

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**

**Выпуск 14**

Москва  
2014

### **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 *И. Бабич* (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 филос. наук *А.Г. Гаджикурбанов*  
кандидат филос. наук *М.А. Корзо*

14-й выпуск «Этической мысли» состоит из двух разделов – этической теории и истории моральной философии. В первом разделе рассматриваются вопросы специфики морали, анализируются причины нормативно-этического плюрализма, отстаивается идея единственности морали в нормативно-содержательном смысле; исследуется проблема соотношения морали и цивилизации; подчеркивается этическая значимость «малого» – конкретного, исторически изменчивого, особенного и т. п. при том необходимом условии, что оно осознается в неразрывной связи с «большим» – абсолютным, безусловным, вневременным и т. п.; критически рассматривается доктрина двойного эффекта. Во втором разделе собраны тексты, посвященные разным аспектам этики Аристотеля, А.Смита, И.Канта, Г.Когена, М.Вебера, Д.И. Чижевского, М.М.Бахтина. В этом же разделе представлен анализ этического содержания философских курсов профессоров Киево-Могилянской академии.

## Содержание

### ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Мораль в единственном числе .....	5
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и цивилизации .....	25
<i>Сырودهева А.А.</i> Малое и большое: открывая другую сторону .....	35
<i>Прокофьев А.В.</i> Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы .....	43

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Апресян Р.Г.</i> Проблема Другого в философии Аристотеля .....	65
<i>Зубец О.П.</i> Об одном месте из «Никомаховой этики» .....	86
<i>Гечмен Д.</i> Концепция беспристрастного наблюдателя и проблема души–тела в философии Адама Смита .....	111
<i>Аванесов С.С.</i> Автономия воли: Кант и Шопенгауэр о бесцельности нравственного действия .....	148
<i>Сочилин А.А.</i> Этический смысл различения Гегелем «моральности» и «нравственности» ....	160
<i>Белов В.Н.</i> Этика в системе философского критицизма Германа Когена .....	174
<i>Троицкий К.Е.</i> Макс Вебер как Анти-Толстой .....	200
<i>Кашуба М.В.</i> Этика в философских курсах профессоров Киево-Могилянской академии .....	217
<i>Плотников Н.С.</i> Очерк о феноменологической этике Д.И.Чижевского .....	240
<i>Демидова Е.В.</i> Отсутствие Другого в философии поступка М.М.Бахтина .....	271
Резюме .....	289
Summary .....	294
Об авторах .....	299

## Table of Contents

### ETHICAL THEORY

<i>Maximov L.</i> Morality is the Same for All.....	5
<i>Gelfond M.</i> To the Problem of the Relationship of Morality and Civilization.....	25
<i>Syrodeeva A.A.</i> The Small and the Big: Discovering the Other Side.....	35
<i>Prokofyev A.</i> Moral Absolutism and the Doctrine of Double Effect in the Context of Debates about Moral Permissibility of the Use of Force.....	43

### HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

<i>Apressyan R.</i> The Problem of the Other in Aristotle’s Philosophy.....	65
<i>Zubets O.</i> On One Fragment from Nicomachean Ethics of Aristotle.....	86
<i>Göçmen D.</i> Adam Smith’s Concept of the “Impartial Spectator” and the Mind-Body Problem.....	111
<i>Avanesov S.</i> The Autonomy of the Will: Kant and Schopenhauer on the Aimlessness of Moral Action.....	148
<i>Sochilin A.</i> The Ethical Meaning of the Distinction of “Moralität” and “Sittlichkeit” in Hegel’s Philosophy .....	160
<i>Belov V.</i> Ethics in the System of Philosophical Criticism of Hermann Cohen .....	174
<i>Troitsky K.</i> Max Weber as Anti-Tolstoy .....	200
<i>Kashuba M.</i> Ethics in Philosophical Courses of Kyiv-Mohyla Academy Professors.....	217
<i>Plotnikov N.</i> Essay on Phenomenological Ethics of Tschizhevskij .....	240
<i>Demidova E.</i> The Absence of the Other in the Bakhtin’s Philosophy of the Act .....	271
Summary.....	294
The Authors.....	299

## ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Л.В. Максимов

### Мораль в единственном числе

Разве существует единство морали? Разве сам этос не варьируется в зависимости от народа и эпохи?

*Н. Гартман*

Когда говорят о христианской морали в единственном числе, то это, разумеется, может быть результатом ошибочного, внеисторического подхода... Христианская мораль как единое историческое целое не существует; такое единое целое нельзя отыскать даже в евангелиях.

*М. Оссовская*

Когда мораль в единственном числе, она глубоко аморальна.

*Ролан Топор*

Каждый отдельный кодекс морали есть лишь дробь абсолютного совершенства, подмена целостного идеала частичным.

*Н.О. Лосский*

Существует ли единая, общая для всех (и в этом смысле единственная) мораль? Или же имеется много разных «моралей»?

Сторонники морального *плюрализма* ссылаются на очевидные факты многообразия и изменчивости регулятивных норм, кодексов, обычаев, нравов, сложившихся в разных культурах и в разные исторические периоды, полагая, что все это непосредственно и убедительно свидетельствует о множественности «моралей». С точки зрения морального *монизма*, указанные факты не противоречат концепции единственности морали. Монизм в его классической – *трансценденталистской* – версии отстаивает идею *объективности* моральных идеалов и норм (объективности в онтологическом или логико-эпистемологическом смысле), т. е. их независимости от субъективных установлений, решений и предпочтений и от различных эмпирически-случайных факторов; объективность морали как раз и означает ее единственность: подобно законам мироздания, нормы морали абсолютны и неизменны, они не могут быть иными, чем они есть. Поэтому эмпирически данное многообразие ценностных ориентиров и форм поведения не есть показатель *дей-*

*ствительного* морального плюрализма: субъективно-случайные отклонения, искажения подлинной, единственно сущей, объективной морали, данной свыше или производной от «чистого разума», не разрушают объективных моральных идеалов и норм, они остаются незабываемыми и едиными.

Другая версия *монизма* (которую можно назвать «*натуралистической*»), отвергая идею трансцендентального единства морали, усматривает это единство в *фактической общезначимости, общепринятости* стихийно («естественно») сложившихся в человеческом обществе фундаментальных моральных принципов и норм, а также в особом социально-психологическом механизме их бытия и функционирования. Формирование этого единого феномена морали обусловлено объективными факторами: реальным единством человеческой природы и потребностью в таких регулятивных нормах и ценностях, которые способствуют выживанию и сплочению развитых сообществ с усложнившейся структурой (исторической точкой отсчета, внешним симптомом сформировавшегося морального феномена может служить его осознание – еще не вполне адекватное – в виде известного «золотого правила»). Моральная разноголосица рассматривается при таком подходе не как отклонение от единых моральных ценностей, а как следствие многообразия и противоречивости жизненных ситуаций, в условиях (и по поводу) которых выносятся моральные вердикты.

