisms leveled at Mandeville by David Hume. Hume maintains that Mandeville 'represents all moral distinctions as the effect of artifice and education' but the Mandevillian account of the evolution of good manners, honour, and moral virtue from the second volume of 'The Fable of the Bees' and 'An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War' shows that it is not the case. Politicians and moralists just correct and reshape already existing patterns of behavior and contribute to the perpetuation of rules formed by pragmatic communicative strategies.

Keywords: ethics, morality, social order, human nature, social evolution, Bernard Mandeville, David Hume

References

Apressyan, R. "Ponyatie obshchestvennoi morali" [The Concept of Public Morality], *Obshchestvennaya moral': filosofskie, normativno-eticheskie i prikladnye problemy* [Public Morality: Philosophical, Normative-ethical and Applied Issues], ed. R.G. Apressyan. Moscow: Al'fa-M Publ., 2009, pp. 15–35. (In Russ.)

Bernard Mandeville's "A Modest Defence of Publick Stews", *Prostitution and Its Discontents in Early Georgian England*, ed. I. Primer. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2006. 224 p.

Church, J. "Selfish and Moral Politics: David Hume on Stability and Cohesion in the Modern State", *The Journal of Politics*, 2007, vol. 69, no. 1, pp. 169–181.

Cohon, R. "Hume's Artificial and Natural Virtues", *Blackwell Guide to Hume's Treatise*, ed. S. Traiger. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 256–275.

Cook, H.J. "Bernard Mandeville and the Therapy of 'The Clever Politician'", *Journal of the History of Ideas*, 1999, vol. 60, no. 1, pp. 101–112.

Cook, R.I. "'The Great Leviathan of Lechery': Mandeville's Modest Defence of Public Stews (1724)", *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)*, ed. I. Primer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. P. 22–33.

Dickey, L. "Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory", *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 1990, vol. 4, no. 3, pp. 387–431.

Dyurkgeim, E. *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [The Division of Labor in Society]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 575 p. (In Russian)

Gaston, S. "The Impossibility of Sympathy", *The Eighteenth Century*, 2010, vol. 51, no. 1–2, pp. 129–152.

Gauthier, D.P. *Morals by Agreement*. N.Y.: Oxford University Press, 1986. 378 p.

Gill, M.B. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 359 p.

Goldsmith, M. *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 183 p.

Guseinov, A. *Velikie proroki i mysliteli. Nравstvennye ucheniya ot Moiseya do nashikh dnei* [The Great Prophets and Thinkers. Moral Teachings from Moses to the Present Day]. Moscow: Veche Publ., 2009. 496 p. (In Russ.)

Hayek, F.A. "Dr. Bernard Mandeville", in: F.A. Hayek. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1990, pp. 249–266.

Heath, E. "Mandeville's Bewitching Engine of Praise", *History of Philosophy Quarterly*, 1998, vol. 15, no. 2, pp. 205–226.

Hope, S. "The Circumstances of Justice", *Hume Studies*, 2010, vol. 36, no. 2, pp. 125–148.

Hubin, D.C. "The Scope of Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 1979, vol. 9, no. 1, pp. 3–24.

Hume, D. "Traktat o chelovecheskoi prirode" [A Treatise of Human Nature], in: D. Hume. *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 53–656. (In Russ.)

Hundert, E.J. *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 284 p.

Kashnikov, B. *Liberal'nye teorii spravedlivosti i politicheskaya praktika Rossii* [Liberal Theory of Justice and the Russian Political Practice]. Novgorod: Yaroslav-the-Wise Novgorod St. Univ. Publ., 2004. 260 p. (In Russ.)

Mandeville, B. *An Enquiry into the Origin of Honour; and the Usefulness of Christianity in War*. L.: Printed for John Brotherton, at the Bible of Cornhill, 1732. 264 p.

Mandeville, B. *Basnya o pchelakh* [Fable of the Bees]. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 376 p. (In Russ.)

Mandeville, B. *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 1988. 481 p.

Norton, D. F., Norton, M.J. "editor's annotations", Hume, D. *A treatise of human nature*, vol. 2. Editorial material, ed. by D. F. Norton and M.J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 685–978.

Parsons, T. *O sotsial'nykh sistemakh* [On the Social Systems]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2002. 832 p.

Primer, I. "Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and Problems", *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)*, ed. I. Primer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, pp. 126–141.

Prokof'ev, A. *Vozdavay kazhdomu dolzhnoe... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti* [Giving Everyone His Due... An Introduction to a Theory of Justice]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2013. 512 p. (In Russ.)

Seigel, J. "Self-centeredness and Sociability: Mandeville and Hume", *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 111–139.

Subbotin, A. *Bernard Mandevil'* [Bernard Mandeville]. Moscow: IFRAN Publ., 2013. 111 p. (In Russ.)

Tolonen, M. "Politeness, Paris and the Treatise", *Hume Studies*, 2008, vol. 34, no 1, pp. 21–42.

Tolonen, M. *Self-Love and Self-Liking in the Political Philosophy of Bernard Mandeville and David Hume*. University of Helsinki, Ph.D. thesis, 2009, 395 p.

Welchman, J. "Who Rebutted Bernard Mandeville?", *History of Philosophy Quarterly*, 2007, vol. 24, no 1, pp. 57–74.

Wright, J.P. *Hume's 'A Treatise of Human Nature'. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 336 p.

Р.Г. Апресян

Понятие морального чувства в этике Фрэнсиса Хатчесона (ранний период)

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: apressyan@mail.ru

Понятие «моральное чувство» составляет один из основных фокусов морально-философских рассуждений Фрэнсиса Хатчесона, что хорошо видно в его раннем произведении «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1725), на материале которого построена статья. Моральное чувство обосновывается Хатчесоном через противопоставление разуму, который представляется им способностью, направленной на восприятие пользы, и социальным факторам принятия решений – обычаю, образованию, традиции, религии и т. д., которые по-своему тоже ориентируют человека в конечном счете только на пользу. Спецификация Хатчесоном морального чувства как способности восприятия и оценки, независимой от соображений о частном благе, и противопоставление морального чувства разуму, который ассоциируется с анализом средств, годных для достижения необходимых целей, позволяет рассматривать учение о моральном чувстве как один из примеров докантовского обоснования автономии моральной способности. Заслуга Хатчесона – в развернутом описании (произведенном с помощью различных теоретических средств) возможных внешних факторов, ограничивающих самостоятельность морального агента. Обоснование Хатчесоном самостоятельности личности в моральных мотивах и суждениях, ее независимости от внешних факторов и, соответственно, специфики морали демонстрирует один из способов концептуализации феномена морали, без чего невозможно проследить формирование философского понятия морали в Новое время.

Ключевые слова: моральное чувство, благожелательность, польза, моральная автономия, Хатчесон, Шафтсбери, сентименталистская этика, Кант

Понятие морального чувства составляет один из основных фокусов морально-философских рассуждений Фрэнсиса Хатчесона¹. Это хорошо видно уже в его раннем произведении – «Исследовании о происхождении наших идей красоты и добродетели» (“An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue”, 1725), как и в следующем – «Опыт о природе и действии страстей и эмоций, с Объяснениями к моральному чувству» (“An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense”, 1728). Повышенное внимание к моральному чувству заметно в написанном им на латыни учебном пособии «Моральная философия в кратком изложении» (“Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria”, 1742), несколько лет спустя изданном в английском переводе “A Short Introduction to Moral Philosophy” («Краткое введение в моральную философию», 1747). Однако оно несомненно – в обобщающем труде Хатчесона «Система моральной философии» (“A System of Moral Philosophy”), опубликованном посмертно в 1755 его сыном.

В данной статье я сконцентрируюсь на «Исследовании». Этот выбор обусловлен необходимостью дифференцированного анализа хатчесоновского творчества, учитывающего его эволюцию, изменение акцентов, в том числе в рассмотрении морального чувства. В своих давнишних исследованиях этического сентиментализма² (до последнего времени остававшихся единственными в нашей литературе) я обобщенно представил учение Хатчесона о моральном чувстве, не придав значения различиям между его произведениями. Между тем, эти различия есть, и в наибольшей мере они касаются противопоставления морального чувства разуму-интеллекту. В «Исследовании» эта проблематика, несомненно, затрагивается, но раскрывается в самых общих чертах. А вот в «Объяснениях к моральному чувству», изданных вскоре после полемики о характере познания моральных объек-

¹ Фрэнсис Хатчесон (Francis Hutcheson, 1694–1746) – ирландско-шотландский философ, признанный родоначальник Шотландского просвещения, один из наиболее последовательных представителей этического сентиментализма.

² См.: *Апресян Р.Г.* Из истории этики Нового времени: Этический сентиментализм. М., 1986. В книге анализируются взгляды на моральное чувство Шафтсбери и Хатчесона.

тов, развернувшейся в переписке с Гилбертом Бернетом³, и продолжающих ее в расширенном формате⁴, Хатчесон уделяет этому вопросу серьезное внимание. Представленный именно здесь, в полемике с интеллектуалистами, анализ морального чувства (а не разрозненные аргументы «Исследования») послужил основой антиинтеллектуализма Дэвида Юма.

В то же время в «Исследовании» развернуто представлена идея независимости моральных суждений и мотивов от внешних воздействий. Эта линия в рассуждениях Хатчесона, как будет ниже показано, развивается параллельно с обоснованием морального чувства как отличной от разума познавательной способности и выглядит дополнительной, подтверждающей это обоснование аргументацией. Однако смысл этой теоретической работы, в ходе которой проводится разграничение между моралью (в форме морального чувства и моральных мотивов) и другими формами детерминации поведения, в более широком контексте моральной философии гораздо глубже. Мне уже не раз приходилось высказывать точку зрения, согласно которой философское понятие морали формируется в Новое время. Возможно, этот процесс начинается раньше последней трети XVII в., как мне казалось, возможно, даже существенно раньше, а именно с рубежа XV–XVI вв., завершаясь к середине – последней трети XVIII в. и закрепляясь в утилитаризме Джона Милля⁵. Как бы то ни было, британским моральным философам принадлежит в этом процессе существенная роль. Одним из первых среди тех, кто попытался специфици-

³ Гилберт Бернет (Gilbert Burnet, 1690–1726) – сын Епископа Гилберта Бернета (1643–1715), теолог и моралист, чьи критические замечания по поводу концепции морального чувства, высказанные с позиций интеллектуализма Сэмюэля Кларка (Samuel Clarke, 1675–1729), в письме Хатчесону, дали начало переписке в 1725 г., которая была опубликована в «Лондон Джорнал» в 1728 г.

⁴ По словам, Л. Турко эта полемика Хатчесона и Бернета представляет собой «один из наиболее утонченных и интересных примеров обсуждения оснований морали в XVIII в.» (*Turco L. Moral sense and the foundations of morals // The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment / Ed. by A. Broadie. Cambridge, 2003. P. 140*).

⁵ Анализ этого процесса предполагает строгую метатеоретическую концептуализацию понятия морали, на основе которой только и можно проследить формы и средства спецификации феномена морали, посредством которой формируется это философское понятие.

ровать «моральные способности», был Хатчесон. Разграничение между моралью и другими формами организации поведения было одним из средств этой спецификации. И если мы примем за точку отсчета усилия по спецификации морали в контексте социальных отношений, то тогда антиинтеллектуализм может предстать как аргумент, подтверждающий особенность морального чувства и моральных мотивов в сравнении с другими социальными инструментами детерминации поведения.

Предтечи

Понятие морального чувства (*moral sense*) Хатчесон воспринял от Энтони Эшли Купера, графа Шафтсбери (1671–1713), который, опираясь на это понятие, дал развернутое представление способности человека проводить моральные различия, высказывать суждения и действовать сообразно критериям правильного и неправильного. Как показал Э. Тьювисон⁶, впервые термин «моральное чувство» при обсуждении гносеологических проблем морали использовал современник Шафтсбери Томас Бернет⁷. Свои взгляды на мораль Бернет высказал в полемике с Локком⁸. В частности, Бернет вслед за кембриджскими платониками утверждал, что в человеке, сотворенном по образу Бога, есть врожденная способность распознавания правильного и неправильно. Однако в отличие от кембриджских платоников, полагавших,

⁶ *Tuveson E.* The Origins of the “Moral Sense” // *Huntington Library Quarterly*. 1948. Vol. 11. No. 3. P. 241–259; *Tuveson E.* The Imagination as a Means of Grace: Locke and the Aesthetics of Romanticism. Berkeley; Los Angeles, 1960. P. 42–55.

⁷ Томас Бернет (**Thomas Burnet, 1635–1715**) – епископ, теолог и ученый-космолог, близкий к кругу кембриджских платоников. См.: *Mandelbrote S.* Burnet, Thomas // *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford University Press, 2004; online edn, Jan 2008. [Electronic resource] URL: [<http://www.oxforddnb.com/view/article/4067>] (дата обращения: 15.07.2014).

⁸ В «Заметках об “Опыте о человеческом разумении”» (“**Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding**”, 1697), продолженных во «Вторых заметках» (“**Second Remarks...**”, 1697) и «Третьих заметках» (“**Third Remarks**”, 1699). Экземпляры «Заметок» из библиотеки его племянника Сэра Питера Кинга с ответами и комментариями Локка на полях хранятся в Библиотеке Йельского университета. Полемика подробно описывается Тьювесоном в указанной статье.

что ее действенность обеспечивается разумом, Бернет подчеркивал ее самодостаточность и обозначал эту способность, это начало (principle) терминами «естественная совесть», «моральное чувство». Есть и другие начала, по-разному проявляющие себя в разных обстоятельствах, но благодаря моральному чувству человек, согласно Бернету, может, не прибегая к рассуждению (ratiocination), проводить различия в моральных вопросах. Эти различия аналогичны различию цветов, вкусов, ароматов, звуков⁹. С помощью знания и рассуждения моральное чувство может быть усовершенствовано, но как таковое оно дано человеку от природы и проявляет себя независимо от знания и рассуждения. Нет данных, считает Тьювесон, для того, чтобы со всей определенностью сказать, что Бернет оказал непосредственное влияние на мысль Шафтсбери, но нельзя исключить, что Шафтсбери видел брошюры Бернета, мимо которых он, в прошлом ученик Локка и неясный еще его оппонент, пройти просто не мог¹⁰.

С помощью термина «моральное чувство» Бернет выразил идею, которая витала в воздухе. Исследователи истории британской моральной философии, например такие, как Ф. Йодль¹¹ и Н.Д. Виноградов¹², еще в XIX в. отмечали предтечность учению о «моральном чувстве» идеи «благообразная способность» (лат. *facultas boniformis*, англ. *boniform faculty*) кембриджского платоника Генри Мора (Henry More, 1614–1687). Благообразная способность отлична от интеллекта, это божественная способность души, способность, данная человеку Богом, и именно благодаря ей человек понимает, в чем заключается высшее счастье, восприятие которого вызывает высшее наслаждение¹³. О «чувстве добра и зла в моральных вопросах» говорил и основоположник школы кембриджских платоников Бенджамин Уичкот (Benjamin Whichcote, 1609–1683). Для него это чувство – первичное проявление разума, оно изначально, инстинктивно. Заслуживает внимания различение Уичко-

⁹ *Tuveson E. The Imagination as a Means of Grace. P. 48.*

¹⁰ *Tuveson E. The Origins of the "Moral Sense". P. 255.*

¹¹ *Йодль Ф. История этики в Новой философии. Т. I: До конца XVIII в. / Пер. с нем., под ред. В.С. Соловьева. М., 1896. С. 173.*

¹² *Виноградов Н.Д. Философия Давида Юма. Ч. 2: Этика Давида Юма. М., 1911. С. 77, 143.*

¹³ *См.: More H. Enchiridion Ethicum. The English Translation of 1690. Reproduced from the First Edition. N.Y., 1930. P. 6, 106, 157.*

том восприятия добра и зла, обеспечиваемого чувством, и восприятия полезного и вредного и разведение абсолютной моральной необходимости и инструментальной необходимости¹⁴.

В этом же духе высказывались некоторые теологи-латитудинарии¹⁵, близкие кембриджским платоникам (в кругу которых развивались идеи латитудинаризма). Так, англиканский проповедник Джон Скотт (John Scott, 1639–1695) утверждал, что моральное знание вытекает «не из образования, не из размышления, но из природы наших эмоций, в которых самим устройством нашей природы заложена симпатия к добродетели и антипатия к пороку»¹⁶. А теолог Джон Хартклиф (John Hartcliffe, 1651–1712) выделял среди различных источников морального знания в первую очередь «естественный инстинкт», или «естественное чувство добра и зла», благодаря которому люди склонны «одобрять некоторые вещи как добрые и избегать другие как злые». Различия между первыми как прекрасными и привлекательными и последними как уродливыми и бесформенными «проистекают не из разума, но из природы и предшествуют всякому рассуждению» и не зависят от образования и имеющегося знания¹⁷.

Эти связанные между собой идеи (о недостаточности разума для восприятия добродетели/порока и принятия моральных решений, о наличии иной по сравнению с разумом познавательной способности, благодаря которой человек получает неэмпирические

¹⁴ См.: об этом: *Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. Cambridge, 1998. P. 197–198.

¹⁵ Латитудинарии (latitudinarians) – сторонники движения в англиканстве XVII в., ратовавшие за толерантное отношение к другим религиозным группам на основе признания несущественными доктринальных, литургических и институциональных различий между ними. Идеи, принятые на вооружение латитудинариями, были высказаны видным англиканским священником и теологом Ричардом Хукером (Richard Hooker, 1554–1600), утверждавшим в работе «О законах церковной организации» (Of the Lawes of Ecclesiastical Politie, 1594, 1597), что Бог оказывает достаточное попечение о человеческих душах, так что значение водительской миссии церкви в этих вопросах нейтрально.

¹⁶ *Scott J.* The Christian Life from its beginning to its Consummation in Glory... with directions for private devotion and forms of prayer fitted to the several states of Christians. L., 1681. Цит. по: *Voitle R.B.* Shaftesbury's Moral Sense // *Studies in Philology*. 1955. Vol. 52. No. 1. P. 26.

¹⁷ *Hartcliffe J.* A Treatise of Moral and Intellectual Virtues... 2nd edition, corrected. L., 1722. P. 295–297.

представления, о независимости этой способности от образования, знания и рассудительности), еще не разработанные высказывавшими их авторами, станут принципиальными для Шафтсбери, а вслед за ним для Хатчесона. К этике морального чувства, или сентименталистской этике, относят также Дэвида Юма и Адама Смита, находившихся с Хатчесоном в личных и интеллектуальных отношениях, а иногда и Джозефа Батлера, оказавшего влияние на развитие Хатчесоном концепции морального чувства. Но ни в одной из этих этических теорий моральное чувство не занимает такого исключительного положения, как в концепции Хатчесона¹⁸. Последнее давало Дж. Бонару убедительное основание считать Хатчесона наряду с Шафтсбери лидером этического сентиментализма¹⁹.

Шафтсбери вводит понятие «моральное чувство» в своем раннем произведении «Исследование о добродетели, или заслуге» (1699). Сама идея, скорее всего, отражает названную дискурсивную тенденцию того времени. Но, вместе с тем, Шафтсбери находится под влиянием платонизма и стоицизма, а также продолжает еще разделять ряд положений локковской психологии и не спешит оппонировать своему бывшему учителю. Джон Локк исходил из того, что душа человека, будучи от рождения «чистым листом» – *tabula rasa*, весь материал для познания и знания получает из опыта. Идеи имеют два источника: ощущение и рефлексию, или «внутреннее чувство»²⁰. Это понятие рефлексии, или внутреннего чувства, а вместе с тем и данная схема были восприняты Шафтсбери в качестве основы для понимания морального чувства.

Согласно Шафтсбери, человек, видя поступки других, испытывает эмоции, например, благожелательности или сострадания. Посредством рефлексии, или рефлексивного чувства (*reflected*

¹⁸ Вопрос о месте концепта морального чувства в этических учениях Юма и Смита и характере их сентиментализма рассматривался мной в статьях: «Смысл морали в этике Дэвида Юма» (Этическая мысль. Вып. 12 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М., 2012. С. 93–101); «Понятие “надлежащее” в “Теории нравственных чувств” Адама Смита» (Историко-философский ежегодник / Гл. ред. Н.В. Мотрошилова, отв. ред. О.В. Голова. М., 2005. С. 95–101). Обсуждение вопроса границ этического сентиментализма и его вариаций см.: *Bonar J. Moral Sense*. London: George Allen & Unwin, 1930; *Raphael D.D. The Moral Sense*. Oxford, 1947.

¹⁹ *Bonar J. Moral Sense*. P. 9.

²⁰ См.: Локк Дж. Опыт о человеческом разуме [П, I, 2–4] // Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1 / Ред. И.С. Нарский, А.Л. Субботин. М., 1985. С. 154–156.

sense), эти эмоции, а также поступки, по поводу которых они возникают, становятся предметом ума (mind), благодаря чему возникает «эмоция другого вида», выражающаяся в одобрении или осуждении²¹. Это восприятие, на основе которого возникает положительное или отрицательное отношение к объекту и высказывается оценочное осуждение, обеспечивается способностью, которую Шафтсбери называл «моральное чувство». Наряду с этим термином и синонимично ему Шафтсбери чаще употреблял другой термин: «чувство правильного и неправильного». Именно посредством его дается описание моральной способности: «чувство правильного и неправильного... мнение (sentiment), или суждение (judgment) относительно того, что делается [на основе эмоций (affection), направленных к...] посредством справедливости, равенства и добра или противоположным образом»²². Хотя «Исследование» подверглось переработке для второго, ставшего посмертным, издания «Характеристик» (1714), аморфность понятия морального чувства, выразившаяся в выявлении разных чувств, связанных с моралью (таких, как чувство преданности и чести, чувство совершенства, чувство конкретного добра, чувство добродетели, чувство порока, чувство морального уродства, чувство уродства злодейства и несправедливости, чувство морального достоинства или чести, чувство ложной заслуги; а еще и совесть называется чувством отвратительности злодейства и чувством уродства), не была преодолена. Переработка была не кардинальной, но все-таки значительной. Так что Р. Войтль, тщательно сопоставивший первую и вторую версии «Исследования» (а их разделяли пятнадцать лет), считал целесообразным различать их как «Исследование-1»

²¹ *Shaftesbury, A.A. Cooper, 3d Earl of. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, II, III] // Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times / Foreword: Douglas Den Uyl. Vol. II. Indianapolis: Liberty Fund, 2001. P. 16.* «Характеристики людей, нравов, мнений и времен» представляют собой трехтомное собрание трактатов Шафтсбери, состоящее из публиковавшихся прежде, как и «Исследование», трактатов, а также нескольких новых.

²² *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, II, III]. P. 53.* В квадратных скобках приведены слова, содержащиеся в тексте первой публикации «Исследования», а затем и в первом издании «Характеристик» (1711). Это высказывание Шафтсбери характерно взаимосопряженным употреблением слов “sense”, “sentiment”, “judgment”, а также “affection”, что свидетельствует о размытости у Шафтсбери ключевой терминологии.

и «Исследование-2». Фиксация различий между двумя изданиями «Исследования» дала ему возможность проследить характер изменения концепции морального чувства у Шафтсбери²³.

Одно из заметных изменений было обусловлено усилившимся увлечением Шафтсбери изобразительным искусством и возросшим интересом к общим вопросам эстетики. Свое внимание к изящным искусствам и опыт размышления о них он переносит на моральные предметы, которые все больше рассматривает по аналогии и сопричастно с прекрасным, в терминах порядка, композиции, гармонии. Добро, добродетель, любовь в восприятии Шафтсбери – прекрасны, а зло, злодеяние, несправедливость – уродливы. Моральное чувство предстает параллельным чувству красоты не только в том, что это – способность восприятия (в ранней редакции «Исследования» Шафтсбери ограничивался характеристикой морального чувства как рефлексии), оно не только воспринимает характеры, поступки и нравы, но и обращено к самому порядку бытия, в котором находит вечные и неизменные основания добродетели. Эта характеристика морального чувства позволяла Шафтсбери гарантировать его независимость как от эмпирических факторов, так и от религии. Последнее было для Шафтсбери исключительно важно²⁴.

Обоснование понятия морального чувства

Обобщенный характер морального чувства, т. е. то, что у Шафтсбери только предполагается, Хатчесон определенно утверждает. Моральное чувство у Хатчесона выступает своего рода репрезентантом морального сознания в целом, что хорошо видно уже по «Исследованию о происхождении наших идей красоты и добродетели».

²³ См.: *Voitle R.B.* Shaftesbury's Moral Sense // *Studies in Philology*. 1955. Vol. 52. No. 1.

²⁴ О моральном чувстве у Шафтсбери см.: также: *Апресян П.Г.* Шафтсбери о моральном чувстве // *Филос. науки*. 1979. № 6. С. 149–152; *Alderman W.E.* Shaftesbury and the Doctrine of Moral Sense in the Eighteenth Century // *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*. 1931. Vol. 46. No. 4. P. 1087–1094; *Aldridge A.O.* Shaftesbury and the Deist Manifesto // *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*. 1951. Vol. 41. No. 2. P. 297–382; *Chapin C.* Shaftesbury and the Man of Feeling // *Modern Philology*. 1983. Vol. 81. No. 1. P. 47–50.

В «Исследовании»²⁵ идеи красоты и добродетели рассматриваются под углом зрения тех способностей, посредством которых они воспринимаются – чувств прекрасного и морального чувства. Титульный лист первого издания содержал еще и разъяснение, указывавшее на поддержку автором Шафтсбери и оппозиционность его противнику – английскому теоретику морали Бернарду де Мандевиллю (Bernard de Mandeville, 1670–1733): «...в котором принципы покойного Лорда Шафтсбери объясняются и защищаются против автора “Басни о пчелах”». Это разъяснение, снятое с титульного листа последующих изданий, представляло ключевую для понимания морально-философского контекста хатчесоновского рассуждения диспозицию, в которой сентиментализм (и, стало быть, антиинтеллектуализм) тесно сочетался с антиэгоизмом.

Моральную философию Шафтсбери в значительной степени характеризовали, помимо сентиментализма, черты, воспринятые им из платонизма и стоицизма. Влияние платонизма в работах Хатчесона практически не чувствуется; стоицистские же идеи почерпнуты им не у Шафтсбери, а у Цицерона. Влияние Цицерона зримо в «Системе», где Хатчесон неоднократно на него ссылается. В «Исследовании» таких явных ссылок нет, но в Посвящении трактата и в Предисловии упоминаются заслуги древних мыслителей²⁶. Трактату предпослан эпиграф из Цицерона, который примечателен предвосхищением основных тем хатчесоновского морально-философского рассуждения. Все содержащиеся в этом цицероновском фрагменте идеи – об аналогии между внешним чувством (зрением) и способностью разума различать некоторые качества объектов, самому зрению недоступные, такие как красота, изящество

²⁵ «Исследование» состоит из двух трактатов. Их содержание отражено как в основном его названии, так и в подзаголовке: «В дух трактатах: I. О красоте, порядке, гармонии и намерении. II. О моральном добре и зле». На протяжении жизни Хатчесона «Исследование» выдержало четыре издания, каждое из которых претерпевало некоторые изменения.

²⁶ Об отношении Хатчесона к античному философскому наследию см.: *Ahnert T. Francis Hutcheson and the Heathen Moralists // Journal of Scottish Philosophy. 2010. Vol. 8. No. 1. P. 58–61.* В частности, к стоицизму: *Maurer C. Hutcheson's Relation to Stoicism in the Light of his Moral Psychology // Journal of Scottish Philosophy. 2010. Vol. 8. No. 1. P. 33–49.* обстоятельный разбор этого вопроса содержится в главе восьмой первой научной биографии Хатчесона: *Scott W.R. Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy, Cambridge, 1900.*

(venustas), соразмерность (convenientia), о красоте в мотивах и поступках, где она предстает как достойное (добродетель, доброта), о том, что добродетель непременно одобряется, причем одобряется независимо от доминирующих мнений о поступках, ее воплощающих, – получают у Хатчесона концептуальное развитие.

В «Исследовании» Хатчесон начинает рассуждение с традиционного для моральной философии вопроса о том, что делает людей счастливыми или, другими словами, что доставляет им «самое большое и самое длительное наслаждение»²⁷. Поиску ответа на этот вопрос посвящен такой, по словам Хатчесона, «раздел философии», как «правильное познание человеческой природы, ее способностей и предрасположенностей»²⁸. К истине в этой области мы стремимся для того, чтобы понимать, как достигать наибольшего счастья наилучшими средствами, и это требует понимания наслаждений, а среди них наибольших. Однако философские исследования в этой области неудовлетворительны: они не идут дальше деления наслаждений на те, что воспринимаются чувствами, и те, что воспринимаются разумом. Относительно чувственных наслаждений философы сообщают немного, равно как и относительно рациональных²⁹ наслаждений – не более того, что это

²⁷ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добра. Трактат II. О моральном добре и зле [Предисловие] / Общ. ред., вступит. ст., коммент. Б.В. Мееровского; пер. Е.С. Лагутина // Френсис Хатчесон, Давид Юм, Адам Смит. Эстетика. М., 1973. С. 45 (пер. уточнен по: *Hutcheson F. An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue / Ed. and with an Introduction by W. Leidhold. Indianapolis, 2004. P. 7*). Далее при ссылках на эти издания приводится лишь первое слово названия (Исследование, Inquiry), в квадратных скобках раздел (Предисловие/Введение, номер трактата, главы, параграфа) и страница по указанным русскому или английскому изданиям. При работе с русским изданием следует иметь в виду, что верстка этого произведения произведена некорректно, в результате чего набранные курсивом и отцентрированные фразы воспринимаются в качестве заголовков параграфов, между тем как в оригинале они суть всего лишь маргинальные заметки, призванные выделить ключевое содержание соответствующего фрагмента текста. Параграфы же разделены римскими цифрами в начале первого абзаца соответствующего параграфа.

²⁸ Хатчесон Ф. Исследование [Предисл.]. С. 44 (перевод уточнен: Inquiry. P. 7).

²⁹ Хатчесон говорит именно о «рациональных наслаждениях» (rational pleasures), в смысле наслаждений ума – наслаждений, постигаемых благодаря умозрению, не обусловленных внешними свойствами предметов, ими вызываемых. Между

наслаждения, рождаемые представлениями о собственности, выгоде и частном интересе. Наслаждение значимо для Хатчесона, поскольку в нем непосредственно, минуя умозрение, обнаруживается человеческая природа. Он берется исследовать различные виды наслаждений, полагая при этом, что в первую очередь надлежит понять, каковы те чувства, или способности восприятия, благодаря которым человеку даны объекты, приносящие наслаждения³⁰.

Люди обычно различают моральное благо и естественное³¹ (и поэтому по-разному ценят, к примеру, благородных друзей и плодородные поля). Они испытывают наслаждение, воспринимая действия, направленные на благо других. Любовь, сострадание, негодование, ненависть могут испытываться и «в отношении даже выдуманных героев, существовавших в самые далекие времена, среди самых отдаленных от нас народов, в зависимости от того, «представлялись ли они добрыми, верными, сострадательными людьми или обладали прямо противоположными качествами в глазах их воображаемых современников»³².

Наблюдая за различием людьми естественного блага и морального, их способностью переживать наслаждение от восприятия красоты и добродетели, быть независимыми в восприятии высших идей от соображений выгоды, неприспособленностью разума к восприятию таких предметов, обладанием этими чув-

тем, в русском переводе – «интеллектуальные удовольствия». Слово «интеллект» (*intellect*) – не из лексикона Хатчесона (он лишь однажды в «Исследовании» употребляет производное от “*intellect*” слово – “*intellectual*”).

³⁰ Хатчесон Ф. Исследование [Предисл.]. С. 46. Таким выражением: «чувства, или способности восприятия» (в русском переводе использован союз «и», что оставляет впечатление перечисления) – чувство задается как способность восприятия.

³¹ Переводчик русского издания «Исследования», следуя привычной семантике русского языка, переводит “*moral good*” как «моральное добро», а “*natural good*” как «естественное благо», лишь в нескольких случаях отступая от такого порядка. При соседстве слов «добро» и «благо» русский язык сам подсказывает различие между ними, и какое-либо философствование на эту тему кажется излишним. Иное дело в языках, где различие между добром и благом не фиксируется лексически. Чтобы Хатчесон не казался русскоязычному читателю в этой части своего рассуждения тривиальным, при переводе следует использовать, как в оригинале, одно слово – «благо», допуская, что русскому читателю понятно, что «моральное благо» это и есть «добро». Далее коррекции перевода по этому вопросу не оговариваются.

³² Там же [II, I, II]. С. 134.

ствами всеми людьми, свидетельствующим об их естественности, врожденности, Хатчесон делает вывод о наличии у человека высших чувств – чувства прекрасного и морального чувства. Это он и формулирует в Предисловии к «Исследованию»: «*Предопределенные способности* получать наслаждение от каких-либо форм или идей, которые служат объектами наших наблюдений, автор называет *чувствами*»; и уточняет: «...чтобы отличить их от тех способностей, которые обычно носят это название, мы будем называть нашу способность воспринимать красоту правильности, порядка, гармонии – внутренним чувством; а той предопределенной способности получать наслаждение от рассмотрения тех эмоций, действий или характеров мыслящих агентов, которые мы называем добродетельными, он дает название моральное чувство»³³. В другом месте Хатчесон определяет моральное чувство как способность воспринимать моральные действия, отличающиеся от тех, которые основаны на выгоде. Это – «предопределенная способность ума воспринимать любую идею от присутствия предмета, представленного нам, независимо от нашей воли»³⁴. Так же, как моральное чувство, от себялюбия и соображений выгоды свободна благожелательность; в этом своем качестве благожелательность ничем не отличается от морального чувства.

Независимость высших чувств от соображений интереса и выгоды обеспечивается, по Хатчесону, следующим. Наблюдение или воображение прекрасного и доброго (непосредственно благого) вызывают у человека наслаждение, так же как безобразного и злого – страдание. Чувства наслаждения и страдания ориентируют человека по отношению к благу и счастью. Эта ориентация выражается в интересе, который возникает у человека в его стремлении к наслаждению и отвращению от страдания. В этом смысле наслаждение предшествует интересу. Имея интерес, человек понимает, что ему выгодно, а что нет, или, иными словами, что будет

³³ Хатчесон Ф. Исследование [Предисл.]. С. 47.

³⁴ Там же [II, I, I]. С. 133 (перевод уточнен по: Inquiry. P. 90). Высказываний такого рода в «Исследовании» немало. См.: [II, I, III]. С. 135; [II, I, V]. С. 140; [II, II, VIII]. С. 156; [II, III, XIII]. С. 183. Аналогично Хатчесон определяет моральное чувство и в «Объяснениях к моральному чувству» (*Hutcheson F. Illustrations Upon the Moral Sense // Hutcheson F. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense / Ed. and with an Introduction by A. Garrett. Indianapolis, 2002. P. 136*).

способствовать его счастью и что не будет. Все, что способствует счастью, что является средством для его достижения, что способно обеспечить достижение наслаждения, Хатчесон называет выгодным³⁵. Таким образом, имея интерес, или представление о том, что нужно для счастья, человек понимает, что для него выгодно, т. е. что ведет к благу или счастью. Интерес предшествует выгоде; а наслаждение предшествует интересу. Поэтому наслаждение, а стало быть, и восприятия высших чувств в принципе независимы от интереса и выгоды.

По Хатчесону, зависимость между определенными качествами предметов, воспринимаемых внешними чувствами, и переживанием наслаждения и страдания заложена природой; причем «наши восприятия наслаждения или страдания не зависят непосредственно от нашей воли»³⁶. Таким же образом на человека воздействуют идеальные предметы восприятия – правильная форма, произведение искусства, теорема, а также действия, эмоции и характеры. Их восприятие обеспечивается особой способностью. Высшие чувства заданы от природы. Хатчесон находит подтверждение этому в совпадении мнений разных людей относительно того, что они считают прекрасным, а также в том, что наслаждение и страдание присоединены к восприятиям прекрасного и безобразного. Полагая это самоочевидным, Хатчесон допускает, что признание существования предопределенных способностей духа получать наслаждение от правильных «форм, пропорций, сходства, теорем» естественно ведет к пониманию еще одного высшего чувства – оно также дано людям от природы и предопределяет им «получать наслаждение от действий, характеров, эмоций»³⁷. В отличие от внешних чувств, которыми человек пользуется почти с самого рождения, чувства прекрасного и добродетели, отмечает Хатчесон, проявляются не сразу, отсюда возникает впечатление, что они не прирождены человеку, но формируются под воздействием «просвещения и образования».

³⁵ См.: Хатчесон Ф. Исследование [II. Введ.]. С. 128.

³⁶ Там же (перевод откорректирован: Inquiry. P. 8. Я предпочитаю переводить “pleasure” и “pain” у Хатчесона как «наслаждение» и «страдание», а не «удовольствие» и «неудовольствие», как в русском издании. В дальнейшем коррекции такого рода не оговариваются).

³⁷ Там же [Предисл.]. С. 48.

Включение Хатчесоном фактора наслаждения в определение морального чувства даст его оппонентам – Бернету, Прайсу³⁸, Канту – повод для критики сентименталистской этики за увязывание добродетели, морали, моральных суждений с наслаждением, что свидетельствовало в пользу субъективистского и релятивистского понимания морали. Наслаждение приятно само по себе, и поэтому оно может возобладать над моральными мотивами. Допуская подобные сомнения, Хатчесон подчеркивал, что наслаждение является существенным признаком добродетели, но не ее критерием. Человек склоняется к благодеянию не потому, что оно порождает в его душе наслаждение, а потому что благодеяние прекрасно. Нельзя быть истинно добродетельным, не любя других. Наслаждение, рождаемое созерцанием или воображением прекрасных предметов, «основано на нашем понимании того, что источником наших действий является наша бескорыстная любовь к другим»³⁹. Выделяя наслаждение в качестве характеристики морального восприятия, Хатчесон стремился подчеркнуть особенность высших чувств, в частности морального чувства, как способностей восприятия по сравнению с разумом, их предзаданность, естественность. Но для предотвращения «антигедонистической» критики была необходима отдельная аргументация, как показывающая специфичность моральных и эстетических наслаждений по сравнению с чувственными наслаждениями, так и предоставляющая убедительные гарантии против субъективности и пристрастности эстетических и моральных восприятий, что не было им сделано ни в «Исследовании», ни в последующих произведениях, в которых велась прямая полемика с интеллектуалистами.

Отвергая разум как способность восприятия прекрасного и добродетели, Хатчесон указывал на то, что разум слаб, медлителен, занят второстепенными вещами и не приспособлен к восприятию того, что составляет благо человека. Никаких оснований для такой характеристики разума Хатчесон не брался привести и ограничивался лишь ссылкой на Создателя природы, который «придал добродетели красивую форму», а человека наделил сильными эмоциями и «моральным чувством прекрасного в действиях

³⁸ О полемике Ричарда Прайса с Хатчесоном по вопросу о моральном чувстве см.: *Артемова О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М., 2011. С. 66–68, 81–86, 143–158, 178–180.

³⁹ Там же [II, III, XV]. С. 186.

и эмоциях»⁴⁰, позволяющим ему проводить различие между добродетелью и выгодой. Каковы по своему высшему смыслу действия, подсказанные разумом, – разумные (rational) действия, являются ли они прекрасными или безобразными, человек понимает благодаря моральному чувству⁴¹. Разум – это «та пронизательность, которую мы проявляем, преследуя какую-либо цель»⁴². В этом плане разум противостоит моральному чувству⁴³ и сопряжен интересу⁴⁴, выступая его познавательным инструментом. Бывают ситуации, когда себялюбие необходимо, причем необходимо не только ради блага самого человека, действующего в интересах собственного блага, но и в интересах блага целого. Более того, «отсутствие такого себялюбия было бы пагубным для всех». Но мера себялюбия, его границы, уместность и насущность определяются именно разумом⁴⁵. Так что у разума – своя компетенция: благодаря разуму человек понимает то, что выгодно, а что нет; благодаря ему изобретаются и устанавливаются «права, законы, конституции»⁴⁶, как и многое другое, в том числе искусства. Такое разделение Хатче-

⁴⁰ Хатчесон Ф. Исследование [Предисл.]. С. 47. Это замечание Хатчесона заслуживает внимания: говоря о моральном чувстве прекрасного в действиях и эмоциях, он соединяет оба предметных фокуса «Исследования». Тем самым он подтверждает родство между внутренним чувством и моральным чувством. Они отчасти различаются в своем предмете, но функционально близки, что в дальнейшем прослеживается в развернутом представлении внутреннего чувства (в первом трактате) и морального чувства (во втором трактате). Аналогия в функциональных характеристиках между двумя чувствами позволяет воспринимать их описания как комплементарные. Это, с одной стороны, требует от исследователя этики Хатчесона при изучении понятия морального чувства внимания также и к понятию внутреннего чувства, а с другой – открывает возможность более широкого анализа одного понятия за счет использования содержания, развивавшегося Хатчесоном при построении другого.

⁴¹ Там же [II, I, II]. С. 134.

⁴² Там же [II, III, V]. С. 184.

⁴³ Противоположность морального чувства разуму обстоятельно разбирается Хатчесоном в полемике с интеллектуалистами в «Объяснениях к моральному чувству». Юм почти полностью воспримет антиинтеллектуализм Хатчесона в части противопоставления морального чувства и разума. Но одновременно Юм и преодолевает исключительно сентименталистский характер моральной философии Хатчесона.

⁴⁴ Там же [II, VIII, II]. С. 125.

⁴⁵ Там же [II, III, V]. С. 170.

⁴⁶ Там же [II, III, V]. С. 185.

соном морального чувства и разума оказывалось возможным при условии изменения взгляда на предмет познания: «Значение любой *истины* заключается лишь в ее влиянии (moment) на счастье людей или способности (efficacy) делать их счастливыми, то есть доставлять им самое большое и самое длительное наслаждение»; соответственно «*мудрость* означает лишь способность достигать этой цели наилучшими средствами»⁴⁷.

Для понимания природы морального чувства и его эпистемологических характеристик важны вводные разъяснения Хатчесона относительно внутреннего чувства прекрасного. Благодаря внутреннему чувству человек, по Хатчесону, способен воспринимать идеи прекрасного, правильного, гармонического и испытывать наслаждение при их созерцании. Это – сложные идеи; они слагаются из простых идей, являющихся результатом ощущений, получаемых органами чувств – зрением, слухом, обонянием и т.п. Человек с тонким зрением хорошо различает цвета и даже их оттенки, различает длину, ширину линии, величину угла и т. д. в фигурах, а имея хороший слух, различает отдельные музыкальные звуки и может точно указать высоту тона. Но эти способности восприятия посредством внешних чувств отдельных качеств объектов не обеспечивают восприятия таких объектов, как, например, произведения музыки, живописи или архитектуры во всей их смысловой сложности. На основе внешних ощущений, указывает Хатчесон, люди получают знания: «они могут назвать все специфические особенности деревьев, трав, минералов, металлов; они знают форму каждого листка, стебля, корня, цветка и семени всех видов растений». Поэт же может ничего этого не знать; зато «у поэта будет неизмеримо более восхитительное восприятие целого, и не только у поэта, но и у всякого человека, обладающего изящным вкусом»⁴⁸. Этим внутреннее чувство отличается от внешних чувств.

Вместе с тем, Хатчесон утверждает, что внутреннее чувство имеет сходство с «другими чувствами», т. е. внешними физическими чувствами: так же как восприятия последних, восприятия внутреннего чувства доставляют наслаждение, независимо от имеющегося знания о воспринимаемых предметах и понимания их *полезности*; доставляемые внутренним чувством наслаждения *непосредственны*

⁴⁷ Хатчесон Ф. Исследование [Предисл.]. С. 45 (Пер. исправлен по: Inquiry. P. 7).

⁴⁸ Там же [I, I, XII]. С. 58.

и *необходимы*⁴⁹. Если, отталкиваясь от этих характеристик, взглянуть на идею внутреннего чувства Хатчесона в более широком контексте истории мысли, можно проследить ее связь не только с идеей *sensus communis* – общим чувством Шафтсбери⁵⁰, но и с идеей так называемого здравого смысла, а точнее, того же самого «общего чувства», в особенности в ее изначальном концептуальном воплощении – *κοινῆ αἰσθηῖς* – у Аристотеля⁵¹. В аристотелевской концепции общее чувство – это именно способность различения ощущений и их обобщения в едином представлении об объектах, на основе чего человек может различать в них благое и злое и принимать решение о необходимых и подобающих деяниях⁵². В понятии внутреннего чувства Хатчесона оказались воспринятыми представления, развивавшиеся в иной терминологической оболочке. Этот факт позволяет полнее понять эпистемологическое содержание внутреннего чувства (как и морального чувства); он также проливает дополнительный свет на место Хатчесона в шотландской философии, которая нередко называется «философией здравого смысла». Близость, если не сказать единство (в части моральных предметов), морального чувства и общего чувства (*common sense*) легко прослеживается у Томаса Рида⁵³.

Хатчесон по разным поводам так или иначе подчеркивает свою обращенность к опыту и все свои выводы делает как будто бы на основании наблюдений⁵⁴. Однако у нас нет оснований принимать

⁴⁹ Хатчесон Ф. Исследование [I, I, XIII–XIV]. С. 59–60.

⁵⁰ Эта идея раскрывается Шафтсбери в трактате «*Sensus communis, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа*» (*Шафтсбери. Эстетические опыты* / Сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М., 1975).

⁵¹ Об исторической эволюции идеи здравого смысла см.: *Артемьева О.В.* «Здравый смысл» и мораль // *Постигая добро: Сб. ст.* / Под ред. О.В. Артемьевой, А.В. Прокофьева. М., 2013. С. 204–205.

⁵² *Аристотель.* О душе [II, 6–7; III, 7] / Пер. П.С. Попова, испр. и доп. М.И. Иткиным // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. Анализ аристотелевского концепта *κοινῆ αἰσθηῖς* как способности познавательного обобщения отдельных чувственных впечатлений см.: *Modrak D.K.* *Koinῆ Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in de Anima III. 2* // *Canadian Journal of Philosophy.* 1981. Vol. 11. No. 3. P. 405–423.

⁵³ См. об этом: *Broady A.* *Reid Making Sense of Moral Sense* // *Reid on Ethics* / Ed. by S. Roeser. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010. P. 91–102; *Debes R.* *Recasting Scottish Sentimentalism: The Peculiarity of Moral Approval* // *Journal of Scottish Philosophy.* 2012. Vol. 10. No. 1. P. 91–115.

⁵⁴ См., например: *Хатчесон Ф.* Исследование [II, II, VI]. С. 152; [II, III, I]. С. 163; [II, II, III]. С. 166; [II, IV, I]. С. 188, др.

эти замечания Хатчесона за чистую монету; в его произведениях не найти следов последовательного изучения морального опыта. Он лишь мыслит так, как если бы это изучение им проводилось. Но в качестве объяснительного концепта для него выступает «моральное чувство». Уточню, Хатчесон отталкивается от непосредственных данных, упоминавшихся выше: люди испытывают удовлетворение, сталкиваясь с действиями, направленными на их благо или благо других, даже совсем незнакомых им людей, и, наоборот, неудовлетворение при созерцании действий противоположных, они хорошо чувствуют разницу между полезным и нравственно прекрасным. И отсюда, т. е. из самого факта, что такие различия постижимы людьми, Хатчесон делает вывод о существовании некоей способности, которую он называет вслед за Шафтсбери «моральным чувством». Но этот вывод – сугубо умозрительный, так что понятие «моральное чувство» представляет собой философский конструкт. Моральное чувство, что бы ни говорил сам Хатчесон, – интеллигибельно, и хотя оно названо чувством (*sense*) как будто бы по аналогии с внешними физическими чувствами, его природа, онтологический статус – иные и к непосредственно данным явлениям его отнести нельзя. Понимание этого должно удерживать исследователя моральной философии Хатчесона от ее интерпретации в эмпиристском духе.

В психологическом и эпистемологическом плане утверждения Хатчесона о природной заданности восприятий прекрасного и безобразного, доброго и злого и соответствующих переживаниях наслаждения и страдания, о неповоротливости разума, непосредственности и адекватности восприятия прекрасного и добродетели и т. д. не кажутся достаточно убедительными. Отдельная проработка этих вопросов моральной эпистемологии и психологии имеет самостоятельное значение. Она и проводилась современниками Хатчесона (среди которых как его последователи, например Дэвид Юм, Адам Смит, так и его оппоненты, например Ричард Прайс)⁵⁵, которые продемонстрировали интересные результаты. Однако понятие «моральное чувство» интересно в этике Хатчесона не столько как способ *объяснения* природы морали (заслуги Хатчесона в этой области моральной философии

⁵⁵ Впоследствии эта работа осуществлялась на разных дисциплинарных площадках и с разных методологических позиций.

не кажутся выдающимися), сколько как средство *описания ее функциональных особенностей*, и здесь есть к чему присмотреться внимательно.

Независимость морального чувства

Указав, что моральное чувство в своих суждениях независимо от соображений выгоды, Хатчесон стремится исчерпывающим образом представить все возможные способы внешнего воздействия на моральное чувство (и благожелательность), опосредованно которым может обнаруживать себя частный интерес. Это обозрение, внутренне стремящееся к таксономии, заслуживает внимания. «Восприятие морального добра, – говорит Хатчесон, – не обуславливается обычаем, образованием, примером или познанием»⁵⁶. Этот вопрос специально и развернуто Хатчесон обсуждает в седьмом разделе первого трактата «Исследования», посвященного внутреннему чувству, ограничиваясь во втором трактате лишь беглыми замечаниями на сей счет. Имея в виду глубокое функциональное родство внутреннего чувства и морального чувства, мы можем с полным правом принять проведенное в первом трактате обозрение во внимание для понимания морального чувства.