За спорами между моральным монизмом и плюрализмом стоит, очевидно, не столько поиск и обоснование теоретической истины, сколько защита определенной ценностной позиции. Действительно, по мнению большинства «монистов», признание действительной множественности (и «равноправия») *несовместимых* принципов или кодексов морали лишает любые моральные требования безусловной обязательности, ведет к релятивизму и вообще снижает действенность, практическую значимость этой сферы регулирования человеческих отношений. Однако многие приверженцы морального плюрализма как раз усматривают в многообразии ценностей нечто положительное: констатируя наличие у людей разных (часто противоречащих друг другу) моральных ценностных установок и отрицая существование объективного критерия, позволяющего отличить «единственно правильные» ценности от «неправильных», они основывают на этом

признание права людей исповедовать разные моральные ценности и строить в соответствии с ними свою жизнь – при условии, что они уважают такие же права других людей<sup>1</sup>. Эта позитивная модель жизнеустройства противопоставляется моральному монизму, который, по мнению сторонников плюрализма, канонизирует некие абстрактные моральные формулы без учета реальной, многоликой жизненной конкретики, что может обернуться аморальными (с позиций самой же «единственной» морали) следствиями. Эту точку зрения в метафорически-афористической форме выразил современный французский писатель-сюрреалист Ролан Топор<sup>2</sup> (см. эпиграф к данной статье).

Однако дурные последствия, реальные или мнимые, которые могла бы повлечь за собой солидаризация с моральным монизмом или плюрализмом, сами по себе нисколько не свидетельствуют об истинности или ложности соответствующих теоретических концепций; необходимым предварительным условием для вынесения одобрительной или осудительной оценки этих концепций и для признания их истинными или ложными является их экспликация, т. е. уточнение самого предмета спора, выявление реальных, а не кажущихся расхождений между моральным монизмом и плюрализмом.

Действительно ли те, кто говорит о единственности морали, и те, кто признает существование множества «моралей», вкладывают в понятие морали одно и то же содержание? И одинаково ли трактуются спорящими сторонами понятийные оппозиции «единство» и «множество», «единообразие» и «многообразие»? Подлинно концептуальное противостояние, полемика по существу имеет место лишь в том случае, если оппоненты дают разные ответы на один и тот же одинаково понимаемый ими вопрос. Очень часто, однако, ответы разнятся только потому, что формально единый (в его словесном облачении) исходный *вопрос* интерпретируется

<sup>1</sup> В современной англоязычной литературе моральный плюрализм как *теоретическую* позицию, констатирующую существование множества моральных ценностей, нередко отличают от «политического плюрализма» как *либерализма*, требующего толерантного отношения к ценностям разных социальных групп. – См., напр.: *Mason E. Value Pluralism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. (URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/value-pluralism/>)*.

<sup>2</sup> *Топор Р. Принцесса Ангина. М., 2007. С. 207.*

по-разному, из-за чего теоретическая полемика теряет смысл. Поэтому сближение позиций уже на уровне *постановки проблемы* с большой долей вероятности может привести к конвергенции или даже к полному согласию сторон также и на уровне ее решения. Реализации этой перспективы должен способствовать критический анализ основных понятий, участвующих в соответствующем полемическом дискурсе.

\* \* \*

Отстаивание идеи фактического (*эмпирически данного*) единства и единственности морали в полемике как с трансцендентально-объективистским монизмом, так и с натуралистическим плюрализмом весьма важно и поучительно для философии морали, поскольку эта полемика стимулирует рефлексию по поводу самого понятия морали, его соотношения с понятиями этики, нравов, обычаев, заставляет выдвигать и обосновывать новые концепции, описывающие и объясняющие феномен морали, его происхождение и функции.

Когда говорят о единственности или множественности применительно к морали, под «моралью» понимают обычно *особого рода* ценностные (оценочные) и нормативные (прескриптивные) положения или их комплексы (кодексы), определяющие в той или иной степени переживания, мотивы и поступки людей в ситуациях, где сталкиваются их интересы. В рамках этого общего понимания имеются существенные расхождения в трактовке специфики, «особости» моральных ценностей и норм (в сравнении с другими ценностями и нормами), т. е. понятие морали размывается, под общее слово «мораль» подставляются разные референты; поэтому те, кто утверждает, что мораль единственна в своем роде, и те, кто признает множественность «моралей», нередко говорят по сути о разных феноменах, так что спор их теряет смысл.

Одна из ошибок этического плюрализма – это полное либо частичное игнорирование специфики моральных ценностей, *чрезмерно широкое* понимание морали, в результате чего действительное многообразие «*этосов*», т. е. обычаев и нравов, включающих в себя разные – отнюдь не только моральные – ценностные уста-

новки, выглядит как многообразие собственно *моральных* норм. Именно ссылка на историческую и культурную вариативность этоса явилась для Николая Гартмана, как и для многих других философов, главным доводом против признания единства морали<sup>3</sup>. «Этосы» могут очень сильно различаться даже в том случае, если моральные кодексы в сопоставляемых сообществах совершенно одинаковы по содержанию, по набору моральных принципов и норм. Чем же в таком случае обусловлено разнообразие этосов? Очевидно, разным ассортиментом *внеморальных* норм и правил, конкурирующих с моральными; разным «удельным весом» одних и тех же норм в разных сообществах; разным истолкованием (в силу различия культур) одних и тех же ситуаций, подпадающих под эти нормы, и др. Если же теоретически выделить из широкой сферы обычаев и нравов собственно моральную составляющую, то обнаружится, что моральная разноголосица вовсе не так значительна, как это представляется при поверхностном, синкретичном подходе. Тем не менее она все же имеет место, ибо моральные принципы и нормы – это не трансцендентные абсолюты, они тоже подвержены флуктуациям в социальном пространстве и времени, хотя и не в столь широком диапазоне, как нравы.

Поэтому необходимым предварительным условием предметного анализа *собственно морального* монизма и плюрализма является ограничение, уточнение понятия морали, с тем чтобы исключить из рассмотрения не отвечающие этому понятию (но ошибочно включаемые в него) иные ценности, нормы, мотивы, т. е. излишний эмпирический материал, препятствующий адекватному пониманию и продуктивному решению поставленной проблемы.

\* \* \*

**Моральное и внеморальное в ценностном сознании.** Определить мораль как особый ценностно-нормативный феномен человеческого духа – значит отличить его от других, *внеморальных* духовных феноменов, отличить как по содержанию (предметной направленности) ценностных позиций и норм, так и по характеру их интенциональности (побудительной силы, мотивации). К осоз-

<sup>3</sup> См. в эпиграфе статьи цитату из книги: Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 92.

нению специфичности морального феномена философская мысль приближалась постепенно; фактически только в XVIII в., благодаря прежде всего Канту, впервые были выявлены некоторые существенные признаки, отличающие моральные нормы от правовых и технических, а мотивы моральных поступков – от интересов и склонностей<sup>4</sup>. Кант четко разграничил моральное и неморальное, императив «категорический» и императив «гипотетический» (правда, применив для этого разграничения сложную метафизическую конструкцию), а также показал (хотя уже не столь четко и доказательно), что неморально-должное, не будучи моральным в «субстанциальном» смысле, может быть тем не менее *объектом* моральной оценки – в одних случаях оценки позитивной, в других негативной, – из-за чего, главным образом, и происходит ошибочное отнесение неморальных императивов к сфере морали.