Эти разнородные, по нашим современным представлениям, феномены – обычай, образование, пример – объединяет в хатчесоновском рассуждении то, что они как способы организации деятельности указывают на выгодные действия, предметы и явления. Обычай и образование несут в себе полезные знания. Обычай и пример подсказывают, как надо вести себя в той или иной ситуации. Но обычай, образование и пример могут указать человеку выгодное в соответствии с изначально имеющимся у него представлением о благом. Знания, доставляемые обычаем и образованием, могут быть обоснованными, а могут не быть, представляя собой предрассудки. Поведение, которое подсказывают обычай и пример, основывается на прошлом опыте и может быть неуместным в новой, не известной прежде ситуации. Во всех случаях это – подспорье для ума, которое не может оказать никакого влияния на

⁵⁶ Хатчесон Ф. Исследование [II, I, VII]. С. 143 (перевод уточнен).

чувства восприятия красоты и добродетели, поскольку эти чувства даны человеку от природы и предшествуют «всякому обычаю, образованию, примеру»⁵⁷.

Ни моральное чувство, ни благожелательность, неоднократно утверждает Хатчесон, не могут быть подкуплены. Это относится и к самым высоким посулам – к божественным вознаграждениям и наказаниям, обещаемым религией. Поэтому мнения о Божестве не могут быть основанием для одобрения или неодобрения действий; «моральное чувство не основывается на религии»⁵⁸. Это же касается благожелательности: человек испытывает добрые чувства к другому и желает содействовать чужому благу, не повинаясь верховному авторитету, не желая ему угодить и не из страха наказания, но исключительно из предопределенности своей природы. Хатчесон не отрицает божественного начала в мире. Предопределенность природы в отношении нравственно прекрасного задана Творцом природы. Но будучи заданной, она действует уже независимо от соображений уважения к авторитету, жажды награды или страха наказания: человек желает блага другому ради него самого.

Спецификация Хатчесоном морального чувства как способности восприятия и оценки, независимой от соображений о частном благе, и противопоставление морального чувства разуму, который ассоциируется с деятельностью, направленной на анализ фактов и конкретных ситуаций, на установление средств, годных для достижения необходимых целей, позволяет разглядеть в моральном чувстве сходство с тем образом автономии воли, который был предложен несколько десятилетий спустя Иммануилом Кантом.

Конечно, сопоставление Хатчесона и Канта в вопросе об автономии не может быть непосредственным, что обусловлено различием философских платформ и методологий этих мыслителей. Значительная часть моральной философии Канта представляет собой метафизику нравственности, более того, основоположения метафизики нравственности. Кант ставит своей задачей анализ морали с позиций чистого разума как сугубо рационального феномена. Соответственно и моральная фило-

⁵⁷ Хатчесон Ф. Исследование [I, VII, I]. С. 113.

⁵⁸ Там же [II, I, V]. С. 139.

софия должна быть построена как «чистая» моральная философия, т. е. независимая от чего-либо эмпирического и относящегося к природе человека⁵⁹.

У Канта автономия – это прежде всего характеристика воли в определении к желанию или поступку подчиняться собственному законодательству, имеющему «внутреннее определяющее основание» только в разуме⁶⁰. Чистая воля, или чистый практический разум, сама задает себе принцип принятия решения и действия. Этот принцип независим от цели и потому носит всеобщий характер. Принципы, которыми руководствуется воля, могут быть разными, и в этом смысле не всякая воля автономна. Чистый практический разум повелевает в каждом поступке следовать такому практическому принципу (максиме), который мог бы служить всеобщим законом, и тем самым «*воля благодаря своей максиме могла рассматривать самое себя также как устанавливающую всеобщие законы*»⁶¹.

Автономная воля – свободная воля. Она свободна в негативном смысле, поскольку действует «независимо от посторонних определяющих ее причин»⁶², но она свободна и в позитивном смысле, поскольку реализуется в действиях, повелеваемых всеобщим законом – законом, который сам по себе содержится в воле. Автономия воли представляет, по Канту, основание и критерий моральности; это «единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей»⁶³. Как видим, принцип автономии оказывается тождественным категорическому императиву, о котором Кант говорит то же, что и об автономии: он определяет к поступку, «объективно необходимому самому по себе, безотносительно к какой-либо другой цели»⁶⁴.

⁵⁹ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4 (1) / Ред. В.Ф. Асмус. М., 1965. С. 223.

⁶⁰ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4 (2) / Ред. В.Ф. Асмус. М., 1965. С. 119.

⁶¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 276. В другой работе Кант определяет разум как «способность судить автономно, т. е. свободно (сообразно с принципами мышления вообще)» (Кант И. Спор факультетов // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6 / Ред. Т.И. Ойзерман. М., 1966. С. 324).

⁶² Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 289.

⁶³ Там же. С. 276.

⁶⁴ Там же. С. 252.

Автономии противостоит гетерономия, которая заключается в том, что воля не сама дает себе закон, а оказывается обусловленной объектом, или материальной целью, предметом устремленности воли. При гетерономии воля возбуждается извне заданными целями. Принципы, которыми она руководствуется, показывают способы осуществления какой-либо практически значимой цели (независимо от того, каков ее рациональный и нравственный смысл) и что необходимо сделать для достижения благополучия, или счастья. Эти принципы суть гипотетические императивы – императивы умения и благоразумия (счастья), и они, по мысли Канта, указывают, с помощью каких средств можно достичь желаемого результата.

Моральная философия Хатчесона принципиально иначе построена; Хатчесон по-другому мыслит свой предмет. Если Кант апеллирует к достоверностям чистого разума, то Хатчесон, как выше отмечалось, полагается на очевидности морального опыта, если не сказать обычного человеческого опыта, и видит свою задачу в том, чтобы указать на очевидное и тем самым прояснить неправильно трактуемый опыт.

Материя морали у Хатчесона – это благожелательность и злонамеренность как эмоции – мотивы действий, а также сами действия, которые совершаются под воздействием этих эмоций-мотивов. На них и направлено моральное чувство. Независимость морального чувства как способности восприятия и суждения, равно и независимость благожелательности как мотива от соображений выгоды позволяют судить о морали как сфере, в которой недействительны принципы, аналогичные кантовскому гипотетическому императиву. Аналогия здесь частичная. Моральное чувство независимо от себялюбия, от соображений выгоды (что может быть сопоставлено с категорическим императивом умения), но в своих суждениях оно «основано на благожелательности», благожелательность же направлена на благо других людей, на общественное благо. Здесь нет однозначного сопоставления с гипотетическим императивом счастья, поскольку речь идет о благе других, но ясно, что моральное чувство Хатчесона отнюдь не обладает той «чистотой», которую выделял Кант в доброй воле как определенности практического разума. Моральное чувство не может ничего сказать без наблюдения действий и их направленности к добру или ко злу⁶⁵, но критерий восприятия и оценки оно несет в себе.

⁶⁵ Хатчесон Ф. Исследование [II, IV, III]. С. 191.

Нам и не надо искать каких-либо продвинутых аналогий между автономией морального чувства у Хатчесона и автономией воли у Канта. Достаточно показать, что эта идея может иметь разные воплощения. И у Хатчесона мы находим одно из них. Перечисление Хатчесоном различных конкретных разновидностей побуждения к суждениям и действиям, от которых моральное чувство не зависит (причем во всех случаях по одному и тому же признаку), может показаться проявлением эмпиризма этического мышления Хатчесона. Но у этого перечисления есть свой особый смысл, и он состоит в том, что Хатчесон демонстрирует добродетель в ее соотносительности с эмпирией человеческого общения, общественных отношений. Религия, обычай, образование, привычка – все это формы общественной ангажированности индивида. Своим описанием морального чувства в сопоставлении с практикой организации поведения в ее различных аспектах Хатчесон показывает актуальность морали как средства обретения и сохранения независимости индивида, как условия свободы личности.

Хатчесон, в особенности как представитель морально-философского интуиционизма, отнюдь не необычен. Он последовательно выступает против Бернарда Мандевиля, но с позиций Шафтсбери. Другой последователь Шафтсбери, Джозеф Батлер⁶⁶, преобразовавший идею морального чувства в идею совести, придерживался близких взглядов и признавал, что человек «по своему складу, составу и природе... представляет собой в прямом и строгом смысле слова закон для самого себя»⁶⁷. Впрочем, кантовская концепция автономии выше, шире идеи самозаконодательства, тем более самозаконодательства как самодетерминированности. С психологической точки зрения, в мотивационном плане автономия может смешиваться со своеволием: ведь своеволие самодетерминировано. Показательный пример – один из персонажей Дени Дидро – Племянник Рамо. Для него принципиально важна непо-

⁶⁶ Джозеф Батлер (Joseph Butler, 1692–1752) – англиканский епископ, теолог и моралист, оставшийся в истории моральной философии как автор «Проповедей» (1726), вышедших в один год с «Исследованием» Хатчесона и побудивших Хатчесона откорректировать некоторые свои положения, в частности касающиеся морального чувства.

⁶⁷ Butler J. Sermon III // The Works of Bishop Butler / Ed., with an introduction and notes, by D.E. White. Rochester: University of Rochester Press, 2006. P. 61–62.

дотчетность, не принужденность извне, самоопределение⁶⁸. Племянник Рамо – во власти естественной свободы, говоря словами Жан-Жака Руссо. Естественная свобода ограничена лишь «физической силой индивидуума», в отличие от гражданской свободы, которая «ограничена общей волей».

Как видим, Хатчесон с его идеей независимости морального чувства оказывается внутри идейного континуума, в котором моральное чувство (как и благожелательность) находится между своеволием, демонстрируемым Дидро в образе Племянника Рамо, общей волей Руссо и доброй волей Канта. Внутри этого континуума легко прослеживаются два вектора: с одной стороны, освобождение от внешнего воздействия, достижение самостоятельности, независимости, неподотчетности (и здесь Племянник Рамо, Хатчесон, Руссо и Кант совпадают); с другой стороны, самостоятельность, независимость, принципиальность должны быть гарантированы от произвола, и поэтому они связаны с (повязаны) дополнительным нормативным содержанием. Это дополнительное нормативное содержание обеспечивает выход морального агента – потенциально произвольного в своей единичности, в своей единственности – за рамки самого себя и его самоопределение в отношении иного (по-разному представляемого Хатчесоном, Руссо и Кантом). Заслуга Хатчесона – в развернутом, хотя и не исчерпывающем описании возможных внешних факторов, ограничивающих самостоятельность морального агента, которое было произведено им с помощью как социально-философских, так и эпистемологических средств.

Список литературы

Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова, испр. и доп. М.И. Иткиным // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 369–448.

Дидро Д. Племянник Рамо // *Дидро Д.* Соч.: в 2 т. / Сост. и ред. В.Н. Кузнецов. Т. 2. М., 1991. С. 52–125.

Кант И. Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4 (2) / Ред. В.Ф. Асмус. М., 1965. С. 107–438.

⁶⁸ *Дидро Д.* Племянник Рамо // *Дидро Д.* Соч.: в 2 т. / Сост. и ред. В.Н. Кузнецов. Т. 2. М., 1991. С. 82.

Кант И. Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4 (1) / Ред. В.Ф. Асмус. М., 1965. С. 219–310.

Кант И. Спор факультетов // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6 / Ред. Т.И. Ойзерман. М., 1966. С. 311–348.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 1 / Ред.: И.С. Нарский, А.Л. Субботин. М., 1985. С. 78–582.

Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добра / Общ. ред., вступит. ст., коммент. Б.В. Мееровского; пер. Е.С. Лагутина // Френсис Хатчесон, Давид Юм, Адам Смит. Эстетика. М., 1973. С. 41–261.

Шефтсбери. Sensus communis, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа // *Шефтсбери.* Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М., 1975. С. 331–456.

Butler J. The Works of Bishop Butler / Ed., with an introduction and notes, by D.E. White. Rochester, 2006. 433 p.

Hartcliffe J. A Treatise of Moral and Intellectual Virtues... 2nd ed., corrected. L., 1722. 414 p.

Hutcheson F. An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue / Ed. and with an Introduction by W. Leidhold. Indianapolis, 2004. 258 p.

Hutcheson F. Illustrations Upon the Moral Sense // *Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense / Ed. and with an Introduction by A. Garrett. Indianapolis, 2002. 228 p.

More H. Enchiridion Ethicum. The English Translation of 1690. Reproduced from the First Edition. N.Y., 1930. 268 p.

Shaftesbury, A.A. Cooper, 3^d Earl of. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit // *Shaftesbury.* Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times / Foreword: Douglas Den Uyl. Vol. II. Indianapolis, 2001. 247 p.

Апресян Р.Г. Из истории этики Нового времени: Этический сентиментализм. М., 1986. 80 с.

Апресян Р.Г. Шафтсбери о моральном чувстве // *Филос. науки.* 1979. № 6. С. 149–152.

Апресян Р.Г. Понятие «надлежащее» в «Теории нравственных чувств» Адама Смита // *Историко-философский ежегодник* / Гл. ред. Н.В. Мотрошилова, отв. ред. О.В. Голова. М., 2005. С. 88–107.

Апресян Р.Г. Смысл морали в этике Дэвида Юма // *Этическая мысль.* Вып. 12. М., 2012. С. 72–103.

Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011. 196 с.

Артемьева О.В. «Здравый смысл» и мораль // *Постигая добро: Сб. ст.* / Под ред. О.В. Артемьевой, А.В. Прокофьева. М., 2013. С. 202–221.

Виноградов Н.Д. Философия Давида Юма. Ч. 2: Этика Давида Юма. М., 1911. 430 с.

Йодль Ф. История этики в Новой философии. Т. I. До конца XVIII в. / Пер. с нем., под ред. В.С.Соловьева. М., 1896. 356 с.

Alderman W.E. Shaftesbury and the Doctrine of Moral Sense in the Eighteenth Century // Publications of the Modern Language Association of America (PMLA). 1931. Vol. 46. No. 4. P. 1087–1094.

Aldridge A.O. Shaftesbury and the Deist Manifesto // Transactions of the American Philosophical Society, New Series. 1951. Vol. 41. No. 2. P. 371–382.

Ahnert T. Francis Hutcheson and the Heathen Moralists // Journal of Scottish Philosophy. 2010. Vol. 8. No. 1. P. 51–62.

Bonar J. Moral Sense. L., 1930. 304 p.

Broady A. Reid Making Sense of Moral Sense // Reid on Ethics / Ed. by S. Roeser. Basingstoke, 2010. P. 102–113.

Chapin C. Shaftesbury and the Man of Feeling // Modern Philology. 1983. Vol. 81. No. 1. P. 47–50.

Debes R. Recasting Scottish Sentimentalism: The Peculiarity of Moral Approval // Journal of Scottish Philosophy. 2012. Vol. 10. No. 1. P. 91–115.

Mandelbrote S. Burnet, Thomas // Oxford Dictionary of National Biography. Oxford, 2004; online edn, Jan 2008. [Electronic resource] URL: <http://www.oxforddnb.com/view/article/4067>

Maurer C. Hutcheson's Relation to Stoicism in the Light of his Moral Psychology // Journal of Scottish Philosophy. 2010. Vol. 8. No. 1. P. 33–49.

Modrak D.K. Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in de Anima III. 2 // Canadian Journal of Philosophy. 1981. Vol. 11. No. 3. P. 405–423.

Raphael D.D. The Moral Sense. Oxford: Oxford Univ. Press, 1947. 201 p.

Schneewind J.B. The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. Cambridge, 1998.

Scott W.R. Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy, Cambridge, 1900. 624 p.

Stephen L. The History of English Thought in the Eighteenth Century: In 2 vol. Vol. II. L., 1876. 469 p.

Turco L. Moral sense and the foundations of morals // The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment / Ed. by A. Broadie. Cambridge, 2003. P. 136–156.

Tuveson E. The Imagination as a Means of Grace: Locke and the Aesthetics of Romanticism. Berkeley; Los Angeles, 1960. 220 p.

Tuveson E. The Origins of the «Moral Sense» // Huntington Library Quarterly. 1948. Vol. 11. No. 3. P. 241–259.

Voitle R.B. Shaftesbury's Moral Sense // Studies in Philology. 1955. Vol. 52. No. 1. P. 17–38.

The Concept of Moral Sense in Francis Hutcheson (Early Period)

Ruben Apressian

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, Head of Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 14/5 Volkhonka Str., Moscow 119991, Russia; e-mail: apressyan@mail.ru

The concept of ‘Moral Sense’ is one of the main focuses in Francis Hutcheson’s moral philosophy. This is evident already in his early work, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), which is substantially analyzed in this paper. Hutcheson justified moral sense in its opposition to reason – a faculty aimed to utility and to social factors of decision making, like custom, education, tradition, religion, etc. Owing to Hutcheson’s specification of moral sense as a capacity of perception and judgment independent of concerns regarding private good and opposite to reason as a capacity for means analysis one can appreciate Hutcheson’s conception as a pre-Kantian attempt of justification of moral autonomy. Hutcheson is distinguished for explicit presentation (with particular theoretical means) the variety of external factors limiting the moral agent’s independence. By explication of person’s self-sufficiency in motivation and judgment, her independence of external determination and, hence, the specificity of morality, Hutcheson demonstrated a way, how the moral phenomenon may be conceptualized. Hutcheson’s moral philosophy provides a true basis for understanding the process of conceptualization of morality in Modern philosophy.

Keywords: moral sense, benevolence, utility, moral autonomy, Hutcheson, Shaftesbury, sentimentalist ethics, Kant

References

Ahnert, T. “Francis Hutcheson and the Heathen Moralists”, *Journal of Scottish Philosophy*, 2010, vol. 8, no. 1, pp. 51–62.

Alderman, W.E. “Shaftesbury and the Doctrine of Moral Sense in the Eighteenth Century”, *Publications of the Modern Language Association of America*, 1931, vol. 46, no. 4, pp. 1087–1094.

Aldridge, A.O. “Shaftesbury and the Deist Manifesto”, *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, 1951, vol. 41, no. 2, pp. 371–382.

Apressyan, R. "Ponyatie 'nadlezhashchee' v 'Teorii nrvstvennykh chuvstv' Adama Smita" [The Concept of 'Propriety' in the 'Theory of Moral Sentiments' by Adam Smith], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2005, no 2005, pp. 88–107. (In Russ.)

Apressyan, R. "Shaftsberi o moral'nom chuvstve" [Shaftesbury on the Moral Sense], *Filosofskie nauki*, 1979, no. 6, pp. 149–152. (In Russ.)

Apressyan, R. "Smysl morali v etike Devida Yuma" [Sense of Morality in David Hume's Ethics], *Eticheskaya mysl'*, 2012, no 12, pp. 72–103. (In Russ.)

Apressyan, R. *Iz istorii etiki Novogo vremeni: Eticheskii sentimentalism* [From the History of Modern Ethics: Ethical Sentimentalism]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1986. 80 p. (In Russ.)

Aristotle. "O dushe" [On the Soul], trans. by P.S. Popov, ed. M.I. Itkin, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 368–448. (In Russ.)

Artemyeva, O. "'Zdravyi smysl' i moral'" ['Common Sense' and Morality], *Postigaya dobro* [Comprehending the Good], ed. by O.V. Artemyeva and A.V. Prokofiev. Moscow: Al'fa-M Publ., 2013, pp. 202–221. (In Russ.)

Artemyeva, O. *Angliiskii eticheskii intellektualizm XVIII–XIX* [English Ethical Intellectualism of the 18th and 19th Centuries]. Moscow: IFRAN Publ., 2011. 196 p. (In Russ.)

Bonar, J. *Moral Sense*. London: G. Allen & Unwin, Ltd., 1930. 304 p.

Broady, A. "Reid Making Sense of Moral Sense", *Reid on Ethics*, ed. S. Roeser. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 102–113.

Butler, J. *The Works of Bishop Butler*, ed. with an Introduction and Notes D.E. White. Rochester: University of Rochester Press, 2006. 433 p.

Chapin, C. "Shaftesbury and the Man of Feeling", *Modern Philology*, 1983, vol. 81, no. 1, pp. 47–50.

Debes, R. "Recasting Scottish Sentimentalism: The Peculiarity of Moral Approval", *Journal of Scottish Philosophy*, 2012, vol. 10, no. 1, pp. 91–115.

Diderot, D. "Plemyannik Ramo" [Rameau's Nephew], in: D. Diderot, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected Works, 2 vols.], ed. V.N. Kuznetsov, vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1991, pp. 52–125. (In Russ.)

Hartcliffe, J. *A Treatise of Moral and Intellectual Virtues...* 2 ed., corrected. London: Printed for J. Hooke, 1722. 414 p.

Hutcheson, F. "Illustrations Upon the Moral Sense", in: F. Hutcheson. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. with an Introduction A. Garrett. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 228 p.

Hutcheson, F. "Issledovanie o proiskhozhdenii nashikh idei krasoty i dobra" [An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue], trans. by E.S. Lagutin; ed. B.V. Meerovskii, in: Frensis Khatcheson, David Yum, Adam Smit. *Estetika* [Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith. Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973, pp. 41–261. (In Russ.)

Hutcheson, F. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, ed. with an Introduction W. Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2004. 258 p.

Jodl, F. *Istoriya etiki v Novoi filosofii* [The History of Ethics in the New Philosophy], vol. 1, ed. V.S. Solov'ev. Moscow: K.T. Soldatenkov Publ., 1896. 356 p. (In Russ.)

Kant, I. "Metafizika нравов" [The Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (2), ed. V.F. Asmus. Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp. 107–438. (In Russ.)

Kant, I. "Osnovy metafiziki нравственности" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (1), ed. V.F. Asmus. Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp. 219–310. (In Russ.)

Kant, I. "Spor fakul'tetov" [The Contest of Faculties], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 6, ed. T.I. Oizerman. Moscow: Mysl' Publ., 1966, pp. 311–348. (In Russ.)

Locke, J. "Opyt o chelovecheskom razumenii" [An Essay Concerning Human Understanding], in: J. Locke. *Sobranie sochinenii*, 3 t. [Collected Works, 3 vols.], vol. 1, ed. by I.S. Narskii and A.L. Subbotin. Moscow: Mysl' Publ., 1985, pp. 78–582. (In Russ.)

Mandelbrote, S. "Burnet, Thomas", *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004; online edn, 2008 (January). [<http://www.oxforddnb.com/view/article/4067>, accessed on 05.07.2014].

Maurer, C. "Hutcheson's Relation to Stoicism in the Light of his Moral Psychology", *Journal of Scottish Philosophy*, 2010, vol. 8, no. 1, pp. 33–49.

Modrak, D.K. "Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in de Anima III.2", *Canadian Journal of Philosophy*, 1981, vol. 11, no. 3, pp. 405–423.

More, H. *Enchiridion Ethicum*. The English Translation of 1690. Reproduced from the First Edition. New York: The Facsimile Text Society, 1930. 268 p.

Raphael, D.D. *The Moral Sense*. Oxford: Oxford University Press, 1947. 201 p.

Schneewind, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Scott, W.R. *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1900. 624 p.

Shaftesbury, A.A. Cooper, 3d Earl of. "An Inquiry Concerning Virtue, or Merit", Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, vol. II. Indianapolis: Liberty Fund, 2001. 247 p.

Shaftesbury, A.A. Cooper, 3d Earl of. "Sensus communis, ili opyt o svobode ostrogo uma i nezavisimogo raspolozheniya dukkha" [Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour], in: Shaftesbury, *Esteticheskie opyty* [Aesthetic Experiences], ed., trans. by A.V. Mikhailov. Moscow: Iskustvo Publ., 1975, pp. 331–456. (In Russ.)

Stephen, L. *The History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. 2. London: Smith, Elder, & Co, 1876. 469 p.

Turco, L. "Moral sense and the foundations of morals", *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 136–156.

Tuveson, E. "The Origins of the 'Moral Sense'", *Huntington Library Quarterly*, 1948, vol. 11, no. 3, pp. 241–259.

Tuveson, E. *The Imagination as a Means of Grace: Locke and the Aesthetics of Romanticism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1960. 220 p.

Vinogradov, N. *Filosofiya Davida Yuma* [The Philosophy of David Hume], vol. 2. Moscow: Moscow Imperatorsk. Univ. Publ., 1911. 430 p. (In Russ.)

Voitle, R.B. "Shaftesbury's Moral Sense", *Studies in Philology*, 1955, vol. 52, no. 1, pp. 17–38.

К.Е. Троицкий

Моральная теория Иммануила Канта и идея императивности в философской мысли Германии конца XIX – начала XX вв.*

Троицкий Константин Евгеньевич – младший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: Konztant@inbox.ru

Статья обращается к видоизменению идеи императивности в кантовской традиции с акцентом на ее связи с вопросами войны и мира. Автор демонстрирует переход от категорического императива И. Канта к идее ценности в Баденской школе неокантианства, затем к критике универсального морального закона и провозглашению индивидуально-го закона у Г. Зиммеля и, наконец, к постулированию «вечной борьбы богов» как выражению неустранимого конфликта ценностей в работах М. Вебера. Тот факт, что речь идет именно о единой традиции, подтверждается большим вниманием и разработкой идеи через оппозицию к системе И. Канта. Эта трансформация совпадает с отходом от идеалов поступательного развития провозглашенного эпохой Просвещения к постулированию перманентного экономического и военного конфликта. **В XX и XXI вв., в эпоху опасности ядерной войны, мировоззрение «вечной борьбы»** становится не только нереалистичным, но и недопустимым. Для нахождения путей к окончательному преодолению сложившейся установки и возобладанию стремления к согласию над разделением требуется осмысление того пути, который привел к настоящему положению вещей.

Ключевые слова: Кант, Виндельбанд, Зиммель, Вебер, категорический императив, ценности, универсальный моральный закон, индивидуальный закон, вечный мир, вечная борьба, разум

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00429.

Введение. Индивидуальная судьба универсального императива

В центре этической мысли Канта располагается моральный закон, который получает свое выражение в идее категорического императива и его трех известных формулировках. В определенном смысле можно сказать, что категорический императив – это центр моральной философии Канта. Тем более важно отметить, что эта идея в своем первоначальном виде не получила серьезного развития в истории немецкой этической мысли XIX – начала XX вв. Ее критика и неприятие характерны даже для работ неокантианцев. Вместо того чтобы разрабатывать эту концепцию, они критикуют ее за формализм, а порой говорят даже о «подмене»¹, предлагая в качестве обоснования морали требование построения системы ценностей. Еще дальше в своей критике заходят представители философии жизни. Здесь категорический императив предстает как поработитель жизни, как искусственное и монструозное образование. Выражаясь словами Зиммеля: «Категорический императив отменяет свободу, потому что он отменяет единую целостность жизни в пользу атомизированных поступков, которые вместе с лежащей в основе их оценки абстрактной системой насильно подчиняют себе жизнь, определяя ей ее, т. е. свое значение»². Находясь в своей философской мысли под влиянием этих двух направлений, Вебер не упразднял разум, но и не переоценивал его. У него концепт единого разума распался на различные типы рациональности, сторонники каждого из которых обвиняют порой друг друга в иррационализме. Из единого осталась разве что формальная логика, которая ничего не говорит о правильном или неправильном при выборе между ценностями. В этом подходе начало моральному закону, который был у Канта единым, объективным и универсальным, может положить только отдельная личность через внерациональный выбор между конфликтующими друг с дру-

¹ Как утверждает В. Виндельбанд: «Кант вывел из категорического императива отдельные обязанности только потому, что подменил его путем ряда промежуточных звеньев материальным принципом сохранения человеческого достоинства». *Виндельбанд В.* Прелюдии. М., 2007. С. 278.

² *Зиммель Г.* Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики) // *Зиммель Г.* Избр. работы. Киев, 2006. С. 27.

гом ценностями, каждая из которых обладает своим собственным «законодательством»³. Объективных законов теперь много, то есть столько, сколько ценностных сфер, между которыми и вынужден выбирать человек. В этой картине мира угасает ощущение движения к «вечному миру», **первая и вторая формулировки категорического императива «универсального права» ставятся под сомнение**, а оптимистическая вера Канта причисляется Вебером к «бесконечно наивной (ahnunglosen), детской вере в силу разумного»⁴. Условно можно сказать, что у Вебера остается лишь третья формулировка категорического императива, но без первой и второй это неизбежно ведет к столкновению идеалов, ценностей и волей, стремящихся стать общезначимыми. Место стремления «к вечному миру» занимает констатация «вечной борьбы». Этот путь, который пролегает от Канта к Веберу и изменивший вектор понимания идей в области императивности, приведший к утверждению принципиально иного представления о ценностных ориентирах морального требования, будет в центре внимания данной статьи.

Иммануил Кант. К вечному миру

Идея категорического императива не существует в системе Канта изолированно от практических и исторических проблем. Одно из ее проявлений обнаруживает себя в стремлении к достижению «вечного мира» на основе «всеобщего правового гражданского общества», а другое – в стремлении к теоретическому согласию через принятие единой критической системы. Речь идет о всеобъемлющей идее, которая охватывает произведения Канта как о чистом и практическом разуме, так и о приложении полученных идей к вопросам истории, права и нравственности. Но есть и обратная связь, то есть идея «вечного мира», которая известна в первую очередь из работ Канта по истории и праву, находила свое

³ См.: *Oakes G.* Max Weber on Value Rationality and Value Spheres // *Journal of Classical Sociology*. 2003. Vol. 3 (1). P. 27–44, а также *Oakes G.* The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy, and the Limits of Scientific Rationality // *Journal of Classical Sociology*. 2001. Vol. 1 (2). P. 195–211.

⁴ См.: *Schwaabe C.* Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne: Max Webers kritischer Deizionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus. München, 2002. S. 51.

отражение и в отношении теоретической стороны разума. Тем самым эта идея предстает одним из связующих звеньев между теоретическим и практическим измерением разума.

Проблемы мира, конфликта и войны занимают важное место в наследии Канта. Именно стремление к созданию концепта, который способствовал бы их разрешению, служит одним из движущих мотивов его работ. Уже в «Критике чистого разума» существует прочная, практическая связь между анализом познавательных способностей с политикой и правом. Преодоление конфликта в области разума связывается с избавлением от естественного состояния «войны всех против всех», где нет места ни политике, ни праву. Кант пишет: «Без критики разум находится как бы в естественном состоянии и может отстаивать свои утверждения и претензии или обеспечить их не иначе как посредством *войны*»⁵, затем развивает мысль: «В естественном состоянии конец спору кладет *победа*, которой хвалятся обе стороны и за которой большей частью следует лишь непрочный мир, устанавливаемый вмешавшимся в дело начальством; в правовом же состоянии дело кончается *приговором*, который, проникая здесь в самый источник споров, должен обеспечить вечный мир»⁶. Таким образом, критика разума становится «пацифистским актом», цель которого находится в достижении «вечного мира». Теоретический мир взывает к практическому измерению, а это в свою очередь приводит к политике и праву. Эту прямую зависимость практики от теории демонстрирует суждение из «Критики чистого разума»: «Следовательно, в сфере чистого разума гипотезы допустимы только как военное оружие не для того, чтобы обосновывать на них свое право, а только для того, чтобы защищать его. Но противника мы должны здесь всегда искать в самих себе, так как спекулятивный разум в своем трансцендентальном применении *сам по себе* диалектичен. Возражения, которые могли бы вызывать опасения, заложены в нас самих. Мы должны отыскивать их как старые, но не утратившие силы по давности притязания и установить вечный мир путем их уничтожения. Внешний покой здесь только видимость. Необходимо истребить самый источник споров, заложенный в природе челове-

⁵ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 553.

⁶ Там же.

ского разума»⁷. Вопрос практического достижения «вечного мира» становится здесь важнейшей целью теоретического исследования. Эти мысли получили дальнейшее выражение в поздней работе мыслителя «Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии» (1796), где Кант еще более прямолинейно проводит параллели между полемикой в философии и реальными военными столкновениями⁸. Философия объявляется «куратором», отвечающим за «здоровье духа» страны, что не могло не сказаться на требовании ее государственного регулирования. И, действительно, мыслитель намекает на необходимость государственного отслеживания с помощью полиции за преподаванием правильной философии. Надо отметить, это подкрепляется отсылкой на идею категорического императива, который и провозглашается Кантом в этой статье центром философии, что «открывает надежду на вечный мир между философами»⁹. Таким образом, уже непосредственно в теоретической философии категорический императив становится фундаментом для мира.

Более известно стремление «к вечному миру» Канта из его одноименной работы, где он касается этого вопроса, исходя из моральных, правовых и исторических позиций. Мир не является существенным желанием всего человека, но только разума. Говоря о зле войн и конфликтов, Кант отмечает в то же время их движущую роль, которую они представляли для естественного, не опирающегося еще на законы разума человека. Конфликты для немецкого философа могли служить средством для природы, для которой конечная цель – «вечный мир» и организация «всеобщего правового гражданского общества». В разделе «О гарантии вечного мира» Кант писал: «Не кто иной, как великая художница *природа* (*natura daedala rerum*), дает нам это *поручительство* (гарантию), обнаруживая очевидную целесообразность в механическом процессе и осуществляя согласия людей с помощью разногласия даже против их воли»¹⁰.

Кант верил, что как в истории, так и по законам разума «вечный мир» является желанной целью и идеальным воплощением категорического требования. Тем не менее насилие на войне, со-

⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 569–570.

⁸ Кант И. Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // Кант И. Указ. изд. Т. 8. С. 247.

⁹ Там же. С. 250.

¹⁰ Кант И. К вечному миру // Кант И. Указ. изд. Т. 7. С. 26.

гласно Канту, в определенных случаях соответствует требованиям категорического императива и, следовательно, совместимо с моральным законом, хотя и с существенными ограничениями. Он пишет: «К тому же нанимать людей, для того чтобы они убивали или были убиты, – значит использовать их как простые машины или орудия в руках другого (государства), а это несовместимо с правами человека, присущими каждому из нас. Иное дело – добровольное, периодически проводимое обучение граждан обращению с оружием с целью обезопасить себя и свое отечество от нападения извне»¹¹. Тут, без сомнения, слышен отзвук второй формулировки категорического императива, но допускается применение оружия в защитных целях и на добровольных началах. Моральный закон, согласно Канту, здесь не требует отказаться от армии вовсе, но восстает против распространенного института наемничества, так как при нем человек используется как средство, что противоречит второй формулировке категорического императива.

Баденская школа неокантианства и царство ценностей

В Баденской школе неокантианства основой единства и системности по-прежнему является единый разум, хотя его носитель понимается уже по-другому. У Виндельбанда это «нормативное сознание», которое порой выступает как синоним общественного сознания, у Риккерта речь идет о «гипотетическом» или «сверхиндивидуальном субъекте». В вопросе нормативности происходит смещение от постулирования морального закона и выведения категорического императива к учению о ценностях. Ценности как источники нормативности наделяются центральными для воззрений Канта характеристиками: всеобщностью (универсализуемостью) и необходимостью (абсолютностью требования), но в отличие от философа из Кенигсберга в отношении формализма у неокантианства присутствовали две резко отклоняющиеся от первоначальной идеи тенденции. Первая, наиболее ярко выраженная у Риккерта, вела к тому, что философы Баденской школы с помощью идеи абсолютных ценностей «свели формальный принцип Канта к требованию следовать всякому (в том числе исторически измен-

¹¹ *Кант И. К вечному миру. С. 8.*

чивому и релятивному) ценностно-нормативному содержанию (в морали – долгу) и в результате лишили его всякого содержания, тогда как у Канта требование формальной всеобщности категорического императива вовсе не делало его бессодержательным»¹². Вторая тенденция, которая нашла свое воплощение у неокантианцев в идеях В. Виндельбанда, наоборот, состояла в том, что «недостаточность отсылки к одной только форме долженствования стимулировала в неокантианской (в оригинале опечатка “некантианской”. – К.Т.) традиции также и поиски (наряду с формальным принципом) ценностно-телеологического “материального принципа этики”»¹³. Так как именно у Виндельбанда можно найти рассмотрение приложения идеи императивности (в версии Баденской школы) к политическим процессам, то за отправную точку в данном исследовании будут приняты именно его идеи, а не его знаменитого ученика Риккерта¹⁴.

Итак, у Виндельбанда содержится идея выведения абсолютного требования не из трансцендентального разума, который бессодержателен, и не из индивидуальных предпочтений или стремлений к счастью, которые философ скорее высмеивает. Для мыслителя основанием этического, тем, что задает моральные принципы, становится общественное сознание, ориентированное на абсолютную цель. Немецкий философ не обосновывает свои этические идеи слишком подробно, но посвящает этому важную в данном контексте статью под названием: «О принципе морали». В ней Виндельбанд заключает, что «этика не может удовлетвориться формальным принципом сознания долга»¹⁵. Философ подвергает критике возможность обнаружения «принципа морали в общей “природе” человека»¹⁶, для него этот принцип «всегда принадлежит конкретным людям. Конкретный же человек стоит всегда в известной, исторически обусловленной, жизненной связи

¹² Перов Ю.В., Перов В.Ю. Философия ценностей и ценностная этика // *Гартман Н. Этика*. СПб., 2002. С. 19.

¹³ Там же.

¹⁴ Обычно во влиянии на Вебера выделяются идеи Риккерта, но их тесная переплетенность с мыслями своего учителя Виндельбанда, а также малый интерес Риккерта к вопросам политики делают возможной при данной оговорке продолжить исследование именно в данном направлении.

¹⁵ *Виндельбанд В. Прелюдии*. С. 278.

¹⁶ Там же. С. 280.

с родом, который мы называем общим именем *общества*»¹⁷. Отсюда, согласно Виндельбанду, следует, что обнаружение морального принципа и источника абсолютного требования нужно искать не в идее человека, а в обществе, и ведущим становится «общественное сознание», ученый пишет: «В каждом обществе царит не только общность материальной жизни, но и духовная связь. Каждое общество имеет свое *общее сознание*»¹⁸. Впрочем, и само общество не представляет абсолютной цели. Тут в идеях мыслителя обнаруживается коренное и принципиальное отличие от моральной философии Канта. Виндельбанд пишет: «Простое голое существование само по себе не имеет этической ценности – существование общества так же мало, как и существование отдельного человека»¹⁹, философ требует некий содержательный идеал, которому могло служить общество, а посредством служению обществу и отдельный человек. Некоторым критерием наличия этого становится готовность человека пожертвовать жизнью. На этом этапе и появляется идея ценности. Виндельбанд утверждает: «Итак, когда одна жизнь приносится в жертву другой, то решающим является не сама жизнь, как таковая, а ее *ценность*»²⁰. Существование становится только тогда этически осмысленным, когда представляет собой некую ценность, ради которой можно и пожертвовать жизнью. В своей логике Виндельбанд приходит к радикальным выводам, когда признает «законным» уничтожение одного общества другим на примере европейской колониальной политики, где основанием этому становится то, что последняя является носителем более высокой нравственной ценности. Философ не устает повторять, что «обязанности отдельных людей вырастают из *обязанностей общества*»²¹. Виндельбанд доходит до опасной черты, за которой лежит империализм и тоталитаризм, более того, в некоторых местах он эту черту переступает. Впрочем, определенным сдерживающим моментом этому становится отрицание ценности общества самого по себе, с другой стороны, нравственные обязанности конкретной личности фактически отождествляются с

¹⁷ Виндельбанд В. Прелюдии. С. 280.

¹⁸ Там же. С. 293.

¹⁹ Там же. С. 281.

²⁰ Там же. С. 282.

²¹ Там же. С. 283.

ее социальными обязанностями, а следовательно, критерий таким образом располагается вне личности, лишая ее тем самым критической функции и *упраздняя вторую формулировку категорического императива*. Отвечая на вопрос о содержании нравственности, то есть «исправляя» формализм моральной философии Канта, Виндельбанд предлагает свою версию «категорического императива», который сводится к следующей формуле: «Содействуй по мере сил обществу, к которому ты принадлежишь, исполнять его обязанность»²². В центр моральной философии теперь помещается общество, отсюда: «В чем заключается задача общества? Таков основной вопрос всякой этики»²³. Для того чтобы ответить на этот вопрос, согласно мыслителю, требуется понять задачу конкретного общества, но в целом «его нравственная задача – выработать из массы индивидуальных проявлений жизни тот комплекс представлений, чувств и направлений воли, который образует его общую жизненную основу»²⁴. Это и будет его культура, тогда: «Принцип, определяющий содержание этики, гласит: делай все от тебя зависящее, чтобы общество, к которому ты принадлежишь, осознано и укрепило в себе свое общее духовное содержание»²⁵. Категорические императив Канта, который был «космополитичным» и хотя бы отчасти направлен на личность, отвергается, и на его место ставится близкий, если не идентичный тоталитарному, принцип полного подчинения индивида обществу.

Виндельбанд демонстрирует удивительный поворот от единого для всех разумных существ морального закона, **от стремления к «вечному миру» и второй формулировки категорического императива к историзации нормативного требования**. Речь идет не об абсолютном релятивизме, так как наряду с этим он признает объективный и вечный характер ценностей, с другой стороны, главным носителем ценностей становится не конкретная личность, а общество. Для отдельного человека остается путь служения обществу, фактически своей нации, а лучшим подтверждением верности его отдельного ценностного уровня становится готовность к самопожертвованию ради своей страны.

²² Виндельбанд В. Прелюдии. С. 287.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 295.

²⁵ Там же.

Георг Зиммель. Критика категорического императива и индивидуальный закон

Почти диаметрально противоположный подход к вопросу о носителе этики демонстрирует Г. Зиммель. В этических построениях мыслителя нормативное значение общества находится на втором плане, опора на единый разум резко критикуется, тогда как в центре этики располагается индивид с его выбором, ответственностью и поступком. В определенном смысле можно говорить о Зиммеле как о родоначальнике философии поступка и важном предшественнике М.М. Бахтина.

Главной идеей в области этических идей Зиммеля является индивидуальный закон, который был сформирован в оппозиции и как альтернатива категорического императива и универсального морального закона Канта. Уже в предисловии к своей ранней и малоизвестной работе «Введение в науку о морали» Зиммель заявляет относительно этики: «От формы абстрактной всеобщности, которая не имеет никакого познавательного-теоретического выверенного отношения к отдельным переживаниям (*Einzel Erfahrungen*), от ее смешения с моральной проповедью и размышлениями о мудрости, мне представляется, что дорога лежит по направлению к историко-психологическому обсуждению»²⁶. Здесь Зиммель уже не просто опровергает формализм Канта, но называет идею категорического императива «онтологическим заблуждением»²⁷.

Главный источник критики позиций Канта находился в утверждении целостности морального акта, а также ошибочности смещения в сторону абстрактных рациональных схем. Зиммель писал, что целое «нельзя, не впадая в бессмыслицу, мыслить “всеобщим”»²⁸. Также критика была направлена, как и в случае с Виндельбандом, на постулирование единого трансцендентального разума как носителя нравственного закона, но в отличие от последнего он размещал источник закона не в общественном сознании, а в конкретной индивидуальности. Зиммель утверждал: «Обоснование должного на “разуме” также невозможно: “разум” недостаточ-

²⁶ *Simmel G.* Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Stuttgart; Berlin, 1904. S. III.

²⁷ *Ibid.* S. 10.

²⁸ *Зиммель Г.* Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики). С. 25.

но широкий источник для этого»²⁹, следовательно, моральный закон Канта охватывает и задает не весь индивид, а «лишь одна часть его, которая представляет в нем сверхиндивидуальный разум»³⁰. В качестве альтернативы универсального закона философ утверждает индивидуальный закон с целостным ответом, который не может быть абстрагирован от конкретного поступка, а следовательно, формулировка всеобщего категорического императива представляется невозможной и бесполезной. Об этом Зиммель пишет: «Спрашивая о значении оторванного от своего носителя поступка и в зависимости от полученного ответа оценивая отношение поступка к его носителю как правильное или неправильное, категорический императив совершает аналогичную (прямому перенесению логических законов на жизненные явления. – *К.Т.*) ошибку»³¹.

Но было бы неверным понимать индивидуальность Зиммеля как изолированного от общества человека. Временами индивидуальность для него выходит за границы личности, она включает в себя общественную и государственную жизнь, а следовательно, и обязанности, в том числе это касается и военной службы. Уже в «Индивидуальном законе» философ критикует антимилиитаристские идеи и пишет о требовании служения государству: «Ибо индивидуальность, являющаяся как долженствование, не есть ведь нечто неисторическое, лишенное всякой материи, она не состоит только из так называемого характера. Напротив, она включает в себя в качестве не могущего быть опущенным момента или в значительной мере определяется тем, что человек этот – гражданин такого-то определенного государства»³² и чуть ниже: «Из абсолютно индивидуальной жизни этого человека (ибо только индивидуальная жизнь вообще мыслима), к которой относится также и его принадлежность к данному государству, вырастает поэтому его долг военной службы как безусловно объективная надстройка или пристройка к его действительности»³³. Эти взгляды воплотились и в участии Зиммеля в общественной жизни. Нельзя сказать, что философ принимал активное участие в политической деятельно-

²⁹ Зиммель Г. Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики). С. 27.

³⁰ Там же. С. 32.

³¹ Там же. С. 18.

³² Там же. С. 50.

³³ Там же.

сти своего времени, но для некоторых стало неожиданностью, что во время войны Зиммель, долгое время притесняемый в Германии за свое еврейское происхождение, как и ряд других крупных философов³⁴, встал на сторону официальной пропаганды и выпустил небольшую книгу под названием «Война и духовные решения»³⁵, включающую некоторые его статьи и публичные речи, в которых он, хотя местами и амбивалентно, в целом оценивал войну в русле тогдашней по-империалистически настроенной общественности.

У Зиммеля происходит акцент на критике **и отказ от первой формулировки категорического императива.**

Макс Вебер и «вечная борьба богов»

Теоретическая мысль Вебера, особенно в своем методологическом измерении, находилась под сильным влиянием И. Канта и Баденской школы неокантианства. Другим источником, особенно важным при рассмотрении его мировоззренческих идей, была философия жизни, в которой выделяются Ницше и Зиммель. Ряд исследователей отмечает выраженный ницшеанский элемент в мысли Вебера, а один из самых известных вебероведов В. Шлюхтер, лишь отчасти соглашаясь с этим, пишет, что Ницше во многом был осмыслен немецким социологом с помощью работ Зиммеля³⁶. По крайней мере, остается фактом, что Вебер внимательно читал работы Зиммеля, а также был близко знаком с ним лично. Эти два направления мысли во многом и определили взгляды Вебера в области этики.

У Вебера отсутствует признание научной обоснованности утверждения идеи как трансцендентального разума Канта, так и «нормативного сознания» Виндельбанда. Но он не спешит полагаться на жизненный имульс, как это делает Зиммель. Для Вебера исход-

³⁴ В Германии можно упомянуть, например, того же В. Виндельбанда, а также М. Шелера, В. Зомбарта, Э. Трельча, всех их хорошо знал Зиммель. Но привлечение философов к участию в военных призывах и манифестах происходило с разных сторон фронта, что дало основание Петеру Хересу говорить о «войне философов». См.: *Hoeres P. Krieg der Philosophen*. Paderborn, 2004.

³⁵ *Simmel G. Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*. München; Leipzig: Dunker & Humblot, 1917.

³⁶ См.: *Schluchter W. Unversöhnte Moderne*. Frankfurt a/M., 1996. S. 166–185.

ным моментом в его мировоззрении является наличие нескольких типов рациональности, что преломляется в идею сосуществования нескольких автономных ценностных сфер, каждая из которых обладает своим особым «законодательством» (*Eigengesetzlichkeit*). В этой идее находят свое место как соображения вышеупомянутых мыслителей, так и принципиальное различие с каждым из них. Так, эти сферы автономны, ведь каждая подчиняется определенным «разумным» для этой сферы законам (отсылка к Канту), в основании каждой из них лежит высшая ценность, задающая нормы (Виндельбанд, Риккерт), смысл жизни человека определяется через внерациональный и индивидуальный выбор одной из этих сфер (Зиммель). Но наряду с этим: разные сферы рассматривают друг друга как иррациональные без основания в едином разуме (анти-Кант), их высшие ценности конфликтуют (анти-Виндельбанд), а человек, который совершил выбор, должен его придерживаться, в том числе опираясь на рациональный и логический аппарат (анти-Зиммель). Таким образом, можно проследить субъективный и объективный моменты. Центр решения располагается в индивиде, но выбор осуществляется в ориентации на «предсуществующие» ценностные сферы. Этот момент отмечает Р.Брубэкер в своей работе «Границы рациональности. Эссе о социальной и моральной мысли Макса Вебера». Американский ученый выделяет у Вебера: ценностную ориентацию конкретного человека и ценностные сферы. Ориентации людей связаны с субъективным моментом, и здесь невозможно выведение научно обоснованных правил, так как они основаны на внутренних убеждениях. Ценностные сферы скорее объективны, и хотя их онтологический статус не обсуждается, но они рассматриваются как набор неких относительно независимых от конкретного индивида правил регуляции.

Это разделение на конфликтующие автономные сферы позволило утверждать Г.Г. Брууну, что каждая ценностная сфера «имеет свой собственный категорический императив»³⁷, но надо это понимать лишь условно. Как именно назвать эту императивность, какой ее статус к моральному должностованию – это сложные вопросы, которые едва ли возможно однозначно прояснить. Например, раз-

³⁷ Hoeres P.H.H. The Incompatibility of Values and the Importance of Consequences: Max Weber and the Kantian Legacy // *The Philosophical Forum*. 2010. Vol. 41. Iss. 1–2. P. 60.

вивая тему об императивности у Вебера, К. Шваабе подчеркивает, что «Вебер, кажется, ограничивает способности разума на формулировке гипотетического императива»³⁸. Дело здесь не в том, что императивность у Вебера не носит абсолютный характер, а в том, что разум не может ее полностью обосновать. Требуется деятельность воли и личного выбора, что ведет к «индивидуализации» императивности. Никакой однозначной рациональной проверки на «моральность» не существует. Как отмечает другой немецкий исследователь И. Радкау: «Вебер хотя и знал всеобщую потенциальную рациональность, логику *Wenn-dann-Aussagen*, но он не знал никакого всеобщего разума, из которого могло бы быть выведено правильное поведение»³⁹.

При рассмотрении этих идей, как они предстают в политической философии Вебера, можно сделать следующие выводы. Если у Канта рассматривалась общая история нравственного развития человека, а у Виндельбанда речь идет о развитии в отдельных обществах, которые тем не менее можно сравнивать, то у Вебера нет возможности со стороны науки ни говорить о развитии индивида, ни сравнивать прогресс отдельных обществ. Разные общества – это разные культуры, сильнейшие из которых находятся друг с другом в скрытом противостоянии, ученый говорил: «Как представляют себе возможность “научного” выбора между ценностью французской и немецкой культур – этого я не знаю. Тут же спор разных богов и демонов»⁴⁰. Единая, общепризнанная, способная быть научно обоснованной норма или правило ее выведения отсутствуют. Следовательно, у Вебера и не было никакого движения «к вечному миру» ни в целом, ни среди отдельных государств. Для него: «Из культурной жизни нельзя устранить борьбу. Можно изменить ее средства, ее объект, даже ее основное направление и носителей, но не борьбу как таковую»⁴¹. И чуть дальше продолжает: «“Мир”

³⁸ *Schwaabe C.* Why be moral? How to be(come) moral? *Max Webers Ideal freier Lebensführung und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik* // *Reihe Occasional Papers* (Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität). Heft XLVIII. München, 2005. S. 31.

³⁹ *Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München, 2005. S. 161.

⁴⁰ *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 726.

⁴¹ *Вебер М.* «Смысл свободы от оценки» в социологической и экономической науке // *Вебер М.* Указ изд. С. 575–576.

означает перемещение форм борьбы, или борющихся сторон, или объектов борьбы, или, наконец, изменение шансов “отборах”, и ничего другого. Выдержат ли эти перемещения испытание этического или иного оценивающего суждения и при каких условиях, нам совершенно неизвестно»⁴². Ключевой ценностью самого Вебера и его нормативной идеей становится не личность и не счастье, а нация и национальная идея.

Вебер видит два варианта «примирения» этого состояние неопределенности и возможности предотвращения крушения общезначимого императива в области истории человека: либо путь «принесения в жертву интеллекта»⁴³ (в какой-то мере это путь «философии жизни»), либо превращение в «безддушных профессионалов, бессердечных сластолюбцев»⁴⁴ (путь морального релятивизма, цинизма), но оба пути приводят к утере нравственного. Для того чтобы морально выжить в «этически иррациональном мире» политеизма ценностей, выбрать «добро и зло», остаться верным своему индивидуальному закону и при этом еще остаться в социуме – для этого необходима готовность к безнадежной, а следовательно, «вечной борьбе». **Выбирай и участвуй в «вечной борьбе» за свой идеал/ценность/бога так, чтобы идеал/ценность/бог, выбранный через твою волю, мог иметь силу принципа индивидуального законодательства**⁴⁵, – так можно было бы обозначить формулировку, которая у Вебера «замещает» формулировки категорического императива Канта. Эта формула не является общезначимым выражением морального закона, скорее это условие, без которого невозможен выход в область нравственного. Требование здесь даже не претендует на выражение морального закона (который может быть только индивидуальным), но очерчивает необходимые условия для его образования. Нравственное обуславливается через индивидуальный выбор (Зиммель) и последовательное служение (Кант) выбранной ценно-

⁴² Вебер М. «Смысл свободы от оценки» в социологической и экономической науке. С. 576.

⁴³ См.: Вебер М. Наука как призвание и профессия. С. 733.

⁴⁴ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Указ. изд. С. 207.

⁴⁵ Ср. с предложенной Шлюхтером формулой императива для Вебера: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа индивидуального законодательства». *Schluchter W. Religion und Lebensführung. Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt a/M., 1991.*

сти (Риккерт, Виндельбанд). Но в целом у Вебера намечается отказ как от первой, так и второй формулировки категорического императива. Остается лишь третья формулировка, которая оборачивается в констатацию «вечной борьбы» как конфликта разных ценностей, убеждений и человеческих волей, претендующих на абсолютный характер.

Заключение. Опасность императива борьбы

Печальная судьба категорического императива усматривается некоторыми учеными уже в заданной ему Кантом структуре. Так, согласно Э. Морэ, после выведения Кантом категорического императива из разума индивидуума и постулирования его независимости от Бога, государства, любых социальных отношений Вебер, который занимался исследованием природы этих социальных отношений, а не метафизикой, приходит к «конфликту противостоящих друг другу этических императивов»⁴⁶. К сожалению, но приходится констатировать, что идеи категорического императива и идеи «вечного мира» не были продолжены в своей главной изначальной гуманистической интенции ни одним из перечисленных выше философов. Каждый из них находил пути выхода так или иначе к ценности национальной идеи, которая становится носителем высшего требования. «Вечный мир» человечества постепенно превратился в «вечную борьбу» наций, идеалов, людей и их убеждений. Исследование пути к этой констатации может заинтересовать, но главная роль этого должна быть в предостережении от повторения роковых ошибок, так как ныне живущим известны итоги XX в., особенно его первой половины. Стремление «к вечному миру» сменилось констатацией «вечной борьбы», к тому же в реальности речь шла преимущественно о борьбе насильственной⁴⁷.

Можно говорить о том, что XX в. оказался ближе к мировоззрению «вечной борьбы», что императив Вебера оказался «реальной», но на самом деле это мировоззрение было не только предвос-

⁴⁶ Die Zukunft der Werte. Dialog über das 21. Jahrhundert / Herausgegeben von J. Binden. Frankfurt a/M., 2007. S. 97.

⁴⁷ Хотя у самого Вебера встречается идея «мирной» борьбы, но акцент ставился именно на насилии.

хищением, но в каком-то смысле и капитуляцией перед все больше воплощающей кошмары засыпающего разума действительностью. Помимо вытеснения морального само рассмотрение политики, да и жизни как состояния «вечной борьбы» крайне опасно. Тут обнаруживают себя ужасные созвучия, так как вечная борьба являлась центральным моментом идеологии национал-социализма и фашизма в целом⁴⁸. Современность вновь взывает к переосмыслению Канта. Тем актуальнее это становится в эпоху ядерного оружия. Ирония Вебера над пацифистами как непоследовательными последователями этики убеждения теряет силу, а переосмысление этики ответственности у ряда философов дает основания на сближение этих двух мировоззренческих позиций. Так, Ю.Н. Давыдов пишет, что в ядерный век и «именно сегодня мы *вынуждены* искать “формулу примирения” между враждующими богами, а иногда и подставлять “другому щеку”, если нас ударили по одной, демонстрируя тем самым *реалистичность* “этики Евангелия” и, наоборот, *сугубую нереалистичность* той этики ответственности, от имени которой М. Вебер выпустил так много разящих стрел по адресу Нагорной проповеди Христа»⁴⁹. Несколько с иных позиций, но также в русле упразднения конфликта между ценностями и этиками у Вебера пишет немецко-американский ученый Г. Рот: «Если новый вид пацифизма не просто вопрос гуманистического убеждения (**humanitarian commitment**), которое имеет целью мир без войны, а движение, которое борется, с целью помочь человечеству выжить, тогда это является равно и делом “благих намерений”, и ответственности, тогда разделение Вебера исчезает»⁵⁰. Преодоление ужасов насилия XX в. требует новой идеи разумного единства и переосмысления категорического императива.

⁴⁸ Это дало основание Умберто Эко выделить в эссе «Вечный фашизм» взгляд на жизнь как на «вечную борьбу» девятой характеристикой «ур-фашизма», см.: Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб., 2012.

⁴⁹ Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М., 1998. С. 431.

⁵⁰ Roth G. Max Weber's Ethics and the Peace Movement Today // Theory and Society. 1984. Vol. 13. Iss. 4. P. 508.

Список литературы

- Вебер М.* Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
- Виндельбанд В.* Прелюдии. М.: Гиперборея; Кучково Поле, 2007. 400 с.
- Давыдов Ю.Н.* Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуал. пробл. веберовского социол. учения. М.: Мартис, 1998. 510 с.
- Зиммель Г.* Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики) // *Зиммель Г.* Избр. работы. Киев, 2006. С. 11–60.
- Кант И.* Собр. соч. Юбилей. изд.: в 8 т. М.: ЧОРО, 1994.
- Перов Ю.В., Перов В.Ю.* Философия ценностей и ценностная этика // *Гартман Н.* Этика. СПб., 2002. С. 5–82.
- Эко У.* Пять эссе на темы этики. СПб.: Астрель, 2012. 158 с.
- Brubaker R.* The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. L.; N.Y.: Routledge, 2010. 119 p.
- Bruun H.H.* The Incompatibility of Values and the Importance of Consequences: Max Weber and the Kantian Legacy // *The Philosophical Forum*. 2010. Vol. 41. Iss. 1–2. P. 51–67.
- Die Zukunft der Werte. Dialog über das 21. Jahrhundert /* Herausgegeben von *J. Binden*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp Verlag, 2007. 334 S.
- Hoeres P.* Krieg der Philosophen. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2004. 646 S.
- Oakes G.* Max Weber on Value Rationality and Value Spheres // *Journal of Classical Sociology*. 2003. Vol. 3 (1). P. 27–44.
- Oakes G.* The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy, and the Limits of Scientific Rationality // *Journal of Classical Sociology*. 2001. Vol. 1 (2). P. 195–211.
- Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München: Carl Hanser Verlag, 2005. 401 S.
- Roth G.* Max Weber's Ethics and the Peace Movement Today // *Theory and Society*. 1984. Vol. 13. Iss. 4. P. 491–511.
- Schluchter W.* Religion and Lebensführung. Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1991. 676 S.
- Schluchter W.* Unversöhnte Moderne. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1996. 328 S.
- Schwaabe C.* Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne: Max Webers kritischer Dezionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus. München: Wilhelm Fink, 2002.
- Schwaabe C.* Why be moral? How to be(come) moral? **Max Webers Ideal** freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik // *Reihe Occasional Papers* (Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität). Hft. XLVIII. München, 2005. 372 S.
- Simmel G.* Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. München–Leipzig: Duncker & Humblot, 1917. 74 S.
- Simmel G.* Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Stuttgart; Berlin: J.G. Gotta'sche Bichhandlung Nachfolger, 1904. 467 S.

Immanuel Kant's Moral Theory and the Idea of Imperativity in the German Philosophical Thought (late 19th – early 20th century)

Konstantin Troitsky

Junior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 14/5 Volkhonka Str., Moscow 119991, Russia; e-mail: Konstant@inbox.ru

The article addresses modification of imperativity in Kant's tradition with an emphasis on its connection to the issues of war and peace. The author demonstrates the transaction from Kant's categorical imperative to the Baden school's idea of value, then to the critics of the universal moral law and the declaration of the individual law in Georg Simmel's ideas and, finally, to the postulation of "external struggle of gods" as an expression of unremovable conflict of values in Max Weber's works. The fact that we talk here about common tradition is confirmed by great attention and by developing of their ideas through opposition to Kant's system. The transformation coincides with the departure from the ideals proclaimed by the progressive development of the Enlightenment to the postulation of permanent economic and military conflict. In the XX and XXI centuries, in the era of the danger of nuclear war the worldview of "eternal struggle" is not only unrealistic but also unacceptable. To find ways to overcome the existing installation and to the prevalence of the desire for the agreement and harmony on the disagreement and separation requires understanding of the path that led to the present state of things.

Keywords: Kant, Windelband, Simmel, Weber, the categorical imperative, values, the universal moral law, the individual law, perpetual peace, eternal struggle, reason

References

Brubaker, R. *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London and New York: Routledge, 2010. 119 p.

Bruun, H.H. "The Incompatibility of Values and the Importance of Consequences: Max Weber and the Kantian Legacy", *The Philosophical Forum*, 2010, vol. 41, no 1–2, pp. 51–67.

Davydov, Yu. *Maks Veber i sovremennaya teoreticheskaya sotsiologiya: Aktual'nye problemy veberovskogo sotsiologicheskogo ucheniya* [Max Weber and Contemporary Theoretical Sociology: Actual Problems of Weber's Sociological Doctrine]. Moscow: Martis Publ., 1998. 510 p. (In Russ.)

Die Zukunft der Werte. Dialog über das 21. Jahrhundert, ed. Jerome Binden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007. 334 p.

Eco, U. *Pyat' esse na temy etiki* [Five Moral Pieces]. St.Petersburg: Astrel' Publ., 2012. 158 p. (In Russ.)

Hoeres, P. *Krieg der Philosophen*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2004. 646 p.

Kant, I. *Sobranie sochinenii*, 8 t. [Collected Works, vols. 8]. Moscow: ChORO Publ., 1994. (In Russ.)

Oakes, G. "Max Weber on Value Rationality and Value Spheres", *Journal of Classical Sociology*, 2003, vol. 3 (1), pp. 27–44.

Oakes, G. "The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy, and the Limits of Scientific Rationality", *Journal of Classical Sociology*, 2001, vol. 1, no 2, pp. 195–211.

Perov, Yu., Perov, V. "Filosofiya tsennosti i tsennostnaya etika" [Philosophy of Values and Ethics of Values], in: N. Hartmann. *Ethics*. St.Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2002, pp. 5–82. (In Russ.)

Radkau, J. *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*. München: Carl Hanser Verlag, 2005. 401 p.

Roth, G. "Max Weber's Ethics and the Peace Movement Today", *Theory and Society*, 1984, vol. 13, no 4, pp. 491–511.

Schluchter, W. *Religion und Lebensführung. Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 676 p.

Schluchter, W. *Unversöhnte Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996. 328 p.

Schwaabe, C. "Why be moral? How to be (come) moral? Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik", *Reihe Occasional Papers* (Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität), Heft XLVIII, München, 2005. 372 p.

Schwaabe, C. *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne: Max Webers kritischer Dezonismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002.

Simmel, G. "Individual'nyi zakon (K istolkovaniyu printsipa etiki)" [Individual Law (To the Interpretation of the Principle of Ethics)], in: G. Simmel. *Selected works*. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2006, pp. 11–60. (In Russ.)

Simmel, G. *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1917. 74 p.

Simmel, G. *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. Stuttgart und Berlin: J.G. Gotta'sche Bichhandlung Nachfolger, 1904. 467 p.

Weber, M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Progress Publ., 1990. 808 p. (In Russ.)

Windelband, W. *Preljudii* [Preludes]. Moscow: Giperboreya, Kuchkovo Pole Publ., 2007. 400 p. (In Russ.)

М.М. Рогожа

Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арендт

Рогожа Мария Михайловна – доктор философских наук, профессор. Национальный авиационный университет. 03058, Украина, г. Киев, просп. Космонавта Комарова, д. 1; e-mail: rohozha@mail.ru

Арендт была одним из первых исследователей, кто обосновал беспрецедентность тоталитаризма как явления XX в. В статье представлены этические импликации смыслов тоталитаризма на основе рассматриваемых Арендт проблем человеческого способа жизни, человечности в темные времена, банальности зла, радикального зла, вины и ответственности. В творческом наследии Арендт тоталитаризм представляет собой систему массового террора, которая формируется в условиях разрушения политического пространства человеческого взаимодействия при обеспечении пропаганды и идеологической обработки масс отчужденных индивидов. Арендт обосновывает, что в сфере морали успех тоталитаризма возможен в результате некритического следования требованиям и нормам на уровне морали-этикета. Бездумно воспринимая требования, повинуваясь преступным приказам, человек способен делать зло приемлемым и незаметно для себя становиться соучастником масштабных преступлений. По Арендт, человеческие качества наиболее полно проявляются в публичной сфере, где человек во взаимодействии с другими людьми обустроивает мир речью и действием для себя и будущих поколений. Действуя свободно, творчески, активно в публичном пространстве, он развивает способность суждения, актуализирует вопросы нравственности и этим может предотвратить повторение тоталитаризма.

Ключевые слова: Арендт, тоталитаризм, банальность зла, радикальное зло, человечность, ответственность, суждение, мораль, этикет

Тема тоталитаризма является одной из центральных в творческом наследии Ханны Арендт. Пережив приход Гитлера к власти и формирование нацистского государства в Германии, она стремится понять природу, механизмы действия, проанализировать последствия и, что важно, наметить пути преодоления и предотвратить возможные повторения явления, которое лежит в их основе, – тоталитаризма. Арендт обращается к исследованию этого феномена в ряде своих работ, вскрывает политические, философско-антропологические, этические его аспекты.

Приступая к работе над исследованием «Истоки тоталитаризма» в первые послевоенные годы, Арендт имела в своем распоряжении определенные наработки по теме. Термин «тоталитаризм» вошел в научный дискурс в 1920-х гг., когда К. Шмитт представил идею тотального государства, в котором отождествлялись государство и общество¹. В 1938–1943 гг. К. Поппер, работая над книгой «Открытое общество и его враги», активно использовал слово «тоталитаризм» для обозначения идеи тотального государства в исторической динамике со времен Платона². Уже перед Второй мировой войной тоталитарными называли диктатуры в Германии, Италии и СССР³. Сама Арендт в библиографических обзорах своего исследования указывает нацистские архивные материалы, а по поводу научных работ по теме отмечает, что «одна весьма своеобразная особенность литературы по тоталитаризму состоит в том, что очень ранние попытки современников написать его “историю”, попытки, которые, если руководствоваться академическими стандартами, были обречены на неудачу вследствие отсутствия безусловно надежных источников, а также вследствие чрезмерной эмоциональной вовлеченности» их авторов⁴. Имея в своем распоряжении обширную документальную базу по нацистской Германии, Арендт буквально по крупицам собирает материалы по сталинской системе, используя

¹ См.: Шмитт К. Понятие политического / Пер. А.Ф. Филиппова // *Вопр. социологии*. 1992. № 1. С. 37–60.

² См.: Поппер К. *Открытое общество и его враги*: в 2 т. / Пер., под общ. ред. В.Н. Садовского. М., 1992.

³ Милза П. Что такое фашизм? // *Полис*. 1995. № 2. С. 158.

⁴ Арендт Х. *Истоки тоталитаризма* / Пер. И.В.Борисовой, Ю.А.Кимелева, А.Д.Ковалева, Ю.Б.Мишкенене, Л.А.Седова М., 1996. С. 14.

захваченный во время войны немецкими войсками смоленский архив и еще немногочисленные в то время публикации воспоминаний оказавшихся на Западе бывших граждан СССР, свидетелей сталинской системы. Понимая, что доступных материалов по СССР мало для детального анализа, она лишь изредка опирается на них и, соответственно, представляет примеры сталинского тоталитаризма от случая к случаю. Также у нее вызывает серьезное беспокойство вопрос о полноте раскрытия форм тоталитаризма в связи с отсутствием каких-либо достоверных сведений о происходящем в Китае.

Принимая во внимание эти упущения в документальной базе и отсутствие академически безупречных исследований, Арендт стремится использовать термин «тоталитаризм» по возможности осторожно. Отличая тиранию, диктатуру и деспотизм от собственно тоталитаризма, Арендт отмечает, что последний был воплощен только в общественно-политической жизни Германии и СССР во времена правления соответственно Гитлера и Сталина.

Природа тоталитарной власти

Арендт начинает свое исследование с подробного исторического обзора истоков тоталитаризма. Это, во-первых, распространившийся в Европе XIX в. **антисемитизм, обусловленный разрушением** новоевропейским государством веками складывавшегося сосуществования евреев с европейскими народами. Во-вторых, упадок национального государства вследствие империалистических тенденций в ведущих европейских странах. В-третьих, распространившиеся в колониях конкретные практики доминирования европейцев, оправданные в теориях расизма. В-четвертых, появление «избыточных» (лишних) людей, отчужденных от общественной жизни вследствие социальных и политических катаклизмов первой четверти XX в.

Эти источники Арендт представляет в качестве универсальных, однако в тоталитарных системах Гитлера и Сталина они играли весьма различную роль. Первые три фактора являются актуальными исключительно для нацизма, и только четвертый – лишние люди – оказывается общим для обеих тоталитарных систем.

Арендт показывает процессы появления лишних людей в двух исторических формах, характерных для Нового времени. Первая по времени появления форма – толпа, она представляет собой побочный продукт буржуазного мира на стадии империализма. Толпа состоит из осколков различных классов и возникает в результате социально-политических катаклизмов, таких как революции, восстания. Характерными чертами толпы Арендт называет организованность и героический культ. Умело направляемая вождями, она представляет собой силу, которую сами вожди считали «силой народа». Однако в качестве осколков различных классов толпа находится вне социальных связей и политического представительства.

Другой формой лишних людей стали массы. Это феномен XX в., хотя предпосылки для его появления заложены в традиционных установках буржуазного общества. Арендт указывает среди таковых ориентированность на успех в условиях безжалостной конкуренции, при которой гражданские обязанности и ответственность стали бесполезной растратой драгоценного времени. Одним из следствий превращения гражданского взаимодействия в обузу становится формирование индивидуализированного граждански равнодушного общества. В таких условиях лишь принадлежность к определенному классу не давала в полную силу раскрыться одиночеству отдельного человека. Когда произошло крушение классово-партийной системы, разрушилась и сопутствующая классовому обществу партийная система. Тогда атомизированные индивиды, оторванные от социально и политически упорядоченного пространства, стали массой. Эти процессы произошли в первой четверти XX в. в Германии и СССР.

В Германии массу образовали люди, которые после поражения в мировой войне ввиду большого количества и политической апатии оказались не в состоянии объединиться в какую-либо организацию по интересам, будь то политическая партия, органы местного самоуправления, профессиональные организации или профсоюзы. Утратившие привычные социальные связи, безразличные к гражданским обязанностям массы оказались чувствительными к воздействию на них вождя, выдвинувшегося из толпы. Требуя от атомизированных индивидов безусловной, неограниченной и неизменной преданности, вождь создал из них массовую организацию – тоталитарное движение. Став большинством в демокра-

тической стране, массы способствовали установлению диктатуры, а потом и тоталитаризма и таким образом уничтожили самые основы демократии. Под управлением тоталитарного движения происходила тотальная организация страны – устанавливался тоталитарный режим.

В СССР процесс формирования масс проходил иначе. Массовая атомизация индивидов произошла не в результате революции, когда претерпела существенные изменения классовая структура общества, а вследствие искусственно созданных Сталиным условий для тотального господства. При помощи периодических чисток в обществе насаждались всеобщая подозрительность и страх. Арендт называет этот прием «виной за связь с врагом». Постоянные аресты и репрессии спровоцировали волну упреждающих доносов на соседей и друзей. Человек, боясь обвинений, спешил донести на близких, чтобы выгородить себя, безотносительно к тому, насколько все обвинения и доносы соответствовали действительности. Применяемый массово, этот прием способствовал существенному ограничению личных контактов с окружающими для того, чтобы обезопасить себя ото всех, кто были так или иначе заинтересованы в «осуждении с особым низким расчетом» или вынуждены губить другого «просто потому, что их собственные жизни в опасности»⁵.

Социальные и семейные связи индивида разрушались страхом ареста, грозившего одинаковой судьбой обвиняемому и всему его окружению – семье, друзьям и случайным знакомым. Вот эти «полностью изолированные человеческие особи», лишившиеся социальных привязанностей к семье, друзьям, сослуживцам и знакомым, стали основой сталинской системы, черпая уверенность в прочности своего места в мире из членства в партии, которая распространила свое влияние на все сферы частной и общественной жизни.

Арендт показывает сходство тоталитарного движения в Германии и коммунистической партии СССР в плане воздействия на массы и подчеркивает важную роль идеологии в условиях тоталитаризма. Идеология соединяет в себе научный подход с философскими выводами и претендует на звание научной философии. Она дает массам систему «объективных законов», например в ста-

⁵ Арендт Х. Истоки тоталитаризма. С. 429–430.

линизме это «законы Истории», а в нацизме – «законы Природы». Пропаганда является инструментом завоевания масс и используется для вовлечения их в тоталитарное движение (в СССР – в партию), а также для трансляции идеологических установок зарубежной аудитории. Она выступает средством передачи идеологии во внешнюю по отношению к тоталитарной среду. Там, где тоталитаризм уже добился абсолютной власти, пропаганда заменяется идеологической обработкой – специальной процедурой воплощения идеологической доктрины с использованием насилия и лжи⁶.

Сутью тоталитаризма является террор – применение насилия без очевидной цели и системы, даже вопреки экономической выгоде. Насилие применялось к невинным людям, произвольным жертвам и обуславливало «полную пассивность», «ужасающую апатию», парализующую массы. Для установления тоталитарного режима террор использовался в качестве инструмента идеологии. А уже на последней стадии развития тоталитаризма он стал формой правления. «Террор использовался не как средство уничтожения и запугивания противника, а как инструмент управления совершенно покорными массами людей»⁷.

Особенность правления посредством террора заключается в том, что никто, даже палач, никогда не свободен от страха и приходит к осознанию своей ненужности. Террор делает человека как такового лишним в самой системе. Арендт подчеркивает: «Все люди становятся равно лишними. Операторы этой системы верят в собственную ненужность, как и в ненужность всех остальных»⁸.

Именно этот момент оказывается для Арендт самым поразительным: система, при которой все люди становятся одинаково лишними, демонстрирует очевидность того, что убедительно и последовательно отрицала вся европейская философская традиция – радикальности (абсолютности) зла. «Тоталитарные режимы, сами того не зная, показали, что есть преступления, которые люди не могут ни наказать, ни простить. Когда невозможное стало возможным, оно стало ненаказуемым, непростительным абсолютным злом, которое более нельзя было понять и объяснить дурными мотивами своекорыстия, жадности, зависти и скупости, мстительности, жажды вла-

⁶ Арендт Х. Истоки тоталитаризма. С. 450.

⁷ Там же. С. 39.

⁸ Там же. С. 595.

сти и коварства»⁹. Радикальное зло по сути является не только непроясненным (поскольку его невозможно объяснить по-человечески понятными мотивами), непощенным (как отмечает Арендт, его невозможно терпеть во имя любви, невозможно простить во имя дружбы¹⁰), но и безнаказанным. Безнаказанность – основной атрибут радикального зла. Тоталитарные системы были организованы таким образом, что вождь, отождествляя себя с системой, с каждым из ее функционеров, брал на себя тотальную ответственность за все, что творилось от его имени, и в то же время, становясь как бы рупором и порождением системы, ставил себя по ту сторону критики. «Эта тотальная ответственность за все, что совершается движением, и это тотальное отождествление вождя с каждым из его функционеров имеют самые практические последствия – никто не оказывается в ситуации, когда он был бы ответственен за свои действия или мог бы объяснить причину этих действий»¹¹. Приводя примеры Гитлера и Сталина как тоталитарных вождей, Арендт отмечает, что оба они сформировались в рамках толпы и создали тоталитарные системы, сумев сплотить массы в коллективное целое посредством пропаганды. В условиях политического равнодушия масс вождь взял на себя ответственность за происходящее, освободив от нее массы, а отождествив себя с ними, – и себя. Так впервые Арендт очерчивает проблему безнаказанности абсолютного зла, которая позднее кристаллизуется в формуле: «Когда все или почти все виновны, не виновен никто»¹².

Тоталитаризм, таким образом, – это система массового террора, формирующаяся в условиях разрушения политического пространства человеческого взаимодействия при обеспечении пропаганды и идеологической обработки масс отчужденных, атомизированных индивидов. Тоталитаризм уничтожает человеческие качества, превращает личность в «винтик накапливающей власть машины», запускает систему радикального зла. Он бросает вызов человеческому способу жизни вообще, активируя силы, до этого момента неведомые в публичном пространстве, ставит под угрозу само существование человека на земле.

⁹ Арендт Х. Истоки тоталитаризма. С. 595.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 493.

¹² Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Пер. С.Кастальского и Н.Рудницкой. М., 2008. С. 413.

Антропологические условия возможности тоталитаризма

В книге «*Vita activa, или О деятельной жизни*» Арендт задается вопросами: каковы человеческие качества и что означает «быть человеком»? Стремясь прояснить их, Арендт продолжает разрабатывать свою центральную тему – исследовать тоталитаризм, в этот раз обращаясь к антропологическим условиям его возможности.

Люди – представители вида, которому жизнь на Земле дана на определенных условиях. Фактом рождения человек включается в мир, во-первых, природной необходимости и, во-вторых, в мир, существование которого зависит от доброй воли и сплоченности людей в нем. Он входит в этот мир посредством речи и действия. Основные формы деятельности – это труд, изготовление и действие. Труд – деятельность, обеспечивающая биологическое выживание; изготовление – деятельность по созиданию искусственного мира вещей, окружающего человека. Действие же (или поступок) есть деятельность, которая разворачивается в пространстве человеческих отношений и воспроизводит их. Эта область, в силу того, что человек находится в ней вместе с другими людьми, есть «срединное пространство всякого взаимодействия», в котором система связей живого действия и говорения формирует ткань межлических связей. Нахождение среди множества уникальных существ, одинаковых (ибо «без однородности не было бы никакого взаимопонимания среди живых, никакого понимания мертвых и никаких планов относительно мира, населенного уже не нами, но все-таки еще подобными нам» и в то же время отличающихся («без абсолютного отличия каждой личности от любой другой, какая есть, была и будет, для взаимопонимания не было бы нужды»), удостоверяет «человеческую плюральность, состоящую в том, что существа неповторимо разнообразны от начала до конца находятся в окружении себе равных»¹³.

Для того чтобы наполнить конкретно-историческим содержанием свои теоретические конструкции, Арендт обращается к греческому полису как образцу, в котором в полной мере реализован

¹³ Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. В.В.Бибихина. СПб., 2000. С. 228, 232.

потенциал «взаимного действия и говорения». «Политическая сфера в смысле греков... возникает непосредственно из бытия-друг-с-другом, “общительного соучастия в словах и делах”»¹⁴. Мир греческого полиса – это пространство, где люди, поэтизируя величие человеческих свершений, повествуют о своей жизни, представляют перед публикой свои истории. Созданный Арендт образ греческого полиса призван «утвердить центральную мысль о том, что сфера именно греческой публичности, иными словами, область политики как решения общеполисных дел и проблем, объективно была и воспринималась греками как та арена, на которой человек мог действовать и часто фактически действовал наиболее свободно, спонтанно, творчески, активно»¹⁵.

Сравнивая особенности политического процесса в античности и Новое время, Арендт задается вопросами: какие изменения произошли с ценностным содержанием политики и чем они были обусловлены? Она исследует трансформацию аристотелевского термина *bios politikos* у римлян и через них – в средневековой философии и далее в интеллектуальной традиции Нового времени, привнесение экономической составляющей в пространство публичности, превращающей нововременное политическое пространство в безликий мир классов, в котором конформность становится высшей добродетелью, а правила поведения, сопряженные с дисциплинарными санкциями, заменяют человеческое взаимодействие. Арендт исследует путь, которым в публичную сферу входит насилие, и политика из действия превращается в инструмент достижения определенной цели или обслуживания частного интереса. Арендт показывает нарастание отчужденности человека от политической жизни. Отчужденные, политически неактивные индивиды – это как раз те массы, которые в условиях разрушения классовой структуры общества способствуют установлению тоталитаризма.

Тоталитаризм стал возможен в результате низведения деятельной жизни человека к изготовлению и отчужденному труду, сведения человеческих отношений к функциональному взаимодействию производителей и владельцев товара, где товаром ста-

¹⁴ Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни С. 262.

¹⁵ Мотрошилова Н.В. Ханна Арендт и Мартин Хайдеггер: бытие – время – любовь. М., 2013. С. 281–282.

новится и рабочая сила, исчезновения духа публичности, человеческого взаимодействия в пространстве, которое из политического превращается в социальное.

Банальность зла

В условиях тоталитарной системы исчезают привычные моральные понятия и сама нормативная система существенно преобразуется. Арендт неоднократно повторяет, что массы, отчужденные от нормальных человеческих отношений, проявляют враждебность к общественной жизни, концентрируясь на личной безопасности, ради которой готовы жертвовать «верой, честью, достоинством». Арендт убеждается: «Нет ничего легче, чем разрушить внутренний мир и частную мораль людей, не думающих ни о чем, кроме спасения своих частных жизней»¹⁶.

Следует отметить, что в своих исследованиях Арендт понимает под моралью сферу, касающуюся вопросов «индивидуального поведения и образа действий, ряда правил, норм и эталонов, с помощью которого люди отличали правильное от неправильного»¹⁷. В то же время Арендт указывает на различные уровни морали. Первый, элементарный уровень – это этикет, принятые в обществе нормы и правила поведения в обыденных ситуациях. Эта система индивидуального поведения воспринимается людьми автоматически, некритично. Именно некритичность лежит в основе повсеместного принятия «нового порядка» Гитлера «добропорядочным обществом», т. е. теми, кто безоговорочно держится принятых моральных норм, безотносительно к тому, каковы эти нормы. Арендт отмечает, что при резком изменении норм у «добропорядочного общества» остается только привычка «держаться норм». И с тем же рвением, с которым немецкие обыватели придерживались традиционных правил, они стали следовать нормам «нового порядка» Гитлера. После свержения гитлеровского режима те же люди, которые ранее поверили в «новый порядок», вернулись к прежней системе ценностей.

¹⁶ Арендт Х. Истоки тоталитаризма. С. 449.

¹⁷ Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии / Пер. Д.Аронсона // Арендт Х. Ответственность и суждение. М., 2013. С. 84.

Действенность морали уровня этикета в полной мере проявилась в «случае Эйхмана». В 1960 г. службы Израиля задержали высокопоставленного нацистского чиновника А. Эйхмана, руководившего в гестапо отделом по «окончательному решению еврейского вопроса». Представ перед судом, он упорно отстаивал свою позицию, оправдывая себя тем, что был законопослушным гражданином, исполнял свой долг, подчинялся не только приказам, но и закону. В отличие от обвинения и СМИ, демонизировавших Эйхмана, представлявших его психопатом, отправившим на смерть миллионы невинных жертв, Арендт увидела в нем вопиющую «нормальность», подтверждаемую психиатрами и не принятую во внимание обвинением, судьями и даже адвокатом обвиняемого. Она отмечает, что никто из собравшихся на суде не мог принять очевидный факт, лежащий на поверхности ответов психически вменяемого Эйхмана: «Обыкновенный, “нормальный” человек – не слабоумный, не циничный и не жертва пропаганды – оказался абсолютно неспособным отличать добро от зла»¹⁸.

В книге «Эйхман в Иерусалиме», выдержанной в жанре репортажа из зала суда над Эйхманом, Арендт вводит формулировку «банальность зла», нигде в тексте ее не объясняя и в то же время вынося ее в название, – очевидно, все содержание книги призвано свидетельствовать в пользу того, что она предоставляет читателям отчет о банальности зла. В поздних работах Арендт возвращается к формулировке «банальность зла» и стремится прояснить ее своим читателям. «Несколько лет назад в своем репортаже о суде над Эйхманом в Иерусалиме, я упомянула “банальность зла” и подразумевала под этим не теорию или учение, а нечто всецело фактическое, феномен гигантских по своим масштабам злодеяний, которые невозможно объяснить какой-либо особой дурной черной патологией или идеологическими убеждениями совершившего их человека»¹⁹.

Зло творят рядовые люди, которые в системе тоталитарной власти ощущают себя винтиками и шестеренками огромной машины. Но для того, чтобы такая система действовала, служащие всех эшелонов власти должны соучаствовать в преступлениях и

¹⁸ Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. С. 49.

¹⁹ Арендт Х. Мышление и соображения морали / Пер. Д.Аронсона // Арендт Х. Ответственность и суждение. С. 218.

выставлять на всеобщее обозрение доказательства соучастия. В тоталитарной системе, таким образом, даже маленькие винтики совершают масштабные злодеяния.

Отталкиваясь от убежденности Эйхмана в том, что он подчинялся закону, Арендт стремится понять, как возникает закон, следуя которому человек совершает банальное зло. Она отвергает традиционные представления о государственном порядке как порядке правовом. Традиционная правовая система государства покоится на принятых в нем обычаях, правилах поведения и т. п., которые обычно принимаются всеми людьми как данные в божественном откровении или выведенные из человеческой природы законы. В случае гитлеровской Германии весь государственный аппарат занимался преступной деятельностью, аннулировав законность как таковую. Это стало возможным потому, что «новый порядок» был сформирован в рамках законодательства, в основу которого заложено противоречащее человеческой природе требование «Убий!». Законодательство, противоречащее человеческой природе, основам человеческого общежития, полагает Арендт, само по себе преступно.

Банальность зла кроется в незаметной для «добропорядочного общества» подмене моральных понятий, ставших обыденными и воспринимавшихся некритично. Требование «Убий» не появилось неожиданно. Оно кристаллизовалось незаметно в процессе постоянного соглашательства масс с распоряжениями вождя, которые он давал функционерам системы, а те, в свою очередь, сами, будучи частью добропорядочного общества, распространяли эту установку среди обывателей. Требование «Убий» оформлялось в обществе постепенно и продвигалось с возрастающей настойчивостью до тех пор, пока не стало обыденностью. Причем, как отмечает Арендт, убивать следовало «не врага, а невинных людей, которые не могли представлять даже потенциальной опасности, убить без всякой причины и необходимости»²⁰. Воспринимая преступные распоряжения как меньшее из зол, каждый человек делал зло приемлемым. Возложив ответственность на вождя и систему, зло в обыденной жизни совершали «не преступники, не чудовища или бездушные садисты, а самые уважаемые члены весьма добропоря-

²⁰ Арендт Х. Личная ответственность при диктатуре / Пер. Р.Гуляева // Арендт Х. Ответственность и суждение. С. 75.

дочного общества»²¹. Вот эта обыденность зла и нерелексивность его совершения «добропорядочным обществом» дают основания Арендт считать банальность зла колоссальным преступлением.

Личность в темные времена

Второй уровень морали – личностный. Арендт связывает его с линией поведения, заданной Сократом. Арендт часто обращается к фигуре Сократа как героя платоновских диалогов и исторической личности, своим поведением разрушавшего устои морали-этикета. Сократ подрывает мораль-этикет, сокрушает некритическое восприятие каких-либо правил и норм, провоцирует человека на самостоятельное мышление, возможное только в уединении и вдали от скоплений народа, а значит, выводит человека из публичной жизни, замыкает на приватной и активизирует вопросы единичности.

Для Арендт сократическая мораль представляет интерес в качестве средства преодоления морали-этикета в ситуациях, когда обычаи и устоявшиеся правила перестают работать. В центре ее внимания оказываются современники, которые в силу различных обстоятельств не приняли «новый порядок» Гитлера, предпочтя исчезнуть или быть изгнанными из жизни «добропорядочного общества» Германии. Предпосылки неприятия она усматривает в общих ценностных установках тех, кого Г. Стайн назвала «потерянным поколением»²². Арендт описывает ценностные установки этого поколения: «[Они] чувствовали, что стали непригодными для нормальной жизни; нормальность оказалась бы предательством того ужаса и того товарищества посреди ужаса, которые превратили их в мужчин, и, чтобы не предать то, что несомненно всего было их собственностью, они предпочли стать потерянными – как для мира, так и для самих себя»²³. Фиксируя потерянность как характерную черту поколения, Арендт включает в него всех потерявшихся в катаклизмах первой половины XX в. Потерянные

²¹ Арендт Х. Личная ответственность при диктатуре. С. 76.

²² См.: Хемингуэй Э. Праздник, который всегда с тобой / Пер. В.П.Гольшева. М., 2011. С. 85.

²³ Арендт Х. Люди в темные времена / Пер. Г.Дашевского, Б.Дубина. М., 2003. С. 250.

ми оказываются те, кто родился в 1900-е годы и ощутил на себе «непрочность всего, что еще уцелело в Европе после четырех лет бойни», и в 1910-е, поколение, которое «для вступления в мир получило на выбор нацистские концлагеря, испанскую гражданскую войну или московские процессы»²⁴. Все эти три волны «потерянных», родившихся в 1890–1920-е гг., во время Второй мировой войны стали единой группой, разделив судьбу и переживания. Ввергнутые в водоворот неизбежностей войны, они потому и оказались потерянными, что попали в духовную ловушку: воспитанные на ценностях предыдущего столетия, они оказались не готовыми к катаклизмам, которыми было наполнено их время. Только *post factum* они осознали, что «было упущено время для верного социального ориентирования людей в пространстве исторического развития... проиграно дело предотвращения гибели многих миллионов людей, беспрецедентного варварского разрушения»²⁵.

Вслед за Б. Брехтом Арендт называет годы правления Гитлера «темными временами», однако не поддается искушению засвидетельствовать их беспрецедентность, в данном случае вынося за скобки тоталитаризм как «ужасающую новизной чудовищность современности», вплетая их в общий контекст культуры. В сборнике «Люди в темные времена» она собирает очерки о своих современниках, которые своей жизнью воплотили модель поведения, заданную Сократом. Сборник открывается очерком о Г.Э. Лессинге, мыслителе XVIII в., которого Арендт считает духовным современником потерянных поколений, показывая таким образом культурную укорененность традиции «потерянности». Она пишет о нем как о человеке, который «так и не нашел гармонии с тогдашним миром и, видимо, никогда к ней и не стремился – и все же на свой собственный лад всегда чувствовал свой долг перед миром»²⁶. Арендт активно привлекает гуманистические идеи Лессинга для описания духовной настроенности своих современников, людей ее круга, которые тонко чувствовали происходящие перемены, слышали гул формирующегося тоталитаризма и грядущей войны. Улавливая духовный климат времени, они не могли найти гармонии с современным миром и порывали с ним, уходя во

²⁴ Арендт Х. Люди в темные времена. С. 250.

²⁵ Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 212.

²⁶ Арендт Х. Люди в темные времена. С. 13.

«внутреннюю эмиграцию». Арндт отмечает, что в темные времена появляется особая человечность, «привязанность к людям, проистекающая из ненависти к миру, в котором с людьми обращаются “бесчеловечно”, которая неизменно проявляется среди гонимых народов и поработанных групп»²⁷. Эту человечность Арндт призывает не путать с лицемерностью, когда, поступая как все члены «добропорядочного общества», деятель прикрывается оговорками, спасающими совесть. Человечность в темные времена возникает тогда, когда человек полностью осознает свой долг перед миром в условиях, когда «добропорядочное общество» отторгает его или он сам бежит во внутреннюю эмиграцию. Арндт подчеркивает, что реальность внутренней эмиграции имеет не приватный характер, а возникает благодаря внутренней связи с миром, из которого человек ушел.

По Арндт, изгнание и бегство в таких обстоятельствах дают деятелю внутреннюю силу, крепнушую в гонениях и опасности. Эта личная сила убегающих – мужество. В книге “*Vita activa*” Арндт показала мужество в качестве «кардинальной политической добродетели» полисной жизни. Оно появилось, когда гражданин вышел из «хранительной сферы усадьбы и дома, первоначально чтобы пуститься в какую-нибудь авантюру или великое предприятие, обещающее славу, позднее чтобы войти всей своей жизнью в круг публичных дел»²⁸. Мужество не обязательно влечет за собой готовность взять ответственность за совершенное. Напротив, мужеством может быть и само решение выйти из полумрака частной жизни в публичное пространство. Мужество соединяет потерянное поколение с миром поступков и речей, инициативой, на которую человек должен «решиться, чтобы тем или иным образом включиться в мир и в нем начать нашу собственную историю»²⁹.

Кульминацией установки на мужество в темные времена является вопрос: почему я не могу согласиться с «новым порядком»? Единственно верный ответ, который дают герои арндтовских эссе, при всех вариациях звучит следующим образом: потому что, приняв его и следуя его нормам, я перестану быть собой, потеряю себя. Позднее Арндт назвала эту черту отказавшихся от

²⁷ Арндт Х. Люди в темные времена. С. 22.

²⁸ Арндт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. С. 48.

²⁹ Там же. С. 246.

публичной жизни в темные времена тоталитаризма «бессилием», заметив, что для такого отказа нужны были добрая воля и твердая вера, поскольку они мужественно смотрели в лицо реальности, отказавшись прятаться за успокаивающими иллюзиями. Мужество отказаться от участия в преступных делах тоталитаризма возникает на основе человеческой способности мыслить, судить о вопросах морали.

Сократическая мораль действует только в пограничных ситуациях, когда конвенции, правила и нормы становятся ненадежной основой для поступков. В ситуации неопределенности человек, способный к мышлению, может ориентироваться, только полагаясь на себя. В то же время Арендт призывает отличать сократическую мораль от характерных для морали-этикета апелляций к высшим моральным принципам и незыблемым абсолютам, которыми прикрывается готовность обывателей по первому же сигналу принять новые эталоны, поддержать любые порядки.

Однако сократическая мораль ограничена не только пограничными ситуациями, когда нравственный выбор основан не на том, как заведено в обществе, а на способности «мыслить и судить по себе», но и стремлением к самосовершенствованию. Все мышление человека в таких ситуациях направлено на сохранение самости, конституирующей личность. По Арендт, самость включает в себя уединение (предпосылку безмолвного диалога «меня самого со мной самим» как условия возможности мышления), способность к творчеству, связанную с внутренней целостностью, покоящейся на способности мышления и воспоминания. В таких обстоятельствах человеком движет задача сохранения чистой совести, нравственной чистоты, по большому счету, стремление к совершенству. Такая ограниченность морали не устраивает Арендт в свете приоритетности для нее публичного пространства человеческого взаимодействия. Для человека, ориентированного на самосовершенствование, второстепенными становятся вопросы справедливости, солидарности, прощения, которые активируются в пространстве политики и для Арендт представляют первоочередной интерес.

Ответственность и суждение в публичном пространстве

Арендт не перестает думать об угрозе возвращения тоталитаризма в современном мире и путях его предотвращения. Она неоднократно предупреждает о причинах, делающих новые тоталитарные решения возможными, более того, достаточно простыми и с уже отработанными механизмами применения. Ее слова звучат современно и своевременно: «Сегодня, когда повсеместно возрастает население и бездомность... массы людей постоянно становятся лишними», тотальное принуждение и опыт решения «проблемы избыточности экономически лишних и социально неукорененных человеческих масс» становится достаточно соблазнительным способом решения возникающих проблем. «Тоталитарные решения могут спокойно пережить падение тоталитарных режимов, превратившись в сильный соблазн, который будет возобновляться всякий раз, когда покажется невозможным смягчить политические и социальные проблемы или ослабить экономические страдания способом, достойным человека»³⁰.

В этом плане существенно внимание, которое Арендт отводит вопросам политики. Противопоставляя политику этике как форме ценностно-нормативной регуляции, Арендт фактически очерчивает сферы индивидуальной и общественной морали. Моральная нагруженность сферы арендтовской политики представлена в “*Vita activa*”: «Нравственность в поле политики так или иначе не может апеллировать ни к чему кроме способности обещать и ни на что не может опереться как на добрую волю, с готовностью принять весь риск и всю опасность, каким неизбежно подвержены люди как действующие существа, прощать и позволять себя прощать, обещать и держать обещания»³¹. Таким образом, важнейшими добродетелями, необходимыми в публичном пространстве, помимо мужества называются прощение и обещание. Пространство публичной политики становится для Арендт универсальной моделью публичности, обращение к которой и сегодня может обеспечить потребность жить с другими и для других в общем мире и обустроить его речью и действием для себя и будущих поколений.

³⁰ Арендт Х. Истоки тоталитаризма. С. 595–596.

³¹ Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. С. 326.

В этой системе координат Арендт ставит вопрос об ответственности. Человек взаимодействует в мире с другими людьми и несет ответственность за свои действия. В свете развернувшейся в послевоенной Германии дискуссии о коллективной ответственности она категорически отстаивает формулу личной ответственности.

Арендт различает личную и политическую ответственность. Политическая ответственность – это базовый принцип политической жизни, предполагающей наличие хотя бы минимальной власти в руках тех, кто заводит о ней речь. Политическая ответственность означает преемственность власти. В то же время это и не ответственность в строгом смысле – скорее метафорическое чувство вины «за грехи отцов, своего народа или человечества в целом, короче, за дела, которых мы не совершали»³². В качестве дополнительного звена в связи времен, задающего принадлежность к определенной политической общности, политическая ответственность возможна как компонент публичности. Однако Арендт предостерегает от того, чтобы придавать ей моральную или правовую нагрузку. Моральная ответственность – это всегда личная ответственность, и именно она актуализируется при рассмотрении вопросов, выходящих на проблему тоталитаризма. Арендт настаивает на том, что активная поддержка тоталитарного режима, равно как и пассивное следование его нормам, должны оцениваться с точки зрения личной ответственности.

Арендт рассматривает понятие коллективной ответственности и схожее с ним понятие коллективной вины. Она считает их слишком размытыми и потому дающими возможность действительно виновным избежать ответственности. «С точки зрения морали чувствовать вину, не свершив ничего конкретного, столь же неправильно, как и не чувствовать вины за действительно содеянное»³³. Арендт заявляет это в свете широко распространенной в послевоенные годы практики покаяния в среде молодых немцев, не имевших отношения к преступлениям нацизма. Единственно ощутимым результатом этой практики стало «обеление» тех, кто действительно совершал преступления в рамках тоталитарной системы.