И все же, несмотря на высочайший авторитет Канта, произведенная им радикальная сепарация морального и неморального имеет не так уж много сторонников: в философии, как и в обыденном сознании, по-прежнему прочно держится еще докантовское неопределенно-расширительное понимание морали, охватывающее едва ли не всю сферу ценностей без сколько-нибудь ясных внутренних разграничений. Правда, в тех весьма распространенных житейских и социально значимых ситуациях, где выбор поступка совершается через столкновение, конфликт разнопорядковых ценностных позиций, обыденное сознание, как правило, непосредственно улавливает различие между собственно моральными и любыми другими регулятивными нормами и побудительными мотивами, однако на содержании этических теорий эта обыденная интуиция не сказывается сколь-

<sup>4</sup> Мотивы поступков могут быть (по своему «субстрату», по принадлежности к определенной сфере духа) моральными или неморальными; «аморальных» (опять-таки по «субстрату») мотивов не бывает: «аморальное» – это оценка *неморальных* мотивов (и поступков), противоречащих нормам морали. Впрочем, и соблюдение индивидом моральных требований (норм) само по себе еще не является однозначным показателем моральности его мотивов, ибо движущей силой моралепослушного поведения могут быть мотивы неморальные; точно так же нарушение норм морали свидетельствует не о том, что действующий субъект «отвергает» эти нормы, а лишь о том, что в данной ситуации некоторый неморальный мотив в его конфликте с моральным оказался сильнее.

ко-нибудь заметным образом. Нередкие в этической литературе попытки определить специфику морали через понятия добра и долга не вполне корректны, поскольку эти понятия имеют широкий спектр значений, многие из которых выпадают из морального контекста, и для того чтобы вписать их в этот контекст, необходимо уже иметь готовое эксплицированное понятие морали. Иными словами, определение морали через добро и долг возможно лишь при том условии, что сами добро и долг определены через мораль; следовательно, подобные определения логически несостоятельны, ибо содержат в себе круг.

Ряд неморальных мотивов и установок, таких как любовь, симпатия, сострадание и др., обыденная и философская рефлексия часто относит к классу моральных феноменов, поскольку эти мотивы обычно определяют тот же внешний рисунок поведения, что и чувство морального долга. Однако то обстоятельство, что, скажем, «любовь» (к определенному человеку или всему человечеству) во многих ситуациях реализуется в морально одобряемых поступках, вовсе не означает, будто она в любом случае, по природе своей является «моральной ценностью» или специфически моральным побудительным мотивом и в этом статусе принадлежит моральному сознанию. Дело не только в том, что само слово «любовь» многозначно и потому некоторые его референты явно не подпадают под моральную оценку – ни позитивную, ни негативную (любовь как страсть, тяготение, наклонность к чему-либо и т. д.): в любом случае мотив любви – даже чистой, бескорыстной и возвышенной – инороден мотиву морального долга. Сходным образом границы морального феномена неоправданно раздвигаются еще и за счет традиционного причисления к морали множества положительно оцениваемых общественным сознанием душевных качеств, именуемых «добродетелями». Главным основанием для *морально* позитивной идентификации добродетелей – таких, например, как мудрость, мужество, умеренность, трудолюбие, терпимость и пр. – является тот факт, что они *нередко* воплощаются в *морально одобряемые* поступки, – хотя эти же добродетели могут быть источником поступков, «добрых» («хороших») в каком-либо ином, *неморальном* смысле, или даже поступков морально предосудительных. Поэтому единственной *собственно моральной* добродетелью следует считать прочную, последовательную уста-

новку личности на исполнение требований морального долга. Такова точка зрения Канта<sup>5</sup>, который «развивает свое учение о добродетели в прямой полемике с Аристотелем и его традицией. Для его позиции существенны следующие моменты: добродетель связана с такой целью, которая сама по себе есть долг; она выводится из чистых основоположений и вовсе не является навыком, привычкой к добрым делам... Аристотель и Кант своими подходами к добродетели обозначают две эпохи в истории этики и морали»<sup>6</sup>.

Различия в подходах Канта и Аристотеля обусловлены, по-видимому, не столько историческими изменениями самого морального феномена, сколько эволюцией философского понятия морали. Кант предельно сузил это понятие, оставив в нем минимально необходимый набор признаков, которые – если отвлечься от их трансценденталистского истолкования Кантом – позволили идентифицировать под именем *морали* специфический, уникальный феномен, исторически сложившийся в общественном сознании задолго до его кантовской экспликации. И хотя Канту не удалось выявить и представить в виде общей формулы специфическое содержание «нравственного закона» (знаменитый «категорический императив», претендующий на роль такого закона, был подвергнут позднее многократной и зачастую весьма убедительной критике со стороны других философов, в том числе тех, кто разделял основные этические идеи Канта), тем не менее открытый им главный признак морального императива – особого рода долженствование, объективно-безличное и безусловное, – ограничивает возможность теоретической путаницы, смещения морали с другими формами ценностного сознания, действительное многообразие которых служит источником ошибочного представления о множественности «моралей».

<sup>5</sup> «Добродетель есть моральная твердость воли человека в соблюдении им долга, который представляет собой моральное принуждение со стороны его законодательствующего разума, поскольку этот разум сам конституируется как сила, исполняющая закон» (*Кант И. Метафизика нравов. Ч. II. Введение, § XIII / Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 314*).

<sup>6</sup> *Гусейнов А.А. Добродетель // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. I. М., 2000. С. 677–678.*

\* \* \*

**Этических учений много, мораль – одна?** Немалый вклад в обоснование морального плюрализма вносит обычное, едва ли не общепринятое понимание этики как исключительно морального учения<sup>7</sup>: поскольку очевидно, что этических учений много, и каждое из них выдвигает и защищает свои собственные ценностно-нормативные кодексы, свою особую «практическую» жизненную программу, то признание морального статуса всех этих кодексов и программ заставляет согласиться с концепцией множественности «моралей».

Однако не всякий кодекс правил, норм, оценок (побудительная интенция которых выражается словами «надо», «должно», «правильно») есть именно моральный кодекс, не всякая *жизнеучительная* нормативность является собственно *моральной* нормативностью; вообще, далеко не все *этические* учения являются специфически моральными: чаще всего они включают в себя как моральные, так и неморальные элементы, хотя *могут быть* также и чисто моральными, и чисто неморальными (иногда даже аморальными) учениями.