³² Арендт Х. Личная ответственность при диктатуре. С. 59.

³³ Там же.

Арендт отмечает, что судить следует людей, считавших себя винтиками и шестеренками, без оглядки на закон и приказы, которые противоречат человеческой природе и устройению человеческого общежития. Обычный аргумент обвиняемых: «Если бы я отказался это делать, это сделал бы кто-то другой», – Арендт категорически отвергает. Человек несет личную ответственность за свои действия, и аналогичные действия других в подобных обстоятельствах не оправдывают каждого конкретного человека: «Даже если бы семьдесят миллионов немцев сделали то, что сделали вы, это не извиняло бы вас»,³⁴ – подчеркивает она. Суд над Эйхманом, при всех упущениях и недоработках в организации и проведении процесса, сделал возможной оценку действий конкретного человека за совершенные им преступления, не позволил ответчику укрыться за фразами о том, что он выполнял распоряжения и следовал должностным инструкциям. Когда выносятся суждения по поводу человека, находящегося при исполнении должностных полномочий, то его следует оценивать как человека, а не как функцию, потому что «должностное лицо не перестает быть человеком»³⁵.

В связи с этим Арендт неоднократно задавали вопросы: на основе чего возможны такие суждения? имеет ли право судить тот, кто не был в тоталитарных условиях? Арендт утверждает: мыслить – значит судить самостоятельно. Суждение – это способность человека давать оценку происходящему рационально, не поддаваясь эмоциям или эгоистическим интересам, не опираясь на правила и стандарты. Суждение создает свои собственные принципы, наличие которых и дает возможность нам судить о вопросах морали. Когда человек сталкивается с беспрецедентными проблемами, такими, например, как коллапс существующих норм морали, способный мыслить, судить самостоятельно, он только и должен активировать в себе эти способности.

Активная практика политических добродетелей может обеспечить человеческий способ жизни. Мышление, способность суждения – это те средства, которые каждый имеет в своем распоряжении в качестве человека и участника человеческого взаимодействия. И эти средства способны предотвратить повторение тоталитаризма.

³⁴ Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. С. 414.

³⁵ Арендт Х. Личная ответственность при диктатуре. С. 61.

* * *

Ханна Арендт была первой, кто исследовал тоталитаризм в целостности политических, философско-антропологических и этических составляющих. Она рассматривала тоталитаризм как явление XX в., категорически отказавшись искать его истоки в философии от Платона до Ницше. Дистанцируясь в этом от работ К. Поппера, Арендт констатировала: пока ученый ищет корни тоталитаризма в истории западной философии, всех устраивает академичность его изложения; а как только он подвергает анализу основания и непосредственные проявления тоталитаризма, не прячась за философскими эвфемизмами, его начинают обвинять в вульгарности, отсутствии необходимой тонкости интерпретации событий и, соответственно, некорректности выводов. Арендт не пошла на поводу у общественного мнения, последовательно и до конца отстаивала свою позицию. Сегодня, спустя почти сорок лет после смерти Арендт, историческая дистанция и многочисленные документальные свидетельства по теме дают возможность определить непреходящие смыслы тоталитаризма в ее работах.

В политическом смысле тоталитаризм – это система массового террора, формирующаяся в условиях разрушения публичного пространства человеческого взаимодействия при поддержке пропаганды и идеологической обработки масс атомизированных индивидов. Условиями возможности тоталитаризма в философско-антропологическом плане становятся отчуждение индивида от политической жизни, сведение человеческого взаимодействия к функциональным контактам в экономической сфере, а также разрушение социальных связей с семьей и друзьями. Тоталитаризм уничтожает человеческие качества, превращает индивида в винтик гигантской системы власти, посредством сложной процедуры подмены смыслов снимая с него ответственность.

В сфере морали успех тоталитаризма возможен в результате некритического следования требованиям и нормам на уровне морали-этикета. Бездумно воспринимая требования, повинувшись преступным приказам, человек способен делать зло приемлемым и незаметно для себя становиться соучастником масштабных преступлений. В тоталитаризме Арендт различала два вида зла. Во-первых, некритическое принятие преступных требований и при-

казов она назвала банальностью зла. Во-вторых, в тоталитарной системе она усматривала очевидность абсолютного (радикального) зла, бросающего вызов человеческому способу жизни как таковому. Атрибутами абсолютного зла являются непроясненность, непрощенность, безнаказанность.

В современном мире тоталитаризм может быть простейшим способом решения многих политических и социальных проблем. Это предвидела Арендт и неоднократно предупреждала свою публику о возможностях применения тоталитарных решений в будущем. Противостоять соблазнам тоталитаризма может лишь человек с развитой способностью суждения. Арендт определила место этой способности на уровне сократической морали. В пограничных ситуациях, когда привычные правила и нормы становятся ненадежным руководством к действиям, человек вынужден делать нравственный выбор на основе способности суждения и формировать моральные принципы собственной жизни. В то же время Арендт видела ограниченность сократической морали, замыкающей человека в индивидуальной сфере. По Арендт, человеческие качества наиболее полно проявляются в публичной сфере, где человек во взаимодействии с другими людьми обустроивает мир речью и действием для себя и будущих поколений. Действуя свободно, творчески, активно в публичном пространстве, он развивает способность суждения, актуализирует вопросы нравственности и этим может предотвратить повторение тоталитаризма.

Список литературы

Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Пер. С. Кастальского и Н. Рудницкой. М.: Европа, 2008. 423 с.

Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.

Арендт Х. Личная ответственность при диктатуре / Пер. Р. Гуляева // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М., 2013. С. 47–82.

Арендт Х. Люди в темные времена / Пер. Г. Дашевского, Б. Дубина. М.: Моск. шк. полит. исслед., 2003. 312 с.

Арендт Х. Мышление и соображения морали / Пер. Д. Аронсона // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М., 2013. С. 218–257.

Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии / Пер. Д. Аронсона // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М., 2013. С. 83–204.

Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни / Пер. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.

Милза П. Что такое фашизм? // Полис. 1995. № 2. С. 156–163.

Мотрошилова Н.В. Ханна Арендт и Мартин Хайдеггер: бытие – время – любовь. М.: Акад. проект, 2013. 542 с.

Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. / Пер., под общ. ред. В.Н. Садовского. М.: Культур. инициатива, 1992.

Шмитт К. Понятие политического / Пер. А.Ф. Филиппова // *Вопр. социологии.* 1992. № 1. С. 37–60.

Ethical Implications of Hannah Arendt's Studies of Totalitarianism

Maria Rohozha

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor. National Aviation University.
1 Ave Kosmonavta Komarova, Kyiv 03058, Ukraine; e-mail: rohozha@mail.ru

Arendt was one of the first researchers who substantiated unprecedented nature of totalitarianism as phenomenon of the twentieth century. The paper represents ethical implications of totalitarianism based on Arendt's examination of the human condition and humanity in dark times, banality of evil and radical evil, guilt and responsibility. According to Arendt, totalitarianism is the system of mass terror, which is formed under the conditions of destruction of the political sphere of human interaction, while providing propaganda for masses of alienated individuals. Arendt argued that in the moral sphere the success of totalitarianism was a result of noncritical adherence to norms at the morality-etiquette level. Obeying criminal demands and orders without any reflection, person is able to make evil acceptable and to become an accomplice in crimes, insensibly for her(him)self. The human qualities are represented to the full in the public sphere where a person by use of speech and action arranges the world for her(him)self and the future generations as well. Acting in public space spontaneously and creatively, a person develops her or his own judgment and makes morality the topical matter, thus preventing the recurrence of totalitarianism.

Keywords: Arendt, totalitarianism, banality of evil, radical evil, humanity, responsibility, judgment, morality, etiquette

References

Arendt, H. *Banal'nost' zla. Eikhman v Ierusalime* [The Banality of Evil. Eichmann in Jerusalem], trans. S. Kastal'skii and N. Rudnitskaya. Moscow: Evropa Publ., 2008. 423 p. (In Russ.)

Arendt, H. *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism], trans. I.V. Borisova, Yu.A. Kimelev, A.D. Kovalev, Yu. B. Mishkenene and L.A. Sedov. Moscow: TsentrKom Publ., 1996. 672 p. (In Russ.)

Arendt, H. "Lichnaya otvetstvennost' pri diktature" [Personal Responsibility under the Dictatorship], trans. R. Gulyaev, in: H. Arendt. *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment]. Moscow: Inst. Gaidara Publ., 2013, pp. 47–82. (In Russ.)

Arendt, H. *Lyudi v temnye vremena* [Men in Dark Times], trans. G. Dasheskii and B. Dubin. Moscow: Moscow School of Political Studies Publ., 2003. 312 p. (In Russ.)

Arendt, H. "Myshlenie i soobrazheniya morali" [Thinking and Moral Considerations], trans. D. Aronson, in: H. Arendt. *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment]. Moscow: Inst. Gaidara Publ., 2013, pp. 218–257. (In Russ.)

Arendt, H. "Nekotorye voprosy moral'noi filosofii" [Some Questions of Moral Philosophy], trans. D. Aronson, in: H. Arendt. *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment]. Moscow: Inst. Gaidara, 2013, pp. 83–204. (In Russ.)

Arendt, H. *Vita activa, ili O deyatel'noi zhizni* [Vita activa, or About the Activities of Life], trans. V.V. Bibikhin. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 437 p. (In Russ.)

Milza, P. "Chto takoe fashizm?" [What is the Fascism?], *Polis*, 1995, no. 2, pp. 156–163. (In Russ.)

Motroshilova, N.V. *Khanna Arendt i Martin Khaidegger: bytie – vremena – lyubov'* [Hannah Arendt and Martin Heidegger: Being - Time - Love]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2013. 542 p. (In Russ.)

Popper, K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi* [The Open Society and Its Enemies], trans. V.N. Sadovskii, 2 vols. Moscow: Kul'turnaya initsiativa Publ., 1992. (In Russ.)

Schmitt, C. "Ponyatie politicheskogo" [Concept of the Political], trans. A.F. Filippov, *Voprosy sotsiologii*, 1992, no. 1, pp. 37–60. (In Russ.)

М.Л. Гельфонд

Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона

Гельфонд Мария Львовна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой. Тульский филиал Российского государственного экономического университета им. Г.В.Плеханова. 300000, Российская Федерация, г. Тула, просп. Ленина, д. 53-б; e-mail: mlgelfond@gmail.com

Автор обращается к творческому наследию Л.Н. Толстого – великого русского писателя, философа, моралиста и оригинального религиозного мыслителя. В статье исследуется дилемма закона и свободы – ключевая для понимания нравственно-религиозного учения Л.Н. Толстого. Автор проводит реконструкцию и анализ соотношения деонтологических и перфекционистских аргументов в этико-философских построениях великого русского писателя. Этика любви Толстого рассматривается как путь преодоления традиционной антиномии свободы и необходимости.

Религиозно-нравственные искания Л.Н. Толстого автор статьи рассматривает в широком идейном контексте ведущих направлений отечественной и европейской философской мысли конца XVIII – начала XX столетий. Особое внимание в статье уделяется сопоставлению толстовской и кантовской трактовок морального долга и нравственного закона. Одной из важных проблем в рамках настоящего исследования является также вопрос о специфике восприятия и оценки Л.Н. Толстым метафизической и этической составляющих христианской доктрины как учения, сочетающего в себе черты этики закона и этики милосердной любви.

Автор приходит к выводу о том, что нравственный закон у Л.Н. Толстого есть императивная формула подлинной свободы человека – свободы разумного существа, устремленного к идеалу абсолютного совершенства.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, этика, мораль, религия, философия, разум, истина, свобода, моральный закон, Бог, идеал, благо

Подлинное своеобразие толстовской этики любви невозможно типологически выявить, исчерпывающе оценить и адекватно выразить, не подвергнув всестороннему исследованию ту ключевую для морального сознания мыслителя дилемму нормы и идеала, за которой при ближайшем рассмотрении открывается гораздо более сложная экзистенциально-эвристическая оппозиция – соотношение необходимости и свободы в структуре бытийно заданной программы бесконечного совершенствования человека и универсума в целом. В этом свете предположение о том, что именно антиномия этики закона и метафизики свободы является центральной коллизией религиозно-философского синтеза Толстого, лишь для упорствующего в своей пристрастности к стереотипам критика может прозвучать как саморазоблачение поспешно-самонадеянной претенциозности и произвольности авторской позиции; хотя эта позиция, безусловно, с необходимостью требует специальных аналитических усилий, направленных на проверку данной гипотезы.

Приступать к решению намеченной задачи нужно, на наш взгляд, с последовательного дезавуирования двух наиболее устойчивых «толстоведческих мифологем»: мифологема крайнего нормативизма и мифологема перфекционистского утопизма толстовской моралистики. Саму же эту демифологизацию следует начать с предельно внимательного текстуального выяснения и сравнительно-философской квалификации свойственного Толстому способа дефинирования понятия «закон» в контексте эталонной для европейской философской этики кантовской версии истолкования данной категории. Напомним, что толстовское понимание сущности человеческой нравственности как руководства поведением свободно действующих индивидов посредством их внутреннего самообязывания следовать безусловным требованиям всеобщего морального законодательства не только становится основанием для проведения теоретической параллели между толстовским и кантовским вариантами обоснования морали, но и в очередной раз заставляет задаться традиционным для европейской нравственной философии вопросом: что же происходит со свободой человека при подчинении его воли некоему абсолютному по своей природе моральному принципу?

Итак, одно из первых обращений Толстого к понятию закона мы находим в его программном произведении «В чем моя вера?», где уже вполне отчетливо обнаруживают себя основополагающие

тенденции авторской интерпретации данной категории и характер отношения к ней. «Понятие о законе, несомненно разумном и по внутреннему сознанию обязательном для всех, – с нескрываемой горечью сетует мыслитель, – до такой степени утрачено в нашем обществе, что существование у еврейского народа закона, определявшего всю их жизнь, такого закона, который был обязателен не по принуждению, а по внутреннему сознанию каждого, считается исключительным свойством одного еврейского народа»¹. Несложно заметить, что Толстой ведет речь об априорном законе, универсальные требования которого каждый человек открывает посредством своего разума и действует в соответствии с ними именно ввиду своего внутреннего понимающего согласия, а не в результате внешнего подчинения дисциплинирующему насилию. При этом толстовский текст проникнут какой-то пронзительно-ностальгической жаждой нормативного преобразования жизни, которое прочно связывается в его сознании с окончательным преодолением пагубности мистического вожделения даровой моральной праведности или спасения вне зависимости от совершения добрых дел, т. е. без конкретных человеческих усилий и в отсутствие задающего их предметное содержание и реализационный порядок норм. Таким образом, вопреки привычным обвинениям в примитивной прямолинейности трактовки моральной императивности и гипертрофировании ее роли в нравственной практике жизни², Толстой убедительно демонстрирует теоретически зрелое и этически последовательное понимание сущности и специфики морального законодательства.

Вместе с тем мыслитель, как всегда, не склонен к усложнению очевидного, а его рассуждения стремятся к предельной простоте и прозрачности смысловых доминант. Наиболее ярким примером тому может служить, по нашему мнению, та чрезвычайно лако-

¹ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 319.

² Наиболее показательной иллюстрацией характера подобных обвинений может служить та редакция нормативной сущности толстовского морализма, которую предлагает Г.Флоровский, с безапелляционной уверенностью утверждающий, что Толстой обращает к человеку следующее отвлеченно-ригористическое требование: «Делай не доброе, но законное. Это одно нужно, и важно, и радостно» (См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 408).

ничная и емкая дефиниция нравственного закона, которую Толстой предлагает в своем фундаментальном трактате «О жизни»: нравственный закон есть «то, что сами должны совершать»³. Для Толстого – это теоретически исчерпывающая и императивно безусловная моральная аксиома, не требующая каких-либо специальных разъяснений или дополнительных доказательств.

Дабы обнаружить идейные истоки подобного способа истолкования природы и характера моральной нормативности, достаточно напомнить, с какой изящной легкостью справляется с этой задачей Кант. «Всякая формула, выражающая необходимость действия, – говорит он, – называется законом»⁴. Поэтому очень важно определить: какими отличительными признаками обладают законы морали. Данные признаки, согласно кантовской классификации, относятся к роду объективных практических законов, т. е. законов, выражающих «необходимость свободных действий», которые «должны совершаться», но, в отличие от законов прагматических (причисляемых Кантом к тому же разряду объективных практических законов), не по принуждению, а по долгу или по доброму настроению⁵.

Даже беглого взгляда достаточно, чтобы установить содержательную и даже отчасти стилистически-терминологическую близость толстовских дефиниций нравственного закона к кантовским образцам⁶. Однако это очевидное сходство вряд ли является следствием прямого идейного влияния Канта (по крайней мере, когда речь идет о толстовских текстах 70–80-х гг. XIX в.), скорее – ре-

³ Толстой Л.Н. О жизни: Закон насилия и закон любви // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 487, 450.

⁴ Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. М., 2000. С. 61.

⁵ См.: там же. С. 61–62.

⁶ Показательно, что Толстой неоднократно прибегает к цитированию кантовской «Критики практического разума» в своих итоговых трудах – «Круг чтения» и «Путь жизни», последовательно и неизменно выбирая именно те фрагменты, в которых речь идет о безусловной приоритетности морального закона перед любыми другими формами практической нормативности и абсолютном преимуществе механизма нравственного долженствования по отношению к различным проявлениям склонности или соображениям собственной выгоды (См., напр.: Толстой Л.Н. Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. М., 2004. С. 88, 623, 624; *Его же*. Путь жизни. М., 1993. С. 89, 383–384).

результатом более глубокой духовной близости двух мыслителей-моралистов, мощное обаяние которых во многом объясняется завораживающим магнетизмом их незыблемой веры в спасительную миссию всепобеждающей силы морального долженствования. Неслучайно сперва на страницах «Круга чтения», а затем и своего труда-завещания «Путь жизни» Толстой приводит весьма пространную выдержку из кантовской характеристики долга, красноречиво свидетельствующую о его солидаризации с точкой зрения немецкого философа. «Сознание, что я могу, потому что должен, – с нескрываемым внутренним сочувствием и восхищением передает Толстой слова Канта, – открывает в человеке глубину божественных дарований, которая дает ему почувствовать, как священному пророку, величие и возвышенность его истинного назначения», ввиду чего «в том, что исторический опыт до сих пор не давал хороших результатов для учения о добродетели, виновато то ложное предположение, что побуждение, выведенное из понятия долга, будто бы слишком слабо и отдаленно, а что сильнее действует на душу близкое побуждение, проистекающее из расчета на выгоды, которых надо ждать отчасти в этом, а также и в будущем мире за исполнение закона. Между тем как сознание человеком в себе духовного начала, вызывающее отречение от своей личности, гораздо сильнее всяких наград побуждает человека к исполнению закона добра»⁷. Однако от внимательного взгляда не может укрыться то, что в заключительной части приведенной выше толстовской версии известного фрагмента кантовского текста интерпретатор, ничуть не смущаясь, приписывает немецкому мыслителю собственную идею самоотречения в качестве дополнительного по отношению к долгу «принципа побуждения», что придает деонтологическому ригоризму кенигсбергского мудреца гораздо менее строгий и рафинированный формальный характер. Более того, несмотря на всю несомненную искренность и глубину испытываемой им симпатии к моралистической позиции Канта Толстой в полной мере сохраняет этико-философскую независимость своего взгляда на мотивационное основание и императивноценностный механизм реализации высшей моральной нормативности. Ему представляется теоретически и категориально недостаточным описание данного процесса в двоичной системе жесткой

⁷ Ср.: Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 485–486; *Его же*. Путь жизни. С. 383–384.

кантовской оппозиции долга и склонности. Толстой придает нравственному поступку содержательную многомерность, делая его не только более рельефным, но и как бы перемещая из двухмерного в трехмерное пространство, где помимо линейной (горизонтальной) полярности чистоты побудительной силы долженствования и очевидной моральной сомнительности (а точнее, несостоятельности) мотивов склонности или расчета необходимо присутствует вертикальный вектор, задающий третий побуждающий принцип – принцип совершенства.

Безусловная приоритетность принципа совершенства, с точки зрения Толстого, определяется тем, что он, указывая человеку путь к неисчерпаемой полноте абсолютного идеала как тождества блага и истины, обращен в область бесконечного, в то время как первые два могут быть взаимосоотнесены только в исходно ограниченной плоскости дискретно-личностного сосуществования разумных индивидов. Иначе говоря, если Кант устанавливает строгую зависимость возможности моральной императивности от безусловного мотивационного выбора в пользу долга, «ибо моральный закон категорически говорит, что должно совершиться, нравится ли это или нет», т. е. независимо от нашей склонности или вопреки ей⁸, то Толстой усматривает в этом самоочевидном и потому неизбежном для пробудившегося к духовной жизни человеческого существа предпочтении долга любому проявлению склонности или расчетливости необходимое, но лишь предварительное условие для осуществления окончательного выбора того единственно возможного поведенческого принципа, который «руководит людьми не внешними правилами, а внутренним сознанием возможности достижения божеского совершенства»⁹. В результате, там где для Канта оказывается достаточным использование двоичного кода для адекватной оценки моральности человеческих поступков, под которой он понимает «согласие действий с моим всеобщезначимым законом свободного произволения»¹⁰, Толстой вводит третий и, по сути, ключевой для его статусной идентификации элемент –

⁸ См.: *Кант И.* Лекции по этике. С. 63.

⁹ *Толстой Л.Н.* Царство божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // *Толстой Л.Н.* Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 251.

¹⁰ *Кант И.* Лекции по этике. С. 66.

благо, которое одновременно служит наиболее удобным критерием необходимой демаркации ложного (субъективного) содержания наших максим и истинных (объективных) требований всеобщего закона («все те требования закона, которые дают нам неотъемлемое благо, все это требования истинного закона»¹¹) и вполне естественным, хотя, несомненно, лишь побочным следствием наших законосообразных действий.

«Таков закон жизни, – убежденно констатирует Толстой, приступая к последовательно-детальному описанию своего видения единственно возможного варианта мотивирования и процедурной реализации моральной нормативности, – практическое благо достигается не тогда, когда человек стремится к этому практическому благу – такое стремление, напротив, большей частью отдаляет человека от достижения того, чего он ищет, – а только тогда, когда человек, не думая о достижении практического блага, стремится к наисовершенному исполнению того, что он перед Богом, перед Началом и Законом своей жизни считает должным. Тогда только, попутно, достигается и практическое благо»¹². Таким образом, вопреки обличающему единодушию мнений оппонентов мыслителя, квалифицирующих его генеральную этическую установку как неприемлемую всеобъемлюще-законническую детерминацию духовно-нравственного творчества жизни, на поверку оказывается, что Толстой отнюдь не склонен приносить подобные жертвы на алтарь торжества абстрактно-регламентирующей нормативности. Напротив, сам закон неминуемо оказывается у Толстого заложником безраздельного доминирования в его моральном сознании и этическом рассуждении максималистски-последовательной перфекционистской интенции.

По сути, нравственный закон не столько регламентирует жизнь людей, убежден Толстой, сколько указывает им высший эталон совершенства – идеал и задает универсальный поведенческий стандарт должного отношения к нему, коим ввиду объективной недостижимости идеала является перманентное движение к нему, т. е. совершенствование. Иными словами, исполнение высшего нравственного закона жизни состоит в непрерывности бесконеч-

¹¹ Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 88.

¹² Толстой Л.Н. «Одумайтесь!» // Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни. М., 2004. С. 729.

ного движения к «идеалу полного, бесконечного божеского совершенства», а не в дискретности конечных актов установления соответствия содержания отдельных поступков конкретному правилу, предписывающему или воспрещающему совершение определенного действия. Следовательно, исполнение закона, в понимании Толстого, – не самодовлеющая цель человеческой жизни, а всего лишь наиболее адекватная форма реализации ее истинного смысла, заключающегося «в движении от себя к Богу»¹³. Более того, для участников этого процесса, с предельной категоричностью резюмирует мыслитель, вообще «не может быть определенных законов и правил», ибо «никакое исполнение законов не составляет исполнения учения», нормативный смысл коего определяется «указанием им того бесконечного совершенства отца небесного, к которому свойственно произвольно стремиться всякому человеку, на какой бы степени несовершенства он ни находится»¹⁴. Именно так определяет Толстой специфику евангельского морального учения, которое «вместо всяких правил прежних исповеданий... выставляло только образец внутреннего совершенства, истины и любви в лице Христа и последствия этого внутреннего совершенства, достигаемого людьми, – внешнего совершенства... – царства божия, при котором все люди разучатся враждовать, будут все научены богом и соединены любовью»¹⁵. Тем самым, этот «образец высшего божеского совершенства», выступающий в качестве единственного источника безусловной моральной императивности, не только полностью превосходит и всецело преодолевает все прежние способы мотивации воли к совершению поступков, соответствующих предписаниям морального закона (к коим Толстой относит «угрозы наказаний» за нарушение или «приманки наград» за исполнение последнего), но и преображает абстрактный формализм долженствования конкретным творчеством самоусовершенствования, усиливающим побуждающий потенциал долга благодатностью Истины и Любви.

Однако широко допускаемое самосознанием современной культуры смешение низшего (общественного) и высшего (христианского или божеского) жизнепонимания, настойчиво предостере-

¹³ Толстой Л.Н. Царство божие... С. 252.

¹⁴ См.: Там же. С. 249–252.

¹⁵ Там же. С. 223.

регает Толстой, приводит к тому, что, оценивая второе по меркам первого, человек рискует принять «указания совершенства, даваемые учением Христа, за правила, которые каждый обязан исполнять так же, как в общественном учении всякий обязан исполнять правило уплаты податей, участия в суде и т. п.», т. е. ставя себе в нравственную заслугу единичные законосообразные поступки, совершенные под воздействием внешней принуждающей силы, в то время как в соответствии с духом истинного учения Христа «нет... поступков, которые бы могли оправдать человека, сделать его праведным, есть только влекущий к себе сердца образец истины», в силу чего «исполнение учения только в безостановочном движении – в постигновении все высшей и высшей истины, и все в большем и большем осуществлении ее в себе все большей и большей любовью, а вне себя все большим и большим осуществлением царства божия»¹⁶.

Подобное истолкование сущности моральной нормативности, как видно из проведенного нами анализа, вряд ли позволяет огульно обвинять Толстого-моралиста в законнической ограниченности или нормативных злоупотреблениях. Напротив, его модель моральной императивности существенно расширяет горизонты ее традиционного понимания, не совпадая ни с одним из известных способов ее автономного, теономного или гетерономного обоснования. Источник высшей моральной нормативности, убежден Толстой, исключая всякую эмпирически-историческую гетерономию, не может быть автономен по отношению к Богу как Абсолюту. Однако это не придает ему и сугубо теономного характера, ибо вся божественная абсолютность сосредоточена для Толстого не в конкретике Абсолютной Личности и не в метафизической абстракции Абсолютного Начала универсума, а в бесконечности атрибута Его совершенства – абсолютности идеала, представляющего собой высшее тождество блага и истины.

Последнее же, находя свое единственно адекватное практическое выражение в Любви, исключает трансцендентность Бога по отношению не только к миру, но и к моральному сознанию индивида как сознанию абсолютной качественности Добра. Даже свою жесткую дихотомию закона мира и закона Бога Толстой всецело

¹⁶ См.: *Толстой Л.Н.* Царство божие... С. 249, 223–224.

мыслит как имманентную морали, в результате чего, вопреки известному выводу Г.Флоровского о том, что в толстовской моралистике «под категорией з а к о н а ... исчезает и самое д о б р о»¹⁷, следует признать наличие иной зависимости: нравственный закон для Толстого есть выражение самой абсолютности Добра, которая и поглощает субстанциальную самостоятельность идеи Бога, лишая ее как иммунитета трансцендентности, так и законотворческих прерогатив. Подобно Канту, Толстой исходит из того аксиоматического положения, что «творцом моральных законов не является никакое существо даже божественное, ибо они произошли не из произволения, но практически необходимы»¹⁸. Неслучайно Толстой цитирует на страницах своего «Круга чтения» весьма показательное высказывание Амиеля, допускающего, что «если бы даже не было Бога любви, а был бы только закон всего, долг был бы все-таки разгадкой тайны»¹⁹. Используя кантовскую терминологию, можно сказать: Бог для Толстого – «моральный законодатель», чья воля, выраженная в божественных заповедях, абсолютным образом согласуется с необходимо-практической обязательностью моральных законов.

Между тем, исподволь толстовская мысль превращает нравственный закон из кантовской «формулы практического принуждения», которая «непрерывно содержит в себе абсолютную необходимость»²⁰, в формулу практической свободы, которая со столь же безусловной императивностью задает парадигму высшего совершенства. Иначе говоря, Толстой заполняет содержательную пустоту кантовской формы всеобщего морального закона категорическим требованием нравственного самосовершенствования, т. е. непрерывности движения к бесконечной эйдетической полноте идеала, который, неустанно убеждает своих читателей Толстой, должен представлять собой «идеал полного, бесконечного божеского совершенства», ибо «умеренное совершенство» есть онто-аксиологический и логический абсурд, противоречие в определении, которое не только лишает идеал побуждающей силы, но и

¹⁷ Флоровский Г. Указ. соч. С. 408.

¹⁸ Кант И. Лекции по этике. С. 73.

¹⁹ Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 88.

²⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 223.

способно «уничтожить самый идеал»²¹. Этот «идеал, действующий на людей, – особо подчеркивает мыслитель, – есть не выдуманный кем-то идеал, но идеал, носимый в душе каждым человеком»²². То есть, на поверку, именно идеал выполняет у Толстого роль того внутренне необходимого мотивирующего основания, которым у Канта служит долг: «Только стремление к... совершенству, – однозначно заключает мыслитель, – отклоняет направление жизни человека от животного состояния к божескому настолько, насколько это возможно в этой жизни»²³. Значит, функция нравственного закона состоит не в том, чтобы принудить человеческую волю к совершенствованию, что практически не представляется возможным, а в том, чтобы сделать совершенствование единственным содержанием свободно действующей воли. «Закон жизни человеческой таков, – объясняет Толстой, – что улучшение ее как для отдельного человека, так и для общества людей возможно только через внутреннее, нравственное совершенствование»²⁴.

Следовательно, делает принципиально значимый вывод Толстой, высший закон жизни, наиболее ясным выражением которого служит «учение Христа, только тогда имеет силу, когда оно требует полного совершенства, т. е. слияния божеской сущности, находящейся в душе каждого человека, с волей Бога, – соединения сына с отцом»²⁵. А потому совершение поступков, продиктованных исключительно уважением к требованиям всеобщего морального законодательства, и есть искомый способ достижения полного согласия с божественной волей. В силу этого, уверен Толстой, именно закон Бога как нравственный образец истинно человеческого существования, а отнюдь не онтологическая реальность присутствия Божества в мире служит для человека тем априорно очевидным основанием его бытия, вне которого оно полностью утрачивает не только свой смысл, но самую свою действительность.

Подобная коллизия этического мышления Толстого и становится, по нашему убеждению, главным, хотя и тщательно маскируемым поводом для единодушно категоричного непри-

²¹ См.: Толстой Л.Н. Царство божие... С. 251.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 45.

²⁵ Толстой Л.Н. Царство божие... С. 251.

ятия нормативной части его жизнеучения как в кругу представителей официально-церковного богословия, так и в академической среде ведущих философов России рубежа XIX–XX столетий. В своем подавляющем большинстве они готовы были, используя любой подходящий повод, ополчиться против внешнезаконнического нормирования Толстым нравственной жизни и заклеить его, подобно С.Л. Франку, как беспрецедентный и бесплодный «моральный деспотизм» закона, непреодолимая этическая ущербность которого состоит в том, что «нормативная нравственность, законническая мораль не могут достичь чего-то большего, чем внешнее дисциплинирование воли, хотя бы и претендовала на нечто более глубокое и возвышенное, – даже на абсолютное добро»²⁶. При этом, как ни странно, и религиозные, и философские критики толстовства нередко отказывались признавать, что его главная каноническая провинность объективно лежит все же не в этической, а в теолого-метафизической плоскости.

Теоретическую подоплеку этого вывода помогает раскрыть С.Н. Булгаков, с хрестоматийной очевидностью показывающий, как и почему этика закона неизбежно разрушает теистически безупречную диспозицию религии и морали: «...религия... в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее: мораль существует для человека в известных пределах, как закон, но человек должен быть способен подниматься и над моралью», ибо «воля Божия, когда она сталкивается с голосом человеческой нравственности... выше нравственности»²⁷. Таким образом, сущностное различие этики закона и религиозной этики определяется не наличием или отсутствием в них нормативности как таковой, а ее статусом. Если для этики закона норма обладает абсолютной значимостью, ибо объемлет собой не только волю, но и саму сущность Бога, то теономная этика видит источник Добра и закона в Боге, который неизменно возвышается над ними, т. е. представляет собой единую и единственную абсолютную инстанцию, а Его воля полностью независима от моральной критериальности.

²⁶ Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 465–466.

²⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 46–47.

Однако наиболее откровенен в своих оценках природы толстовской этики закона Н.А. Бердяев, который не просто в очередной раз напоминает: «отвлеченный нормативный идеализм» Толстого – следствие фатального заблуждения, состоящего в том, что закон Бога и Бог могут образовать тождество, хотя на самом деле они жестко онтологически субординированы как источник волеия и его содержание, но и категорически отрицает какую-либо возможность редуцирования евангельской заповеди совершенствования к правилу жизни, на допущении которой и строится толстовская модель этики закона. «Совершенство Отца Небесного, – с подчеркнуто менторской интонацией говорит Н.А. Бердяев, – не может быть нормой для грешного мира, оно абсолютно, а закон всегда относителен к греху»²⁸, как, впрочем, и вся «нравственность имеет силу только для человека в его греховной ограниченности и не имеет абсолютного значения»²⁹, вторит ему С.Н. Булгаков.

В сложившихся обстоятельствах у Толстого, избравшего путь закона в этике, убеждены его философские оппоненты, нет иного выбора, кроме того, чтобы, одумавшись, встать под знамена сторонников теонормной несамодостаточности и непредсказуемой реализационной избирательности морального законодательства, в котором, по меткому определению С.Н. Булгакова, санкция неизмеримо ценнее содержания, или окончательно признать себя последователем строго кантианской автономизации моральной императивности, где на первом плане опять оказывается отнюдь не ее содержание, а репрезентационная всеобщность формы. Между тем, несмотря на преждевременное торжество критиков, нарочито демонстрирующих полную уверенность в том, что Толстой-моралист безнадежно загнан в западню вопиющей наивностью своего понимания нормативной природы евангельских заповедей, оказывающихся в его интерпретации, показательно доводимой Н.А. Бердяевым до крайнего упрощения, всего лишь «рядом нравственных предписаний, которые человеку легко осуществить, если он признает их разумность»³⁰, мощный аналитический ум Толстого обнаруживает для себя вполне свободную этико-философскую нишу и, блестяще используя свою находку, изящно встраивает в нее соб-

²⁸ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 115.

²⁹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 47.

³⁰ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 95.

ственную, полностью несводимую ни к одному из традиционных вариантов модель этики закона, степень и форма императивности которого всецело определяется предельно универсальным максимализмом его нравственно-практического содержания, а не онтологическим статусом его источника. Иначе говоря, непреложный закон жизни, убежден Толстой, безусловно обязывает человека, но не к совершенному исполнению определенного правила, пусть и достойного обрести всеобщий характер, а к бесконечному совершенствованию себя в свободном стремлении к абсолютной полноте недостижимого идеала высшего совершенства.

Таким образом, если в первом случае исчерпывающе достаточным условием исполнимости требований всеобщего морального законодательства служит разумность того существа, которому оно адресованы, ибо нравственная свобода выбора им того или иного поступка неизбежно оказывается оборотной стороной его рациональности, то во втором – установить связь между рациональностью и свободой действия оказывается куда сложнее. Даже Кант вынужден сознаться: несмотря на то, что «тот, кто принуждается по побудительным основаниям разума, понуждается без противоречия своей свободе», его воля, не являющаяся «совершенно доброй» и потому нуждающаяся в рациональном детерминировании, испытывает явную скованность, и, следовательно, в этих условиях «мы неохотно совершаем действия», хотя «все же мы совершаем их, потому что они добры»³¹. Однако человеческая свобода не только «умаляется обязательством», неумолимо ограничивая нравственный горизонт каждого отдельного индивида максимально строгой исполнимостью по отношению к всеобщим нормам морального законодательства. В своих реальных действиях конкретный человек никогда не бывает всецело рационально детерминирован, в силу чего он всегда и в значительной степени рискует при принятии нравственных решений, особенно тех, которые он вынужден принимать в условиях объективной неопределенности или прагматически очевидной недостижимости результата совершаемых им действий.

Между тем, именно в таких условиях, со всей ясностью осознает Толстой, и призван действовать совершенствующийся субъект, нравственная свобода которого никак не может быть связана с

³¹ Кант И. Лекции по этике. С. 57.

выбором последствий его поступков, ибо они находятся вне сферы его контроля. Значит, в качестве морального существа человек полностью свободен только в момент принятия решения, которое касается исключительно его самого. «Одно только по отношению моей жизни, – записывает Толстой в своем дневнике, – в моей власти: это ее внутреннее изменение – все большее и большее приближение к нравственному совершенствованию, и это одно нужное мне и главное изменение моей жизни всегда в моей власти»³². Следовательно, свобода для Толстого по сути своей тождественна совершенствованию, которое, как мы уже убедились ранее, составляет единственно адекватное, по убеждению мыслителя, содержание морального закона.

Символично, что эта ключевая интеллектуальная интуиция Толстого, по воле случая оказавшись в центре заочной полемики таких значительных мыслителей, как В.С. Соловьев и С.Л. Франк, распределяет роли ее участников самым непредсказуемым образом: так невольным союзником Толстого становится его непримиримый оппонент В.С. Соловьев, а убежденным критиком выступает один из наиболее тонко понимающих смысл толстовских идей и искренне сочувствующих их неумолимо строгой последовательности современник мыслителя – С.Л. Франк. «По самой природе человека, – выступает В.С. Соловьев в качестве “свидетеля защиты”, – который в своем разумном сознании, нравственной свободе и способности к самосовершенствованию обладает бесконечными возможностями, мы не имеем права заранее считать для него неосуществимой какую бы то ни было задачу, если она не заключает в себе внутреннего логического противоречия или же несоответствия с общим смыслом вселенной и целесообразным ходом космического и исторического развития»³³. В противовес моральному оптимизму соловьевской мысли С.Л. Франк в своем «обвинительном заключении» инкриминирует Толстому идейный и нормативный подлог, т. е. попытку неоправданно отождествить качественно разнородные и сущностно несводимые друг к другу процессы, «две различные сферы нравственной активности» – «внутреннее совершенствование личности и внешний образ жизни человека,

³² Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. М., 2003. С. 360.

³³ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Избр. произведения. М., 1991. С. 145.

следование им нормам права», которые С.Л. Франк понятийно квалифицирует как «нравственное (естественное) право» и «сущностная, субстанциальная нравственная жизнь»³⁴. Между тем, уверен С.Л. Франк, «вообще никакая одинаковая и ко всем людям и случаям жизни равно применимая нормировка внешнего поведения не может быть логически выведена из нравственного идеала, который непосредственно определяет лишь настроение и склад души», а потому толстовство неизбежно обречено быть раздираемо изнутри фатальной непреодолимостью противоречия «двойной нравственной задачи» или «двойного служения», т. е. трагическим конфликтом между установкой «положительного преобразования жизни через возвращение субстанциальных сил добра» и законнической формулой «чисто отрицательного противоборства злу через его обуздание и ограждение жизни от него»³⁵. Главной причиной неизбежности подобной духовной конфронтации С.Л. Франк считает неразрешимость ключевой дилеммы закона, служащего олицетворенным «началом механического подавления человеческой свободы», и идеала как абсолютного выражения субстанциального максимума «свободы и любви»³⁶.

Толстой же, несмотря на все эти предостережения и теоретические ограничения, дерзко пытается осуществить свой окончательный синтез закона и идеала. Возникающий при решении этой задачи в структуре толстовских рассуждений знаковый силлогизм позволяет с предельной однозначностью сделать следующее умозаключение: если свобода для человека возможна только как самосовершенствование, к которому обязывает его содержание высшего морального закона его жизни, то сам этот закон является не чем иным, как законом свободы. Он, как показывает Толстой, обнаруживает себя и действует в двух измерениях: нравственно-практическом – как свобода рационально обусловленного выбора в рамках исходно-априорной нормативной заданности закона – и собственно метафизическом – как свобода сама по себе, т. е. «безусловная свобода вне пространства, времени и причин»³⁷. С уче-

³⁴ См.: Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник. С. 461.

³⁵ Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 452; Его же. Духовные основы общества. М., 1992. С. 87.

³⁶ Там же.

³⁷ Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 7. М., 1981. С. 349.

том этой внутренней структурной неоднородности проблемы вопрос об источнике и пределах свободы воли для последовательно мыслящего субъекта неизбежно изменяет свое изначальное содержание при переходе с первого уровня на второй, а интерес вопрошающего перемещается из области выяснения того, насколько свободным может быть человеческое воление в рамках всеобщей системы моральной нормативности, в сферу сугубо спекулятивных рассуждений о том, как определить базисное для человеческого бытия в целом соотношение свободы индивидуальной воли и обязывающей необходимости закона и возможно ли вообще установление некоего онто-этического и аксиологического баланса между свободой и законом.

Что касается первой из двух намеченных выше ступеней постижения сущности свободы, то у Толстого она эвристически исчерпывается представлением о позитивной свободе как свободе нравственного выбора, которое в целом ряде своих интенций свидетельствует об очевидной идейной близости морального рационализма русского мыслителя к классическим образцам этического интеллектуализма (от Сократа до Канта). Действительно, на протяжении всех этапов своего религиозно-философского творчества Толстой настойчиво и последовательно проводит мысль о рациональной природе моральной свободы, неустанно тиражируя и всячески перефразируя концептуально консолидирующее его воззрения изречение из Евангелия от Иоанна: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8:32). “Христос сказал: ... истина освободит вас – и я почувствовал себя совершенно свободным”»³⁸, – с искренней радостью признается Толстой на страницах своего первого философского трактата «В чем моя вера?». Символично, что по прошествии почти трех десятилетий в своем итоговом труде-завещании «Путь жизни» мыслитель вновь возвращается к этой теме, настоятельно советуя читателям окончательно признать, что «свободен человек только тогда, когда он в истине. Истина же открывается разумом»³⁹. Более того, Толстой проявляет явную склонность не только к жесткой эпистемологической детерминации свободы достижением истины, но и к ее полному телеологическому подчинению задаче рационального поиска истины, низводящему

³⁸ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 41.

³⁹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 10.

свободу до положения одной из производных последней. «Свобода, – резюмирует мыслитель, помещая свой вывод в ряду избранных им мыслей для ежедневного чтения, – достигается не исканием свободы, а исканием истины. Свобода не должна быть целью, а может быть только последствием»⁴⁰.

Следовательно, рационально обусловленная свобода оказывается величиной заведомо несамодостаточной, а ее возможность неизбежно релятивируется, ибо, внутренне соглашается Толстой с кантовской версией фундаментальной антиномии необходимости и свободы, относительно своей дискретной животности индивид всецело подчинен объективной природной необходимости и полностью интегрирован в цепочку непреодолимых причинно-следственных зависимостей, относительно же универсальности своего духовно-рационального начала – он вполне свободен. «Для человека, как животного существа, – категорично заключает мыслитель, – не может быть речи о свободе. Вся его жизнь обусловлена рядом причин. Но если человек сознает себя духовным существом, то для него не может быть речи о несвободе. Понятие несвободы неприменимо к проявлению разума, сознания, любви»⁴¹. Гносеологическим эквивалентом этого отношения становится у Толстого четкая простота формулы: «Освобождает человека только разум – чем неразумнее жизнь человека, тем она несвободнее», а этическим – стоически окрашенное утверждение о том, что рационально установленное соответствие волевой интенции индивида истинному пониманию смысла его существования служит гарантом его нравственной свободы, ввиду чего «человек, живущий христианской жизнью, всегда свободен, потому что то самое, что составляет смысл его жизни – устранение препятствий, мешающих любви... [и есть] то самое, чего он хочет всегда и что неудержимо совершается в его жизни; он всегда спокоен, потому что с ним ничего не может случиться того, чего он не хочет»⁴².

Таким образом очевидно: Толстой в полной мере отдает себе отчет в том, что свобода, допустимая в пределах определенного рационального дискурса, сводится к познавательному акту выбора между истиной и не-истиной (ложью), критерии которого лежат

⁴⁰ Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 02.

⁴¹ Там же. С. 14.

⁴² Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 50; *Его же*. Христианское учение. С. 10.

внутри данной системы рациональных координат в качестве безусловно действующих в ней логических стандартов человеческого мышления. В пространстве же моральной рациональности свобода может существовать только в форме самостоятельного выбора субъекта между исполнением и не-исполнением (нарушением) некой универсальной нормы, т. е. рационального принятия решения на основании априорной аксиоматики всеобщего морального законодательства. Иначе говоря, свобода разумного нравственного выбора есть свобода в рамках закона или внутренне осознанная необходимость подчинения субъективной воли объективному правилу и, как неизбежное следствие этого понимания, добровольно принятое на себя обязательство его неукоснительного исполнения, не терпящее никаких отступлений или исключений.

«Свобода воли, – лаконично формулирует Толстой свою резюмирующую дефиницию данной категории, – есть возможность не по внешней, чужой, а по своей воле жить и действовать согласно или несогласно с законом Всего»⁴³. Совсем не сложно усмотреть в этой толстовской трактовке сущности и пределов нравственной свободы человека идейный аналог общеизвестного кантовского способа ее обеспечения, который раскрывается в следующей зависимости: «Чем более некто может принудить сам себя, тем он свободнее. Чем менее нужды в том, чтобы его принуждали другие, тем он внутренне свободнее», что может означать лишь одно – «свобода растет вместе со степенью моральности», ибо «чем более человек может быть принужден морально, тем более он свободен»⁴⁴. Это значит, что единственный путь к свободе парадоксально пролегает через максимальное внутреннее самоподчинение индивидуальной воли практической необходимости закона. Толстой, со свойственной его натуре беспощадной последовательностью, готов и здесь идти до конца, постулируя знаковое диалектическое тождество предельных проявлений свободы и рабства. «Человеку, – уверенно заявляет он, – нет выбора: он должен быть рабом наиболее бессовестного и наглого, чем другие, раба или – Бога, потому что для человека есть только одно средство быть свободным: это соединение своей воли с волей Бога»⁴⁵, которая и заключает в себе выс-

⁴³ Толстой Л.Н. *Философский дневник*. 1901–1910. С. 347.

⁴⁴ Кант И. *Лекции по этике*. С. 58, 57.

⁴⁵ Толстой Л.Н. «Одумайтесь!» С. 715.

ший закон. Иными словами, отдельная воля любого конкретного субъекта может обрести подлинную нравственную свободу только посредством подчинения закону, что в предельном выражении чревато полным растворением первой в интерсубъективной универсальности последнего. В результате свобода и закон, соотнесенные между собой в кантовской идеализации интеллигибельного мира, оказываются неотъемлемыми и неразделимыми сторонами одной медали. Этико-нормативную архитектонику этой диспозиции Толстой реконструирует с почти математической точностью и смысловой однозначностью, усматривая в ее основании «закон полной свободы человека, но при необходимом условии подчинения высшему закону, во всем его значении»⁴⁶.

Однако в гордом и мощном звучании толстовского гимна всеподчиняющей и одновременно всеосвобождающей силе разума можно при желании услышать весьма отчетливые нотки мучительных сомнений и тревожное звучание глубокой рефлексии мыслителя. Лейтмотивом размышления Толстого становится все более и более крепнущее в его сознании предчувствие того, что наш разум, открыто и самонадеянно претендующий на ключевую роль высшей и полностью независимой от мотивационных соблазнов гедонистической склонности или утилитарного расчета принуждающей инстанции в человеке, на поверку сам оказывается как эпистемологически, так и субстанциально не свободен, а всецело детерминирован изначально априорными стандартами своего теоретического и практического функционирования. Эта зависимость обнаруживается в том, что как логические, так и моральные принципы, которыми за неимением альтернативы человеческий разум вынужден руководствоваться в рамках реализации познавательного акта или в момент осуществления нравственного поступка, сами не являются ни плодами эвристической деятельности разума, ни предметами его свободного выбора.

Таким образом, подчиняясь, пусть и добровольно, рациональной необходимости строгого соблюдения нравственного закона, человек, признает Толстой, оказывается «не свободен в совершении тех или других поступков, потому что для каждого поступка

⁴⁶ Толстой Л.Н. Конец века // Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни. М., 2004. С. 749.

существует причина»⁴⁷, в качестве коей в конечном счете всегда выступает та или иная степень точности рациональной корреляции всеобщей нормы, индивидуальной воли и иницируемого ею поведенческого акта. Между тем, несмотря на всю справедливость приведенных выше суждений, с нескрываемым удивлением обнаруживает Толстой, «человек, не свободный в совершении тех или других поступков, свободен в том, на основании чего совершаются поступки», т. к. в его власти находится выбор их причин, которые для «сознательного человека» заключаются именно в том, что «он признает ту или другую истину достаточной причиной поступка»⁴⁸. Следовательно, Толстой, по сути, допускает, что, хотя человек и не может произвольно создавать истины, он в состоянии давать им адекватную сравнительную характеристику, ибо квалифицировать их в чистом виде, т. е. безотносительно друг к другу, индивид все же неспособен по причине объективного отсутствия в его арсенале абсолютного критерия, необходимого для осуществления подобной оценки.