Подобные учения, почти (или вовсе) лишенные морального содержания, встречались уже в античной этике. Классический образец «этики без морали» – это гедонизм, представляющий собой, несомненно, этическое, но отнюдь не моральное учение, ибо проповедь удовольствия как высшего блага и «технологические» рекомендации относительно наиболее эффективных способов получения удовольствий непосредственно не сопряжены с «моралью» в ее позднее сложившемся более узком понимании. Правда, философы-гедонисты, чувствуя возможность дедуцирования нежелательных (т. е. по сути аморальных) выводов из своего учения, обычно встраивали в него некоторые элементы действительной морали, доказывая, например, что путь к наивысшим ступеням удовольствия лежит через построение жизни в духе добродетели (в специфически моральном смысле этого слова). Такова структура боль-

<sup>7</sup> Здесь и далее речь идет об этике в традиционном смысле – как жизнеучении, т. е. об этике нормативной, как ее теперь нередко маркируют, отличая тем самым от этики теоретической, которая описывает и объясняет мораль и нравы в понятиях науки и философии.

шинства нормативно-этических учений, включающих в свой состав некоторую главенствующую, внешне вполне независимую от морали, ценностную идею вместе с основанной на ней жизненной программой, дополненной, однако, более или менее существенными моральными вкраплениями. Эта собственно моральная составляющая этического учения остается обычно несознаваемой, скрытой от взора самого учителя жизни и его последователей. По существу, все «практические философы» на непосредственно интуитивном уровне (т. е. без специальной теоретической рефлексии по поводу того, что такое мораль) достаточно ясно различали ценности специфически моральные и неморальные. Сторонники разных «этик» фактически исповедуют одну и ту же – общечеловеческую – мораль и используют общезначимый моральный лексикон; невозможно представить, чтобы предполагаемые носители особой гедонистической или эгоистической «морали» клеймили морально осудительными словами тех, кто «подло» пренебрегает стремлением к личному удовольствию и «без зазрения совести» жертвует собственными интересами и даже жизнью ради блага (или спасения) других.

Одна из разновидностей этического – и одновременно морального – плюрализма базируется на идее свободного (произвольного) нормотворчества, продуцирования моральных ценностей «учителями жизни», т. е. создателями и проповедниками этических учений. Так, А.И.Бродский пишет: «Будда и Конфуций, Моисей и Иисус Христос не рефлексировали над уже сложившейся в народе нравственностью, а создавали новые принципы и нормы человеческой жизни...»<sup>8</sup>; «Пора перестать смотреть на моральные требования как на объективные законы жизни, “подаренные” нам Богом, Природой или Историей. Никто нас ни к чему не обязывает. Нравственные нормы – такое же изобретение человечества, как, например, велосипед». В подтверждение этой мысли в статье цитируется Н.А.Бердяев: «Свобода есть... не выбор между поставленными передо мною добром и злом, а мое созидание добра и зла»<sup>9</sup>. Но если мораль есть продукт ничем не ограниченного «творческого созидания», т. е. если нормы морали

<sup>8</sup> Бродский А.И. Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму // Этическая мысль / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 1. М., 2000. С. 152.

<sup>9</sup> Там же. С. 157.

могут в принципе обрести *любое* содержание, то это уже означает даже не «плюралистичность» морали, а полное отсутствие каких-либо специфических содержательных признаков моральных ценностей (норм, императивов) и, следовательно, ее исчезновение как феномена, о котором вообще можно было бы сказать что-то определенное и осмысленное.

Своеобразный вариант *морального плюрализма*, сочетаемого с *этическим монизмом*, представлен в упоминавшейся выше книге Н.Гартмана. Моралей – много, этика – одна, утверждает он. «Единство этики есть основное требование, категорически возвышающееся над множественностью моралей, требование, стоящее выше всякого спора мнений, безусловно очевидное а priori и не допускающее никаких сомнений. Ее абсолютное единственное число уже на самом пороге исследования сознательно вступает в противоречие с множественным числом, данным в феномене». И далее: «Исторически существует мораль храбрости, мораль послушания, мораль гордости, равно как и смирения, мораль силы, мораль красоты, мораль сильной воли, супружеской верности, мораль сострадания. Но от всякой позитивной морали необходимо отличать этику как таковую с ее всеобщим, идеальным требованием блага, как то уже подразумевается и предполагается в каждой частной разновидности морали. Ее дело – показать, что является “благим” вообще. Этика ищет критерий блага, который отсутствует в упомянутых видах позитивной морали»<sup>10</sup>.

Нетрудно видеть, что «моральный плюрализм» Н.Гартмана есть прямое следствие уже рассмотренного выше чрезмерно широкого понимания морали, охватывающего по сути все ценностные позиции и нормативные установки, которые руководят человеческим поведением в разных сообществах и разных ситуациях. Что касается «этического монизма», то, если даже принять чрезмерно суженное понимание «этики», которая, по Гартману, ищет всеобщее, идеальное, объективное – и тем самым «единственное» – благо, все же нельзя согласиться с тем, будто существует только одна этика, единственное этическое учение, адекватно схватившее суть этого гипотетического «высшего блага». Учений с подобными претензиями множество, их ценностный спектр всегда был (и остается поныне) гораздо более богатым и разнообразным, нежели действи-

<sup>10</sup> Гартман Н. Этика. С. 115, 116.

тельные расхождения философов в их моральных позициях (особенно если иметь в виду расхождения не в конкретных моральных оценках и нормах, а в трактовке общих принципов морали).

Таким образом, в утверждении «этических учений много, мораль же – одна» нет противоречия. Все эти учения явно или скрыто апеллируют к общечеловеческой морали: либо напрямую провозглашают и защищают ее принципы и нормы; либо модифицируют и конкретизируют их применительно к разным картинам мира, к разным обычаям и традициям, к разным типовым ситуациям; либо придают разный «вес» одним и тем же по содержанию моральным нормам; либо, наконец, оправдывают провозглашаемые ими по сути неморальные ценности перед лицом этой единой морали. В результате создается иллюзия сосуществования и противостояния множества разных «моралей».

\* \* \*

### **Единственность морали как «единство в многообразии».**

Доказывать единство и единственность морали непросто даже в том случае, если исключить из рассмотрения псевдоморальные (неморальные) ценности и нормы, создающие лишь иллюзию необъятного многообразия моральных кодексов. Дело в том, что и после этой ограничительной операции сфера морали отнюдь не предстает однородной и единообразной: содержательное многообразие специфически моральных конкретных норм и кодексов хотя и становится более обозримым, но не устраняется вовсе.

Трансценденталистская этика, работая уже на этом относительно расчищенном поле, находит решение проблемы единственности морали в абсолютизации нравственного закона (или кодекса), встраивании его в объективный миропорядок, вследствие чего этот закон приобретает самодовлеющий характер и совершенно не зависит от того, примут ли его люди (или иные «разумные существа») в качестве реального руководства к действию или установят для себя другие законы. Т. е. мораль мыслится единственной в том отношении, что она – одна *ДЛЯ ВСЕХ* (в силу ее «надчеловеческой» объективности); но вместе с тем *У КАЖДОГО* «эмпирического субъекта» (индивида или социу-

ма) – своя особая, неподлинная мораль, сложившаяся вследствие неадекватного знания об объективном универсальном законе, а также в результате искажающего воздействия множества «случайно-эмпирических» факторов.

Философы-«натуралисты», признающие факт действительно (эмпирически данного) многообразия моральных норм, оценок, мотивов, отрицающие трансцендентное бытие «чистой морали» и, несмотря на это, все же отстаивающие идею единственности морали, трактуют эту единственность не как обособленное, самостоятельное существование отдельно взятого морального феномена, а как наличие единого специфически морального начала, общего для множества партикулярных ценностно-нормативных феноменов и тем самым объединяющего их.

В любом случае мораль – в ее натуралистически-монистической трактовке – представляет собой «единство многообразного». Правда, «единство» в этом словосочетании может пониматься в двух значениях: либо как связь, соединенность разных элементов, совсем не обязательно «близкородственных» (толкуемое таким образом выражение «единство многообразного» служит, например, девизом Европейского сообщества и фигурирует на его официальных сайтах), либо как одинаковость, «единородность» элементов, объединяемых общими для них сущностными признаками при одновременном различии их по другим признакам, не столь существенным. Именно второе из указанных значений согласуется с концепцией морального монизма в его натуралистском варианте.

Говоря о *единственности морали*, необходимо различать две сферы, охватываемые понятием «мораль»: (1) сферу общих, явно сформулированных, идеализированных, принятых общественным сознанием принципов и норм морали и (2) сферу конкретных моральных мотивов (и соответствующих поступков) в конкретных ситуациях. Конечно, имеет смысл говорить о «единственности морали» только применительно к (1)-й сфере; при этом надо специально, аргументированно отстраниться от (2)-й сферы, пояснив, что очевидное разнообразие (по критерию моральности) мотивов и поступков объясняется действием множества привходящих факторов.

И трансцендентальный, и натуралистический монизм исходят из того, что феноменологическое разнообразие морали не подрывает концепцию ее единственности. Естественный язык сопротив-

ляется употреблению слова «мораль» во множественном числе<sup>11</sup>, поскольку оно несет в себе абстрактно-собираТЕЛЬный смысл, т. е. обозначает определенный единый феномен, пусть даже и представленный в разных обличьях. Можно говорить о разных моральных нормах и кодексах, но не о разных «моральных», подобно тому как мы говорим о разных человеческих сообществах и индивидах, но не о разных «человечествах». И если отнесение человеческих индивидов и групп к единому и единственному человечеству жидется на наличии у них общих сущностных признаков человеческого рода как такового, то и отнесение различных моральных кодексов и отдельных норм к единому феномену морали возможно потому, что они содержат в себе общие родовые признаки этого феномена. Можно, правда, привести пример, свидетельствующий об обратном: «религия» – это тоже собирательное понятие, обозначающее некий единый феномен, имеющий разные «виды» и «формы», и тем не менее язык не противится употреблению этого слова во множественном числе. Почему же мы легко допускаем множественность религий, но испытываем некоторое неудобство при допущении множества «моралей»? Дело, видимо, в том, что в обыденном неререфлектирующем сознании мораль ассоциируется с вполне определенным, стабильным набором хотя и разных, но совместимых, не противоречащих друг другу ценностей, тогда как религия видится разделенной на конкурирующие, нередко враждующие конфессии.

Поэтому тот несомненный и для обыденного, и для теоретического сознания факт, что мораль многообразна в своих конкретных воплощениях, сам по себе не является источником идеи о существовании многих «моралей»; такое представление возникает лишь в тех случаях, когда обнаруживается не просто различие, но и явная несовместимость («антитетичность») содержания моральных норм, принятых в разных сообществах, т. е. когда в одном социуме определенный тип поведения морально одобряется или оправдывается, а в другом, напротив, морально осуждается. По-

<sup>11</sup> В английском языке, впрочем, узаконено множественное число от существительного *moral*, т. е. *morals*, но фактически это слово либо несет в себе смысл «единичности» и переводится (вместе с другим словом-синонимом – *ethics*) как «этика», либо же, сохраняя значение множественности, соответствует русскому слову «нравы» (но не «морали»).

скольку такие коллизии нередки, защитникам натуралистического монизма приходится решать трудную задачу – интерпретировать моральные противоречия таким образом, чтобы показать, что *на самом деле* за ними стоит общая, единая моральная позиция, в силу некоторых обстоятельств (которые нуждаются в специальном исследовании) транслируемая по-разному на одни и те же ситуации. Трудно выявить именно содержательное единство многоликой морали; что же касается ее интенциональных составляющих (т. е. особого рода переживаний долга, одобрения, осуждения, угрызений совести и пр.), то их не знаящая пространственных и временных границ общность, инвариантность достаточно очевидна, о чем говорит собственный жизненный опыт каждого социализированного индивида, памятники литературы, результаты этнографических, культурологических, социально-психологических исследований. Если поставить под сомнение единство еще и этого конститутивного признака морального феномена, то само понятие морали утратит вообще какую бы то ни было определенность и информативность.

Русский философ Н.Лосский, чья теория морали сочетает платонистско-теологический объективизм с признанием исторического многообразия моральных норм, в своей книге «Условия абсолютного добра» (1949) высказал убеждение, что «все основные нравственные идеи, заключающиеся в десяти заповедях, суть общее *достояние* всего человечества... Исследование множества кодексов морали самых разнообразных народов всех времен дает достаточный материал для индуктивного обоснования истины единства нравственного сознания...»<sup>12</sup>. Но почему это единство, в отличие от многообразия, не проявляется непосредственно, почему оно нуждается в специальном исследовании и обосновании?

Н.Лосский отмечает ряд причин, обусловивших становление и существование в обществе разных (в том числе взаимоисключающих), но в основе своей единых норм и кодексов нравственности. Прежде всего он обращает внимание на то, что в разных сообществах исторически сложились «частичные» кодексы мо-

<sup>12</sup> Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. М., 1991. С. 95. Приведенную мысль Лосский подкрепил ссылкой на фундаментальный трехтомный труд католического исследователя В.Катрейна «Единство нравственного сознания человечества» (1914).

рали, «недостаток которых состоит только в их неполноте, в односторонности»<sup>13</sup>, но не в противостоянии друг другу. Различие образа жизни – преобладающих видов деятельности, уровня экономического и культурного развития, географических условий, обычаев и традиций и проч. – приводит к тому, что в каждом обществе складываются особые моральные кодексы, регулирующие важные именно для данного общества виды человеческих отношений в типовых (опять-таки для данного общества) ситуациях. Такие кодексы различны, так сказать, по «ассортименту» входящих в них норм, но все они суть конкретизации одних и тех же нравственных принципов.