Онтологически фундаментальной и аксиологически определяющей ситуацией соотнесения подобных истин является, выдвигает концептуальное предположение Толстой, неизбежный в контексте дуалистической модели человеческого сознания, раздваивающегося на «область сознания телесного» и «область сознания духовного», переход из первой области во вторую. На страницах своего дневника Толстой кропотливо анализирует и подробно описывает данную ситуацию, устанавливая ее непосредственную теоретическую связь с решением проблемы свободы воли. «Мне кажется, – с явной осторожностью приступает к изложению своей позиции мыслитель, – что я точно определил то, что мы называем свободой воли:

...в человеческой жизни есть две области: духовная и телесная. И та и другая не допускают свободы. И в той и другой все действия и явления суть следствия причин, которые в свою очередь суть следствия более отдаленных причин, и ни в той ни в другой области не может быть явлений или поступков свободных, т. е. независимых от причин. Так что, если бы человек не мог переводить свое сознание из области телесной в область духовную, свободы воли не было бы.

⁴⁷ Толстой Л.Н. Царство божие... С. 407.

⁴⁸ См.: Там же.

Но так как человек может выходить из области сознания телесного в область сознания духовного – и даже в этом состоит сущность жизни человеческой, – то человек свободен. Свобода его в этом переходе из области телесной в область духовную. Человек не свободен в области телесной и так же не свободен в области духовной. Но несвобода в области духовной не только не неприятна, не тяжела для человека, но радостна. Эта несвобода есть подчинение своему закону: тогда как несвобода в области телесной всегда неприятна и тяжела. И потому, чем полнее человек переносит свое сознание из области телесной в область духовную, тем он свободнее»⁴⁹.

Давая дополнительные объяснения тому, почему человек лишается свободы, всецело идентифицируя себя с одним из двух онтологически возможных качественных состояний его бытия – телесным или духовным, Толстой указывает на то, что если «для телесного сознания не может быть речи о свободе, так как жизнь телесная происходит в условиях пространства и времени (и нет настоящего)», то «для духовного... сознания точно так же не может быть речи о свободе, так как для него не существует ничего могущего стеснить его, оно всемогуще», ибо «это сознание проявляется только в том, чего нет для телесного сознания, в настоящем»⁵⁰.

В приведенных выше пространственных фрагментах дневниковых записей Толстого (первая из которых датирована писателем 28 августа 1903 г., а вторая – почти дословно воспроизводящая и развивающая центральную мысль первой – сделана им спустя почти четыре года – 19 февраля 1907 г.) заключена квинтэссенция итоговой версии его представлений о подлинной сущности свободы. Мучительная для человека непреодолимость онтологической ограниченности свободы несколько смягчается, по мнению мыслителя, неизбежно присутствующим в нашем восприятии аксиологическим различием характера несвободы в мире материальной и идеальной детерминации как негативно и позитивно окрашенных психоэмоциональных состояний и оценок.

Однако, как ни странно, подобная позиция Толстого отнюдь не оправдывает, казалось бы, вполне предсказуемых ожиданий в отношении неизбежности ее духовного родства с классической

⁴⁹ Толстой Л.Н. *Философский дневник. 1901–1910*. С. 91.

⁵⁰ Там же. С. 293.

кантианской традицией. На деле толстовская гипотеза возможности свободы оказывается концептуально гораздо ближе к идеям И.Г. Фихте, который, как известно, полагает, что свобода обнаруживает себя лишь «в переходе, в поднятии от природы к нравственности», ибо всецело сконцентрирована в том моменте, когда индивидуум «вырвался из-под власти природного закона, но еще не определил себя законом нравственным». Таким образом, интерпретируя свободу как возможность подниматься от низших ступеней бытия к высшим, Толстой отчетливо осознает: свобода действительна только в непрерывности движения, т. е. того бесконечного духовного восхождения к абсолютному идеалу, коим и является духовно-нравственное самосовершенствование. Оно-то и оказывается в результате единственным моральным эквивалентом подлинной свободы, которая может актуально существовать только при условии невозможности окончательного достижения цели – исчерпывающей реализации высшего совершенства, ибо в противном случае – в случае полного преодоления телесной ограниченности и торжествующего восхождения на высшую ступень духовного сознания – человек неизбежно утратил бы все возможности своего дальнейшего развития, а следовательно, и саму возможность свободы.

Это означает, делает абсурдное, на первый взгляд, предположение Толстой, что свобода в ее подлинной реальности – не антипод необходимости, а ее источник. К такому выводу мыслитель приходит путем весьма интересных и вполне убедительных умозаключений. Их исходной посылкой служит для Толстого сама постановка вопроса о свободе воли, в основании которого лежит логическое сопоставление двух взаимоисключающих, но внутренне самоочевидных положений. Первое из них устанавливает следующую зависимость: «если даже один человек... имел возможность поступить свободно, то есть так, как ему захотелось, то очевидно, что один свободный поступок этого человека, противный законам, уничтожает возможность существования каких бы то ни было законов для всего человечества»; второе же задает зависимость, обратную первой: «если же есть хоть один закон, управляющий действиями людей, то не может быть свободной воли, ибо воля людей должна подлежать этому закону»⁵¹. В этой извечной дилемме, под-

⁵¹ См.: Толстой Л.Н. Война и мир. С. 337.

черкивает Толстой, теология, историография, наука, философия и этика традиционно обнаруживают корни классической антиномии свободы и необходимости.

Сам Толстой склонен видеть в ней и другой аспект – антитезу разума как инструмента познания внешнего хода вещей и сознания, под которым мыслитель подразумевает в полной мере самостоятельную и совершенно независимую от разума инстанцию, осуществляющую самопознание. Эта исходная гносеологическая оппозиция онтологически реализуется в том, что «разум выражает законы необходимости», а «сознание выражает сущность свободы», ввиду чего первое, резюмирует мыслитель, задает форму, тогда как второе – содержание истинной человеческой жизни, адекватное представление о сущности которой возникает «только при соединении их»⁵². Иначе, уверен Толстой, человеческое существование неумолимо превращается в метафизический абсурд как следствие безысходной альтернативы «формы без содержания» и «содержания без формы».

Поэтому, с особой силой подчеркивает мыслитель, любая попытка искусственного разъединения свободы и необходимости неизбежно порождает их химерическую антиномию, которая, в свою очередь, представляет собой всего лишь горький плод самонадеянности человеческого разума, а не отражение субстанционального дуализма бытия. Очевидно, что в этом случае, как говорит Толстой, «свобода воли есть не только иллюзия – это есть слово, не имеющее никакого значения»⁵³. Неслучайно теоретический разум, дефинирующий свободу как «возможность совершить два поступка в один и тот же момент времени или действие без причины», да еще при условии нахождения его агента вне какого-либо отношения ко всему окружающему его внешнему миру⁵⁴, усматривает в ней лишь бессмысленность и безнадежность логического противоречия.

Это впечатление, справедливо отмечает мыслитель, многократно усиливается при проецировании рационально детерминированного определения свободы в антропологическую плоскость. Так, соответствующая ему гипотетическая модель абсолютно свободно действующего субъекта – это фантазмагорическое «суще-

⁵² См.: Толстой Л.Н. Война и мир. С. 350.

⁵³ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 224.

⁵⁴ См.: Толстой Л.Н. Война и мир. С. 339–346.

ство, не принимающее на себя влияний внешнего мира, находящееся вне времени и не зависящее от причин», которое «уже не есть человек»⁵⁵. Впрочем, как и индивид, действия которого всецело подчинены только «закону необходимости». Поэтому, уверен Толстой, в условиях реального бытия конкретных людей подобные идеализации категорически недопустимы, а «представление о действии человека, подлежащем одному закону необходимости, без малейшего остатка свободы, так же невозможно, как и представление о вполне свободном действии человека»⁵⁶.

Между тем, разъясняет Толстой, для последовательно и непредвзято мыслящего человека свобода и необходимость есть альфа и омега нашего жизнепонимания, которое всегда являет собой не что иное, как «известное отношение свободы и необходимости, то есть сознания к законам разума»⁵⁷. Отсюда следует, что именно свобода служит единственным онтологическим источником всякой (в т. ч., разумеется, и морально-нормативной) необходимости, ибо, как остроумно замечает мыслитель, «то, что не было бы свободно, не могло бы быть и ограничено» (или, говоря по-другому, «воля человека представляется ему ограниченной именно потому, что он сознает ее не иначе, как свободною»)⁵⁸.

Более того, сознание свободы, рассуждает далее Толстой, есть источник не только понимания жизни, но самой жизни, в силу чего «представить себе человека, не имеющего свободы, нельзя иначе, как лишенным жизни»⁵⁹. Таким образом, свобода онтологически первична по отношению к жизни, равно как сознание эпистемологически первично по отношению к разуму в деле постижения ее смысла. А потому, однозначно заключает Толстой, сама по себе «свобода есть предмет метафизики»⁶⁰.

Это означает, что вопрос о субстанциальной сущности и пределах свободы несомненно относится Толстым к числу тех фундаментальных вопросов бытия, в «последнем анализе» коих, тонко и поэтично резюмирует мыслитель, «мы приходим к кругу вечно-

⁵⁵ Толстой Л.Н. Война и мир. С. 348.

⁵⁶ Там же. С. 349.

⁵⁷ Там же. С. 350.

⁵⁸ См.: Там же. С. 337.

⁵⁹ Там же. С. 339.

⁶⁰ Там же. С. 351.

сти, к той крайней грани, к которой во всякой области мышления приходит ум человеческий, если не играет своим предметом»⁶¹. Именно поэтому окончательная толстовская дефиниция свободы принципиально тавтологична по отношению к определению морали: подобно ей свобода составляет тот предмет, в стремлении объяснить природу которого человеческий разум неизбежно обнаруживает свои собственные границы. В результате мораль оказывается единственной нишей свободы, а свобода – единственно возможным содержанием морали как абсолютной нормативности человеческого бытия. Следовательно, мораль есть безусловный закон свободы, являющий собой окончательное единство ее формы и содержания, т. е. та область абсолютного, где человек в качестве автономного духовно-разумного существа способен действовать как носитель универсальной воли к совершенству.

Таким образом, онтологическим путем Толстой приходит к тому же самому выводу, который был сделан им и в ходе его этических рассуждений: нравственный закон есть рациональная форма (формула), содержанием которой является неограниченная полнота свободы бесконечного совершенствования, ввиду чего этот закон может быть только законом свободы. Последний же, в отличие от закона необходимости, выступающего, по меткому определению С.Л. Франка, как «форма борьбы с несовершенством мира и человека, сама отражающая на себе это несовершенство»⁶², – уже не столько предмет этики, сколько – метафизики. Тем самым рациональная антиномия необходимости и свободы окончательно снимается Толстым в их всеобъемлющем онто-этическом синтезе, в рамках которого окончательно преодолевается относительность детерминированной разумом ограниченной или «подзаконной» свободы и подлинная этика закона раскрывается как метафизика свободы.

⁶¹ Толстой Л.Н. Война и мир. С. 336.

⁶² Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 87.

Список литературы

- Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
- Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
- Кант И.* Лекции по этике // *Кант И.* Лекции по этике. М., 2000. 431 с.
- Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 219–310.
- Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Смысл любви: Избр. произведения. М., 1991. 525 с.
- Толстой Л.Н.* Война и мир // *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: в 22 т. Т. 7. М., 1981.
- Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2004. 941 с.
- Толстой Л.Н.* Избр. филос. произведения. М.: Просвещение, 1992. 528 с.
- Толстой Л.Н.* Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худож. лит., 1991. 410 с.
- Толстой Л.Н.* Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2004. 1040 с.
- Толстой Л.Н.* Путь жизни. М.: Высш. шк., 1993. 527 с.
- Толстой Л.Н.* Философский дневник. 1901–1910. М.: Известия, 2003. 543 с.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс: Тип. «Вильтис», 1991. 600 с.
- Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 510 с.
- Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 736 с.

Leo Tolstoy's Ethics: Dilemma of Freedom and Law

Maria Gel'fond

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, Head of Department. Plekhanov Russian University of Economics in Tula. 53-b prospect Lenina, Tula 300000, Russia; e-mail: mlgelfond@gmail.com

The author addresses the legacy of Leo Tolstoy – the great Russian writer, philosopher, moralist and original religious thinker. The article focuses on the dilemma between law and freedom – essential for the understanding of Leo Tolstoy's moral and religious ideas. The author reconstructs and analyses the correlation between deontological and perfectionist arguments in Leo Tolstoy's moral and philosophical teaching. Tolstoy's Ethics of Love is regarded as a way of overcoming the traditional antinomy of freedom and necessity.

Leo Tolstoy's moral and religious teaching is examined in the wide ideological context, which includes all fundamental philosophical ideas, spread in Russia and Europe in the late 18th – early 19th century. The author compares Tolstoy's and Kant's interpretations of the moral duty and moral law. The articles emphasises the special features of Tolstoy's apprehension of metaphysical and ethical aspects of Christian doctrine, first of all as combining the ethics of law and the ethics of merciful love.

The author comes to the conclusion that the moral law, as Tolstoy sees it, is the imperative formula of the human being's real freedom, i.e. the freedom of the sentient being directed towards the idea of absolute perfection.

Keywords: Leo Tolstoy, ethics, moral, religion, philosophy, intellect, truth, freedom, moral law, God, ideal, good

References

Berdyayev, N. *O naznachanii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 383 p. (In Russ.)

Bulgakov, S. *Svet nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya* [The Unfading Light: Contemplation and Meditation]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 415 p. (In Russ.)

Florovskii, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Vil'nyus: Vil'tis Publ., 1991. 600 p. (In Russ.)

Frank, S. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika Publ., 1992. 510 p. (In Russ.)

Frank, S. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. Saint Petersburg.: Nauka Publ., 1996. 736 p. (In Russ.)

Kant, I. “Lektsii po etike” [Lectures on Ethics], in: I. Kant. *Lectures on Ethics*. Moscow: Respublika Publ., 2000. 431 p. (In Russ.)

Kant, I. “Osnovy metafiziki nravstvennosti” [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (1). Moscow: Mysl’ Publ., 1965, pp. 219–310. (In Russ.)

Solov’ev, V. “Smysl lyubvi” [The Meaning of Love], in: V. Solovyov. *The Meaning of Love: Selected Works*. Moscow: Sovremennik Publ., 1991. 525 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. “Voina i mir” [War and Peace], in: L. Tolstoy. *Sobranie sochinenii*, 22 t. [Collected Works, 22 vols.], vol. 7. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1981. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Filosofskii dnevnik* [Philosophical Diary]. 1901–1910. Moscow: Izvestiya Publ., 2003. 543 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Ispoved’. V chem moya vera?* [A Confession. What I Believe?]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1991. 410 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1992. 528 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Krug chteniya* [A Cycle of Readings]. Moscow: RIPOL classic Publ., 2004. 1040 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Put’ zhizni* [Path of Life]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1993. 527 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Zakon nasiliya i zakon lyubvi: O puti, ob istine, o zhizni* [The Law of Love and the Law of Violence. On the Way, the Truth and the Life]. Moscow: RIPOL classic Publ., 2004. 941 p. (In Russ.)

Е.В. Демидова

Появление Другого у раннего М.М. Бахтина

Демидова Елена Викторовна – кандидат философских наук, доцент. 101000, Российская Федерация, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики; e-mail: e_demidova@list.ru

Бахтин известен как один из тех мыслителей XX в., кто обратил свой взор на диалог, проблематизировал этот феномен и произвел его аналитическую реконструкцию. Однако в раннем эссе «К философии поступка» Бахтин еще как будто бы ничего не знает о диалоге. Здесь Другой не представлен как личность, он – один из окружающих Я объектов. Анализ ранних работ Бахтина позволяет проследить процесс рождения или выявления Другого для Я, описать специфику этого процесса, определить его этапы, выявить роль Я в конституировании Другого и его мира. Воссоздавая архитектуру события, Бахтин выделяет следующие структурные компоненты: два участника – Я и Другой как два ценностных центра и три «мира» – пространство, время и смысл. Первым шагом к Другому будет его видение-замеченность, затем восприятие его телесности с ее окружением, конституирование ее – это человек во внешнем мире, в пространстве; затем восприятие душевных движений, протекающих во времени, ведущих к конституированию души Другого – это внутренний мир человека, а также внесмысловое любовное принятие и утверждение его, архитектурно отличное от освоенности Я своим собственным смыслом. Показывается недостаточность недиалогического взаимодействия между Я и Другим для полноты познания и конституирования Я и Другого.

Ключевые слова: М.М. Бахтин, Другой, самопознание, тело, душа, дух, смысл, этическое, эстетическое

Ранний Бахтин нам известен по работам «Искусство и ответственность», «К философии поступка», «Автор и герой в эстетической деятельности». Названия работам «К философии поступка» и «Автор и герой в эстетической деятельности» было дано публикатором С.Г. Бочаровым при первых публикациях. Две последние работы написаны практически в одно и то же время: примерно с 1920 по 1924 гг., и были отнесены исследователями творчества Бахтина к частям одного недописанного или ненаписанного произведения, которое и было ими озаглавлено «Архитектоника ответственности»¹. Самой первой известной печатной работой М.М. Бахтина является заметка «Искусство и ответственность», опубликованная в 1919 г. Большинство исследователей сходится в том, что сначала было написано эссе «К философии поступка», а затем «Автор и герой в эстетической деятельности». Бахтин известен как один из тех мыслителей XX в., кто обратил свой взор на диалог, проблематизировал этот феномен и произвел его аналитическую реконструкцию². Однако в эссе «К философии поступка» Бахтин еще как будто бы ничего не знает о диалоге. Соответственно, для него не значим Другой. Он практически отсутствует. Для диалога нет условия, диалог не с кем выстроить. Если Другой и подразумевается или даже упоминается, то лишь как некий объект, относящийся к не-Я, к тому, что противостоит Я. Другой – не личность, он один из окружающих Я объектов³. Совсем другая картина открывается в эссе «Автор и герой в эстетической деятельности»: Другой здесь не просто появляется, но появляется в полноте своих личностных характеристик, в конкретности и уникальности своего существования.

Анализ ранних работ Бахтина позволяет проследить процесс рождения или выявления Другого для Я, или со стороны Я, описать специфику этого процесса, выявить роль Я в конституи-

¹ См.: *Кларк К., Холквист М.* Архитектоника ответственности // Михаил Бахтин: pro et contra. СПб., 2002.

² См.: *Крестева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // Диалог. Карнавал. Хроно-топ. 1993. № 4; *Махлин В.Л.* «Диалогизм» М.М. Бахтина как проблема гуманитарной культуры XX в. // Бахтинский сб. 1. М., 1990; *Dialogism: An International Journal of Bakhtin Studies* / Ed. by David Shepherd. Sheffield, 1998; *Поль де Ман.* Диалог и диалогизм // Бахтинский сб. V. М., 2004.

³ См.: *Демидова Е.В.* Отсутствие Другого в философии поступка М.М. Бахтина // Этическая мысль. Вып. 14. М., 2014.

ровании Другого и его мира. Другой – совершенно Иной, принципиально Иной – в силу уникальности своего места в бытии. Я необходимо для порождения Другого. И выявление Другого происходит только в отношениях его соотнесенности и взаимообусловленности с Я. Но проблема заключается в том, что вне разговора, вне диалога между Я и Другим, которого нет в ранних произведениях Бахтина, выполнение поставленной им задачи – восстановления целостной личности, о чем он писал еще в «Искусстве и ответственности»⁴, – невозможно даже при наличии двух воспринимающих друг друга субъектов.

* * *

В самом начале XX в. категория Другого начинает довольно активно обсуждаться в философской мысли России. Неокантианец А.И. Введенский пишет работу «О пределах и признаках я»⁵, которая выходит в 1908 г. В ней он ставит проблему объективных критериев признания одушевленности Другого. И.И. Лапшин представляет книгу «Проблема “чужого я” в новейшей философии»⁶ в 1910 г. Введенский, Лапшин, будучи неокантианцами, опирались на «Этику чистой воли» Г. Когена, в которой была представлена корреляция «Я–Другой». Бахтин, как известно, был увлечен Марбургским неокантианством, поэтому он, конечно, был в курсе обсуждаемых проблем. Помимо этих штудий, представление о Другом, по мнению исследователей творчества Бахтина, было воспринято Бахтиным из работ М. Шелера⁷, Х. Плесснера⁸, Л. Фейербаха, на которого он ссылается в своих ранних работах, и подвергнуто дальнейшей разработке.

⁴ См.: *Бахтин М.М.* Искусство и ответственность // *Бахтин М.М.* Соч.: в 8 т. Т. 1. М., 2003. С. 5.

⁵ *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892.

⁶ *Лапшин И.И.* Проблема «чужого я» в новейшей философии // Зап. историко-филол. фак. император. С.-Петербург. ун-та. ХСІХ. СПб., 1910.

⁷ См.: *Пул Б.* Роль М.И.Кагана в становлении философии М.М.Бахтина (от Германа Когена к Макс Шелеру) // *Бахтинский сб.* III. М., 1994.

⁸ Бахтин в конспекте выписал эту ссылку: *Плесснер*. Смысл подражательного выражения. К теории осознания другого Я (1913–14) (*Бахтин М.М.* Примечания // *Бахтин М.М.* Соч.: в 8 т. Т. 1. С. 500).

Оформление понимания Другого у Бахтина происходит параллельно в этической и эстетической областях. Область этического – это область жизненных поступков человека. Это область принятия человеком уникальности и неповторимости своего бытия и того места, окружения, в котором он присутствует в данный момент, осознание причастности и участности в событии бытия. По мысли Бахтина, событие и есть способ нашего участия в бытии и того, как бытие только и может быть представлено нам. Это область ответственности человека за реализацию смыслов, которыми наполнена его жизнь, потому что только через поступки он может воплотить эти смыслы и дать жизнь важным для него ценностям. Эстетическое понимается Бахтиным как область того, что воспринимается человеком с помощью органов чувств и переживается.

В работе «К философии поступка» Бахтин концентрирует все свое внимание на Я и его переживаниях по поводу единственности своего существования в мире именно как Я, более никому в целом свете не доступного, и вытекающей из этого мироощущения ответственности за свои поступки и жизнь в целом, за то, что Я видит, может совершить и должно совершить, исходя из этой уникальности. Я необходимо сосредоточиться на самом себе в смысле самопознания и самоосознания, без которого невозможно общение и взаимодействие с Другим. Это время внутреннего вызревания личности.

Я является местом сознательного выхода человека в мир, в котором он различает себя самого – Я и все остальное, что ему противостоит – не-Я. «Я единственный из себя исхожу и всех других нахожу»⁹, причем оно находит и других людей, и природную предметную среду. В эссе «К философии поступка», например, Бахтин еще во многих местах четко не дифференцирует восприятие предметов и людей. Это просто то, что противостоит Я. Здесь еще фактически нет никакой выделенности Другого как человека, нацеленности Я на другого человека, нет общения, нет взаимодействия. Иными словами, Другой выступает как нечто, что дает импульс моим мыслям и чувствам. Но он не представлен как целостная личность, с которой выстраивается диалог, какое-то общение. О Другом здесь у Бахтина и речи нет, кроме указания на то, что

⁹ Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Соч.: в 8 т. Т. 1. С. 67.

архитектоника любого события задается наличием Я и Другого. Иными словами, Бахтин все-таки имел в виду наличие Другого тогда, когда рассуждал о Я и его задачах. Неопределенность бахтинских рассуждений в эссе «К философии поступка» можно объяснить явной незавершенностью эссе и фактической фрагментарностью имеющегося у нас текста, о чем свидетельствует и представленный Бахтиным в «К философии поступка» план написания, который включал несколько разделов¹⁰.

В «Авторе и герое в эстетической деятельности» Бахтин рассматривает отношения, складывающиеся между автором и героем художественного произведения, и раскрывает их структуру. Он заканчивает «К философии поступка» и начинает «Автора и героя в эстетической деятельности» анализом одного и того же стихотворения – пушкинской «Разлуки». На материале художественного произведения Бахтину проще представить и объяснить архитектонику события. В данном стихотворении Бахтин различает позиции автора, героя и героини произведения. Герой находится в центре своего мира, в котором происходит трагический для него отъезд героини, героиня – в своем мире, в котором она собирается уехать от героя. А автор – распорядитель в мире произведения в целом; здесь существуют и пересекаются миры героя и героини. В «Авторе и герое в эстетической деятельности» мир героя Бахтин называет кругозором – это то, что предстоит герою. Но с точки зрения автора, внеположенного этому миру художественного произведения, то, что окружает героя, есть уже не кругозор, а окружение. Бахтин выделяет три центра описания: Я-для-себя – то, как Я воспринимает себя, Другой-для-меня – как Я воспринимает Другого, и как Другой воспринимает Я.

¹⁰ Первая часть должна была быть посвящена архитектонике действительного мира – мира поступка, вторая – этике художественного творчества, третья – этике политики и четвертая – религии. См.: *Бахтин М.М.* К философии поступка // Указ. изд. Т. 1. С. 50. Но и первая часть, посвященная миру поступка, неполна: сохранилось неполное Введение, и часть 1 – тоже неполная, судя по рукописному тексту, должно было быть или, может быть, было, продолжение. Во Введении утрачены первые 8 страниц, в которых формулировалась задача работы, там, по-видимому, также содержалось обоснование ключевого для бахтинского рассуждения о поступке понятия – «событие бытия». См.: *Гоготшивили Л.А.* Примечания к «К философии поступка» // *Бахтин М.М.* Указ. изд. Т. 1. С. 354.

Каждый находится внутри своего кругозора, и каждому открывается уникальная картина, не видимая больше ни с какого другого места. Осматривая местность вокруг себя, взгляд Я наталкивается на Другого. Как только Другой замечен Я, сразу же выстраивается архитектоника события. Архитектоника, по Бахтину, возводится и осуществляется поступком. Но под поступком он понимает и мысль, и слово, и чувство, и дело. *Замеченность Другого* со стороны Я представляет собой первый этап выявления Другого, когда Я отделяет восприятие Другого от восприятия его окружения. Современная психология отмечает, что целостный образ другого человека возникает постепенно, но выделение Другого как именно человека из окружения происходит уже на расстоянии двух километров¹¹.

Под архитектурой события Бахтин понимает некоторую целостность и структуру этой целостности. Эта архитектура задается наличием двух участников: Я и Другого. Вот здесь и появляется Другой как другой человек. Ядро архитектурной структуры составляют два участника, являющихся ценностными центрами, т. е. каждый выступает со своей системой ценностей. Причем это не обратимые Я и Другой, которых можно просто поменять местами; они принципиально различны. Подробно описывая в «Авторе и герое в эстетической деятельности» эту архитектуру, Бахтин осуществляет рассмотрение человека в трех «мирах»: *в пространстве, во времени и в мире смысла*. Первым шагом к Другому будет его увидение-замеченность, затем восприятие его телесности с ее окружением, конституирование ее – это человек во внешнем мире – в пространстве; затем восприятие душевных движений, протекающих во времени, ведущих к конституированию души Другого, – это внутренний мир человека, а также внесмысловое любовное принятие и утверждение его, архитектурно отличное от освоенности Я своим собственным смыслом.

¹¹ См., напр.: *Бодалев А.А.* Восприятие и понимание человека человеком. М., 1982. С. 33.

Конституирование телесности Другого

Бахтин указывает на принципиальное отличие восприятия тела Я-для-себя и тела Другого-для-Я. Ключевым для восприятия и переживания своей телесности является фрагментарность собственного тела, воспринимаемого Я. Я никогда не может воспринять свое тело целиком. Я видит лишь кусочки самого себя в пространстве. Но что-то внутри Я говорит, что эти части – не весь Я, что есть что-то еще. Даже когда Я смотрит в зеркало, Я все равно видит себя со стороны, а не изнутри. Мы видим отражение своей наружности, но не себя в наружности. Мы смотрим в зеркале на себя глазами других. Внешние обрывки моего тела еще должны быть приобщены ко мне через соответствующие внутренние переживания, переведены на язык внутренних самоощущений. Можно сказать, что, когда мы смотрим на себя в зеркало, то видим свое физическое, внешнее тело, как бы лишенное внутренней жизни, а если не смотрим в зеркало, то видим лишь фрагменты своего физического тела, но наша внутренняя жизнь дана нам во все своей полноте. К теме зеркала и себя в зеркале обращались многие писатели и поэты. Сам Бахтин в зрелые годы своей жизни написал маленькую зарисовку, озаглавленную публикатором его произведений С.Г. Бочаровым «У зеркала». Главное, что отмечает Бахтин, анализируя восприятие человеком себя в зеркале, – это то, что теряется цельность человека, а не целый – это и не человек вовсе, тем более не Я. Отсюда – амбивалентные чувства, всегда овладевающие человеком перед зеркалом. «Из моих глаз глядят чужие глаза»¹². Иными словами, Я на свое отражение в зеркале смотрит так, как будто Я – это Другой, смотрящий на Я. Но получается, что Я должно выдумать, кто этот Другой, каков он и т. д. Это рождает фальшь и ложь положения. Так как на нас всегда смотрит не абстрактный, а конкретный Другой и видит нас своим, присущим только ему образом. А.П. Козырев в статье, посвященной Другому в русской философии, останавливается на анализе взаимодействия человека с зеркалом в поэзии В.И. Иванова, В.Ф. Ходасевича и в философии Я.С. Друскина. Для человека у зеркала Я-для-себя вы-

¹² Бахтин М.М. Человек у зеркала // Бахтин М.М. Соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1997. С. 71.

ступает в качестве Другого для Я же. Другие, и на это справедливо указывали, например, П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков, являются зеркалами для Я, но главное отличие зеркала в том, что оно пассивно, в то время, как Я, отражаясь в Другом, всегда чувствует с его стороны ответный импульс¹³.

Тело другого человека для Я всегда целостно и завершено. Оно целиком находится в пространстве. Я, со своей стороны, обладает избытком видения Другого, что и обуславливает действия Я как такие, которые только Я само со своего места может осуществить. Я может в этом смысле обогатить бытие Другого. Избыточность видения Другого заключается в том, что Я видит за спиной у Другого то, чего сам он увидеть не может. Другой всегда имеет четкую границу, отграничивающую его от всего иного, в себе же Я не видит такой границы – лишь фрагменты границ. «Все, что я знаю про другого, я вмещаю в его тело как в некий сосуд, свое же собственное сознание я воспринимаю как бы объемлющим мир¹⁴. В этом описании можно разглядеть дополнительное свидетельство тождества позиции автора и Я: и автор, и Я обнимают своим сознанием Другого и его мир. Бахтин приходит к выводам: тело Я в основе своей – внутреннее, так как Я не может непосредственно реагировать на свое тело, все реакции Я связаны с внутренними переживаниями – боли, удовольствия и т. д., тело Другого – внешнее.

По Бахтину, ценность моей «внешней личности носит заэмный характер, конструируется мною, но не переживается непосредственно»¹⁵. Под внешней личностью понимается внешность, телесность человека, лик его. Речь идет о том, что вне оценок других людей мы не можем составить представление о ценности своего тела. Начиная с любви матери, которая радуется и говорит: какая хорошая у малыша ручка, ножка и т. д., и затем через оценки других людей человек начинает считать, что его тело обладает определенной ценностью. Л.С. Выготский по-

¹³ См.: *Козырев А.П.* Эстетическое целое Другого. Отношение Я и Другого как исток философии диалога М.М. Бахтина // Семинар «Русская философия (традиция и современность)». Вып. 12: 2004–2009 / Сост., общ. ред. А.Д. Паршина. М., 2011. С. 307–310.

¹⁴ *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М.М.* Соч.: в 8 т. Т. 1. С. 118.

¹⁵ Там же. С. 127.

казал это в своих исследованиях, сделав положение о том, что сначала внешнее, социальное, а потом внутреннее, аксиомой современной психологии¹⁶. Тело Я для Я обладает потенциальной ценностью, которая может быть реализована другим человеком. Самому человеку дано лишь внутреннее тело, по словам Бахтина, тяжелая плоть, а внешнее тело Другого – задано, как задача. Я должно его активно создать.

В эссе «К философии поступка» Бахтин практически ничего не говорит о Другом, фиксируя внимание на ощущениях Я, а в «Авторе и герое в эстетической деятельности» он через представление и раскрытие архитектоники события со всех сторон показывает необходимость Другого для самоконструирования, самопознания и самоидентификации личности. Сначала Я увидело Другого, опознало его, как другого человека, затем Я, воспринимая, конструирует тело Другого и своими реакциями сообщает Другому об этом. Чтобы тот понимал, насколько ценно его тело и ценно ли вообще. Я полностью видит тело и лицо Другого и видит его сразу в предметном, социальном и других контекстах. Здесь важным моментом становится сообщение Другому результатов своего конструирования, потому что это и есть выстраивание отношения между Я и Другим. Другой должен воспринять сигналы от Я и каким-то образом расшифровать их, сделать понятными для себя. Другой должен получить от Я обогащенный вариант себя.

Термины «внутреннее тело» и «внешнее тело» Бахтин использует совсем не в том смысле, в котором их использовал, например, апостол Павел в своих Посланиях. Под внутренним телом апостол Павел понимал душу человека, просветляющуюся в результате праведной жизни по мере Богоуподобления, а под внешним телом – земную тяжелую плоть, обслуживающую страстную жизнь ветхого человека. Бахтин же, наоборот, под внутренним телом понимает тяжелую плоть, с которой человек борется всю жизнь, а под внешним телом – представление о себе самом, созданное с помощью других, разных.

Опираясь на представления о внешнем теле другого и внутреннем теле самого себя, он осуществляет интересный экскурс в историю, показывая, как в различных мировоззрениях при по-

¹⁶ См.: *Выготский Л.С.* Конкретная психология человека // Психология развития человека. М., 2005. С. 1020–1038.

строении взаимных отношений между людьми на первый план выходило либо понимание другого человека как себя, либо себя как другого. И тогда все видение телесности принимало совершенно различную окраску. Например, в античности первичным было видение Другого, и к телу Другого относились как к законченному, завершённому, любовно принимаемому, созерцаемому красивым. При таком подходе тело имеет положительную ценность. И к себе тогда относились, как к Другому, принимая и любя свое тело. Если же первичным было отношение к себе – то себя нельзя любить непосредственно, быть милостивым к себе, нежным, снисходительным и т. д. Самолюбование, отмечает Бахтин, всегда холодно. Он отмечает жесткость и безлюбовность стоицизма. Высшей степени отрицание тела как моего тела достигло в неоплатонизме. «Все – и вселенная, и бог, и другие люди – суть лишь я-для-себя. Их суд о себе самих самый компетентный и последний, другой голоса не имеет. Отсюда и последовательное отрицание тела: мое тело не может быть ценностью для себя самого» и снова «я сам не могу быть автором своей собственной ценности, как я не могу поднять себя за волосы»¹⁷. В качестве реакций, выражающих доброту, Бахтин называет нежность, снисхождение, милость, любовь. Эти эмоции невозможно обратить на самого себя, но только на Другого. Нельзя Другого любить, как себя. На Другого можно переносить отношение, которое мы имеем к себе, но Я-для-себя и Другой – все равно имеют совершенно разную ценность для Я, и, перенесенное, отношение никак не сохранится в том же самом содержании. Конечно, в процессе развития самосознания человек может стать если не творцом своей ценности, то, во всяком случае, глубоко осознать ценность и уникальность себя самого и строить свои взаимоотношения с другими людьми, исходя из понимания этой ценности. И в этом случае Я уже может быть снисходительно к себе, Я может относиться к себе милостиво и даже любоваться и наслаждаться своим телом. Но это возможно в случае некоторого раздвоения Я, когда Я-рефлексирующее дистанцируется от своего тела и своих душевных переживаний и как бы смотрит на себя со стороны. Л.С. Выготский описывал этот процесс следующим образом: «Мы сознаем себя, потому что мы сознаем других, потому что мы сами в отношении себя являемся тем же самым, чем другие

¹⁷ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 132.

в отношении нас. Я сознаю себя только постольку, поскольку я сам для себя являюсь другим»¹⁸. Правда, нельзя быть до конца уверенным, что у человека останется представление о ценности своего тела, если он попадет в бесчеловечные условия, где будет подвергаться постоянным унижениям со стороны других, активно демонстрирующих абсолютную ничтожность и тела, и души Я. История дает нам немало примеров того, как люди сохраняли достоинство в ужасных условиях концентрационных лагерей, но равно и прямо противоположные примеры.

Конституирование души Другого

После описания конституирования тела Другого Бахтин переходит к анализу того, как происходит восприятие, конституирование и понимание внутренней жизни Другого, протекающей во времени. Бахтин внутреннюю жизнь человека понимает также архитектурно, т. е. она по-разному протекает и воспринимается для Я-для-себя и Другого, видимого Я. Бахтин отмечает, что другой человек и внешне и внутренне находится напротив меня, вне внутреннего мира Я. Но если тело Другого видимо для нас, то чужая душевная жизнь для внешнего наблюдателя сокрыта. Мы можем только догадываться, чем руководствовался человек в том или ином случае. Какой смысл он реализовывал своим поступком, нам неизвестно. Но можно косвенно судить о душевных движениях другого по выражению его лица, по поступкам. Бахтин пишет, что, может быть, Я только представляет душевные движения Другого (ссылаясь на Витасека, имевшего такие взгляды) или же непосредственно переживает в Другом (это понимание процесса Н. Лосским тоже приводит Бахтин). Или же «все эти переживания улавливаются, угадываются мною (из контекста жизни), даже если все это не обнаруживается ни в чем внешнем»¹⁹.

Проблема проникновения в чужую душу с целью узнать и понять ее содержание и смыслы активно обсуждалась в России в конце XIX в. и начале XX. Более того, А.И. Введенский написал ра-

¹⁸ *Выготский Л.С.* Сознание как проблема психологии поведения // Психология развития человека. М., 2005. С. 38.

¹⁹ *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности. С. 177.

боту «О пределах и признаках одушевления», где ставил вопрос о том, «как каждый из нас проверяет свое убеждение, что кроме него есть душевная жизнь и у других существ, хотя можно наблюдать не ее самое, а только сопутствующие ей телесные явления»²⁰. И делает вывод об отсутствии объективных признаков одушевления в другом. Мы видим только телесные проявления другого, а о психическом сопровождении рассуждаем по аналогии. Как если бы это происходило в нашей внутренней жизни. Также Введенский пишет, что знание хода чужой психической жизни приобретается не иначе, как путем заключения или истолкования наших наблюдений над телесными процессами другого существа. Для нас недоступно даже представлять себе чужую душевную жизнь как чужую. Но мы все равно как-то знаем о том, что другие одушевлены. Это знание, по Введенскому мы получаем посредством особого метафизического чувства. А это чувство есть не что иное, как нравственное чувство. Нравственное чувство им понимается как осознание обязательности нравственного долга, которое «немыслимо без признания существования одушевления помимо меня»²¹. Так как нравственный долг распространяется только на одушевленных существ, то наличие в нашей душе нравственного долга удостоверяет нас в том, что другие тоже одушевлены. Обсуждение вопроса о чужом Я артикулируется учеником Введенского И.И. Лапшиным в книге «Проблема “чужого Я” в новейшей философии» в 1913 г. Он критикует Введенского за солипсизм и фидеизм²², анализирует взгляды Когена, который просто постулирует существование множества отдельных сознаний, Наторпа и др.

Бахтин обозначает активность, направленную от Я к внутреннему миру Другого, как *сочувственное понимание*, указывая на то, что «понимание не есть удвоение переживания другого, а перевод в иную ценностную плоскость с использованием своего архитектурного места в бытии»²³. Рассматривая отношения между автором и героем, Бахтин прямо указывает на механизм живания в Другого с целью понимания его. Чтобы понять Дру-

²⁰ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 3.

²¹ Там же. С. 94.

²² См.: Дмитриева Н.А. Критицизм или мистицизм? А.И. Введенский и русское неокантианство // Неокантианство в России. М., 2013. С. 53–54.

²³ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 178.

гого, надо попытаться «влезть в его шкуру», встать на его место, посмотреть на ситуацию глазами Другого, попытаться ощутить и понять, что он чувствует, как он мыслит и оценивает. Бахтин критически рассматривает эстетические теории, в которых осуществляется слияние автора с героем, подавление либо автором героя, либо героем автора. Иными словами, необходимо вжиться в Другого, а затем вернуться в себя. Занятие отстраненной позиции позволяет воспринять и сконструировать *целое души Другого* – конкретного Другого с определенным характером – путем жизни и данной жизненной ситуацией.

Рассматривая переживание временности, Бахтин делает верное замечание, что все события в жизни человека, да и сама его жизнь, приобретают ценность только перед лицом смерти. Если смерти нет, то все обесценивается. Но свою смерть и рождение Я-для-себя сознательно пережить не может. А рождение и смерть Другого представляют важнейшие события жизни Я. Они обрамляют жизнь Другого. Смерть Другого не расстраивает Другого, она расстраивает Я. Восприятие и конституирование души Другого на фоне жизни Другого от рождения до смерти его (даже до предполагаемой смерти) исключительно прибыльно для Другого. Я своей конституирующей деятельностью обогащает бытие Другого. (Другой в себе не видит своей души как целостного единого образования.) «Душа – это дар моего духа другому»²⁴.

Другой-для-меня находится весь во времени, так же, как он весь находится в пространстве. Я-для-себя – лишь частично во времени, Я-для-себя все в смысле, т. е. внутренняя жизнь Я определяется смысловыми значимостями. При описании внутренней жизни Я и противостоящего ему Другого Бахтин использует понятия «души» и «духа». В себе самом внутренняя жизнь определяется как дух. Потому что она окрашена и объединена смыслом. «В себе самом я живу в духе. Дух – совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя»²⁵. Душа, которая переживается изнутри, – это дух. Единство Я – это также смысловое единство. Когда же мы рассматриваем внутреннюю жизнь другого человека, то она предстает нам как душа, как

²⁴ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 202.

²⁵ Там же. С. 184.

совокупность индивидуально окрашенных проявлений другого. «Душа – это образ совокупности всего действительно пережитого, всего наличного в душе во времени»²⁶.

Бахтин утверждает, что любое занятие отстраненной позиции, позволяющей увидеть целое героя либо же другого человека, есть занятие эстетической позиции. Когда мы находимся в ситуации непосредственного действия и нас интересует поступок Другого в данный момент, то мы находимся в мире этического, когда же мы отстраняемся и оцениваем как бы со стороны и поступок, и человека в целом, то мы покидаем этическую сферу и переходим в эстетическую²⁷.

Душа так же, как и тело, создается, оформляется и завершается только в категории другого. Другой формирует и создает, осмысливает душу Я так же, как Я формирует душу Другого. Для Я Другой полностью завершен внутренне и внешне. Бахтин делает вывод: «Жизнь конкретного, определенного другого существенно организуется мною во времени – не в хронологическом и не в математическом времени, а в эмоционально-ценностно весомом времени жизни»²⁸.

Переживание смысла и любовное утверждение Другого

Я-для-себя в совершении поступка руководствуется предстоящим ему смыслом, стремится реализовать его в своем поступке. Человек всегда до конца не удовлетворен результатом своих действий. Ему кажется, что он не доработал, не додумал, и вышло совсем не так, как хотелось. Я-для-себя переживает временность как нечто, что противостоит смыслу, как еще неисполненность чего-либо: не-все-еще. «Смысловое будущее враждебно прошлому и настоящему, как враждебно задание невыполнению, бытие долженствованию»²⁹. Смысл весь – в будущем, так как переживание смысла Я-для-себя это всегда возобновляемое до самой смерти

²⁶ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 182.

²⁷ Возможно, таким ходом мысли вызваны широко распространенные оценки поступков не как «добрый», «справедливый», а как «красивый» или «некрасивый» поступок.

²⁸ Там же. С. 184.

²⁹ Там же. С. 193.

переживание. Как некое задание. Я всегда помнит, по поводу чего было это конкретное переживание, и поэтому Я его все время возобновляет. Например, как же Я могло так поступить в той ситуации, надо было сделать иначе. «Для меня самого ни одно мое переживание и стремление не может отойти в абсолютное, смысловое прошлое, отрешенное и огражденное от будущего, оправданное и завершенное помимо него, поскольку я именно себя нахожу в данном переживании. Не отказываясь от него как моего в единственном единстве моей жизни, я его связываю со смысловым будущим, делаю его небезразличным к этому будущему, переношу окончательное оправдание и свершение его в предстоящее (оно еще не безысходно); поскольку я – живущий в нем. Его еще нет сполна»³⁰. Здесь речь идет о том, что Я-для-себя видит свою жизнь как реализацию некоторого смысла, и как бы ни реализовывался этот смысл в отдельных поступках и событиях, которые переживаются Я, он никогда для Я не может быть полностью воплощенным и поэтому целиком оставленным в прошлом. Я может сколько угодно возобновлять свои переживания, связанные с чем-либо в прошлом, и таким образом переносить их в настоящее, и поскольку Я пока живо, не может быть полностью определено и завершено для самого себя, пока оно живо, то осмысление этих переживаний переносится также и в будущее, когда Я станет кем-то или каким-то, когда Я сможет, когда Я исполнит или все-таки совершит что-либо, тогда – в будущем, возможно, и свершится оправдание этого переживания. Я-для-себя в стихии смысла – всегда не дано, а задано. Это жизнь перед лицом должествования в пространстве нравственности.

Герой художественного произведения любим автором, несмотря на его недостатки. Он представляется милым, наивным. Наивность Бахтин понимает как такое качество, которое свидетельствует о том, что Другой знает и видит гораздо больше наивного. В данном случае автор отнюдь не наивен, а герой, про которого он знает много, наивен. Автор, а за ним и читатель начинают любить героя, руководствуясь поговоркой, что «не по хорошу мил, а по милу – хорош!». И это разъясняет кажущееся парадоксальным высказывание Бахтина о том, что Я может положительно утверждать наличность Другого помимо смысла. Иными словами, при эстетическом подходе Я любит Другого независимо от того, какими иде-

³⁰ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 189.

ями вдохновляется Другой, чему служит. Это выливается в милующее любование Другим и признание ценности его существования самой по себе, независимо и вне той системы убеждений, которую имеет Другой. Но это милующее отношение к Другому разворачивается на фоне жизни Другого (как для героя у автора). Поэтому окружение героя или Другого приобретает положительную значимость, ценность. Мир Другого также утверждается помимо смысла. Мне симпатичен этот человек, и я хочу, чтобы у него, в его жизни все было хорошо. Если у него возникают проблемы, то я сочувствую ему. «Мир, культура, история, природа – человека-другого»³¹. И все характеристики человеческого бытия, наличного бытия, как то рождение или смерть, жизнь – «горят заемным ценностным светом другости»³². Другой – для меня всегда дан, а не задан. Любовное принятие Другого осуществляется в эстетическом пространстве.

Бахтин здесь вскрывает механизм возникновения нравственного отношения к Другому, принятия его, прощения его. Все это становится возможным только с позиции обнимающего Другого и его мир сознания. А таким сознанием становится сознание Я. Когда Я – большое и умное, а Другой видится Я маленьким и наивным, любовь, признание и прощение легко возникают в душе Я. Можно сказать, что Бахтин показывает, как нам полюбить Другого – иного, чужого. Любовь, как известно, не вынудима. Мы не можем напрямую полюбить того, кто вместе с нами участвует в какой-либо жизненной ситуации и занимает совершенно противоположную нашей позиции, придерживается чуждых нам взглядов. Любовное принятие и утверждение человека осуществляется только с позиции внеположенности и принадлежит не этическому, а эстетическому взаимодействию с реальностью. У Бахтина Другой – не абстрактный любой другой, в его архитектонике Другой – это всегда эстетически воспринятый и в идеале любовно утвержденный Другой.

В ситуации Я – Другой у Бахтина проигрывается и разворачивается двусоставность морали: одной стороной она устремляет человека к смыслу, а другой стороной обращена к другому человеку – и пытается создать единство на основе любви к другому.

³¹ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 203.

³² Там же.

И, хотя с точки зрения идеального морального агента взаимность для морали не обязательна, тем не менее модель взаимного конституирования Я и Другого, предложенная Бахтиным, позволяет говорить о взаимности. Я-для-себя, пытаясь реализовать смысл ситуации, стремится к истине, но не помимо Другого, а перед лицом его, стараясь в то же время принять его любовно. Другой же со своей стороны осуществляет то же самое усилие: он в себе стремится осуществить свой смысл и прорыв к истине ситуации и в то же время не может проигнорировать Я, которое он должен любовно принять и утвердить. Это любовное принятие и утверждение, как было показано выше, осуществляется с позиции внеположенности, в эстетической сфере.

В этической же сфере есть только предстоящая ценность и Я с Другим, каким-то образом ее утверждающие или опровергающие. В новой уточненной редакции эссе «К философии поступка» в завершающей фразе исследователями было прочитано важное дополнение к пониманию философии поступка и его архитектоники: это «абсолютное себя исключение»³³. По Бахтину, основу архитектоники события составляет ценностное противопоставление Я и Другого. В контексте «К философии поступка» «принцип себя исключения» может быть понят как исключение ценности себя из ценностей данного³⁴. Другой всегда принадлежит миру данного, уже случившегося, завершеному, миру бытия. В этом данном, наличном бытии Другой ценен для нас как определенный, конкретный, человек. А Я-для-себя не может мыслить о себе как о завершенном, состоявшемся человеке. Всегда, даже если действие было успешным, ему не удается реализовать весь смысл до конца. И сколько ни существует человек, он всегда мыслью простирается в будущее, в должествование. Он должен совершить, он должен реализовать и т. д. И таким образом Я исключает себя из ценностей

³³ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 68.