Труднее поддаются подобному истолкованию «искаженные» кодексы морали – те кодексы, «несовершенство которых состоит не только в их неполноте, но и в противоречии идеалу абсолютно совершенства. Однако и они при внимательном рассмотрении оказываются только извилистыми путями, на которых отклонения в сторону обусловлены особыми временными обстоятельствами»<sup>14</sup>. В качестве примера Н.Лосский берет нравственное сознание общества, в котором институт рабовладения считается легитимным (причем не только юридически, но и морально), и анализирует рассуждения Аристотеля, в целом оправдывающего рабство, но делающего при этом ряд оговорок, по сути дискредитирующих его исходный оправдательный тезис. Сквозь эту Аристотелеву аргументацию, констатирует Н.Лосский, «проглядывает у него такое же нравственное сознание, как и наше; при виде рабства совесть у него зазрит, но ум не может найти точной формулы, определяющей отношение к этому учреждению»<sup>15</sup>. Обобщая это наблюдение, можно утверждать, что изменение моральной оценки рабства, как и многих других институтов, обычаев, традиций, отторгаемых и осуждаемых обществом по мере его гуманизации, связано фактически не с изменением сложившихся еще в древности основополагающих норм морали, а с исторически обусловленным постепенным расширением сферы их *приложения*, т. е. ослаблением и устранением племенной, национальной, сословной, гендерной и иных форм дискриминации людей как *объектов морали* – вплоть

<sup>13</sup> Лосский Н.О. Указ. соч. С. 86.

<sup>14</sup> Там же. С. 90.

<sup>15</sup> Там же. С. 91.

до признания «естественного права» *каждого* индивида (в силу самой уже принадлежности его к человеческому роду) быть объектом моральных обязательств со стороны других индивидов и общества в целом. Разумеется, реально существующие социумы в разной степени приближены к этому идеалу, различия в формах и степени реализации указанных обязательств (со стороны определенных *субъектов* морали по отношению к определенным *объектам* морали) имеются в любом сообществе, и это обстоятельство также вносит свой вклад в ошибочное представление о том, будто разным культурам свойственны разные «морали».

Еще одна (пожалуй, самая распространенная) причина разногласий моральных субъектов в их оценках и императивах, произведенных в одной и той же ситуации и на основании одних и тех же (по содержанию) моральных принципов и норм, состоит в том, что эта единая ситуация получает разное «фактологическое» истолкование, т. е. перед моральными субъектами она предстает в разных когнитивных образах и именно поэтому оценивается по-разному. Источником когнитивных (а вслед за этим – и моральных) расхождений может быть недостаточная (или неодинаковая) информированность о предмете спора, добросовестные заблуждения или заведомое искажение истинного положения дел одной или обеими конфликтующими сторонами, несовпадение общекультурных, мировоззренческих<sup>16</sup> и идеологических посылок, на основании которых представители разных социальных групп трактуют одну и ту же ситуацию.

Подлинное единство (универсальность, общезначимость) моральных принципов маскируется также тем, что разные социумы имеют свои особые, культурно-исторически (или ситуативно) обусловленные *иерархии* моральных ценностей; соответственно, моральное осуждение или одобрение одних и тех же деяний может различаться по степени («силе»): например, многое из того, что в

<sup>16</sup> Важным источником различия кодексов морали, пишет Н.Лосский, является то, что «мировоззрение у разных народов, представления и учения о строевании мира, о средствах для достижения цели, о последствиях поступков и т. п. крайне различны. Отсюда становится понятным, что нередко поступок, в котором мы видим только проявление эгоизма и жестокости, в уме примитивного человека есть суровая мера, предпринимаемая ко благу страдающего от нее, – нечто вроде болезненной операции, восстанавливающей здоровье» (Лосский Н.О. Указ. соч. С. 94).

традиционно-консервативной системе моральных ценностей расценивается как «смертный грех», в другой (либеральной) системе хотя и не одобряется, но вместе с тем не получает столь жесткой осудительной оценки, т. е. рассматривается тоже как «грех», но – «простительный».

Таким образом, содержательное единство моральных норм и кодексов, скрытое в видимом их разнообразии, обнаруживается в результате ряда аналитических операций, в числе которых:

1) сужение (уточнение) понятия морали, исключение неморальных элементов (норм, обычаев, нейтральных в моральном отношении), ошибочно причисляемых к морали и создающих иллюзию ее многообразия; различение морали и нравов, выявление места и роли собственно моральных (относительно стабильных) ценностей и мотивов в составе изменчивых нравов;

2) выявление в моральных кодексах хотя и неодинаковых, но не альтернативных, не противоречащих друг другу, т. е. совместимых норм, восходящих к одним и тем же моральным принципам;

3) доказательство того, что даже несовместимые, взаимоисключающие партикулярные моральные кодексы также имеют в качестве единого для них источника более общие принципы и нормы морали; главной же причиной их несовместимости является то, что эти общие нормы проецируются на ситуации, по-разному интерпретируемые представителями разных социальных групп, народов, культур.

\* \* \*

Сторонники как метафизического (трансценденталистского, философско-теологического), так и натуралистического морально-го монизма в своем доказательстве единственности морали проходят все указанные ступени анализа. Однако этический трансцендентализм рассматривает результаты, полученные на этом пути, лишь как косвенное, частичное свидетельство правоты монистической концепции. Н.Лосский, посвятивший немало страниц своей книги «Условия абсолютного добра» рассмотренным выше аргументам в пользу идеи единственности морали, счел необходимым сделать существенную оговорку: «Доказательство единства

нравственности, опирающееся на сопоставление частных фактов... имеет индуктивный характер. В борьбе с этическим релятивизмом сторонников позитивизма, материализма и т. п. оно имеет большую цену, так как побивает противника его же оружием. Однако на пути такого доказательства, идущего снизу вверх от фактов, чересчур сложных для того, чтобы можно было считать наше знание их полным, вывод не может быть абсолютно достоверным; он имеет только более или менее вероятный характер. Доказательство, вполне убедительное, может быть получено только путем умозрения, направляющегося сверху вниз – от всеобщих принципов строения мира и человека к частным фактам поведения»<sup>17</sup>.

Лосский, безусловно, прав в том, что индуктивное обобщение фактов, подтверждающих монистическую теорию, не может служить достоверным доказательством единства морали; более того, даже полная индукция имеющихся фактов, будь она возможна, не даст необходимой истины, ибо можно предположить, что появятся новые факты, противоречащие сделанному прежде индуктивному выводу. Да и вообще никакие факты не в состоянии подтвердить с необходимостью правильность заранее принятой умозрительной идеи о сакральном источнике единственности и абсолютности морали.

Именно умозрительность этой позиции и является ее слабым местом, поскольку утверждение о том, будто, отправляясь от спекулятивных «всеобщих принципов строения мира и человека», можно *доказать* единство и единственность морали, остается голословным, ни на чем не основанным предположением. Конечно, для того чтобы искать подтверждения единства морали в эмпирически данном многообразии человеческих отношений, надо уже иметь этот идеальный образ морали: ведь именно с ним сопоставляются конкретные «факты». Исследователь, какой бы философской ориентации он ни придерживался, знает, *что такое* мораль, но это знание получено им не из сверхъестественного (трансцендентного) источника через посредство «откровения» или «чистого разума», а путем рефлексии (интроспекции), наблюдения, анализа и обобщения реальных («эмпирических») человеческих отношений, мыслей, чувств. Эти «образы» морали могут не совпадать у разных исследователей, возможны расхождения и споры; крите-

<sup>17</sup> Лосский Н.О. Указ. соч. С. 97.

рием адекватности, правильности теоретической модели является схватывание ею той специфичности, которая выделяет, отличает мораль от прочих духовных феноменов.