³⁴ Такое понимание высказывается, в частности, Л.А. Гогтишвили, которая предполагает, что в несохранившейся части «К философии поступка» мог быть «синтез этического солипсизма (т. е. отнесение должествования только к самому себе и строгости отношения индивидуального сознания к себе самому вне всякого соотношения себя с миром наличной данности) с этически-эстетической добротой к другому». Гогтишвили Л.А. Примечания к «К философии поступка» // Бахтин М.М. Указ. изд. Т. 1. С. 380–381.

данного наличного, а полагает свою ценность в будущем, в заданном. Поэтому для Бахтина мир данного – это мир эстетики, а мир заданного – этики.

При таком прочтении логика Бахтина – это логика альтруизма. На это указывает и сам Бахтин: ценностное противопоставление Я и Другого – «это смысл всей христианской нравственности, из него исходит и альтруистическая мораль»³⁵. Иными словами, при появлении Другого сразу выстраивается такая ценностная структура, в которой ценностью наделяется Другой и его мир, и Я по этой логике должно действовать исходя из этой ценности Другого, а не своей собственной ценности. Иными словами, Другой всегда приоритетен для Я. Подробно аргументы в поддержку такого (понимание принципа «абсолютного себя исключения» как исключение из ценностей данного) истолкования приводятся Л.А. Гогтишвили³⁶. Но Бахтин эту тему, к сожалению, не развил, такое понимание – лишь результат реконструкции его взглядов. При такой реконструкции этические взгляды Бахтина обретают плоть и крепкий фундамент для теории, рассматривающей нравственное взаимодействие индивидов, не переходя в плоскость эстетического восприятия. Любое архитектурное различие Я и Другого позволяет рассматривать формирование нравственного отношения к Другому через задание ценности Другого и его мира и исключение Я из ценностей данного.

* * *

В ранних произведениях Бахтина нет диалога и про диалог нет практически ничего. Через архитектурное разложение ситуации посредством взаимного восприятия и конституирования ее участников – Я и Другого – Бахтин создает платформу, на которой затем может быть воздвигнуто здание диалогизма. Другой выявляется и опознается как другой человек только в процессе соотнесенности с имеющимся Я. Я создает Другого, и Другой осознает и определяет себя только через контакт с Я. Более того,

³⁵ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 68.

³⁶ Гогтишвили Л.А. Примечания. С. 380–381.

в результате работы по конституированию Другого (его тела и его души) Я должно сообщить ему каким-либо образом о том, кто он. Конечно, Другой по каким-то признакам поведения, мимики Я может догадываться о том впечатлении, какое он произвел на Я, но только в речи, направленной к Другому, Я может точно сообщить ему кто он, каков он. Только так конституирование Другого будет в определенном смысле завершено: он получит от Я необходимую ему информацию и сможет ответить Я. Это возможно только с помощью диалога. Ведь внеречевое общение можно с натяжкой назвать общением, оно составляет самый примитивный, поверхностный уровень общения³⁷. Таким образом, для участников события потребность заговорить становится необходимостью. Как известно, эта тема появляется у Бахтина в «Проблемах творчества Достоевского», изданных в 1929 г. В ранних же произведениях поступающий или герой Бахтина видит и провидит, но еще не говорит. Сущность этой сильной платформы в феноменологическом анализе ситуации взаимодействия человека с другим человеком. И сила эта в предъявлении роли Другого для самоконституирования и идентификация Я и реальности Я, бытия Я вообще.

Список литературы

Бахтин М.М. Искусство и ответственность // *Бахтин М.М.* Соч.: в 8 т. Т. 1. М., 2003. С. 5–6.

Бахтин М.М. К философии поступка // *Бахтин М.М.* Соч.: в 8 т. Т. 1. М., 2003. С. 7–68.

Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М.М.* Соч.: в 8 т. Т. 1. М., 2003. С. 69–264.

Бахтин М.М. Человек у зеркала // *Бахтин М.М.* Соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1997. С. 71.

Бодаев А.А. Восприятие и понимание человека человеком. М.: МГУ, 1982. 200 с.

Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. СПб.: тип. В.С. Балашова, 1892. 120 с.

³⁷ Л.С. Выготский пишет, что на низшей, бессловесной стадии общения, которая наблюдается и у животных, речь идет только о «заражении» какими-то эмоциями или действиями.

Выготский Л.С. Конкретная психология человека // Психология развития человека. М., 2005. С. 1020–1038.

Выготский Л.С. Сознание как проблема психологии поведения // Психология развития человека. М., 2005. С. 18–40.

Гоготиевили Л.А. Примечания к «К философии поступка» // *Бахтин М.М.* Соч.: в 8 т. Т. 1. М., 2003. С. 343–879.

Демидова Е.В. Отсутствие Другого в философии поступка М.М.Бахтина // Этическая мысль. Вып. 14. 2014. С. 271–289.

Дмитриева Н.А. Критицизм или мистицизм? А.И. Введенский и русское неокантианство // Неокантианство в России. М., 2013. С. 40–73.

Кларк К., Холквист М. Архитектоника ответственности // Михаил Бахтин: Pro et contra / Сост. К.Г. Исупов. СПб., 2002. С. 37–71.

Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 4. С. 5–24.

Козырев А.П. Эстетическое целое Другого. Отношение Я и Другого как исток философии диалога М.М. Бахтина // Вып. 12. Семинар «Русская философия (традиция и современность)»: 2004–2009 / Сост., общ. ред. А.Н. Паршина. М., 2011. С. 307–328.

Махлин В.Л. «Диалогизм» М.М. Бахтина как проблема гуманитарной культуры XX в. // Бахтинский сб. Вып. 1. М., 1990. С. 107–129.

Поль де Ман. Диалог и диалогизм // Бахтинский сб. V. М., 2004. С. 109–119.

Пул Б. Роль М.И. Кагана в становлении философии М.М. Бахтина (от Германа Когена к Максусу Шелеру) // Бахтинский сб. III / Отв. ред. В.Л. Махлин. М., 1994. С. 162–181.

The Appearance of the Other in Mikhail Bakhtin's Early Philosophy

Elena Demidova

PhD in Philosophy, Associate Professor. National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnitskaya Str., Moscow 101000, Russia; e-mail: e_demidova@list.ru

Mikhail Bakhtin is well known as **one of the prominent scientists and thinkers** of the 20th century, who had attracted attention to the problem of Dialog, problematized this phenomenon and made its analytical reconstruction. However, the essay “Towards a philosophy of The Act” was written by Bakhtin as if he had no any idea of a Dialog. The Other as a personality was not introduced into reality, but was represented only as one of the objects surrounding Me (The Self). The article is providing an analysis of the process of appearance of the Other for Me (The Self) and the role of Me (The Self) in institutionalization of the Other. The peculiar feature of the process was that only being in interaction with Me (Self), the Other may appear as a personality. While reconstructing the architectonics of the Event, Bakhtin defines the following structural components: Two Parties – Me (The Self) and The Other as two axiological centres; three worlds – Space, Time and Sense. The first step towards the Other is the Vision of the Other, the second is perception of its corporality, and the third – perception of the spiritual – inner world of a human. The point is that without the Dialog between Me (The Self) and The Other it is impossible to recreate personal integrity as described in Bakhtin's work “Art And Responsibility”.

Keywords: Mikhail Bakhtin, The Other, Self-cognition, Body, Soul, Mind, Sense, Ethical, and Aesthetic

References

Bakhtin, M. “Iskusstvo i otvetstvennost” [Art and Responsibility], in: M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii*, 8 t. [Collected Works, 8 vols.], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 5–6. (In Russ.)

Bakhtin, M. “K filosofii postupka” [Toward a Philosophy of the Act], in: M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii*, 8 t. [Collected Works, 8 vols.], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 7–68. (In Russ.)

Bakhtin, M. “Avtor i geroi v esteticheskoi deyatelnosti” [Author and Hero in Aesthetic Activity], in: M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii*, 8 t. [Collected Works, 8 vols.], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 69-264. (In Russ.)

Bakhtin, M. “Chelovek u zerkala” [Man Before the Mirror], in: M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii*, 8 t. [Collected Works, 8 vols.], vol. 5. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 71. (In Russ.)

Bodalev, A. *Vospriatie i ponimanie cheloveka chelovekom* [Perception and understanding of a man by man]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1982. 200 p. (In Russ.)

Vvedenskii, A. *O predelakh i priznakakh odushevleniya* [On Limits and Animation Signs]. St.Petersburg: V.S. Balashova Publ., 1892. 120 p. (In Russ.)

Vygotskii, L. “Soznanie kak problema psikhologii povedeniya” [Consciousness as a Problem of Behavioral Psychology], *Psikhologiya razvitiya cheloveka* [Psychology of Human Development]. Moscow: Smysl Publ.; Eksmo Publ., 2005, pp. 18–40. (In Russ.)

Vygotskii, L. “Konkretnaya psikhologiya cheloveka” [Specific Human Psychology], *Psikhologiya razvitiya cheloveka* [Psychology of Human Development]. Moscow: Smysl Publ.; Eksmo Publ., 2005, pp.1020–1038. (In Russ.)

Gogotishvili, L. “Primechaniya” [Notes], in: M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii*, 8 t. [Collected Works, 8 vols.], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 343–879. (In Russ.)

Demidova, E. “Otsutstvie Drugogo v filosofii postupka M.M. Bakhtina” [The Absence of Another in the Philosophy of the Act of Mikhail Bakhtin], *Eticheskaya mysl'*, 2014, no 14, pp. 271–289. (In Russ.)

Dmitrieva, N. “Krititsizm ili mistitsizm? A.I. Vvedenskii i russkoe neokantianstvo” [Criticism or Mysticism? A. Vvedenskii and Russian Neokantianism], *Neokantianstvo v Rossii* [Neokantianism in Russia]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2013, pp. 40–73. (In Russ.)

Klark, K., Kholkvist, M. “Arkhitektonika otvetstvennosti” [Architectonics of Responsibility], *Mikhail Bakhtin: Pro et contra* [Mikhail Bakhtin: Pro et contra], ed. K.G. Isupov. St.Petersburg: Russian Christian Inst. for the Humanities Publ., 2002, pp. 37–71. (In Russ.)

Kristeva, J. “Bakhtin, slovo, dialog i roman” [Bakhtin, Word, Dialogue and Novel], *Dialog. Karnaval. Khronotop*, 1993, no. 4, pp. 5–24. (In Russ.)

Kozyrev, A. “Esteticheskoe tseloe Drugogo. Otnoshenie Ya i Drugogo kak istok filosofii dialoga M.M. Bakhtina” [Aesthetic Whole of Other. The Relation of Me and Other as the Source of the Philosophy of Dialogue of Mikhail Bakhtin], *Seminar ‘Russkaya filosofiya (traditsiya i sovremennost’): 2004–2009’* [Seminar ‘Russian philosophy (tradition and modernity): 2004–2009’], ed. A.N. Parshina. Moscow: Russkii put' Publ., 2011, pp. 307–328. (In Russ.)

Makhlin, V. “‘Dialogizm’ M.M. Bakhtina kak problema gumanitarnoi kul'tury XX veka” [‘Dialogism’ of M. Bakhtin as a Problem of Humanitarian Culture of the XX century], *Bakhtinskii sbornik* [Bakhtin collection], vol. 1. Moscow, 1990, pp. 107–129. (In Russ.)

Pol' de Man. "Dialog i dialogizm" [Dialogue and Dialogism,] *Bakhtinskii sbornik* [Bakhtin collection], vol. 5. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2004, pp. 109–119. (In Russ.)

Pul, B. "Rol' M.I. Kagana v stanovlenii filosofii M.M. Bakhtina (ot Germana Kogena k Maksu Sheleru)" [The Role of M.I. Kagan in the Development of Philosophy of M. Bakhtin (from Herman Cohen to Max Scheler)], *Bakhtinskii sbornik* [Bakhtin Collection], vol. 3. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 1994, pp.162–181. (In Russ.)

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости» (материалы «Круглого стола»)

В данную публикацию вошли выступления, сделанные на круглом столе, который был посвящен обсуждению книги А.В. Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости» (М.: Альфа–М, 2013). Выступающие затронули следующие проблемы. Есть ли возможность и необходимость применять к этическим исследованиям критериев справедливости и их практического применения понятие «теория»? Какова наилучшая методология нормативной этики в целом и теории справедливости в частности? Должна ли справедливость рассматриваться в качестве центральной нравственной ценности или ее следует вывести за пределы морали – в область права? Является ли обязательным противостояние этики любви и этики справедливости и если оно все же неизбежно, то насколько глубоко? Допустимо ли использование традиционного словосочетания «справедливая война» по отношению к вопросу о моральном обосновании военных действий *recourse to war*? Насколько релевантна аристотелевская концептуализация понятия «справедливость» для современного дискурса справедливости? Оправдана ли привязка нормативного содержания справедливости к понятию «честность»?

Ключевые слова: мораль, нормативная этическая теория, этика справедливости, этика любви, честность, справедливая война

20 мая 2014 г. в секторе этики Института философии РАН прошел круглый стол, посвященный обсуждению книги А.В. Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости» (М.: Альфа–М, 2013). «Этическая мысль» публикует сделанные на круглом столе выступления *Р.Г. Апресяна, Б.Н. Кашиникова, Л.В. Максимова, О.В. Артемьевой, Г.Ю. Канарша, М.Л. Гельфонд, К.Е. Трошцкого, Г.Н. Мехеда, А.В. Прокофьева.*

Р.Г. Апресян. Книга Андрея Прокофьева (далее – А.П.) нетипична для современного российского морально-философского процесса. Она монографична – она посвящена проблеме справедливости. Она объемна – в ней более пятисот страниц. Она дискурсивна – в книге четырнадцать глав, и, за редким исключением, в каждой главе представлены дискуссии по соответствующей проблеме, которые идут в современной мировой философии. Оposредованно к ним, включаясь в них, А.П. формулирует свои тезисы и развивает свои рассуждения. Кому-то может показаться, что автор слишком увлекается трансляцией мирового мыслительного опыта, касающегося проблематики книги. Мне же кажется, что такая трансляционная работа очень важна: все-таки мы достаточно оторваны от литературного потока современной мировой этики. Своей книгой А.П. выполняет важную и отнюдь не простую культуртрегерскую функцию, представляя недавние и текущие дискуссии практически по всему спектру тематики справедливости (будь книга снабжена библиографией и именованным указателем, это было бы очевидно каждому, к ней обращающемуся).

Представление этих дискуссий русскому читателю помимо чисто информационного значения важно и тем, что расширяет и уплотняет дискурсивный контекст теории справедливости, раскрывает возможные связи понятия справедливости с другими этическими понятиями и тем самым проясняет место справедливости как порядка в морального мышления, так и в ансамбле этических категорий. В ряде случаев предлагаемые реконструкции дискуссий расширяют уже имеющиеся у русского читателя представления. Таковы, например, проблемы разделения общей и частной справедливости, справедливости наказания, распределительной справедливости, справедливой войны; и то, надо сказать, благодаря своей эрудиции автор задает гораздо более широкий в сравнении с известным план этим темам. Но в книге представлены дискуссии по вопросам, которые у нас освещались ограниченно, а то и вообще не освещались. В литературе последних лет можно встретить обсуждение проблем области справедливости, отношения к будущим поколениям, глобальной справедливости, восстановительного правосудия. Примечательно, что в значительной части это будут статьи самого А.П., и в книге они получили творческое развитие. Социобиологические аспекты справедливости, проблемы спра-

ведливости в семейных отношениях, проблема презумпции равенства, типология справедливости специально в нашей литературе не обсуждались, и в этом плане книга А.П. особенно значима.

Хотел бы специально остановиться на двух вопросах, и оба связаны с Аристотелем. Несмотря на появление в последние годы на русском языке нескольких книг и немалого количества статей, посвященных справедливости (помимо нашего автора, можно указать на работы Б.Н. Кашникова, Г.Ю. Канарша, М.И. Козлова, В.Н. Кузнецова) в самых разных историко-мыслительных и теоретических контекстах, Аристотель и его учение о справедливости сохраняют свое центральное значение для подавляющего большинства исследований и разработок (впрочем, это касается и многих других основополагающих концепций в этике). Надо сказать, это и понятно, и непонятно. Понятно, потому что Аристотель институционализирует этику и задает круг проблем и обсуждений, которые сохраняют для последующей этики свое значение базовых. Непонятно, потому что в своей теории справедливости Аристотель референтен определенному социально-политическому опыту – опыту полиса, которому свойственна теснейшая переплетенность нравственного, правового и политического, которому свойственна широчайшая демократия при крайней численной ограниченности тех, кто обладает статусом гражданина и, стало быть, включен в нее. В рецепциях Аристотелевой теории справедливости эти обстоятельства, как правило, не только не рефлексированы, но и не фиксируются в качестве значимых. Думаю, по отношению к аристотелевскому анализу справедливости необходима дистанцированность. Для работающего с Аристотелем в русском переводе требуется двойная дистанцированность: не только по отношению к его теории, но и по отношению к его переводу на русский.

При всех достоинствах перевода «Никомаховой этики», принятого Н.В. Брагинской, я вижу в нем, по крайней мере, один недостаток, а именно использование переводчиком термина «правосудность» для перевода греческого слова “dikaiosynē”. Я знаком с разъяснениями самой Брагинской на этот счет, понимаю ее лингвистические резоны и даже восхищен ее попыткой восстановления по мере сил в переводе на русской лексической базе всего состава однокоренных слов, обнаруживаемых в тексте трактата. Однако Брагинская использует и слово «справедливость» для перевода

греческого слова “ison”, и здесь она не обеспокоена образованием лексического однокоренного семейства, так что слова на базе этого корня переводятся с использованием как слова «справедливость» и производных, так и слова «равенство» и производных¹. Нельзя при этом не заметить, что при использовании в переводе слова «правосудность» Брагинская все равно подвергла это слово определенному семантически-коннотативному надлому. Не говорю о том, что в результате этой остроумной инициативы «Никомахова этика» в русском переводе выпадает из мирового аристотелеведения: во всех языках “dikaiosynē” переводится словами, соответствующими русскому слову «справедливость», а “ison” – соответствующими русскому слову «равенство», и это отвечает многовековой традиции чтения Аристотеля. Использование термина «правосудность» допустимо, когда речь идет только об Аристотеле и обсуждение ведется не критически, изнутри Аристотеля, но употребление этого термина в контексте рассуждения о справедливости в общем смысле этого слова, а тем более в соотнесении с выводами иноязычных комментаторов, благополучно не ведающих о новации русского переводчика, провоцирует терминологический, коннотативный и интерпретационный разрыв. Так вот, даже в тех немногих случаях, когда А.П. пространно цитирует Аристотеля, как, например, на страницах, посвященных аристотелевскому учению об общей и частной справедливости, когда термин «правосудный» обойти нельзя, он *оставляет без исследовательского внимания* использование русским переводчиком не только слова «правосудный», но и слова «справедливый», иными словами, он либо не чувствует, либо не принимает в расчет возможность при таком словоупотреблении чувствительного смыслового «двоения» у вдумчивого читателя².

У меня осталось впечатление, что, несмотря на масштабность книги по объему и по замыслу, в ней не нашлось достаточно места для *целостного* представления теории справедливости Аристотеля, ее критического анализа, рационализирующей деконструкции, хотя именно от А.П. как многознающего теоретика морали я бы ожидал это прежде всего.

¹ Брагинская Н.Б. Комментарии // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 715–716, 718.

² Прокофьев А.В.. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М., 2013.

Критическому разбору подлежит, на мой взгляд, концепция Аристотеля об общей и частной справедливости. А.П. упоминает в книге и тем самым напоминает мне, что я уже высказывал несколько лет назад сомнение относительно уместности сохранения такого разделения в современной этике. Осваивая книгу А.П., я дополнительно утвердился в том своем мнении. Характерно, что А.А.Гусейнов в статье «Справедливость» в «Новой философской энциклопедии», обозначив это разделение у Аристотеля, основное внимание уделяет анализу общего понятия справедливости, прослеживая его развитие в истории моральной философии, а А.П., рассказав об этом разделии и предьявив критику Аристотеля со стороны Б.Уильямса, затем основное внимание концентрирует на том, что Аристотель отнес бы к частному понятию справедливости³. В своем сомнении я исхожу из того, что описание общей справедливости у Аристотеля, а в еще большей степени как она воспринимается комментаторами, весьма близко тому, как в современной моральной философии понимается сфера общественной нравственности вообще. В соотношении с ролзовской теорией справедливости это впечатление только усиливается: у Дж. Ролза я обнаруживаю пассажи, где он в терминах справедливости обсуждает проблемы, воспринимаемые мной как общеморальные, и в этом я усматриваю расширение предметизации категории «справедливость». Но если мы примем во внимание политико- и социально-ориентированный характер аристотелевской этики, мы можем предположить даже большее: общее понятие справедливости несет в себе содержание, близкое современному (т. е. складывающемуся в Новое время) понятию морали. Подступ к такому пониманию я нахожу в тезисе А.П. о том, что общая и частная справедливость у Аристотеля представляют целое и часть. Однако простого обозначения – «целое» и «часть» – недостаточно; необходима теоретическая интерпретация этого тезиса средствами, внешними самой этике Аристотеля. То, что делает А.П., представляет интерес: он пытается, прибегая к кооперации с разными мыслителями, адаптировать аристотелевское разделение к современному восприятию; одновременно он подстраивает взгляды позднейших авторов к аристотелевским

³ См.: Гусейнов А.А. Справедливость // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 3. М., 2010. С. 622–624.

представлениям об общей и частной справедливости и таким образом актуализирует концепцию Аристотеля. Но теоретический эффект такой актуализации для меня не очевиден.

И еще один вопрос. Хотя во Введении А.П. подчеркивает, что справедливость – это сугубо нормативно-этический концепт, в книге этот концепт анализируется многогранно. Справедливость, в первую очередь, рассматривается как ценность, как требование, как обязанность, как переживание, но наряду с этим в ней можно различить и философско-этическое, «теоретико-познавательное» (как бы сказал сам автор) рассмотрение этого феномена. Я вижу это главным образом в теме, которая в монографии подается в связи с предметизацией категории «справедливость». Это – важная проблема, и обычно она именуется проблемой «области справедливости». Как я отметил выше, именно благодаря А.П. дискуссии по этой проблеме были представлены несколько лет назад в нашей литературе. Посвященная этой проблеме отдельная глава построена как реконструкция наиболее фундаментальных в истории мысли подходов к этой проблеме (в качестве таковых выбраны теории справедливости Аристотеля и Юма) и ее интерпретация в современных дискуссиях (прежде всего Ролзом). Речь здесь идет об условиях возможности справедливости (применения этого критерия), и я полагаю, что это философско-теоретический, а не нормативно-этический вопрос; во всяком случае именно таковым он предстает у Аристотеля, Юма и Ролза. Развивая свое обозрение, А.П. замечает, что «Ролз умело “привил” юмовскую концепцию к стволу теории общественного договора»⁴. Помимо сообщения о Ролзе я вижу в этом и постановку насущной задачи – «привить» проблематику «области справедливости» к позитивной авторской концепции справедливости. В разделе II эта проблематика после общего историко-этического введения развивается на различных тематических площадках – человеческая природа, космополитическая справедливость, справедливость в семье, справедливость по отношению к будущим поколениям. Тем самым справедливость оказывается предметом комплексного рассмотрения, при котором философско-теоретический, нормативно-этический и этико-прикладной аспекты оказываются органично связанными и перехо-

⁴ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. С. 149.

дьящими друг в друга. Этот методологический опыт, самим А.П. не рефлекслируемый, нуждается в дополнительном анализе, и его результаты обещают быть убедительно продуктивными.

Завершая тем, с чего начал, хочу выразить свою уверенность, что книга А.П. прочно войдет в исследовательский и преподавательский обиход. Еще долго без нее не сможет обойтись ни один исследователь проблемы справедливости, да и многих сопредельных проблем, удачно высвеченных в оглавлении. Книга найдет благодарных читателей в лице преподавателей общественных дисциплин и высокомотивированных студентов. Не убежден, что она будет воспринята обычными студентами, а также широкой публикой: все-таки книга – не для обычного читателя, да и А.П. – автор суровый, и по отношению к читателю не отличается особенной дружелюбностью. Впрочем, констатируя это с некоторой инвективой от меня как читателя в адрес автора, не сомневаюсь, что ничто из сказанного выше в качестве хвалы от этой инвективы не потускнеет.

Б.Н. Кашиников. Книга А.П. представляет собой заметное событие в нашей отечественной этике. Это большой энциклопедический обзор основных идей современной англоязычной философии, объединенных общей темой справедливости. Жанр работы указывает на ее скромные задачи, это всего лишь введение, которое не предполагает концептуальности. Разумеется, позиция автора во многих случаях просматривается, но не довлеет и не является концепцией сквозной. Такой подход имеет свои плюсы и минусы, он может нравиться или нет, но это уже вопрос вкуса. Это надо принимать как данное. Так же точно следует принимать и традицию, в которой работает автор, это аналитическая традиция современной англо-американской философии. Учитывая эти два обстоятельства, я не вижу смысла в обсуждении концептуальных дискуссий, представленных в книге (иначе пришлось бы дискутировать по каждой из двух десятков проблем справедливости), а также – преимуществ и недостатков аналитической традиции вообще. В настоящей статье я ставлю для себя задачей наметить основные направления дальнейшего исследования этой весьма актуальной для нас темы. Прделанная А.П. титаническая работа представляет собой, как мне кажется, работу преимущественно подготовительную, за которой последуют концептуальные труды по исследованию проблем

справедливости, которые могли бы быть востребованы российской практикой. Надеюсь, что Институт философии станет оплотом и движущей силой этих исследований, которые объединят отечественных исследователей. Работа А.П. призвана стать в этих исследованиях точкой отсчета и одновременно энциклопедией. Так, Р. Нозик, характеризуя фундаментальный труд Дж. Ролза «Теория справедливости», в свое время заметил: «Политические философы отныне должны или работать в предложенных Ролзом рамках, или объяснять, почему они этого не делают»⁵. Так же точно следует относиться к фундаментальной работе А.П. В своем выступлении я начну со второго, то есть попытаюсь объяснить, почему я этого не делаю. С этой целью я остановлюсь лишь на двух небольших проблемах теории справедливости. А именно на проблеме теории и проблеме справедливости, отражающихся в двух вопросах: «Какая теория?» и «Чья справедливость?» Разумеется, мои рассуждения могут иметь только весьма субъективный и поверхностный характер и ни в коем случае не должны быть представлены как критика. Тем более, что речь не идет не о концепции, а о подходе.

Вопрос о теории принадлежит к числу вопросов принципиальных. От него нельзя отмахнуться ссылкой на жанр или традицию. Это тот вопрос, который надлежит решить, предпринимая любое этическое исследование. Вопрос имеет две составные части: а нужна ли вообще этическая теория? Какая именно, если нужна? В данном случае речь идет о необходимости теории для исследования справедливости и о том, какая именно теория нам нужна для этого. В современной аналитической этике это два кардинальных вопроса. Готового ответа нет ни на первый, ни на второй вопрос. Напомню, что Ролз назвал свою теорию “A Theory of Justice”, а не “The Theory of Justice”, что в соответствии нормами английской грамматики означает, что это лишь одна из возможных теорий, но не этическая теория вообще, даже не теория справедливости вообще. Тем самым Ролз обозначил принципиальный плюрализм в вопросах этической теории и невозможность теории даже общей в качестве введения. Но дело, разумеется, не в Ролзе. Более того, Ролз все-таки придерживается худо-бедно теории. Но современная аналитическая этика вовсе не склоняется однозначно

⁵ Nozick R. Anarchy, State and Utopia. N.Y., 1974. P. 183.

в пользу теории. Это может показаться парадоксом, учитывая исходный позитивизм аналитической традиции, склонность к теоретическому мышлению. Но, с другой стороны, именно позитивисты долгое время отрицали когнитивный статус моральных суждений. К числу последних (противников теории) относится примерно половина исследователей, работающих в аналитической традиции. Среди них немало тех, кто известен всякому, кто заинтересован темой справедливости. Это Макинтайр, Тэйлор, Уильямс, Байер, Нобль⁶. Многие из проблем справедливости, да и вообще этики, действительно не нуждаются в теоретическом аппарате. Так, Уильямс утверждает: «В научном исследовании должна быть конвергенция ответов, в которых лучшее объяснение конвергенции предполагает идею, что ответ представляет собой само положение вещей; в области этического, по крайней мере, на высоком уровне абстракции, нет надежды достижения такой конвергенции»⁷. Статус теории, достаточно вспомнить теорию марксизма, представлял собой долгое время некоторую разновидность почетного титула, без которого нельзя было войти ни в один приличный дом. Многие из современных авторов не без основания утверждают, что наша склонность к научно-теоретическому мышлению главным образом и мешает нам в решении проблем морали. Для феминизма это часто даже не теоретическое утверждение, а боевой клич. При этом сторонники теории далеко не преуспели в создании убедительной модели теории и спор нередко сводится к тому, а что собственно можно считать этической теорией. Вышеупомянутый Ролз, по мнению многих поборников чистоты теории, не только не предложил приемлемых принципов справедливости, но и не создал никакой теории. Действительно, его теория не обладает многими признаками теории. Например, полнотой и всеобщностью. Впрочем, Ролз с этой частью критики согласен, полагая, что его теория имеет политический лишь смысл, а не этический или философский.

⁶ См.: *MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, 1981; *Taylor C. Sources of the Self*. Cambridge, 1990; *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, 1985; *Baier A. Doing Without Moral Theory? // Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism* / Ed. by S.G.Clark and E.Simpson. Albany, 1989. P. 29–48; *Noble C. Normative Ethical Theories // Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism* / Ed. by S.G.Clark and E.Simpson. Albany, 1989. P. 49–64.

⁷ *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy*. P. 136.

Действительно, для того чтобы работать на критическом уровне этической рефлексии, совсем не обязательно вымучивать из себя теорию. Возможно, этические воззрения Ролза только выиграли бы, если бы он не прибегал к термину «теория», который только вводит в заблуждение. Я не готов сейчас сделать выбор в пользу теории или ее отсутствия. Но эта проблема, которую нужно решать. В работе А.П. можно обнаружить, несмотря на провозглашение теоретического статуса, переходы на интуитивный уровень морального и обратно. В этом есть смысл. Отбросить не-теоретическую этику справедливости означало бы обеднить поле исследования. Это обнаруживается, например, когда он пишет о парадоксах теории справедливости. Но теоретический уровень нужен именно для того, чтобы избавиться от свойственных моральным интуициям парадоксов. И здесь уже приходится выбирать – «с кем вы, мастера культуры?». Согласно Хэару, этическая теория выступает в роли своеобразного автосервиса, в который мы сдаем своей автомобиль, то есть этические воззрения, как только обнаруживаем в их работе сбои, противоречия и парадоксы⁸. Но только в этом случае мы не должны смешивать теоретический и интуитивный уровни.

Другой вопрос, тесно связанный с первым, это вопрос «какая именно теория?». Введение в теорию справедливости возможно лишь при наличии этой теории. Такой теории в современной аналитической этике просто не существует. Есть множество исследований, спрягающих в разных сочетаниях слова «теория» и «справедливость», но нет теории справедливости. Есть теории Нозика, Ролза, Готиера и многих других. При этом только Ролз называет свою теорию теорией справедливости, да и то без больших оснований. Другие создают сложный теоретический аппарат для решения некоторых этических проблем, но нигде не называют свою теорию теорией справедливости, хотя этот аппарат действительно работает для решения проблем справедливости. Но самое главное, даже если и назвать это условно теориями справедливости, все вместе это все равно не дает нам одну теорию, но множество несопоставимых теорий, введение в которые невозможно. Единая теория возможна лишь при наличии некоторых

⁸ См.: *Hare R. Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford, 1981.

незыблемых фундаментальных положений, пусть даже их будет очень мало. Так, в теории справедливой войны есть, по крайней мере, набор принципов **Jus in Bello** и **Jus ad Bellum**, которые признают все. Этого нет в современных исследованиях по проблеме справедливости. Более того, многие принципиально отрицают саму возможность таких положений. Предвижу возражения со стороны последователей Куна, что вопрос теории – это всего лишь вопрос вкуса⁹. Не могу согласиться с этим, хотя и никогда не понимал Куна. Вкус, по крайней мере, должен совпадать там, где есть теория.

Именно это обстоятельство вселяет надежду, позволяет нам искать ответ на вопрос: «Введение в какую теорию?». Нам нужна такая теория, которая позволила бы нам решать наши практические проблемы, вырастающие из нужд социальной практики и гражданского общества. Далеко не всякие теории, выкованные сумрачным англо-американским гением, могут прижиться на бедных российских почвах. Говорить о теории Ролза в России (за исключением курса истории философии, разумеется), это все равно, что говорить в доме повешенного про веревку. Согласно определению самого Ролза, его теория имеет практический смысл исключительно для граждан либерального общества, которые с молоком матери впитали ценности свободы и равенства. Она просто не годится для обществ иерархических, тем более, патримониальных, к числу которых относится Россия, по определению все того же Ролза. Еще в меньшей степени у нас может иметь смысл, например, теория Нозика. Только в случае с Нозиком она уже не только бесполезна, но и опасна в связи с непредсказуемостью интерпретаций. Наше введение в теорию справедливости должно быть введением в практически значимую справедливость. Западные теории, взятые безотносительно нашей практике, представляют собой сырой материал, который нуждается в интерпретации, если только мы делаем практическую философию. Вместе с тем, если нам и нужна этическая теория, то такая, которая могла бы быть созвучна нашему практическому дискурсу справедливости. Возможно, в России следует говорить не о введении в теорию справедливости, а о введении в дискурс справедливости.

⁹ См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.

Важен и другой вопрос: «А всякая ли теория справедливости является теорией справедливости?» Иначе говоря, должны ли мы относить к теории справедливости все, что сочетает слова «теория» и «справедливость». Думаю, в этом нет необходимости. Причина здесь уже не столько в теории, сколько в справедливости. В качестве примера, остановлюсь на теории справедливой войны. Это теория рассматривается во «Введении» в качестве одного из разделов теории справедливости наряду со справедливостью распределительной, воздающей и общей. Я полагаю, что эта теория не имеет никакого отношения к теории справедливости. Если бы имела, она должна была бы заимствовать нечто общее из структуры или нормативных положений более общей теории справедливости. Например, в рамках теории справедливой войны мы могли бы делать какие-то суждения относительно общей и частной справедливости. Или это могли бы быть некоторые нормы распределения и воздаяния, выведенные в рамках общей теории справедливости. Разумеется, война, как, впрочем, и все взаимодействия людей, имеет некоторое отношение к воздаянию. Война, согласно Фукидиду, всегда обусловлена сочетанием трех мотивов: страх, интерес и честь¹⁰. Честь может иметь отношение к наказанию, точнее, к мщению. Но это далеко не главный мотив войны и далеко не обязательный. Более того, он запрещен современным международным правом. Разумеется, никто не может нам запретить называть войну справедливой, если она ведется в соответствии с провозглашенными принципами *Bellum Justum*. Но в этом случае мы имеем дело с расширительным пониманием справедливости, о чем писал уже Аристотель. Справедливость выступает здесь в значении морального, или должного, или даже рационального вообще.

Но главное – это то, что, слепо следуя западной традиции теории справедливой войны, мы дважды обманываем себя. Мы обманываем себя словоупотреблением. В английском языке слово “just” имеет два смысла: справедливый и оправданный. В русском языке, как и во многих других языках, для этого существуют два разных слова. В первом случае мы имеем дело с продолжением римской традиции справедливости и словоупотребления. Все, опирающееся на твердую и обоснованную процедуру, было одновременно и справедливо с точки зрения римлянина. Однако существует раз-

¹⁰ См.: Фукидид. История. М., 1981.

личие между обоснованностью и справедливостью. Первое имеет вынужденный характер и нуждается в оправдании, как это бывает в случаях вынужденной самообороны. Второе предполагает утверждение более высокого ценностного состояния посредством применения силы. Побеждая злого и коварного тирана, вы, возможно, делаете мир более справедливым. Но представьте, что другое государство нападает на вас из страха или по ошибке. Ваши действия по самообороне оправданы, но мир не становится от этого справедливее, даже в случае вашей победы. Следует ли называть такую войну справедливой или только оправданной?

Разумеется, речь здесь идет уже об общей справедливости, так как она понималась Платоном и Августином, как положительный общественный идеал. Справедливая война – это такое насилие, которое ведет нас к достижению этого высшего конечного состояния. Августин, работая в рамках римского права и римской системы ценностей, сумел, как известно, соединить несоединимое: христианский пацифизм и римский этатизм. Теория справедливой войны несет на себе печать парадокса. По этой причине она вряд ли возможна как теория, но, самое главное, она невозможна и как справедливость. Точнее, это вполне определенная справедливость, свойственная лишь вполне определенной культуре. В этой связи, например, Рамсей в своей классической работе по теории справедливой войны предлагал различать войну справедливую и войну оправданную. “Just war” и “Justified war”¹¹. Современная теория справедливой войны безнадежно замазывает это существенное различие, главным образом в силу того, что используется эта теория именно для того, чтобы оправдывать войны, а не предотвращать их. В первом случае мы имеем дело со священной войной или крестовым походом во имя христианства, либерализма, коммунизма и т. д. Это образчик вполне определенного культурного типа или разновидности справедливости.

Оправданная или необходимая война не имеет ничего общего со справедливой или священной войной, даже если употребляется один и тот же термин. Исторически переход от священной войны к войне оправданной был начат уже в трудах Витория, оформлен окончательно в трудах Гроция и Ваттеля, хотя термин “justice” в отношении обоснованной любым способом войны

¹¹ Ramsey P. War and the Christian Conscience. Durham, 1961.

остался прежним¹². Так, согласно Витория: «Ни одна война не справедлива, если известно, что она ведется более к ущербу для государства, нежели к его благу и к выгоде, какие бы ни приводились с другой стороны доводы и основания справедливой войны. Это доказывается тем, что раз у государства нет власти начинать войну, кроме как в целях заботы о себе и своем имуществе, а также самозащиты, то, следовательно, если в результате войны государство более ослабевает и умалывается, нежели прирастает, война будет несправедливой»¹³. В действительности речь шла, в конечном счете, о переходе от теологического к светскому оправданию войны. При этом ни Гроций, ни Ваттель не предполагали, что войне может быть заново придан эсхатологический и теистический смысл, как это произошло на исходе модерна и с появлением политических идеологий.

Подмена понятия заключается еще и в особенностях протестантской теологии, которая в настоящее время накладывается на либеральную идеологию. Протестантские теории священной войны, которые бурно развивались в XVI и XVII вв., сохраняют значительное влияние на протестантское мировосприятие. Эти теории значительно превосходят теории католические, такие как теория Августина или Фомы, в смысле непримиримости, воинственности и решительности, хотя бы потому, что не представляют собой теорий в чистом виде, но скорее систему милитаристических ценностей. Главное отличие протестантизма от других направлений христианства в смысле отношения к насилию заключается в том, что война и насилие рассматривается не как необходимое зло (как в католицизме), но как положительное благо. При условии, что реализуются принципы доброго намерения, благой цели и легитимной власти. Последнее важнее всего, поскольку наиболее справедливая война – это та, которая внушена властителю непосредственно Богом. «Движимый практической потребностью укрепить дело “кесаря” и успокоить совесть воина, Лютер совсем снимает грань, отделяющую дело земной борьбы со злодеями от Царства Божия;

¹² См.: Гуго Гроций. О праве войны и мира. М., 1994; Де Ваттель Э. Право народов, или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. М., 1960.

¹³ Де Витория Ф. Лекция о гражданской власти // Социол. обозрение. 2013. № 3. С. 65.

грань, отделяющую правосознание от совести, целесообразное от совершенного, человеческий героизм от Всеблагого и Беспредельного. Дело человеческого меча, со всеми его атрибутами и проявлениями, объявляется не служением *ограниченного* человека, а деянием всемогущего Бога»¹⁴.

На эти обстоятельства обращал внимание русский философ И.А. Ильин. Он совершенно верно утверждал, что война не может быть справедливой, хотя бы потому, что гибнут невинные люди. Та подмена понятия справедливости, которая незаметно произошла в западной трактовке справедливости, совершенно не обязывает нас следовать за подобной справедливостью. Более того, даже в рамках современной аналитической философии США мы находим все больше авторов, которые утверждают, что справедливая война есть не более чем миф, не имеющий никакого отношения к теории справедливости. «Принципы справедливой войны всегда применяются конечными человеческими существами, которые соблазняются верой в старую ложь войны: что война благородное дело и что война, которую *мы* ведем безусловно справедлива»¹⁵. Само отнесение теории справедливой войны к теории справедливости служит той же цели.

Вопрос «чья справедливость?» может быть переведен в другую плоскость. Соотношение справедливости и других моральных ценностей всегда обусловлено моральной системой координат. Я полагаю, что А.П. исходит из вполне определенной моральной системы в своем введении в теорию справедливость. Только в христианстве, да и то, пожалуй, только в западноевропейском его варианте, существует столь жесткое противопоставление любви и справедливости. Полагаю, что мы не обнаружим его и у Аристотеля. Аристотель вполне определенно утверждает, с одной стороны, что полис – это своего рода дружба, а следовательно, требует любви, которая всегда присуща друзьям. «Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности, ибо единомыслие – это, кажется, нечто подобное дружественности, к единомыслию же и стремятся больше всего законодатели и от разногла-

¹⁴ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 115.

¹⁵ Fiala A. The Just War Myth. The Moral Illusions of War. Lanham, 2008. P. III.

сий (statis), как и от вражды, охраняют [государство]»¹⁶. С другой стороны, он также утверждает в другом месте, что и семья невозможна без своеобразной «домашней» справедливости, в основе которой лежат отношения неравных. Тезис Юма об обстоятельствах справедливости представляет собой секуляризированный христианский миф о Золотом Веке¹⁷. Ролз действительно воспроизводит этот миф в своей теории, но не в нормативном смысле. Этот миф нужен ему только в технических целях, для создания оптимальных условий первоначального соглашения. Но эти условия не имеют ничего общего с действительностью. Точнее, имеют только с мифологизированной действительностью западной культурной традиции, которая воспроизводит себя в виде мифов. Но и это многим кажется чрезмерным. Коммунитаристы и феминистки критикуют это положение именно как миф, а не как реальное положение дел. Согласно их воззрениям, это опасный и зловредный миф, который мешает нам реализовать идеалы подлинного человеческого взаимодействия. Ни в коем случае ни те, ни другие не рассматривают такое положение дел как реальное соотношение любви и справедливости. Иначе говоря, мы не можем строить реальную и объективную классификацию ценностей на основе той искаженной картины, которую мы обнаруживаем в западной культуре с ее мифом о противопоставлении любви и справедливости. Напротив, мы должны разоблачать такое сочетание как противоречащее природе вещей и, следовательно, объективности.

Тем более мы не находим противопоставления любви и справедливости при переходе на современный теоретический уровень морального сознания, не говоря уже про метаэтический. Например, Джэксон выводит справедливость из любви как более фундаментальной ценности и как ее частный случай¹⁸. Слот выводит все добродетели из благоволения¹⁹. Херстхауз – эвдемонии²⁰. Гиббард вообще не делает акцент на этом различии. Для него существуют

¹⁶ *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 219–220.

¹⁷ *Юм Д.* Исследование о принципах морали // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 171–314.

¹⁸ *Jackson T.P.* The Priority of Love: Christian Charity and Social Justice. Princeton, 2003.

¹⁹ *Slote M.* *Morals from Motives*. N.Y., 2001.

²⁰ *Hursthouse R.* *On Virtue Ethics*. N.Y., 1999.

лишь разные варианты рациональности в осознании вины и негодования²¹. Гевирт растворяет то и другое в принципе последовательности²². Даже Ролз позволяет нам забыть принципы справедливости, после того как они успешно осуществились в виде конституции и законодательства. Иначе говоря, противопоставление любви и справедливости, которое имеет место как частный случай понимания этих ценностей на уровне интуитивном или докритическом, в рамках отдельных культур (прежде всего западной) вообще не существует на уровне критическом или теоретическом. Таким образом, вряд ли есть необходимость брать это противопоставление за основу в нашем введении в справедливость.

Вопрос «чья справедливость?» актуален и в другом смысле. Только в христианской традиции существует навязчивое желание достижения эсхатологического конечного состояния в виде полного и окончательного воздаяния каждому должного²³. Мы не найдем этого стремления в китайско-конфуцианской или индуистской традиции, и потому строить по этому шаблону справедливость вообще было бы ошибкой. Против такого понимания справедливости восстает и либертарная традиция современной западной философии. Именно такое понимание справедливости, в смысле воздаяния каждому должного, имел в виду Хайек, когда писал. «Что мы на самом деле имеем в случае с “социальной справедливостью”, – это просто квазирелигиозный предрассудок такого рода, который можно уважительно оставить в покое, если только он составляет счастье тем, кто его придерживается, но с которым надлежит бороться, если он становится обоснованием принуждения по отношению к другим. Растущая вера в социальную справедливость является в настоящее время наибольшей угрозой для большинства других ценностей свободной цивилизации»²⁴. В действительности справедливость не обязательно должна пониматься как справедливость Великого Инквизитора. Такая справедливость возможна, но она имеет ограниченный исторический смысл. Нозик в своей

²¹ *Gibbard A.* Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Cambridge, 1990.

²² *Gewirth A.* Reason and Morality. Chicago, 1978.

²³ Надпись на воротах Бухенвальда гласила: «Jedem das Seine», что означает «Каждому свое».

²⁴ *Hayek F.* Social or Distributive Justice // Justice / Ed. by A. Ryan. Oxford, 1993. P. 123.

вышеназванной книге называет справедливость воздания каждому должного справедливостью конечного состояния и предостерегает нас от такой «ревнивой и завистливой» добродетели, поскольку она неизменно оборачивается насилием. Нет никаких оснований видеть в такой справедливости справедливость вообще.

Л.В. Максимов. Книга А.П. – весьма основательный философский труд, не уступающий по научному уровню и значимости другим крупным работам по той же (или близкой) тематике, созданным в последние десятилетия в мировой литературе и получившим широкое признание среди специалистов. Разумеется, круг проблем, затронутых в книге, так же как и их решений, неизбежно пересекается с наработками предшественников, однако такое «пересечение» не означает простого повторения сказанного другими: труд А.П. в значительной мере полемичен, концептуален; даже в случае согласия с чьей-то позицией автор сохраняет свое видение исследуемого предмета, находит новые аспекты старых проблем и приводит новые аргументы в защиту уже известных решений.

Следует отметить характерный для этой книги (а вообще для гуманитарных творений довольно редкий) стиль изложения, ориентированный на общенаучные каноны: аналитичность, стремление к точности понятий, толерантность к инакомыслию, свобода от авторских амбиций, от искусственных словесных «красот», эпитетов и метафор, риторических приемов, затеняющих или разрушающих логику рассуждений.

Разумеется, любая крупная, многоплановая работа дает множество поводов для споров с автором или, по меньшей мере, для некоторых претензий по поводу ясности и полноты изложения. Не претендуя даже на поверхностный разбор столь капитального труда и отдавая должное его несомненным достоинствам, я все же отметил бы один очень важный, на мой взгляд, методологический дефект, который книга А.П. разделяет со многими другими гуманитарными исследованиями: я имею в виду отсутствие ясного разграничения двух принципиально разных подходов – теоретического (или вообще познавательного) и ценностно-нормативного. Возможность смешения этих подходов в какой-то мере запрограммирована уже в названии книги, где приводится – без кавычек, как

бы от самого автора – нормативная формула «Воздавать каждому должное», тут же подкрепляемая указанием на ее дисциплинарную принадлежность с помощью внутренне противоречивого словосочетания – «теория справедливости».

Само слово «теория», употребленное без специальных оговорок и пояснений, ассоциируется, как правило, с привычным, наиболее распространенным его значением, а именно – с особой формой знания и познания: системного, строго аргументированного и т. п.²⁵; «справедливость» же (или «справедливое») трактуется обычно как особого рода ценностный принцип или образец, а также «положение дел», соответствующее этому образцу. Поэтому выражение «теория справедливости» допускает два основных прочтения: это либо (1) «*теоретическое знание* о справедливости как особом ценностном феномене – объекте познания», либо (2) «*теоретическое обоснование* (рациональное доказательство) объективной истинности, правильности, обязательности определенной ценностной позиции, выступающей под именем справедливости». В этом втором прочтении под «теорией справедливости» понимается фактически ценностное учение, причастность которого к «теории» оправдывается лишь исторически сложившейся многозначностью этого слова, не привязанного исключительно к научно-познавательному контексту²⁶.

А.П., несомненно, различает в своей работе ценностно-нормативные и познавательные сюжеты, нередко специально сопоставляя и противопоставляя их друг другу. Вместе с тем он полагает, что принятая им *исследовательская* установка «не создает дистанции по отношению к нормативной и даже нормативно-практической проблематике»²⁷. Проведенное исследование включает в себя «нормативный анализ» некоторых практи-

²⁵ Теория – это «комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления» (*Швырев В.С.* Теория // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 43).

²⁶ Вот одно из значений данного слова, вполне применимое не только к знаниям, но и к систематизированным ценностно-нормативным построениям: «Теория (греч. Θεωρία – рассмотрение, исследование) – учение, система идей или принципов» (*Теория* // [Электронный ресурс] URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B5%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F#cite_note-1).

²⁷ *Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. С. 10–11.