Именно «индуктивное» (или, лучше сказать, эмпирическое) исследование реальных исторически сложившихся и меняющихся нравов, обычаев, норм, мотивов, дополненное теоретическим анализом (с использованием абстрагирования, идеализации и других рационально-познавательных процедур), позволяет получить знание о «моральных идеалах», о единственной, инвариантной, «чистой» морали, подобно тому как научно-теоретическое (отнюдь не трансцендентально-дедуктивное) познание, опирающееся на эмпирические данные, позволяет естественным наукам получать знание о «чистых» законах природы.

### Библиография

*Бродский А.И.* Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму // *Этическая мысль* / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 1. М., 2000.

*Гартман Н.* Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002.

*Гусейнов А.А.* Добродетель // *Новая философская энциклопедия*: В 4 т. Т. I. М., 2000.

*Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965.

*Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. М.: Политиздат, 1991.

*Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987.

*Топор Р.* Принцесса Ангина. М.: Издат. дом Самокат, 2007.

*Mason E.* «Value Pluralism» // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.) (URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/value-pluralism/>).

*М.Л. Гельфонд*

## **К вопросу о соотношении морали и цивилизации**

Императивно-ценностная конфронтация морали и цивилизации давно находится в фокусе внимания как ведущих представителей философского цеха, чутко уловивших в раскатах торжественной поступи прогресса тревожные отзвуки крушения моральных идеалов, так и простых обывателей, привычно исповедующих веру в безусловную позитивность достижений цивилизации и в то же время искренне сетующих на непрекращающееся падение современных нравов. В результате неизбежная оппозиция морали и цивилизации приобретает не только фундаментальный этико-теоретический смысл, но и самый широкий социально-идеологический резонанс. В эпицентре этого мощного вызова самосознанию европейской культуры оказываются три ключевых вопроса: что такое мораль; как она соотносится с иными социальными практиками, образующими сложную структуру современной цивилизации; и, наконец, совместимы ли мораль и цивилизация, рассматриваемые в качестве глобальных стратегий развития человечества?

Первый вопрос, несмотря на свою пропедевтическую прямолинейность, сопряжен с исходной необходимостью откровенного признания объективно непреодолимой эпистемологической ограниченности человеческой интерпретации морали, ибо она представляет собой один из самых таинственных уровней мироздания. Между тем, ее неумолимо ускользающая от экспансии познающего разума реальность на поверку сама «практически очерчивает универсум, внутри которого только и может разворачиваться че-

ловеческое бытие как человеческое»<sup>1</sup>. А потому извечная тайна морали есть по сути главная тайна человека – загадочного существа, онтологически приговоренного к смерти и гносеологически обреченного быть мерой всех вещей, в том числе и тех, чей статус заведомо превосходит его собственный. Именно здесь – в точке пересечения конечного и бесконечного, условного и безусловного в самом человеке обнаруживается единственная доступная его интеллектуальной квалификации дефиниция человеческой природы, которая состоит в установлении качественной незавершенности последней или неизбежного отсутствия в ней самоидентификации, что создает, с одной стороны, нечеловеческую трудность окончательной идентификации человека, а с другой – вечный стимул к преодолению чрезвычайно мучительной для него ментальной неопределенности посредством непрерывного духовного усовершенствования. Это может означать лишь одно: природой человека нельзя объяснить природу морали, ибо то, что не эквивалентно самому себе, не может удостоверить чего-либо вне себя. Напротив, только мораль как единственное абсолютное, непосредственно представленное в человеческой реальности и преобразующее хаос ее социоприродных детерминаций в космос свободного волеизъявления, в состоянии конституировать человеческую субъектность, будучи насущно необходимым человеку средством самоидентификации в качестве сознательно и ответственно действующего индивида. Иными словами, к морали с полным на то основанием можно отнести удивительную по своей лаконичной торжественности характеристику, данную Вл. Соловьевым философскому мышлению в целом: мораль есть способ миропонимания и мироотношения, который «делает человека вполне человеком», преображая универсум в *«форму свободной человечности»*<sup>2</sup>.

В данном контексте оказывается неизбежной хрестоматийная апелляция к тому исторически фиксируемому культурному событию, когда философский разум избирает в качестве приоритетного предмета своего интереса вопрос о том, что движет человеком при совершении тех или иных поступков и чем регламентируется

<sup>1</sup> Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 21.

<sup>2</sup> См.: Соловьев В.С. Лекция «Исторические дела философии» // Вопр. философии. 1988. № 8. С. 125.

сфера его независимого от объективной физической необходимости поведения. Из этой аналитической почвы вырастает этика как самостоятельная философская дисциплина, рождение которой история философии прочно связывает со знаковой сократической максимой: «всего более нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую», ибо «хорошее, прекрасное, справедливое – все это одно и то же»<sup>3</sup>. Так, с рационально обоснованной необходимостью разграничения жизни как таковой, т. е. жизни в ее естественном и социальном выражении, определяемой внешними по отношению к индивиду факторами, и жизни хорошей или достойной, т. е. жизни, качество которой обусловлено сознательными усилиями самого человека, начинается эра морали в истории человечества. С этого момента обнаружение подлинного источника и содержания моральных обязанностей становится неотъемлемым условием существования любого разумного индивида.

«Совершенствуюсь, следовательно, существую», – так можно резюмировать фундаментальную интуицию, укореняющую морального субъекта в универсуме. А посему мораль есть не что иное, как сами моральные индивиды, чье поведение телеологически задается устремленностью к идеально совершенному состоянию, а мотивация носит исключительно свободный от любого внешне эмпирического принуждения, т. е. самообязывающий, характер. Таким образом, мораль только тогда есть мораль, когда она всецело бескорыстна, автономна и безусловно императивна, что находит свое наиболее адекватное выражение в «негативной» форме – в форме абсолютных моральных запретов, обеспечивающих человеку нормативную возможность всецело руководствоваться предписаниями практического разума как доброй воли, а не консеквенциалистскими расчетами рассудка, калькулирующего соображения удовольствия или пользы.

Однако нормативная конструкция «негативного» поступка (т. е. поступка, нравственная ценность которого состоит в сознательном отказе субъекта от совершения действия, на которое наложен категорический моральный запрет) не снимает ни теоретического, ни психологического напряжения дилеммы нравственной автономии личности, сознательно подчиняющей свое

<sup>3</sup> Платон. Критон // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб., 2006. С. 126.

поведение всеобщему моральному законодательству. Ведь если моральная нормативность – плод индивидуального воления, то ее требования не могут быть свободными и всеобщими одновременно: в первом случае мораль неизбежно должна утратить свою универсальность, став безграничным законодательным производом отдельных индивидов, а во втором – превратиться в деперсонифицированную властную инстанцию, лежащую за пределами человечности как таковой.