ческих проблем, позволяющий «приблизиться» к их решению²⁸. Следует заметить, однако, что анализ в принципе не может быть «нормативным», даже если его предметом являются нормы; анализ – это логико-познавательная процедура, и она остается таковой независимо от природы анализируемых объектов, будь то императивы, ценностные позиции, социальные проблемы или что-то другое.

Правда, такого рода «наложения» познавательных и ценностно-нормативных элементов в тексте книги встречаются редко, причем преимущественно в составе авторской (не вполне точной, на мой взгляд) рефлексии по поводу методологических принципов собственного исследования; в остальном же познавательно-теоретический характер работы не подлежит сомнению. В этом отношении «Введение в теорию...» А.П. выгодно отличается от знаменитой «Теории справедливости» Дж. Ролза, в которой собственно теоретические рассуждения перемежаются откровенной моралистикой, например: «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина – первая добродетель систем мысли... Каждая личность обладает основанной на справедливости неприкосновенностью, которая не может быть нарушена даже процветающим обществом... Непозволительно, чтобы лишения, вынужденно испытываемые меньшинством, перевешивались большей суммой преимуществ, которыми наслаждается большинство»²⁹.

Вообще, Дж. Ролз в своей культовой работе допускает, на мой взгляд, принципиальную ошибку, проведя мысленный эксперимент, в котором некое условное сообщество разумных, но ничего не знающих о себе людей «беспристрастно» (и, значит, без субъективных предпосылок, интересов) выдвигает, формулирует общезначимые (и в этом смысле объективные) принципы справедливости, образующие основу общественного договора. Ошибка здесь, собственно, в том, что, во-первых, нормативные принципы выводятся из вненормативных теоретических постулатов, а во-вторых, эти абстрактные принципы трактуются по сути как «объективные», общеобязательные, на которых *должны* базироваться все прочие конкретные виды справедливости.

²⁸ См.: там же. С. 11–12.

²⁹ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 19–20.

Таким образом, возможное (и действительно имеющее место во многих трудах) двойственное истолкование формально одного и того же понятия «теория справедливости» порождает иллюзию, будто эта теория выполняет двуединую функцию – познание (т. е. описание и объяснение) «справедливости» как некоей ценностной реалии и одновременно (или «тем самым») также прокламирование, отстаивание с помощью рациональных аргументов особого императива, обязывающего людей быть справедливыми, а также решение спорных проблем по поводу того, что является справедливым в той или иной ситуации. Приписывание теории подобной несвойственной ей функции характерно вообще для обыденного гуманитарного мышления, ожидающего от науки ответа на ценностные вопросы.

Несколько лет назад в ходе телевизионного философского диспута видный отечественный специалист по науковедению высказал простую и не вызвавшую возражений у участников дискуссии мысль о том, что главная задача всей философии сводится по существу к поиску ответа на вопрос «Что такое справедливость?». Очевидно, за этим пассажем, не претендующим на концептуальную строгость и вместе с тем принимаемым без протеста гуманитарным сознанием, стоят определенные мировоззренческие послышки. В самом деле, формулируя указанный вопрос о природе справедливости, философ-науковед явно исходил из предположения о принципиальной возможности и необходимости выяснить, *познать*, что есть «справедливость сама по себе», т. е. что *является* «объективно справедливым», – в отличие от того, что именно разные люди (группы, индивиды, ученые) *считают* «справедливостью». Другими словами, вопрос о справедливости помещен здесь в старинную эпистемологическую схему «мнение – знание», и если эксплицировать и вербализовать скрытые и свернутые методологические послышки рассматриваемого тезиса о конечной цели философских изысканий, то получится примерно такое рассуждение: никто пока еще *не знает* достоверно, что такое «справедливость», существуют лишь разные, зачастую противоречащие друг другу *мнения* (точки зрения, концепции, теории) на этот счет; отсутствие точного, доказательного, истинного знания приводит к тому, что люди руководствуются ложными или искаженными представлениями о справедливости, а это является, по меньшей мере,

одной из причин социальных неурядиц; поэтому если философия сможет получить искомое знание и довести его до сознания людей, то тем самым будет создана предпосылка для торжества подлинной справедливости; вот почему такую задачу следует считать важнейшей для философии.

Подобная ошибка, т. е. признание объективного статуса ценности и возможности ее теоретического познания (или определения) в этом объективном качестве, не нова, этой точки зрения придерживался, например, Дж. Мур, рассматривая возможность определения добра. От ученых-этиков, писал он, «мы хотим узнать не то, как люди употребляют данное слово (добро. – Л.М.), и даже не то, какого рода поступки они одобряют... Мы просто хотим знать, “что такое добро?”»³⁰. Последний вопрос имеет смысл только в том случае, если предположить, что «добро» объективно существует.

Таким образом, в общем русле познавательно-теоретического подхода (специально отстраняющегося от нормативно-ценностных прокламаций) можно различить две ветви, два направления исследований. В обоих случаях теоретик исследует добро или справедливость именно как «объекты», как нечто реально существующее, не выражая *в явном виде* соответствующей оценки. Однако принципиальное различие этих двух способов исследования состоит в том, что если *в первом случае* в роли «объектов» выступают человеческие понятия, представления, ценностные позиции, межличностные и межгрупповые отношения, т. е. выясняется, какое значение люди (разные индивиды и общности) вкладывают в понятия «добро» или «справедливость» вообще, что конкретно в разных контекстах они оценивают как доброе или справедливое, в чем специфика данных оценок в сравнении с другими позитивными оценками, как исторически менялись все эти ценностные представления, каковы их психологические механизмы и социальные детерминанты, какие философские и научные ответы давались на все эти вопросы и т. д., – то *во втором случае* теоретик выходит напрямую к справедливости как «внешнему объекту», минуя, игнорируя человеческие взгляды и позиции, т. е. пытается – как исследователь (философ, ученый) – ответить на вопрос, что такое «добро» («справедливость») сами по себе, что в действительности, а не по мнению «является справедливым».

³⁰ Мур Дж. Э. Принципы этики. М., 1984. С. 69.

По поводу этого второго подхода следует заметить, что теоретическое (а вернее – квазитеоретическое, ввиду фиктивности постулируемого объекта) утверждение типа «Х объективно является добрым (или справедливым)» в действительности представляет собою не описание или констатацию некоего факта, а выражение определенной ценностной позиции. Выбор, например, «справедливости» в качестве самосущего объекта исследования превращает предполагаемую *теорию* справедливости в ее *проповедь*, – внешне, правда, рационализированную, но по сути бездоказательную. Следовательно, объективация ценностей – метафизическая, или интуитивистская, или наивно-реалистическая – это, пожалуй, главный источник ценностно-познавательного синкретизма и эклектицизма во многих творениях гуманитарно-философской мысли, претендующих на теоретичность.

В книге А.П. *фактически* доминирует первый из двух названных вариантов познавательно-теоретического подхода, т. е. у него уже сложилась по этому поводу определенная (хотя и не вербализованная явно, не рефлексированная) методологическая позиция; поэтому, если вообще не затрагивать другие спорные вопросы по содержанию книги, помимо рассмотренного в этом кратком отзыве, я ограничился бы единственным пожеланием автору: в новом – доработанном и расширенном – издании этой книги обозначить более четко и последовательно свои пока еще интуитивные идеи о том, что означает и к чему (в методологическом смысле) обязывает его само название книги «Теория справедливости» (пусть даже сопровождаемое скромной оговоркой – «Введение в теорию...»).

О.В. Артемьева. Публикация фундаментального исследования А.П. – это, несомненно, событие для отечественной этики. Дело не только в том, что проблема справедливости привлекает недостаточно внимания наших исследователей, хотя и в этом тоже – у нас ничтожно мало книг, специально посвященных проблеме справедливости. К значимым в этой области крупным работам следует отнести десять лет назад вышедшую книгу Б.Н.Кашникова «Либеральные теории справедливости и политическая практика России»³¹. Своеобразие подхода А.П. к рассмотрению проблемы

³¹ *Кашников Б.Н.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Вел. Новгород, 2004. С. 114–135.

справедливости по сравнению с подходом Б.Н.Кашникова я вижу в том, что в его фокусе не столько определенные теории справедливости, сколько возможности этих теорий по решению наиболее актуальных теоретических и нормативных проблем. Сами теории здесь используются в качестве материала, на основании которого выявляются и анализируются ключевые проблемы справедливости. Поэтому именно выделенный А.П. комплекс проблем, а не сами теории справедливости, задает структуру книги. И при том, что исследование основано на богатейшем материале из истории идей, оно ведется с позиций проблемного, а не историко-философского подхода.

А.П. обозначает жанр своего исследования как «введение в теорию». Действительно, книгу можно рассматривать как энциклопедию справедливости. Данная энциклопедия отнюдь не популярна, ее освоение потребует не только философской образованности, готовности и привычки к усидчивому чтению, по-своему продолжающему значительные по охвату чтения самого автора. Помимо того, что А.П. основательно знает историко-философскую проблематику справедливости, он оставляет впечатление еще более глубоко погруженного в современную литературу: он свободно себя чувствует в дискуссиях, идущих в мировой философской и социально-политической мысли на протяжении последнего полувека; реконструирует аргументы, не проходит мимо теоретических нюансов и перипетий, как будто бы издали, с некоей метапозиции обозревает дискурсивный процесс. Однако при всем при этом он не раскрывает эту позицию. Я отметила принципиально проблемный характер книги, однако он имеет следующую особенность: А.П., с большим пониманием отобрав наиболее острые проблемы теории справедливости, сохранил за другими авторами право их обсуждения и предоставил читателю возможность для обобщающих впечатлений. Сам же от итоговых комментариев по поводу этого обсуждения, как правило, воздерживается.

Пропедевтический характер своего исследования сам А.П. объясняет тем, что одну из главных своих задач видит в установлении системы теоретических координат, внутри которой можно было бы вести плодотворную дискуссию о справедливости. Потребность в создании такой системы порождена сложностью и разнородностью проблематики справедливости, о которой А.В. Прокофьев подробно

рассказывает в первой главе. Об убедительности такого представления мы можем судить уже по учению Аристотеля о справедливости – одному из первых в истории философии, которое во многом определило развитие этики справедливости в европейской философии и к которому постоянно апеллируют современные исследователи. А.П. также обращается к учению Аристотеля при рассмотрении проблем справедливости в разных главах книги. Как известно, в аристотелевской этике справедливость анализируется через призму нескольких разных по объему и значению понятий, приложимых к различным предметностям. Аристотель неоднократно указывал на многозначность понятий справедливого и несправедливого и призывал к чуткости в отношении этой многозначности. Справедливость для него – это не только понятие для выражения нравственного статуса государства в целом (общая справедливость) или для обозначения принципов распределения в обществе (частная справедливость), но и понятие для выражения определенного склада души, качества личности или добродетели. Но и сама добродетель справедливости в трактовке Аристотеля не может быть выражена простым, тождественным самому себе понятием. Аристотель, описывает ее с помощью идентичных и при этом разных понятий³² (EN 1130a10–15). В первом значении справедливость – это «величайшая и самая полная добродетель», обращена не только на себя, но и на другого (EN 1129b30–1130a14), обладая ею, человек достигает «совершенного достоинства». Во втором значении справедливости имеется в виду не полная добродетель, а ее часть, в этом случае она прежде всего проявляется в отношении к другим. Различие между двумя понятиями состоит в различии областей их применения: «в вещах справедливых по отношению к другому человеку нельзя быть справедливым [только] для самого себя»³³ (MM 1193b10–15).

Многозначность понятий справедливости и несправедливости порождает сложности в толковании различных теоретических и нормативных проблем, например проблемы определения

³² «Никомахова этика» цитируется по изданию: *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–294. Ссылки даны в тексте статьи с использованием обозначения – EN с указанием стандартного округленного номера строк.

³³ Ссылка на «Большую этику» дана по изданию: *Аристотель. Большая этика* / Пер. Т.А.Миллер // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984.

области справедливости, которую А.П. обоснованно считает чрезвычайно важной и уделяет ее анализу значительное внимание. Он полагает, что в этике Аристотеля эта сфера, как и сфера отношений между животными или между богами, исключена из области справедливости. При разъяснении данного сюжета А.П. ссылается на высказывания Аристотеля, подтверждающие, что, с его точки зрения, отношение человека к самому себе не может быть ни справедливым, ни несправедливым, а это по существу и означает «неподконтрольность» данного отношения действию (принципа, ценности) справедливости. Однако, на мой взгляд, у Аристотеля «границы справедливости» (контекст применения нормативного понятия справедливости) здесь проведены не так строго и определенно. Действительно, Аристотель прямо утверждает невозможность несправедливого отношения человека к самому себе («в отношении самого себя не бывает неправосудности» (EN1134b8–12)), объясняя это тем, что человек сознательно неспособен вредить самому себе. Но он не столь определен в вопросе о возможности или невозможности справедливого отношения человека к самому себе – во всяком случае в тексте не встречается таких же прямых высказываний, как по поводу несправедливого отношения. Это умолчание можно было бы проигнорировать, апеллируя к словам Аристотеля: «[Право]судие существует для тех, у кого есть закон, относящийся к нам самим, а закон [нужен] для того, в чем [возможна] неправосудность...» (EN1134a30–32). **Если в отношении человека к самому себе невозможна несправедливость, то не нужен и закон, относящийся к нам самим, и нет места для справедливости.** Однако признанию правомерности и достаточности такого объяснения препятствует сам Аристотель, который чуть выше в той же пятой книге «Никомаховой этики», обсуждая добродетель справедливости, утверждал, что она обращается и на себя, и на другого и потому является самой полной и совершенной. Понятно, что речь в первом и во втором случаях идет о разных по значению «соименных» понятиях, сферы применения которых также различны. В одном случае речь идет о действующих в обществе принципах и нормах, в другом – о добродетели. Однако, как бы там ни было, получается, что при одном понимании справедливости отношение человека к самому себе включено в ее контекст, а в другом – исключено

из него. И едва ли, обсуждая проблему области справедливости на примере этики Аристотеля, мы вправе игнорировать эту двусмысленность и не искать ей объяснений.

Многозначность понятий справедливости и несправедливости также свидетельствует и о многоаспектности и неоднородности практики, осмысление которой требует применения понятия (понятий?) справедливости. Понятно, что со времен Аристотеля эта практика – предметная сфера теорий справедливости – изменилась, она существенно усложнилась, стала более противоречивой и разнообразной, что породило множество взаимно полемичных подходов к ее осмыслению. Поэтому сегодня потребность в создании общей теоретической рамки (насколько это возможно) для обсуждения проблематики особенно насущна.

Если при анализе дискуссий по поводу различных теоретических и нормативных проблем, ассоциированных с понятием справедливости, А.П. придерживается в основном «объективистского» подхода и не доводит рассуждение до артикуляции собственной позиции, то в концептуальном вопросе о месте справедливости в системе моральных ценностей и соответственно о месте справедливости в моральной практике его позиция выражена четко и последовательно, она проведена через всю книгу и в значительной мере определена его пониманием морали в целом. А.П. исходит из того представления, что мораль не противопоставлена реальному опыту человеческих отношений и взаимодействий, она, напротив, во многом порождена его потребностями и отвечает на них. Это опыт неидеальных людей в неидеальном мире в разных смыслах, в том числе и в том, что в нем не устранена и скорее всего неустранима проблема зла. Поэтому этика должна не просто ориентировать человека на достижение идеала и быть исключительно перфекционистской, она должна также формулировать принципы противостояния злу, в том числе для тех случаев, когда прямое столкновение с ним неизбежно и вне зла встать невозможно. Иными словами, в книге четко выражена мысль, что этика не должна уклоняться от определенного ответа на вопрос о том, как реагировать на зло – конкретные его проявления, причем в отношении не только самого нравственного субъекта, но и других, так или иначе связанных с ним людей. Именно справедливость, как показывает А.П., задает нормативную основу действий, направленных на пресечение зла, и

в этом состоит, в частности, ее нормативное значение. Этика справедливости, контуры которой очерчены в книге, принципиально и последовательно неабсолютистская, она допускает и оправдывает необходимость отступлений от следования безусловным требованиям, предъявляемым абсолютистской этикой, в частности запретам на ложь и на применение силы, в случаях, когда цена их выполнения оказывается неприемлемой для тех, кто может оказаться жертвой такого выполнения. Но допуская и оправдывая данные отступления, этика справедливости устанавливает для них строгие нормативные ограничения. В этом и состоит одна из важнейших и самых сложных ее задач, анализу подходов к ее решению в значительной мере посвящен четвертый раздел книги.

Книга А.П., помимо уже упомянутых положительных качеств, обладает тем несомненным достоинством, что автор наделяет моральным статусом острые и болезненные проблемы – индивидуальной самообороны, пресечения агрессии, справедливой войны и др., которые в абсолютистской этике либо вовсе исключаются из сферы морали, либо существенно понижаются в моральном статусе. На мой взгляд, позиция А.П. в этом вопросе ведет к пониманию морали как сложной по структуре, по характеру решаемых с ее помощью задач и потому в большей степени соответствующей природе собственно человеческой – несовершенной – реальности, которая только и порождает потребность в морали.

В заключение остается выразить надежду на появление новой книги, почва для появления которой, несомненно, уже подготовлена и которой А.П. сможет дать решительное название – в духе Дж.Ролза.

Г.Ю. Канарш. Я хотел бы поделиться тем, какое впечатление произвела на меня книга, точнее, те разделы, с которыми я успел ознакомиться и которые оказались наиболее интересными для меня как политолога и социального философа. Если говорить о работе в целом, то можно отметить несколько важных моментов, которые ее характеризуют. Во-первых, это проблемно-ориентированный подход. В российской гуманитарной науке с начала 1990-х гг. было издано несколько хороших монографий по современной теории справедливости, однако именно работы А.П. отличает то, что в них осуществляется анализ не направлений в теории спра-

ведливости (либерализм, коммунитаризм, феминизм и др.), а *определенных проблем* – имеющих как чисто теоретическое, так и прикладное значение (например, проблема области справедливости, а в ее рамках – анализ проблем космополитической справедливости, справедливости по отношению к природе и др.). Представители отдельных теоретических направлений здесь излагают свою точку зрения по отношению к определенному вопросу. Мне кажется, что такой анализ имеет свои большие достоинства.

Во-вторых, метод, посредством которого работает автор. На мой взгляд, этот метод весьма перспективен и, опять же, заметно выделяет работы А.П. из ряда других работ по данной проблематике. Метод, насколько я его понимаю, состоит не в том, чтобы просто изложить точки зрения разных авторов – современных теоретиков справедливости – по тому или иному вопросу (как часто это происходит в теоретических работах), а в том, чтобы путем тщательного анализа и сопоставления теоретических аргументов и их соотнесения с практическими реалиями выявить среди множества разнородных и противоречивых позиций те (или ту), которые оказываются наиболее адекватными как в теоретическом, так и практическом плане. Здесь явно работает не традиционный для современной этики и политической философии дедуктивистский подход (свойственный, например, ролзианской традиции), а подход, имеющий определенное родство с традицией Аристотеля. При этом важно, что автор исповедует отнюдь не релятивистские взгляды: при сопоставлении и анализе различных позиций всегда ясно оговаривается некий *минимум абсолютного* в морали: мораль существует тогда и только тогда, когда целью является благо *конкретного индивида* (а не группы, сообщества и т. д.).

В-третьих, такой метод исследования позволяет А.П. прийти к весьма убедительным выводам относительно того или иного теоретического вопроса. Например, я с большим интересом и пользой для себя ознакомился с главами книги, посвященными проблемам космополитической справедливости и справедливости по отношению к природе. Трудно не согласиться с выводами автора о том, что переход от теории международной к теории космополитической справедливости (какого-то ее умеренного варианта) в условиях глобализации оправдан и необходим. И, напротив, парадоксальна ситуация, в которой «главный эгалитарист» современ-

ности, американский философ Дж. Роулз, изложивший свое понимание основ международной справедливости в известной книге «Закон народов» (1999), фактически оказывается в положении своего противника – известного философа-либертариста Р. Нозика, как известно, ратовавшего за некий минимум справедливо-го распределения в обществе, заканчивающегося сразу же после того, как гарантирована физическая безопасность каждого³⁴. То же можно сказать и в отношении выводов, к которым автор приходит в процессе анализа проблемы справедливости по отношению к природе. Здесь только разобранный список теоретических позиций выглядит весьма впечатляющим (практически весь спектр подходов современной теории справедливости – от разномастных договорных моделей до либерального перфекционизма). И все эти подходы, столь влиятельные сегодня на Западе, проходят как бы двойное «сито»: вначале определяются наиболее адекватные из них, затем анализируется вопрос (поставленный в самом начале главы) о том, насколько адекватной является сама *неантропоцентрическая теория справедливости*. Вывод, как и в раннее упомянутой главе, оказывается достаточно неожиданным и парадоксальным: если в главе о космополитической справедливости мы слышим обоснованный призыв: «вперед, от Ролза», то в данной главе, напротив, вывод оказывается *вполне консервативным*: «назад, к Ролзу». Иными словами, на взгляд автора, теория справедливости по самой своей сути не может быть неантропоцентрической, т. е. имеющей в виду не человека, а другие живые существа, как и биосферу в целом. Поэтому трудно не согласиться с выводом, что здесь уместен скорее разговор не о правах, а о заботе по отношению к природной среде и существам, ее населяющих (о чем писал Ролз в своей «Теории справедливости» 1971 г.).

Думаю, уже два эти примера показывают нетривиальность авторского анализа и выводов.

Наверное, мой отзыв о монографии носит в большей мере хвалебный характер, в то время как более полезным мог бы быть критический отзыв. Но критиковать ее (думаю, многие коллеги из участвующих в обсуждении со мной согласятся) – дело непростое по причине фундаментальной и всесторонней проработанности

³⁴ См.: Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008.

проблем, в ней представленных. Поэтому скажу лишь о том, чего часто не хватает лично мне в этой и других работах А.П. Отчасти, вероятно, это связано с дисциплинарными особенностями, с тем, что он – этик, а я работаю в области социальной философии. Так вот, в работах А.П. мне нередко не хватает *материальной реальности*, из которой исходит и к которой в идеале должен возвращаться теоретический и нормативный анализ. Безусловно, в его текстах, как правило, всегда присутствует отсылка к практике – это характерная особенность его метода – но, видимо, ему как *социальному этику* достаточно той сравнительно небольшой степени соотнесенности, которой он придерживается. Так, например, в главе о космополитической справедливости, при обосновании указанного выше теоретического и практического перехода, говорится о глобализации, о тех реалиях и проблемах, которые она порождает, но делается это очень коротко, эскизно, в контексте сугубо теоретического рассмотрения. Точно так же, когда речь идет о современных концепциях космополитической справедливости, в сноске дается достаточно обстоятельное перечисление их авторов и соответствующих работ, но в самом тексте нет анализа ни одной из этих концепций. В то время как многие из них, как например, известная концепция М. Нассбаум, включают весьма интересное описание «институционального дизайна» справедливости для глобализирующегося мира. Впрочем, повторю, А.П. как этику, вероятно, достаточно описания на уровне принципов.

В заключение отмечу, что эту книгу, как и другие, более ранние работы А.П., я активно использовал при разработке и чтении спецкурса по теории справедливости для магистрантов факультета политологии Государственного академического университета гуманитарных наук, с теми некоторыми дополнениями и коррективами, которые уместны в курсе для студентов-политологов. Студенты нередко удивляются и даже выражают свое негодование по поводу абстрактности теории справедливости и тех изощренных ходов мысли, которые нередко в ней встречаются (и что хорошо видно, в частности, при анализе проблемы неантропоцентрической теории справедливости в обсуждаемой книге). Приходится дополнять курс психологическими комментариями – например, объяснять, что многие особенности этой, по существу, западной, точнее – американской, теории обусловлены характерологически-

ми особенностями многих людей Запада – а именно, характерологической *аутистичностью* (от греч. *autos* – сам), т. е. специфической самособойностью мышления и чувствования, с большей или меньшей оторванностью от реальности. Это не аутизм, а здоровая душевная особенность, предрасполагающая к концептуально-теоретическому видению мира, в основе которого – природное идеалистическое мироощущение³⁵. В России эта особенность выражена слабее, чем на Западе.

И книга А.П. дает богатый материал для подобного осмысления и сравнений.

М.Л. Гельфонд. Идея справедливости – извечная провокация для сознания любого ответственно мыслящего индивида, глубоко интегрированного в структуру сложившегося сообщества разумно-социальных существ. Сам статус последних заведомо конституируется их добровольным принятием на себя безусловных обязательств неукоснительно соблюдать требования справедливости, во избежание утраты внутреннего единства общественного организма и в целях обеспечения самой возможности функционирования основных социальных институтов и практик, создающих сложную архитектуру общественной жизни.

Неслучайно все без исключения социальные институты и практики декларируют в качестве базисных принципов реализации своих задач некий свод правил, соблюдение которых призвано легитимизировать деятельность отдельных индивидов и социальных групп, придавая ей справедливый характер. Между тем, в основе квалификации каких-либо действий или оценок, осуществляемых в рамках того или иного вида традиционной социальной практики, зачастую лежат не только исходно амбивалентные критерии интерпретации самого концепта справедливости, но и полярное разграничение ее агентов на тех, по отношению к кому требования справедливого отношения должны неукоснительно и безусловно соблюдаться, и тех, кто находится вне сословно, этнически или идеологически заданного круга субъектов, заключивших по умолчанию конвенцию взаимной справедливости.

³⁵ См.: Бурно М.Е. О характерах людей (психотерапевтическая книга). М., 2008; Волков П.В. Психологический лечебник: Разнообразие человеческих миров. М., 2013; Канарш Г.Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. М., 2011.

Именно эта специфика справедливости как фундаментального морального понятия и социокультурного механизма, заключающаяся в антиномичности ее постулирования в качестве универсальной ценности, парадоксально допускающей дифференцированность конкретных моделей ее нормативной реализации, и придает идее справедливости ту теоретическую остроту и практическую неоднозначность, которые отчетливо обнаруживают себя в истории этической мысли и современной моральной философии. Иными словами, проблема справедливости остается одной из ключевых тем как для мыслителей-моралистов, так и для представителей разнообразных политических институтов и социальных практик прошлого и настоящего.

Этот лейтмотив явно улавливается в глубокой и яркой полифоничности авторского замысла книги А.П. с говорящим и проблемно открытым названием «Воздавать каждому должно...». Название этого фундаментального труда красноречиво свидетельствует: перед нами лишь вершина грандиозного айсберга авторских размышлений о сущности концепта справедливости и его роли в формировании краеугольных оснований человеческого общежития, скромно обозначенная уточняющим подзаголовком как «Введение в теорию справедливости». Можно предположить, что за ним, по законам жанра, должно последовать не менее развернутое изложение авторской теории справедливости и демонстрация ее аналитических и прогностических возможностей в ходе исследования состояния и «болевых точек» современного общества.

Однако уже на страницах данной монографии предпринимается успешная попытка соотнесения сугубо теоретических и историко-философских вопросов с осмыслением и оценкой современных социальных реалий, рассматриваемых сквозь призму основных концепций и типов справедливости. Среди чрезвычайно широкого спектра представленных в книге проблем, затрагивающих самые различные уровни и грани общественной жизни (от справедливости в семье до справедливости в глобальном геополитическом контексте), вполне предсказуемо, что с учетом информационной и морально-психологической резонансности трагических событий на Юго-Востоке Украины на первый план выступают две глубоко анализируемые автором исследования проблемы: соотношение границ справедливости и государственных границ и теория спра-

ведливой войны. Вооруженный конфликт на Украине – хрестоматийная иллюстрация неизменной актуальности и знаковых парадоксов как идеи справедливости в целом, так и доктрины справедливой войны.

Нельзя быть справедливым в отсутствие другого, по отношению к которому мы планируем, осуществляем и оцениваем свои действия. И наоборот: невозможно признать намерения, поступки и выводы иного субъекта справедливыми, если мы не соотнесли их с собственным видением того, что справедливо, а что нет. В этом-то и таится главный парадокс справедливости – принципиальная неуниверсализуемость ее критериев, эмпирически обнаруживаемая на фоне традиционного декларирования ее в качестве всеобщей и абсолютной нравственной ценности. Так, выступая под лозунгом восстановления попорченной врагом справедливости, каждая из сторон конфликта эталоном ее ценностно-нормативной интерпретации неизменно считает собственную позицию, продиктованную мотивами обеспечения своей безопасности, защиты своего этно-культурного достоинства и своих, прежде всего политических и экономических, интересов. Как правило, рефлексия по поводу того факта, что противоположная сторона конфликта мыслит и, следовательно, действует с точностью до «наоборот», либо полностью отсутствует, либо не играет существенной роли при принятии решений с обеих сторон. А это, в свою очередь, служит катализатором противостояния и исключает саму возможность его урегулирования на основании «третьей» – универсальной модели справедливости.

Столь нехитрое рассуждение неизбежно приводит последовательно мыслящего аналитика к весьма печальному выводу о том, что любые рассуждения о возможности, условиях и рамках «справедливой войны» в заведомо несправедливом мире, т. е. в глобальном геополитическом пространстве, где изначально отсутствуют какие бы то ни было предпосылки для формирования общих «правил игры» и единого реестра критериев справедливости, носят абсурдно-беспредметный или опасно лицемерный характер. Ведь даже для ограниченного, сугубо инструментального, использования концепта справедливой войны необходимо предварительно оговорить целый ряд дополнительных условий и допустить некоторое количество идеализаций, лишаящих его

непосредственной укорененности в конкретной и неоднородной по своему содержанию социально-политической практике различных общественных систем.

Например, речь может идти как минимум о двух равно несовершенных в самих своих основаниях и основных механизмах реализации вариантах согласования единых параметров справедливой войны: 1) идеологически аксиоматизировать позицию одной из воюющих сторон (на деле, разумеется, своей собственной) в качестве безусловно справедливой, что влечет за собой автоматическую морально-психологическую дискредитацию позиции и статуса противоборствующей стороны; 2) расширить диспозиции участников конфликта за счет появления в ней условно независимой инстанции, выступающей в роли объективного арбитра или посредника при согласовании шагов обоих оппонентов к примирению. Однако ни в первом, ни во втором случае нет достаточно надежных гарантий, позволяющих в полной мере избежать опасной подмены моральной мотивации действий участников конфликта сугубо прагматическими задачами максимально эффективной реализации их экономических и геополитических предпочтений или прямыми притязаниями на установление безраздельного силового, идеологического или иного по своему характеру господства.

В этих условиях апелляция к требованиям справедливости приобретает явно демагогический оттенок с налетом софистической уверенности в безграничности возможностей логической техники манипулирования любыми понятиями и доводами в ходе доказательства своей правоты, т. е. становится удобным и потому весьма востребованным способом аргументации в пользу наиболее выгодной для конкретных субъектов в конкретных обстоятельствах позиции. Недаром спекуляции на тему защиты справедливости стали общим местом привычной политической фразеологии наших дней, нередко паразитирующей на естественной психологической потребности человека в эмоциональном и коммуникативном удовлетворении потребности в справедливости как проявлении особого рода альтруистического чувства или целой палитры реактивных альтруистических порывов и переживаний. Последняя включает в себя как негативные состояния психики – прежде всего негодование, персонифицируемым объектом которого может оказаться конкретное лицо,

группа лиц или определенный социальный институт, идентифицируемые моральным сознанием и опытом с непосредственным источником несправедливых действий или суждений, так и сложное сочетание элементов созидательно-позитивных мотивов сочувствия и со-действия – главным образом сострадание к участи жертв частных или системных проявлений несправедливости в межличностной сфере, а также в политико-правовой, производственно-распределительной и других общественных практиках, и стремление к восстановлению несправедливо попранных прав и оказанию иной посильной помощи пострадавшим от тех или иных актов несправедливости.

Подобная гамма ярко окрашенных эмоциональных состояний и инициируемых ими поведенческих сценариев – неотъемлемая часть морального и житейского опыта любого современного человека, а провоцируемая очевидной амбивалентностью как аксиологических, так и психологических интенций, параллельно представленных в его отношении к императиву справедливости, рефлексия – необходимый эвристический прецедент и одновременно наиболее доступный инструмент проблематизации концепта справедливости в пространстве традиционного для европейской философской культуры этического дискурса. Тем самым закладываются необходимые идейные, ментальные и отчасти даже методологические основания для формирования в общественном сознании антагонистических архетипов справедливости, достигающих своей предельной полярной концентрации и конкретизации в условиях конфликта ценностей или интересов на любом из уровней социальной организации или национально-государственных отношений. Квинтэссенцией этой нормативно-ценностной и психологической дихотомии справедливого и несправедливого, принимающей в плоскости обыденного сознания форму непримиримой оппозиции своего и чужого, оказывается ситуация войны как открытого вооруженного противостояния, в ходе которого стороны утверждают свое понимание справедливости посредством физического уничтожения оппонентов или прямой угрозы а их адрес. А потому именно идея справедливой войны, а точнее, сама возможность однозначной классификации военных конфликтов (особенно локальных вооруженных конфликтов в современном мире) в качестве справедливых и несправедливых становится поводом

задуматься о парадоксальности справедливости как таковой, по крайней мере, в пространстве нравственного опыта и морального рассуждения.

Учитывая все сказанное выше и заранее принимая вполне объяснимые упреки в субъективности моих оценок и вкусовой пристрастности, хочу отметить, что одним из наиболее ярких, интересных и аналитически провокативных сюжетов рассматриваемой книги является именно определение и всестороннее осмысление основных парадоксов справедливости, поскольку этот исследовательский ход позволяет придать образу справедливости по-настоящему объемный, многомерный и неоднозначный характер. Данной проблеме посвящен второй раздел первой главы книги «Справедливость как ценностно-нормативная категория», который так и называется: «Парадоксальность справедливости»³⁶. Содержание указанного раздела книги – яркий пример того, как теоретически фундированный и логически безупречный в своей аргументационной композиции философский текст может быть в равной мере, но, разумеется, в различных аспектах и ракурсах его восприятия интересен и полезен и специалисту-этику, который, несомненно, высоко оценит предложенные автором свежие идеи и оригинальные мыслительные ходы, и студенту, изучающему историю и основы моральной философии, и читателю-дилетанту, искренне стремящемуся расширить свою эрудицию и разобраться в ключевых мировоззренческих вопросах. Говоря иначе, перед нами тот текст, который следовало бы прочесть, пусть даже ограничившись тем самым лишь фрагментарным знакомством с содержанием представленной книги в целом. Этот текст отлично мобилизует собственную мысль читателя и успешно аккумулирует его моральные интуиции, заставляя нас не только напряженно следить за цепочкой приводимых автором доводов, но и невольно «примерять» их к тем реалиям социальных отношений и общественных практик, в которые мы вовлечены. Причем подобный эффект достигается за счет как максимально точного определения автором круга наиболее острых вопросов для обсуждения, так и самой авторской манеры их изложения, сочетающей убедительность и полноту доказательств с уместностью остроумных комментариев.

³⁶ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. С. 23–36.

В этих условиях, бесспорно, нет ни малейшей необходимости передавать содержание означенного раздела книги, однако представляется возможным высказать ряд собственных соображений и комментариев по поводу поднимаемых в нем проблем. Так, к трем рассмотренным автором парадоксам справедливости (парадоксу «определенности неопределенного», парадоксу «значимости незначимого» и парадоксу «моральности аморального») попробую прибавить еще один – четвертый по счету парадокс. Сохраняя авторскую стилистику, условно назовем его парадоксом «контракторности (согласованности) не подлежащего обсуждению». Он призван показать, что рассмотрение справедливости в качестве продукта и одновременно инструмента согласования базовых представлений о ценностно-нормативном минимуме для членов какого-либо социального сообщества дезавуирует свойственную традиционному образу справедливости дистанцированность от любых субъективно обусловленных или релятивируемых, а потому чреватых злоупотреблениями и тем самым лишаящих ее безупречной санкционирующей чистоты мотиваций и максим.

В таком контексте и во многом вопреки точке зрения автора книги не столь уж лишены оснований оказываются попытки некоторых мыслителей и моралистов, апеллируя к парадоксальности концепта справедливости, нормативно эмансипировать ее требования, выведя их за пределы морали и лишив статуса категорически вмененного «минимума нравственности». Более того, рискну заметить, что подобная диспозиция имеет давнюю историю и даже общеизвестную терминологическую конвенцию. Если несколько смягчить исходный тезис о необходимости лишения справедливости статуса «минимума морали», то возникает отнюдь не безосновательное желание напомнить о высказываемой рядом мыслителей гипотезе полного или частичного ценностно-нормативного отождествления ее с правом, а точнее, с фундаментальными основаниями системы естественного права. У подобной позиции есть много смысловых и структурных нюансов в оценке конкретного соотношения правовой и моральной императивности, однако ее центральная интенция идейно едина и логически очевидна: справедливость как универсальная и внутренне консолидированная ценностно-нормативная конструкция призвана ориен-

тировать человека, сознательно интегрированного в определенное сообщество людей, не на обеспечение условий для воплощения идеала совершенного социального устройства или достижение максимального внутреннего совершенства в качестве отдельного морального субъекта, а на реализацию необходимого минимума обязательств по поддержанию целостности общества, стабильности его институтов и исключению проявлений агрессии из всех социальных практик.

То есть справедливость, подобно праву, может быть, говоря словами В.С. Соловьева, редуцирована к механизму «обязательной реализации минимума добра», т. е. «низшего предела или минимума нравственности», зафиксированного как в традиционных установках обыденного сознания, так и в законодательных формулах правосознания. Достаточно вспомнить латинское слово «юстиция» (*justitia*), означающее «справедливость, законность» и этимологически идентифицирующее справедливость с правом. Юстиция, как известно, является сферой правового поля, образованного человеком как субъектом первичного права. Иначе говоря, юстиция есть правосудие, вид правоохранительной и правоприменительной деятельности, в которой и реализуется тот самый необходимый императивно-ценностный минимум, регламентирующий социально-ответственное поведение людей в рамках конкретного национально-государственного сообщества. Таким образом, есть основания предположить, что понятие справедливости уже на семантическом уровне обнаруживает независимый нормативный статус и преимущественно инструментально-технологический характер, т. е. специфическую применимость в конкретной социальной практике и при условии строгой регламентации положения субъектов, в отношении которых действуют императивы справедливости.

Однако можно возразить, что вышеприведенные рассуждения допустимы только с учетом обязательного уточнения того, какой тип понимания морали мы принимаем за основу и насколько его нормативное ядро способно интегрировать требования справедливости или, по крайней мере, не вступать с ними в открытую и жесткую императивно-ценностную конфронтацию. А значит, перед нами пропорция с двумя неопределенными величинами: чем меньше точек соприкосновения между ними, тем более автоном-

ной инстанцией выступает справедливость. И наоборот: чем больше общих интенций обнаруживают и фиксируют в сфере реализации принципов нравственного и справедливого наш житейский опыт и моральная интуиция, тем глубже основания, позволяющие нашему сознанию утверждать, что имманентными свойствами морали являются плюралистичность и отчасти диалектичность ее фундаментальных ценностей и императивов. Более того, очевидная парадоксальность справедливости становится знаковой проблемой и одновременно характерной чертой самосознания европейской цивилизации, а также оказывается своего рода зеркалом, отражающим парадоксальность и полифоничность как самой идеи морали, так и духовной культуры в целом.

К.Е. Троицкий. Достоинства книги А.П. невозможно поместить в небольшой отзыв, в работе присутствует и актуальность темы, и глубина анализа, и обширная библиография. Обоснованность обозначения книги как «введения» подтверждает хорошо прослеживаемая исследовательская «беспартийность» автора, желание вникнуть в линию аргументации различных мыслителей и отсутствие стремления загородить их своими оценочными взглядами. Безусловно, работа не обещает легкого чтения, но это компенсируется аккуратностью по отношению к разбираемым дискуссиям, вниманием, даже уважением к сложности затрагиваемых тем, так как каждая из них представляет обширный пласт в научной литературе. Все это не позволяет злоупотреблять обобщениями и упрощениями. Книга А.П. не знает аналогов на русском языке; в ней не просто анализируются основные направления подходов, но речь идет об осмыслении самых последних дискуссий по этой теме. Автор работы не забывает и о возможных вариантах «вписывания» проблематики справедливости в общую этическую мысль, а также особо касается вопроса границ идеи справедливости.

К сожалению, основные дискуссии относительно теории справедливости разворачиваются почти исключительно на страницах зарубежных изданий и в первую очередь, конечно, на английском языке, что становится причиной малой осведомленности о новейших достижениях в данной области даже профессиональных философов (что тогда говорить о студентах и рядовых

читателях!). Книга А.П. способна помочь если не ликвидировать этот пробел, то сделать в это очень большой вклад, но это потребует и определенной доли усилий от «реципиента». Вдумчивый читатель сам сможет оценить достоинства книги, которая способна послужить отправным пунктом для самостоятельного включения в исследование проблематики идеи справедливости. Остается только надежда, что в следующем издании автор опубликует библиографический список и именной указатель. В нижеследующем комментарии хотелось бы отвлечься от перечисления многочисленных достоинств и остановиться на нескольких вопросах, которые возникли у меня как лишь одного читателя после прочтения этой интересной работы.

Первый вопрос скорее методологический. Он касается произошедшей смены фокуса, с которого производится разработка отдельных структурных и тематических разделов книги. На протяжении большинства глав книги исследование строится через критический разбор центральных течений в этической мысли, которые затрагивают проблему понятия, области или практического применения идеи справедливости, основные современные работы в англоязычной философии по этой теме, многообразие мнений в перспективе различных школ и направлений. Но подход по какой-то причине меняется в том месте, где идет обсуждение идеи справедливости по отношению к международным отношениям. Глава 6 посвящена почти исключительно (не считая краткого описания модели М. Уолцера и А. Макинтайра в параграфе 6.1) критическому анализу взглядов Дж. Ролза. Но очевидно, что темы параграфа 6.2. «Распределение ресурсов между народами» и особенно параграфа 6.3 под названием «Концепция космополитической справедливости», если, конечно, и связаны со взглядами Ролза, как и почти все отделы современной дискуссии по теории справедливости, то не сводятся к ним. Конечно, Ролз задает важнейший смысловой центр в дискуссии по вопросу «Теории справедливости», особенно в англоязычной литературе формулирование новых идей в этой области во многом разворачивается через разработку или критику высказанных американским философом позиций. Но надо учитывать, что ведь и сам Ролз разворачивает свое исследование в ставшей классической книге «Теория справедливости» через критику и подчеркивание

концептуальной несостоятельности утилитаризма³⁷. Кроме того, ряд учений в этой области имеет иные, независимые от учений Ролза основания.

Одна из рекомендуемых А.П. книг по концепции космополитической справедливости, которая принадлежит Дж. Брок, под названием «Глобальная справедливость. Космополитический взгляд»³⁸, конечно, содержит отдельный раздел, где происходит ревизия взглядов Ролза, более того, автор строит свое теоретическое размышление через дополнение и адаптацию известного выбора за «занавесью неведения», но книга совершенно не сводится лишь к этому. Здесь и попытка разбора самостоятельных истоков идеи космополитизма, критика взглядов приверженцев национального либерализма Д. Миллера и Й. Тамир, практические аспекты концепции космополитизма. Если подытожить, то в разделе у А.П. не содержится даже «эскиза» идеи космополитической справедливости. Эта идея используется исключительно в инструментальных целях для указания на слабости теории Ролза, которая не учитывает глобального и транснационального аспекта, для которого по-прежнему единицей носителя институциональной идеей справедливости является национальное государство.

Второй вопрос терминологический. В книге А.П. слово «честность», так же как прилагательное «честный» со своим антонимом «нечестный», встречаются не просто часто, но являются и смыслообразующими, это касается как обобщений автора, так и относительно приводимых цитат³⁹. Более того, «нечестный» присутствует в рабочем авторском определении понятия справедливости⁴⁰, из которого получается, что справедливость «не допускает нечестных преимуществ», но что такое нечестные преимущества? Нельзя ли

³⁷ Именно этот момент дает основание для У. Кимлики, одним из смысловых центров книги которого также является идея справедливости, но в контексте современной политической философии, начать свой анализ с рассмотрения взглядов утилитаристов, см.: *Кимлика У.* Современная политическая философия: Введение. М., 2010.

³⁸ *Brock G.* Global Justice. A Cosmopolitan Account. N.Y., 2009.

³⁹ Некоторые наиболее важные случаи применения слово «честность» и «честный» можно встретить в следующих фрагментах книги: *Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. С. 14, 222, 229, 237, 241, 242, 243, 304, 306, 403–405, 420.

⁴⁰ Там же. С. 20.

сказать, что справедливость не допускает несправедливых преимуществ? Возникает вопрос: какое отношение между понятиями «честный» и «справедливый» в книге, являются ли они синонимами, дополняют друг друга, пересекаются? Если это синонимы, то в определении допускается ошибка, то есть определяемое определяется через себя же. Если нет, то представляется, что анализ дихотомии «честный/нечестный» было бы очень желательно включить в следующем издании книги. На страницах книге автор не проясняет подобных возникающих вопросов.

А.П. высказывался в том смысле, что слова «честный» и «честность» присутствуют в книге в значении английских слов “fair” и “fairness”, вероятно, с аллюзией к постулированию Ролзом «справедливости как честность» (мысль, которую он высказал в «Теории справедливости» и развил в позднейших работах)⁴¹. Но на страницах книги нигде не поясняется этот важный момент и не развивается мысль о том, что же собственно значит «честность», пускай и согласно Ролзу. Это затрагивает и важный вопрос языковых отличий. Книга, которая строится преимущественно на осмыслении англоязычной традиции, разумеется, неизбежно столкнется с подобными трудностями. Безусловно, невозможно подробно охватывать эти моменты, не рискуя увеличить объем «введения» до многотомной «энциклопедии», но указание, что тот или иной термин, который порой сложно распознать в русском переводе и который имеет определенную традицию понимания в мысли, – это, вероятно, очень важно. В английском языке есть два слова, которые часто переводятся как «честность»: *honesty* и *fairness*, каждое из них имеет свою смысловую специфику, но в русском языке оба значения часто передаются одним словом. Получается, что слово «честный» является многозначным. Более того, оно может выступать в близком по значению к другим словам, например: «добросовестный», «правдивый», «справедливый», «целомудренный», «трудолюбивый», «ответственный» и т. д. Например, «он честно делает свою работу», «он ответил честно, ничего не утаивая», «они разделили добычу по-честному». В последнем случае это максимально сближается, что они разделили добычу по-справедливому. Важен здесь еще следующий момент. Слово «честный» отсылает

⁴¹ См., например: *Rawls J. Justice as Fairness. A Restatement. Cambridge–L., 2001.*

к существительному «честь», что совершенно не укладывается в предлагаемую в первой главе и в заключении схему деления на «этику любви» и «этику справедливости», где «этика справедливости» представляется чем-то более обыденным, приземленным, рутинным и негероическим. С этим связан третий вопрос.

Этот вопрос концептуальный. Во введении и заключении к своей книге А.П. выделяет две этики, или, скорее, два подхода к этическому размышлению. Один он называет «этикой справедливости», тогда как второй «этикой любви». Понятна интенция автора. Тема справедливости вовсе не исчерпывает всего этического содержания, более того, сама идея справедливости у разных философов, а порой и в различных книгах одного и того же философа, может как становиться центральной точкой размышления, так и приобретать вспомогательный характер, а порой почти исключаться из рассуждения. В самой разбираемой книге много внимания уделяется границам справедливости, которые вовсе не идентичны границам этического. Более того, автор стремится включить, а также охарактеризовать имеющийся дискурс об идее справедливости в отечественной мысли. Но возникают сомнения и вопросы: почему граница проводится между «этикой любви» и «этикой справедливости»? Претендует ли эта схема на сколь-либо исчерпывающее деление? Стоит ли перегружать книгу этим? Куда отнести того же Канта? Почему в подобном разделении А.П. опирается на П. Рикёра, которого нельзя причислить к англоязычной традиции, да к тому же «отягченного» герменевтической традицией, ведь в концептуальных вопросах, насколько мне видится, автор всегда опирается на достижения англоязычной мысли?

Деление на две этики или две морали (что в смысловом отношении в разбираемом вопросе очень близко друг к другу) имеет давнюю историю в Западной мысли. Она восходит в современном виде как минимум к известному делению: «Божье – Богу, Кесарево – Кесарю». Затем это приобретает свои наиболее важнейшие черты в учении Августина, у Фомы Аквинского, в учении Мартина Лютера. В конце XIX в. в качестве ревизора двухчастного деления выступает Ф. Ницше с его моралью рабов и моралью господ. Почему А.П. решил не опираться на двухчастное деление этик или моралей, предложенное, например, М. Вебером, М. Шелером? Или, если брать англоязычных авторов, то А.Д. Линдсея с «мора-

лью совершенства» и «моралью долга»⁴², Л. Фуллера с «моралью стремления» и «моралью долга»⁴³? Наконец, А.П. не объясняет, почему он предпочел деление П. Рикёра делению на «этику справедливости» и «этику заботы», которое произвела К. Гиллиган. Кстати, в самой книге «этика заботы» рассматривается, более того, упоминается как К. Гиллиган, так и другая ее представительница В. Хелд⁴⁴, тогда возникает еще и вопрос: как соотносится «этика заботы» и «этика любви»?

Сама идея деления на две этики также порождает ряд вопросов. В каких отношениях находятся между собой «этика любви» и «этика справедливости»? А.П. говорит в начале книги о возвышенном/избыточном и среднем/эквивалентном, но высшем по отношению к чему? Не до конца прояснено, как к этому разделению относится фиксируемая автором в самом начале книги «напряженная амбивалентность, свойственная восприятию справедливости»⁴⁵, когда Аристотель пишет о ней как о «величайшей добродетели», а Юм как об «осмотрительной и ревнливой»⁴⁶. При этом эта амбивалентность проецируется и иллюстрируется «восприятием» идеи справедливости в отечественной этической мысли. Получается, что деление, опирающееся на П. Рикёра, используется для акцентирования течений в отечественной мысли. Сама же книга посвящена разбору в первую очередь англоязычной дискуссии... Возникает вопрос о целесообразности рассмотрения этой линии, которая интересна сама по себе, но, возможно, в силу неоднозначности избыточна и излишне «отягощает» текст «Введения в теорию справедливости». Этот вопрос становится еще более выпуклым, так как в заключение книги автор говорит о различных режимах («режиме этики справедливости» и «режиме этики любви»). Какой критерий должен регулировать переключение этих режимов? Или кто должен отвечать за него?

Эти вопросы ни в коей мере не претендуют быть критикой (тем более в этимологическом значении этого слова «выносить приговор»). А.П. задает высокую планку не просто для развития

⁴² См.: *Lindsay A.D. The Two Moralities. Our Duty to God and to Society.* L., 1940.

⁴³ См.: *Фуллер Л. Мораль права.* М., 2007.

⁴⁴ См.: *Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости.* С. 243–255.

⁴⁵ Там же. С. 7.

⁴⁶ Там же. С. 7–8.

дискурса о справедливости в отечественной литературе, но и того, как можно писать книги, обобщающие длительную дискуссию по важной идее этической мысли.

Г.Н. Мехед. В своем выступлении я бы хотел остановиться только на отдельных, наиболее интересных, с моей точки зрения, эпизодах данного исследования. Книга начинается с вопроса – почему слово «справедливость» вызывает весьма двойственные чувства? Как убедительно демонстрирует А.П., эта же амбивалентность присутствует и в понимании справедливости на уровне этической теории. Нормативная сила понятия справедливости указывает на то, что это одна из базовых, матричных категорий этики, в то время как ее неальтруистичность, невнимательность к индивиду порождает неудовлетворенность ее уравнительным характером. Проблема в том, что справедливость – коммунитарная ценность и ориентирована, как правило, на некую социальную общность – род, племя, государство, а потому чаще ассоциируется с правом, тогда как мораль больше ориентирована на личностную перспективу и зачастую ассоциируется с милосердием и заботой. Другими словами, соблюдение справедливости и воплощение идеала равенства зачастую предполагают насилие. Исходя из этого, А.П. даже усматривает возможность разделять моральные ценности на «этику любви» и «этику справедливости».

В то же время он утверждает возможность реконструкции нормативного содержания понятия справедливости на основе идеи равенства. Как пишет А.П., «справедливость выступает как способ воплощения идеи равенства между людьми»⁴⁷. Однако если зачастую этика справедливости работает по принципу талиона, а чрезмерное акцентирование идеала равенства приводит этику справедливости к конфликту с этикой любви, то не противоречит ли такое однозначное прочтение справедливости через идею равенства той амбивалентности, которую сам автор зафиксировал в начале книги? И если да, то тезис о том, что справедливость может рассматриваться как минимальный уровень морали, выглядит, на мой взгляд, уже не столь убедительно, поскольку даже минимальный уровень морали содержит в себе, как представляется, чуть больше, чем простое равенство.

⁴⁷ См.: Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. С. 31.

Возможно, именно поэтому А.П. вынужден признать, что «границы справедливости носят “пористый” характер... они являются не строгими разграничительными линиями, а своего рода аморфным “пограничьем”... существуют явления со смешанным статусом»⁴⁸. Автор относит это обстоятельство к «внутренней несогласованности нормативного содержания этики справедливости», то есть к недостаточности очевидных правил, которые могли бы урегулировать социальную жизнь, называя это «парадоксальностью справедливости».

После этико-теоретической и этико-психологической частей А.П. обращается к тому, что может быть названо «повседневностью», нормативно-этической практикой. Этот раздел показался мне наиболее интересным. В главе «Справедливость в семье и по отношению к ней» автор книги, оттолкнувшись от позиции Ролза, дает анализ кризиса современного феминизма, абсурдности его призывов к снятию всех гендерных различий, что не представляется возможным, поскольку противоречит природе человека. В связи с этим подробно анализируется аргументация феминистской теории справедливости Окин, которая преобразовала договорную этику Ролза, предложив уплотнить так называемый ролзовский «занавес неведения» за счет гендерной принадлежности.

Очевидно, осознавая недостаточность методологии Ролза, А.П. обращает внимание на переход, который произошел от феминистских уравнилельно-гендерных взглядов Окин к этике заботы, в рамках которой подразумевается, что каждый человек проходит в своей жизни периоды зависимости от заботы другого человека. А забота – это уже нарушение равенства. Поэтому в работах Гиллиган и Хелд этика заботы начинает противостоять этике справедливости. По крайней мере, в семейных отношениях. В итоге А.П. приходит к весьма показательному выводу: стремление реализовать «справедливость» в семье с высокой долей вероятности приводит к ее разрушению. Этот вполне очевидный и логичный, на первый взгляд, вывод оказался лично для меня достаточно неожиданным, что еще раз подчеркивает тезис об этической амбивалентности понятия справедливости, высказанный автором в начале.

⁴⁸ См.: Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. С. 510.

Заинтересовал меня и раздел, посвященный теориям справедливой войны. Стремясь к созданию нормативной теории справедливой индивидуальной самообороны и справедливой войны, А.П. задается вопросом: «Почему в случае нападения презумпция ненасильственного отношения к другому человеку устраняется, а применение силы превращается в допустимое деяние или долг?»⁴⁹. И для того, чтобы найти ответ на этот вопрос, автору приходится анализировать достаточно большое количество аргументов, как противоречащих моральной интуиции, так и вполне с ней согласующихся. При этом автор вынужден различать виновную и невиновную агрессию – понятия сугубо юридические. Однако даже в случае невиновной агрессии, и здесь А.П., по-видимому, солидаризируется с А. Донаганом⁵⁰, силовое противодействие представляется и в правовом, и в моральном плане оправданным, поскольку человек вправе защищать свою жизнь в любой ситуации. Лично мне такая позиция представляется недостаточно убедительной в ряде случаев⁵¹. То же и относительно государства. Определяя понятие агрессии, А.П. ссылается на Устав ООН, резолюции Генеральной Ассамблеи и другие документы международного права. В результате выяснение цели справедливой войны приводит его к несколько утопическому, на мой взгляд, рассуждению, что «ответ государства на совершенную несправедливость должен содействовать ее пресечению или ее исправлению и не содержать дополнительной несправедливости»⁵². Думается, что любая из воюющих сторон будет убеждена в том, что ведет справедливую войну, находя веские правовые и моральные аргументы. Поэтому единственной целью теоретизирования по вопросу о справедливой войне, как мне кажется, может являть-

⁴⁹ См.: Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. С. 424.

⁵⁰ См.: Donagan A. *The Theory of Morality*. Chicago, 1977. P. 160–163. Также см.: Мехед Г.Н. Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы // *Этическая мысль*. Т. 15. 2015. С. 27–50.

⁵¹ Ср.: Reynolds T. *Moral Absolutism and Abortion: Alan Donagan on the Hysterectomy and Craniotomy Cases* // *Ethics*. 1985. Vol. 95. No. 4. P. 866–873; McConnell T.C. *Moral Absolutism and the Problem of Hard Cases* // *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 9. No. 2. 1981. P. 286–297.

⁵² Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. С. 445.

ся поиск средств предотвращения любых войн, поскольку война сама по себе есть зло, подрывающее само условие возможности морали и человеческого измерения бытия.

В главе, посвященной справедливости наказания, то есть воздающей справедливости, А.П. склоняется к мнению, что институт наказания в целом морально оправдан, поскольку «мир, в котором преступления влекут за собой наказания, лучше того мира, в котором этого не происходит»⁵³. Он показывает, что существует два вида теорий наказания – проспективные теории, считающие, что наказание имеет позитивное воспитательное значение для общества и самого преступника, и ретроспективные теории, настаивающие на том, что наказание должно строго соответствовать преступлению – безотносительно к воспитательным последствиям. Однако, как мне кажется, и с той, и с другой стороны возникают проблемы. Если система наказания преследует цель отмщения, воздаяния, то возникает вопрос о том, кто будет творцом этого наказания. Как показал Стэнфордский тюремный эксперимент Ф. Зимбардо⁵⁴, тюремные условия оказывают равно негативное, дегуманизирующее воздействие не только на заключенных, но и на исполнителей наказаний. Тюремь создают тепличные условия для произрастания наиболее диких и антиобщественных инстинктов. Ведь не бывает так, чтобы наказание вершилось обезличенной дланью некоего абстрактного института от лица общества, оно всегда связано с личным отношением между палачом и приговоренным, в рамках которого сама человеческая природа подвергается унижению. В то же время, если система наказаний ориентирована на исправление, а не на наказание, что, вероятно, больше соответствует моральной точке зрения, то необходимо в корне перестраивать всю существующую систему, поскольку, как показал тот же Стэнфордский эксперимент, тюрьмы в их нынешнем виде, мягко говоря, не способствуют исправлению (процент рецидива редко меньше 50 % даже в развитых странах).

Завершая свое выступление, я бы хотел отметить, что автор дал своему труду подзаголовок – «Введение в теорию справедливости», и это очень верно определяет жанр его работы. Андрей

⁵³ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. С. 473.

⁵⁴ Зимбардо Ф. Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев. М., 2013. С. 254, 302.

Вячеславович тщательно и кропотливо описывает максимально возможный спектр теорий, мнений, позиций по тому или иному вопросу, смело вторгается в сферу права, экономики, психологии, социологии, стремясь найти специфически этический аспект категории справедливости, указывает на очевидные плюсы и минусы рассматриваемых концепций, нередко присоединяясь к одной из них. И хотя ему, вероятно, не везде удалось справиться с коварной амбивалентностью понятия справедливости, совершенно очевидно, что эта книга задает для отечественной этики новый масштаб, выстраивая целый универсум справедливости. Думается, эта книга имеет не только ряд чисто научных достоинств, но еще и педагогическую, а также креативно-стимулирующую ценность. Хочется верить – и для этой веры есть все основания, – что монографии А.П. уготована роль своеобразного гравитационного центра, к дискурсивному полю которого многие годы будут тяготеть отечественные исследования и дискуссии по теме справедливости.

А.В. Прокофьев. Я хотел бы поблагодарить всех участников круглого стола за очень интересный, предметный и заинтересованный разговор о моей книге. Для любого автора общение с высококвалифицированными читателями, нацеленными на то, чтобы разобраться в достоинствах и недостатках работы, то есть, по сути дела, общение с экспертами, – это редкая удача. Она выпала на мою долю, и я намерен воспользоваться ею как можно более эффективно. В свете высказанных коллегами мнений я, наконец, начинаю видеть книгу целостно, отстраненно и в перспективе развития затронутых (и что еще более важно – незатронутых) в ней тем. Постое изложение спровоцированных репликами мыслей привело бы к появлению большой, обстоятельной статьи, которая, к сожалению, не вписывается в такой жанр, как публикация материалов круглого стола. А полноценный отклик на все предложения и систематический ответ на все критические аргументы участников этой встречи потребовал бы уже не статейного, а монографического формата. Я очень рад, что передо мной открывается подобный горизонт, но подробный разговор о навеянных обсуждением исследовательских планах также попадает под жанровые ограничения. Поэтому я позволю себе ответить лишь на один из возникших на круглом столе вопросов.

Некоторые из участников обсуждения задаются вопросом об оправданности использования по отношению к тому дискурсивному пространству, которое анализирует и к которому присоединяется автор книги, сочетания слов «теория справедливости». Сразу же хочу сказать, что понятие «теория» не является для меня базовым в том смысле, что предложенная мной аргументация очень мало зависит от его использования или неиспользования. Доказательство тезиса, что о теории справедливости можно говорить именно как о теории, не выступает как сколько-нибудь самостоятельная часть моего исследовательского целеполагания. Однако, так как понятие «теория» фигурирует в заголовке книги и используется довольно часто в ее тексте, я хотел бы сделать несколько замечаний, которые могут объяснить выбор именно такого словоупотребления. Против него были выдвинуты два довода: 1) теория справедливости не имеет достаточного единства (то есть является не теорией, а множеством несопоставимых частных теорий, введение в которые попросту невозможно), 2) теория справедливости не соответствует строгим критериям теоретического знания.

Что касается первой мысли, то мне хотелось бы прежде всего привести простейшее соображение, отталкивающееся от языковой уместности используемого мной словосочетания. Разные теоретические объяснения одного и того же явления, несмотря на многочисленные расхождения в области исходных посылок и используемых методов, автоматически объединяются в исследовательскую область, и ее без особенных затруднений можно назвать теорией этого явления. Единство предмета подталкивает к использованию такого их обозначения и снимает возможное неудобство. Теория электромагнетизма, теория языка или теория этногенеза – все эти формулировки воспринимаются как вполне органичные. Есть ли существенное отличие в случае с теорией справедливости?

Другое соображение относится к языковой практике современных исследований в области социальной этики и политической философии. Даже Дж. Ролз, словоупотребление которого вспоминают в этой связи коллеги, не является чистым контрпримером. Он действительно применял сочетание слов «теория справедливости» преимущественно по отношению к собственной концепции, и это намекает на то, что для него существовало множество возможных теорий такого же типа (во всяком случае, использование формули-

ровки «теория справедливости как честности» позволяет предположить именно это). Однако даже Ролзово использование обсуждаемой терминологии было двойственным, к примеру, он писал: «значение вероятности встает как одна из проблем в моральной философии, в частности, в теории справедливости» или «следует помнить, что наша тема – теория справедливости, а не экономика» и т. д.⁵⁵. В позднейшей литературе по социальной этике и политической философии авторы (в том числе центральные для этих дисциплин) довольно часто используют термин «теория справедливости» для обозначения того исследовательского пространства, разработкой которого они занимаются вместе с философами, имеющими кардинально иные подходы. Возьмем, как всего один пример, книгу А. Сена «Идея справедливости». В ней теория справедливости систематически рассматривается как отдельная часть моральной философии (или деятельности практического разума), а собственное исследование А. Сена именуется «работой по теории справедливости»⁵⁶. Думаю, что на настоящий момент уже существует своего рода конвенция, на которую я и опирался, выбирая заголовок книги. Во всяком случае, рекомендуемое коллегами сочетание «дискурс справедливости» отсылало бы к иному, гораздо более широкому кругу референтных источников – от общественно-политической публицистики до текущей риторики политиков. Это был бы очень достойный и многообещающий, но все же несколько иной замысел.

Второе возражение опирается в репликах либо на формальные требования, которые в принципе могла бы реализовать какая-то нормативная теория, но не реализуют философские интерпретации справедливости, либо на субстанциональный аргумент, изначально разводящий между собой норму (ценность) и теорию: теории не может быть там, где присутствуют ценностные выводы и нормативные рекомендации. В связи с обоими способами артикуляции этого возражения я хотел бы заметить, что пользуюсь довольно мягкими критериями, позволяющими применять понятие «теория» к какой-то частной рефлексии моральных убеждений или попыткам систематизировать их. Я полагаю, что нормативные этические теории необходимо ограничивать от неререфлексивного использования ин-

⁵⁵ Rawls J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, 1999. P. 149, 234.

⁵⁶ Sen A. *The Idea of Justice*. Cambridge, 2009. P. XIII, 4, 5.

туитивных оценочных критериев, от их частных и несистематических рационализаций, а также от догматических, моралистических систематизаций. Все прочие подходы, встречающиеся в академическом дискурсе, на мой взгляд, заслуживают статуса теорий.

Такое словоупотребление соответствует следующему рассуждению о сути нормативных теорий, предложенному С. Даруоллом (и в целом разделяемому мною): «Все мы обладаем стремлением раскрывать общие этические доводы, пытаюсь глубже понять свои убеждения или ответить на этические вопросы, которые встают перед нами. Так что мы не только имеем некую имплицитную этику, мы все до определенной степени являемся нормативными этиками. Как формальная дисциплина нормативная этическая теория просто расширяет и развивает этот импульс, который и без нее твердо укоренен в человеческом опыте. Она пытается артикулировать основания ценности и обязанности таким способом, который максимально систематичен и чувствителен к подлинной сложности»⁵⁷. Верхним пределом строгости в данном вопросе для меня является определение нормативной теории, предложенное М. Нассбаум: «Этическая теория... есть набор явно и систематически артикулированных, обладающих определенной степенью абстрактности и общности доводов и взаимосвязанных аргументов, который дает указания нравственной практике»⁵⁸. Именно в этом смысле я говорю об общих теориях справедливости, а также о теориях необходимой обороны, справедливой войны, морально обоснованного наказания, справедливой распределения ресурсов. Вряд ли при таком понимании установка на разработку теории отсекает что-то насущно важное для решения моральных проблем. Читатель, не согласный со столь широкой интерпретацией понятия «теория», вправе мысленно отругать автора за терминологическую вольность, и если он не отложит на этом основании книгу в сторону, то может постоянно напоминать себе, что перед ним обсуждение не «теорий», а «теорий'».

Гораздо более важным мне представляется не сам по себе терминологический вопрос об употреблении слова «теория», а контрастно оттеняемый им вопрос о методологии нормативных этиче-

⁵⁷ *Darwall S.* Philosophical Ethics. Boulder, 1997. P. 8.

⁵⁸ *Nussbaum M.C.* Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour // *Moral Particularism* / Ed. by B. Hooker, M.O. Little. N.Y., 2000. P. 233–234.

ских исследований (в частности, нацеленных на раскрытие содержания справедливости). Книга была бы немного другой, если этот вопрос был бы поставлен в ней в качестве основного или хотя бы первого. Во всяком случае, она потеряла бы часть своего образовательного потенциала и приобрела бы дополнительный исследовательский. В нынешнем ее виде этот вопрос частично проясняется по ходу обсуждения отдельных проблем теории справедливости и прямо рассматривается в последнем разделе. Сейчас я хотел бы обратиться к нему подробнее. Как мне представляется, для работающего в области нормативной этики исследователя открываются две методологические перспективы. Выбор между ними, если он осуществляется на основе всестороннего анализа их недостатков и преимуществ, представляет собой довольно сложную задачу. А их совмещение, если оно, конечно, не является механическим и случайным, сталкивается с еще большими трудностями.

Первая перспектива построена на основе вывода частных нормативных следствий из общих ценностных посылок. Если каждый представитель человеческого рода обладает для другого человека равной, неинструментальной ценностью (то есть заслуживает равного уважения), то неизбежно возникает вопрос о том, как такое уважение следует выражать в различных практических контекстах. Проводя контекстуализацию общего ценностного утверждения, мы пытаемся решить несколько проблем. Важнейшие и наиболее общие из них таковы: 1) какая степень жертвенности в пользу интересов другого человека требуется моралью, 2) как универсализуемое нравственное отношение к другому соотносится с частными пристрастными привязанностями деятеля (привязанностями к друзьям, родственникам, соотечественникам, единоверцам и т. д.), 3) как следует действовать, когда уважение к интересам одного человека влечет ущемление интересов другого (в этой связи приходится отделять допустимые формы суммирования (агрегации) интересов многих людей от недопустимых), 4) какие из ролевых обязанностей, налагаемых на нас институтами, профессиями и организациями, поддерживающими упорядоченное существование общества, могут рассматриваться как часть нравственного долга. Решение этих проблем требует выдвижения как сугубо нормативных аргументов, так и аргументов, связанных с закономерностями и тенденциями человеческой психики, межличностной

коммуникации, институционализированной общественной жизни. В той мере, в какой эти и некоторые другие вопросы обсуждаются в связи с поиском доли тягот и благ, причитающихся каждому члену общества, и применительно к той сфере, которая предполагает использование понуждающих общественных институтов, перед нами будет выявление нормативного содержания справедливости.

Вторая перспектива отталкивается от многочисленных, частных интуитивных суждений и нацелена на их обобщение и согласование. Чаще всего эта цель достигается за счет построения рядов, которые состоят из похожих по общей структуре, но отличающихся друг от друга в деталях практических случаев (кейсов), и сравнения их оценки в общераспространенном нравственном опыте (моральном чувстве). Работающие в этом ключе исследователи пытаются сформулировать принципы среднего уровня общности, относящиеся к отдельным практическим проблемам. Так как некоторые из общераспространенных оценок не соответствуют этим принципам, то в порядке согласования с другими оценками они подвергаются коррекции. Вся традиция нормативной этики, использующая мысленные эксперименты, подобные «проблеме трамвая», идет именно по этому пути. Этической теорией ее представители называют именно деятельность по обобщению и согласованию интуиций⁵⁹. Этой же модели, но с определенными оговорками, соответствует та ветвь нормативной этики (в частности, теории справедливости), которая опирается на предложенный Дж. Ролзом метод рефлексивного равновесия. Я применяю в книге обе методологические перспективы, к сожалению, не задаваясь всерьез вопросом о принципах их совмещения. Мне очень хотелось бы скомпенсировать данную лауну и «подступиться» к этой теме вплотную, и я призываю коллег, занимающихся разными аспектами нормативной этики, всерьез обсудить ее методологические основания.

⁵⁹ Самый яркий пример: *Kamm F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. N.Y., 2007.*

Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 53–295.
- Брагинская Н.Б.* Комментарии // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 687–752.
- Бурно М.Е.* О характерах людей (психотерапевтическая книга). М.: Акад. проект; Фонд «Мир», 2008. 639 с.
- Де Ваттель Э.* Право народов, или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. М.: Госюриздат, 1960. 693 с.
- Де Витория Ф.* Лекция о гражданской власти // Социол. обозрение. 2013. № 3. С. 52–75.
- Волков П.В.* Психологический лечебник: Разнообразие человеческих миров. М., 2013. 640 с.
- Гуго Гроций.* О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
- Гусейнов А.А.* Справедливость // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 3. М., 2010. С. 622–624.
- Зимбардо Ф.* Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. 744 с.
- Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 6–132.
- Канарш Г.Ю.* Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. М.: Моск. гуманитар. ун-т, 2011. 236 с.
- Кашиников Б.Н.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Вел. Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. 260 с.
- Кимлика У.* Современная политическая философия: Введение. М.: Издат. дом. Гос. ун-та ВШЭ, 2010. 592 с.
- Кун Т.* Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. 605 с.
- Мехед Г.Н.* Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы // Этическая мысль. Вып. 15. М., 2015. С.
- Мур Дж.Э.* Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. 336 с.
- Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. 424 с.
- Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. 512 с.
- Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995. 535 с.
- Теория // [Электронный ресурс] URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B5%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F#cite_note-1
- Фукидид.* История. Л.: Наука, 1981. 543 с.
- Фуллер Лон Л.* Мораль права. М.: ИРИСЭН, 2007. 306 с.

Швырев В.С. Теория // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 42–45.

Юм Д. Исследование о принципах морали // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 177–314.

Baier A. Doing Without Moral Theory? // *Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism* / Ed. by S.G.Clark and E.Simpson. Albany, 1989. P. 29–48.

Brock G. Global Justice. A Cosmopolitan Account. N.Y.: Oxford UP, 2009. 384 p.

Darwall S. Philosophical Ethics. Boulder (Colorado): Westview Press, 1997. 268 p.

Donagan A. The Theory of Morality. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1977. 294 p.

Fiala A. The Just War Myth. The Moral Illusions of War. Lanham: Roman and Littlefield Publ., 2008. 213 p.

Gewirth A. Reason and Morality. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1978. 401 p.

Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Cambridge: Harvard UP, 1990. 346 p.

Hare R. Moral Thinking: Its Levels, Method and Point. Oxford: Oxford UP, 1981. 228 p.

Hayek F. Social or Distributive Justice // *Justice* / Ed. by A.Ryan. Oxford, 1993. P. 117–158.

Hursthouse R. On Virtue Ethics. N.Y.: Oxford UP, 1999. 209 p.

Jackson T.P. The Priority of Love: Christian Charity and Social Justice. Princeton: Princeton UP, 2003. 256 p.

Kamm F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. N.Y.: Oxford UP, 2007. 520 p.

Lindsay A.D. The Two Moralities. Our Duty to God and to Society. L.: Eyre & Spottiswoode, 1940. 110 p.

MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1981. 286 p.

McConnell T.C. Moral Absolutism and the Problem of Hard Cases // *The Journal of Religious Ethics*. 1981. Vol. 9. No. 2. P. 286–297.

Noble C. Normative Ethical Theories // *Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism* / Ed. by S.G.Clark and E.Simpson. Albany, 1989. P. 49–64.

Nozick R. Anarchy, State and Utopia. N.Y.: Basic Books, 1974. 374 p.

Nussbaum M.C. Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour // *Moral Particularism* / Ed. by B.Hooker, M.O.Little. N.Y., 2000. P. 227–256.

Ramsey P. War and the Christian Conscience. Durham (North Carolina): Duke UP, 1961. 331 p.

Rawls J. A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard UP, 1999. 538 p.

Rawls J. Justice as Fairness. A Restatement. Cambridge; L.: Harvard UP, 2001. 214 p.

Reynolds T. Moral Absolutism and Abortion: Alan Donagan on the Hysterectomy and Craniotomy Cases // *Ethics*. 1985. Vol. 95. No. 4. P. 866–873.

Sen A. The Idea of Justice. Cambridge: Harvard UP, 2009. 469 p.

Slote M. Morals from Motives. N.Y.: Oxford UP, 2001. 216 p.

Taylor C. Sources of the Self. Cambridge (Mass.): Harvard UP, 1990. 601 p.

Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge (Mass.): Harvard UP, 1985. 244 p.

Участники «Круглого стола»

Апресян Рубен Грантович – доктор филос. наук, Институт философии РАН
Артемьева Ольга Владимировна – кандидат филос. наук, Институт философии РАН

Гельфонд Мария Львовна – доктор филос. наук, Тульский филиал РГЭУ им. Г.В.Плеханова

Канарш Григорий Юрьевич – кандидат полит. наук, Институт философии РАН
Кашиников Борис Николаевич – доктор филос. наук, НИУ Высшая школа экономики

Максимов Леонид Владимирович – доктор филос. наук, Институт философии РАН

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор филос. наук, Институт философии РАН

Мехед Глеб Николаевич – кандидат филос. наук, Институт философии РАН
Троицкий Константин Евгеньевич – Институт философии РАН

Roundtable Book Discussion

Andrey Prokofiev, *Giving Everyone His Due... An Introduction to the Theory of Justice*. Disputants: Ruben Апресян, Boris Kashnikov, Leonid Maximov, Olga Artemyeva, Grigory Kanarsh, Maria Gel'fond, Konstantin Troitsky, Gleb Mekhed, Andrey Prokofiev

This publication contains comments made by participants of the roundtable on A. V. Prokofyev's recent book "Giving Everyone His Due...: An Introduction to the Theory of Justice" (M.: Alfa-M, 2013). The main problems raised in the comments are following. Is there a possibility or necessity to apply the notion of theory to ethical researches of justice criteria and their practical use? What is the best methodology of normative ethics in whole and the theory of justice in particular? Should we count justice as a central moral value or should it be expelled into the sphere of natural law? Is the confrontation of ethics of love and ethics of justice inevitable, and if so, how deep is it? Are we permitted to use the traditional collocation 'just war' discussing the question of the morally justified recourse to war? What relevance the Aristotelian conceptualization of justice has to the contemporary discourse on justice? Are the foundations for a linkage of justice and fairness sufficiently strong?

Keywords: Morality, normative ethical theory, ethics of justice, ethics of love, fairness, just war

References

Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–295. (In Russ.)

Braginskaya, N. "Kommentarii" [Comments], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 687–752. (In Russ.)

Burno, M. *O kharakterakh lyudei (psikhoterapevticheskaya kniga)* [On the Characters of People (Psychotherapeutic Book)]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., Fond «Mir» Publ., 2008. 639 p. (In Russ.)

Vattel, E. *Pravo narodov, ili Printsipy estestvennogo prava, primenyayemye k povedeniyu i delam natsii i suverenov* [The Right of Nations, or the Principles of Natural Law Applicable to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns]. Moscow: Gosyurizdat Publ., 1960. 693 p. (In Russ.)

Vitoriya, F. "Lektsiya o grazhdanskoi vlasti" [Lecture on Civil Authorities], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2013, no. 3, pp. 52–75. (In Russ.)

Volkov, P. *Psikhologicheskii lechebnik: Raznoobrazie chelovecheskikh mirov* [Psychological Medical Manual: Variety of Human Worlds]. Moscow: Eterna Publ., 2013. 640 p. (In Russ.)

Hugo Grotius. *O prave voyny i mira* [On the Law of War and Peace]. Moscow: Ladomir Publ., 1994. 868 p. (In Russ.)

Guseinov, A. “Spravedlivost’” [Justice], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, 4 t. [New Encyclopedia of Philosophy, 4 vols.], vol. 3. Moscow: Mysl’ Publ., 2010, pp. 622–624. (In Russ.)

Zimbardo, F. *Effekt Lyutsifera. Pochemu khoroshie lyudi prevrashchayutsya v zlodееv* [Lucifer Effect. Why Do Good People Turn into Villains]. Moscow: Al’pina non-fikshn Publ., 2013. 744 p. (In Russ.)

Il’in, I. “O soprotivlenii zlu siloyu” [On the Resistance to Evil by Force], in: I.A. Il’in. *Put’k ochevidnosti* [Path to the Evidence]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 6–132. (In Russ.)

Kanarsh, G. *Sotsial’naya spravedlivost’: filosofskie kontseptsii i rossiiskaya situatsiya* [Social Justice: Philosophical Concepts and the Situation in Russia]. Moscow: Moscow Univ. for the Humanities Publ., 2011. 236 p. (In Russ.)

Kimlika, U. *Sovremennaya politicheskaya filosofiya: Vvedenie* [Contemporary Political Philosophy: An Introduction]. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2010. 592 p. (In Russ.)

Kun, T. *Struktura nauchnykh revolyutsii* [Structure of Scientific Revolutions]. Moscow: AST Publ., 2003. 605 p. (In Russ.)

Mekhed, G. “Moral’nyi absolyutizm: obshchaya kharakteristika i sovremennye podkhody” [Moral Absolutism: General Characteristics and Modern Approaches], *Eticheskaya mysl’*, 2015, vol. 15, no. 1, pp. ... (In Russ.)

Moore, G. *Printsipy etiki* [Principles of Ethics]. Moscow: Progress, 1984. 336 p. (In Russ.)

Nozick, R. *Anarkhiya, gosudarstvo i utopiya* [Anarchy, State, and Utopia]. Moscow: IRISEN Publ., 2008. 424 p. (In Russ.)

Prokof’ev, A. *Vozdavay’ kazhdomu dolzhnoe... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti* [Giving Everyone His Due... An Introduction to a Theory of Justice]. Moscow: Al’fa-M Publ., 2013. 512 p. (In Russ.)

Rawls, J. *Teoriya spravedlivosti* [The Theory of Justice]. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 1995. 535 p. (In Russ.)

Teoriya [Theory] [<https://ru.wikipedia.org>, accessed on 05.05.2014]

Fukidid. *Istoriya* [History]. Leningrad: Nauka Publ., 1981. 543 p. (In Russ.)

Fuller, Lon L. *Moral’ prava* [Morality of Law]. Moscow: IRISEN Publ., 2007. 306 p. (In Russ.)

Shvyrev, V.S. “Teoriya” [Theory], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, 4 t. [New Encyclopedia of Philosophy, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 2001, pp. 42–45. (In Russ.)

Hume, D. "Issledovanie o printsipakh morali" [The Study of the Principles of Morality], in: D. Hume. *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected Works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 177–314. (In Russ.)

Baier, A. "Doing Without Moral Theory?", *Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism*, ed. by S.G. Clark and E. Simpson. Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 29–48.

Brock, G. *Global Justice. A Cosmopolitan Account*. N.Y.: Oxford University Press, 2009. 384 p.

Darwall, S. *Philosophical Ethics*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1997. 268 p.

Donagan, A. *The Theory of Morality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. 294 p.

Fiala, A. *The Just War Myth. The Moral Illusions of War*. Lanham: Roman and Littlefield Publishers, 2008. 213 p.

Gewirth, A. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 401 p.

Gibbard, A. *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*. Cambridge: Harvard University Press, 1990. 346 p.

Hare, R. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Oxford University Press, 1981. 228 p.

Hayek, F. "Social or Distributive Justice", *Justice*, ed. A.Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 117–158.

Hursthouse, R. *On Virtue Ethics*. N.Y.: Oxford University Press, 1999. 209 p.

Jackson, T.P. *The Priority of Love: Christian Charity and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press, 2003. 256 p.

Kamm, F.M. *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. N.Y.: Oxford University Press, 2007. 520 p.

Lindsay, A.D. *The Two Moralities. Our Duty to God and to Society*. L.: Eyre & Spottiswoode, 1940. 110 p.

MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981. 286 p.

McConnell, T.C. "Moral Absolutism and the Problem of Hard Cases", *The Journal of Religious Ethics*, vol. 9, no 2, 1981, pp. 286–297.

Noble, C. "Normative Ethical Theories", *Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism*, ed. by S.G. Clark and E. Simpson. Albany, 1989, pp. 49–64.

Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia*. N.Y.: Basic Books, 1974. 374 p.

Nussbaum, M.C. "Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour", *Moral Particularism*, ed. by B. Hooker and M.O. Little. N.Y., 2000, pp. 227–256.

Ramsey, P. *War and the Christian Conscience*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1961. 331 p.

Rawls, J. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. 538 p.

Rawls, J. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, L.: Harvard University Press, 2001. 214 p.

Reynolds, T. "Moral Absolutism and Abortion: Alan Donagan on the Hysterectomy and Craniotomy Cases", *Ethics*, vol. 95, no 4, 1985, pp. 866–873.

Sen, A. *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2009. 469 p.

Slote, M. *Morals from Motives*. N.Y.: Oxford University Press, 2001. 216 p.

Taylor, C. *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990. 601 p.

Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985. 244 p.

Памятка для авторов

Журнал «Этическая мысль» – Издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В журнале публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры и рецензии. Приветствуются полемические статьи.

К публикации не принимаются разделы диссертаций и главы из книг.

Передавая рукопись своей работы в редакцию, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не был передан в другое издательство. Ссылка на «Этическую мысль» при использовании материалов в статье в последующих публикациях обязательна.

Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решением редколлегии, главного редактора и оценками экспертов. Решение о публикации принимается в течение трех месяцев с момента получения рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

За публикации плата с авторов не взимается.

Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН.

Адрес электронной почты: ethical_thought@mail.ru

Тел.: +7 (495) 697–9378.

Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по электронному адресу редакции: ethical_thought@mail.ru

Объем публикации – от 0,7 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Аннотации требуются для публикаций любого рода (не только для статей, но и для обзоров, рецензий и др.).

Шрифт «Times New Roman»; размер шрифта: автор – (инициалы автора – перед фамилией, между инициалами, а также между инициалами и фамилией пробелы не ставятся) – 12 кегль; заголовок – 13 кегль, подзаголовок и текст – 12, междустрочный интервал основного текста – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; знак сноски и текст сноски – 10 кегль; междустрочный интервал в сносках – 1; поля 2,5 см. со всех сторон.

Абзацные отступы, центровка текста, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелом от соединяемых слов. Между цифрами ставится короткое тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1905–1917. С. 125–211).

Цитаты заключаются в кавычки «елочки». Если внутри цитаты, заключенной в кавычки, включаются слова, также заключенные в кавычки, для них используются кавычки “лапки”. Просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно

”текст” – неправильно.

Для обозначения века используются римские цифры (например: XVIII). Слово «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» (мн. число) – до двух букв (вв.)

Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.

Помимо основного текста, рукопись должна включать следующие обязательные элементы на русском и английском языках.

1. Сведения об авторе(ах).

На русском языке:

- фамилия, имя и отчество автора полностью;
- ученая степень, ученое звание;
- место работы/учебы или соискательства (в именительном падеже официальное название организации с указанием ведомства без указания подразделений);
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (включая индекс, страну, город);
- адрес электронной почты автора(ов).

На английском языке:

- фамилия и имя автора(ов) (транслитерация);
- ученая степень, ученое звание (перевод);
- место работы/учебы или соискательства (перевод; не следует переводить на английский язык преамбулы к названиям, определяющим тип, статус организации, например ФГБУН и т.п.);
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (перевод).

2. Название статьи (или другого материала).

3. Аннотация (от 200 до 250 слов).

4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).

5. Список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1. Список, озаглавленный «*Список литературы*» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.

2. Список, озаглавленный «*References*» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать «BSI».

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «*Список литературы*» и «*References*» объединяются: «*Список литературы / References*». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов

В начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «*Список литературы*»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «*References*»).

Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: <http://iph.ras.ru/page47851814.htm>

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Этическая мысль

Том 15

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор И.А. Мальцева

Свидетельство ПИ № ФС77-36979 от 27.07.2009 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.04.15.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 23,00. Уч.-изд. л. 19,33. Тираж 1 000 экз. Заказ № 05.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: Т.В. Прохорова

Компьютерная верстка: Ю.А. Аношина

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Вышли в свет

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 8 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М. : ИФ РАН, 2014. – 252 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0270-6.**

Проблема понимания – одна из основных в современной философии. Она одинаково важна и для континентальной философской традиции, которая опирается на герменевтику и гуманитарные науки, и для аналитической традиции с ее опорой на точное естествознание и натурализм. Проблема понимания является интегральной, примиряющей обе традиции и позволяющей им понять друг друга.

Авторы размышляют о философских аспектах понимания, исходя из разных перспектив. Представители аналитической традиции связывают понимание с анализом языка и прояснением языковых конструкций. Сторонники социоэпистемологического подхода размышляют о понимании в культурном и практическом контексте.

2. **Взаимосвязь фундаментальной науки и технологии как объект философии науки [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: Е.А. Мамчур (отв. ред.). – М. : ИФ РАН, 2014. – 227 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0260-7.**

Анализируется проблема взаимоотношения фундаментальной науки и технологии. Акцент делается на эпистемологических аспектах проблемы: роли фундаментальных теорий в получении технологических инноваций; механизмах включения теоретического знания в процесс получения новых технологических достижений; различиях между фундаментальным и прикладным знанием; статусе понятия технауки; соотношении истины и пользы.

Особое внимание уделяется социальным и этическим аспектам взаимоотношения науки и технологии, а также вопросам, традиционно относящимся к сфере философии техники.

Книга адресована тем, кто интересуется вопросами философии науки и техники на современном этапе их развития.

3. **История философии. № 19 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.В. Черняев. – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

Данный выпуск журнала содержит статьи и публикации по истории русской мысли. Публикуемые исследования посвящены, в частности, концептуальным вопросам истории русской философии в широком проблемно-хронологическом диапазоне; рецепции русскими мыслителями идейных традиций древности (египетской и греко-римской); социокультурным и инфраструктурным аспектам истории русской философии; а также творчеству таких русских мыслителей, как Максим Грек, И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, Б.Н. Чичерин и др. Предлагается новый взгляд на историю и перспективы полемики западников и славянофилов. Освещена панорама истолкований русскими философами начала XX в. феномена войны. Наряду с исследовательскими статьями, пу-

бликуются новые источники (фрагменты древнерусского перевода трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах» и фрагменты воспоминаний Г.Н.Трубецкого).

Издание адресовано специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей русской философии.

4. **Кара-Мурза, А.А. Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 3 [Текст] / А.А. Кара-Мурза ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 215 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0278-2.**

Книга известного философа и политолога, доктора философских наук А.А. Кара-Мурзы (третья в авторской серии «интеллектуальных портретов») представляет собой сборник оригинальных биографий крупнейших деятелей русской культуры и политики – Александра Пушкина, Николая Станкевича, Тимофея Грановского, Андрея Краевского, Ивана Аксакова, Ивана Тургенева, Михаила Стасюлевича, Антона Чехова, Николая Бердяева, Петра Струве, Федора Степуна. Автор продолжает выстраивать родословную либерально-консервативной, культуросцентричной традиции русской общественной мысли.

5. **Кудаев, А.Е. Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева [Текст] / А.Е. Кудаев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 255 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 228–254. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0268-3.**

В монографии анализируется одна из ключевых проблем наследия Бердяева – концепция трагедии творчества. В работе впервые раскрывается роль и концептуальное значение феномена трагического в философско-эстетической мысли Бердяева. Показывается неизбежность выхода философа на проблему трагедии творчества, его причины и определяющая структурно-смысловая роль данной проблемы во всем его наследии. Рассматривается определяющее влияние бердяевской концепции трагедии творчества на осмысление философом таких основных эстетических категорий, как красота, совершенство, а также на его понимание искусства.

Для студентов, магистрантов, аспирантов, преподавателей вузов, а также широкой аудитории, интересующейся историей русской культуры.

6. **Лысенко В.Г. Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания [Текст] / В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 280–294. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0276-8.**

Монография включает переводы с санскрита и анализ двух логико-эпистемологических глав («Исследование восприятия» и «Исследование вывода») известного буддийского «Собрания категорий» («Таттва-санграха») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы (оба – VIII в.). Поскольку буддисты обосновывают свою теорию через опровержение конкурирующих теорий всех главных систем, их текст содержит ценную информацию по истории не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики.

Книга адресована как историкам философии, так и специалистам в области теории познания и когнитивных наук.

7. **Малевиц, Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы [Текст] / Т.В. Малевиц; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 175 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 154–174. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0261-4.**

Исследования мистического опыта занимают одно из основных мест в современном западном религиоведении, провоцируя острую дискуссию о сущности мистических переживаний, возможности их концептуализации и правомерности оперирования категорией «мистический опыт» в научном дискурсе. В монографии проводится обзор концепций мистического опыта, выявляется их эвристический потенциал и демонстрируется динамика развития в XX–XXI вв.: от раннего эссенциализма (У.Стэйс и др.) и конструктивизма (С.Кац, Дж.Хик и др.) до психологического перенниализма (Р.Форман и др.) и альтернативных когнитивных подходов (Р.Стадстил, Э.Тэйвз).

8. **Методология науки и дискурс-анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов. – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0256-0.**

Исследуются концепции и формы дискурса в истории мысли. Прослеживается основная линия в дискурс-анализе – дивергенция в трактовке дискурса. Альтернативной тенденцией является поиск единых эпистемологических оснований дискурс-анализа – текст, идеология, коммуникация, синергия. Показана неадекватность сужения поля исследований, его ограничения гуманитарным знанием и приложением методов лингвистического анализа текстов. С привлечением отечественной и зарубежной литературы сопоставляются методы герменевтики и дискурс-анализа, рассматриваются жанровые особенности философии, место логики в философии, важность предметного содержания для исследований дискурса, ценностные ориентиры ряда речей в судах. Для историков философии и науки, филологов и всех интересующихся методами анализа рассуждений.

9. **Научно-техническое развитие и прикладная этика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.Г. Горохов, В.М. Розин. – М.: ИФ РАН, 2014. – 303 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0277-5.**

Сборник посвящен междисциплинарным проблемам научно-технического развития, в ряду которых важное место занимают проблемы прикладной этики. Философия техники – установившееся название одного из направлений современной философии. Все виды современной техники имеют как положительные, так и отрицательные для общества последствия и несут в себе технологические, экологические и социальные риски. Техногенные катастрофы, связаны они с природными катастрофами или отказами техники из-за их неправильного использования или же неверного конструирования, всегда становятся социальными катастрофами, а значит должны «регулироваться» обществом. Технологические риски осознаются сегодня как социальные и поэтому их открытое, в том числе и философское обсуждение представляется нам весьма актуальным. Дискуссия за круглым столом, опубликованная в этом сборнике, посвящена обсуждению технических рисков как социальной проблемы.

10. **Ориентиры... Вып. 9 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2014. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISSN 2222-4351.**

9-й выпуск «Ориентиры...» посвящен исследованию разных аспектов идеологии. В нем рассматриваются процессы, происходящие или происходившие в нашей стране, например судьбы легитимности в постсоветский период, общие вопросы соотношения идеологии с властью и культурой, публичным и частным пространством; затрагиваются и исторические аспекты, такие как становление имперской идеологии в России, а также исследуется вопрос о значении традиции для современности, и в этой связи публикуются главы из книг Рене Генона «Общее введение в изучение индуизма», где обсуждается соотношение между метафизикой, религией, философией, моралью.

11. **Петрова, Е.В. Человек в информационной среде: социокультурный аспект [Текст] / Е.В. Петрова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 137 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0257-7.**

Монография посвящена анализу социокультурного аспекта бытия человека в информационной среде. Этот аспект рассмотрен через призму проблемы адаптивования информации человеком. Проанализированы исторические корни современной информационной среды и их связь с доминирующим в тот или иной период способом хранения и передачи информации (устный, письменный, печатный, электронный). Информационная культура представлена как необходимое условие успешного бытия человека в информационном обществе, как часть процесса формирования глобального культурного поля человечества. Рассмотрены также изменения в образовательной сфере, связанные с развитием информационно-коммуникационных технологий.

12. **Познание и сознание в междисциплинарной перспективе. – Часть 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2014. – 221 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0280-5.**

Книга представляет собой продолжение проводимого коллективом авторов исследования проблем эпистемологии и философии сознания в контексте интеграции знаний, подходов и методов разных дисциплин. Анализируются вопросы, связанные с эволюцией человека и биологическими предпосылками кризисных явлений в современном обществе, соотношением биологического и социального при формировании и функционировании человеческого Я, развитием прогнозирования и новыми подходами к предвидению и проектированию. Достоинства и трудности междисциплинарного подхода выявляются при рассмотрении современного положения в научных исследованиях, в частности проблем воспроизводимости и ценности научного знания, уместности метода реконструкции в отдельных областях гуманитарной науки, оппозиции «сциентизм–антисциентизм», а также анализе нормативного знания и проблемы счастья. Помимо этого демонстрируется актуальность ряда ранее выдвигавшихся философских концепций и идей в контексте современных междисциплинарных изысканий.

13. **Понимание в кросс-культурной коммуникации [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М. : ИФ РАН, 2014. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0273-7.**

Проблема понимания – одна из основных в современной философии. Она одинаково важна и для континентальной философской традиции, которая опирается на герменевтику и гуманитарные науки, и для аналитической традиции с ее опорой на точное естествознание и натурализм. Проблема понимания является интегральной, примиряющей обе традиции и позволяющей им понять друг друга.

Авторы размышляют о философских аспектах понимания, исходя из разных перспектив. Представители аналитической традиции связывают понимание с анализом языка и прояснением языковых конструкций. Сторонники социопистемологического подхода.

14. **Проблемы философии культуры. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФ РАН, 2014. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0275-1.**

В сборнике ставится задача прояснить понимание истории как философской проблемы; рассмотреть формулу сопряжения жизни и смерти в русской литературе; проанализировать сущность заповеди любви к ближнему, образующей этическую основу правосознания; показать взаимосвязь памяти, истории и идентичности; представить гендерный подход в философии культуры и философской антропологии; исследовать феномен сакрального в аспекте повседневности.

15. **Пространство как трансцендентальная предпосылка познания реальности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: Е.А. Мамчур (отв. ред.) и др. – М. : ИФ РАН, 2014. – 108 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0262-1.**

Пространство рассматривается как трансцендентальная предпосылка описания реальности в естественнонаучном и гуманитарном познании. Анализируются современные дискуссии о фундаментальности (или нефундаментальности) понятия пространства для теоретического постижения фундаментальных структур. Особое внимание уделяется осмыслению альтернативных моделей пространства в естественных и гуманитарных науках. Анализируется роль идеи пространства в формировании современных теоретико-физических гипотез и в понимании феноменов культуры.

Монография адресована всем тем, кто интересуется философскими проблемами современной науки.

16. **Социально-исторические и идейные основы современного российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М. : ИФ РАН, 2014. – 221 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0263-8.**

В коллективной монографии рассматривается философский смысл происходящих перемен в идейно-духовной ситуации в российском обществе. Предпринята попытка дать современное понимание идеологии как сложного,

многопланового идейного феномена, организующего социальную жизнь. Анализируются полемика относительно природы российского государства, роль философии в достижении общенационального согласия, консолидации и единства российского общества.

Монография предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся идейно-духовным состоянием современного российского общества, возможностями создания национально-государственной идеологии.

17. **Спектр антропологических учений. Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М. : ИФ РАН, 2014. – 212 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0266-9.**

В шестом выпуске «Спектра антропологических учений» продолжается изучение классики философской антропологии (И.Кант, С.Кьеркегор, Г.Хёггенберг), прослеживаются новые тенденции в философском постижении человека. Особое внимание уделено феноменальным модусам человеческого самобытия, проблеме единства и множественности форм человеческого существования. Поставлена проблема бытийной самостоятельности человека, рассмотрен феномен духовности.

18. **Сухов, А.Д. Философия религии в марксизме и русском материализме XIX в. [Текст] / А.Д. Сухов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 98 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0259-1.**

В работе сопоставлены две философии религии – в марксизме и русском философском материализме XIX в. Показано, что у русских мыслителей те же предшественники, как и в марксизме, что они также использовали диалектический метод, переосмыслив его материалистически, что они материалистически воспринимали общество, его компоненты, религию – в том числе. Исследована проблематика этих философий религии: причины религиозности, место религии в жизни человека и общества, функции, ею выполняемые, ее структура и особенности – сравнительно с другими сферами духа. Выяснено, что эти концепции, отличаясь мерой постижения изучаемых явлений и категориальным аппаратом, несмотря на то, что они создавались независимо одна от другой, имели сходство; они аналогичным образом трактуют объект своего исследования. Определена значимость этих концепций в истории философии и истории общества.