Вместе с тем, вполне сознавая весь драматизм этой альтернативы, мы отнюдь не склонны редуцировать ее к разряду ситуаций, в которых наш разум вынужден констатировать фатальную безысходность своего положения. Дабы найти искомое решение, ему следует лишь выйти за рамки априорных нормативных конструкций: «Что касается противоречия между интимностью личностной выраженности морали, в силу которой она выступает в качестве силы, возвышающей индивида до уровня субъекта индивидуально ответственного существования, и ее (морали) общезначимостью, универсальностью, в силу которой она оказывается единственно надежной основой всечеловеческой солидарности, то она может получить разрешение только в том случае, если двигаться от личности к обществу»<sup>4</sup>, – справедливо и тонко замечает А.А.Гусейнов.

В процессе подобного движения формируется тот добровольный союз перманентно совершенствующихся индивидов, который и есть мораль в ее социально-историческом измерении. Вместе с тем, исчерпывающая феноменологическая фиксация общественно-исторических экспликаций морали крайне затруднена ввиду ее изначальности по отношению к любым иным формам предметно обусловленных социальных практик и институциональных структур общества. Косвенным подтверждением тому служит объединяющий этико-нормативные доктрины великих моралистов неизменный приоритет нравственно автономной личности перед общественным целым, обуславливающий вторичность всего наличного многообразия социальных связей по отношению к сознательным перфекционистским устремлениям задействованных в них индивидов. Между тем, будучи доведенным до абсурдной предельно-

<sup>4</sup> Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. С. 370.

сти, принцип построения совершенного социума как сообщества в совершенстве исполняющих свои обязанности агентов может породить чудовищные евгенические утопии.

Вероятно, основной причиной столь опасных деформаций идеи индивидуального совершенствования служит недопустимое игнорирование ее адептами того непреложного факта, что «мораль задает совершенно определенное – критически отрицательное отношение к реальному миру»<sup>5</sup>, вследствие чего полное отождествление морали с какой-либо отдельной сферой реальности (в том числе и социальной) чревато впадением в явный и недостойный ответственно мыслящего субъекта самообман. А потому моралист, по определению, – самый последовательный и непримиримый критик как конкретных исторических нравов, так и абстрактных общечеловеческих ценностей. Не случайно, именно моралисты склонны подвергать последовательной проверке на прочность любые идеологические и нормативно-ценностные основы современной им цивилизации, будь то обычаи и традиции предков, привычные институциональные формы и средства организации общественной жизни или принципы индивидуального поведения.

Эта ключевая интенция моралистически ориентированного сознания является выражением амбивалентности его отношения к действительности в целом. Характер подобного отношения приобретает черты своего рода апории, наиболее отчетливо просматривающейся в рассуждениях А.Швейцера. «Среди сил, формирующих действительность, – категорично констатирует он, – нравственность является первой», однако именно она «вечно провоцирует на полемику с действительностью» по-настоящему последовательно и ответственно мыслящего индивида<sup>6</sup>. Иначе говоря, последний обречен испытывать вечную неудовлетворенность условиями своего наличного общественно-исторического бытия и одновременно мучительное осознание объективной безысходности сложившегося положения вещей: будучи полно-властным законодателем собственного морального бытия, он не в силах выйти за рамки своей субъективности и окончательно убедиться в правоте сделанного им выбора.

<sup>5</sup> Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. С. 371.

<sup>6</sup> См.: Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 103, 105.

В этом смысловом поле характер проблематизации соотношения морали и цивилизации аксиологически предрешен. Хрестоматийное противопоставление массовости, конформичности и технологичности цивилизации, обезличивающей человека и неуклонно превращающей его в средство достижения неких отчужденно-объективированных целей, персоналистичности, бескорыстия и автономности морали, утверждающей человека в качестве высшей цели и ценностногодемиурга универсума, давно стало общим местом европейской философско-культурологической критики.

Тем не менее при более пристальном рассмотрении, в основании этого трагического противостояния обнаруживается куда более сложная и отчасти парадоксальная диспозиция причин и следствий: именно мораль (преимущественно в форме ключевых религиозно-моралистических доктрин) порождает цивилизацию, создавая условия для преодоления ее антипода – варварского, дикого состояния человечества. Однако прогресс цивилизации неотвратимо дискредитирует и неумолимо разрушает сам исходный концепт морали, заставляя нас отчаянно вопрошать о том, нужны ли вообще мораль и моралисты в современном мире?

Логически эта ситуация может иметь три «исхода», которые с той или иной степенью подробности и бесконечно различными оттенками представлены в традиционных сюжетах философской и религиозной этики. Одно из наиболее популярных решений – принять в качестве аксиомы неизбежность параллельного существования морали и цивилизации, представляющих собой взаимоисключающие по своим ментальным характеристикам, но не пересекающиеся и не сводимые друг к другу даже частично реальности человеческого бытия. При чем подобная позиция предполагает, что эти реальности не только образуют ценностную дихотомию, но и нередко всецело ассоциируются с внутренним духовным миром индивида и внешней средой его вынужденной социальной активности. Говоря иначе, мораль в своем подлинном выражении индивидуальна и исключает саму возможность социально-исторической экстернализации ее императивно-оценочных средств. При этом мыслящий субъект всегда и в полной мере свободен в своем выборе в пользу того, по каким правилам ему жить и какую форму отношения к альтернативной реальности ему избрать (нейтрализовать, умеренную лояльность или воинствующее неприятие).

Другой вариант разрешения дилеммы морали и цивилизации – установить единые «правила игры», в качестве которых логично избрать наиболее универсальные и максимально автономные установки и регулятивы человеческого поведения, т. е. базовые моральные императивы как требования должного. Однако подобные упования зачастую оказываются в той или иной мере утопичными, ибо нередко основываются на подмене понятия вневременного противостояния должного и сущего попыткой «исхода» из несовершенной рутины настоящего в идеализированный мир прошлого или будущего.

Вероятно, здесь и следует искать объяснение того известного факта, что подлинным пафосом немалого числа моралистических учений является мифологема «золотого века», интерпретируемая либо как назидательное сожаление об оставшихся в прошлом образцах нравственной чистоты и верности своим обязанностям, возрождение которых и составляет единственно подлинное содержание деятельности морального субъекта, либо как искренняя надежда на реализацию в более или менее отдаленном будущем идеальной модели общественного устройства посредством достижения окончательного консенсуса морально совершенствующихся индивидов в рамках некой футурологической конструкции всеобщего равенства и благоденствия или осуществления религиозных упований на установление вечного Царства Божьего.

И, наконец, еще один, во многом прагматически-компромиссный, вариант развития сюжета – попытка обоснования возможности интегрировать мораль в пространство цивилизации, предварительно сняв первоначальную остроту их ценностно-нормативной конфронтации. Исходной посылкой подобных умопостроений является утверждение о неоднородности морали, а именно о наличии в ее содержании принципиальной оппозиции двух типов морали: «индивидуально-перфекционистской нравственности» и «общественной морали»<sup>7</sup>. Последняя, будучи сугубо социальной репре-

<sup>7</sup> Термин «общественная мораль» используется в работах современных отечественных исследователей наряду с термином «социальная этика», образуя единый по своему содержанию концепт социально-организационной составляющей морали, т. е. определенную систему самих нравственных нормативов, а не дисциплинарную единицу в структуре философии морали. Ср., напр.: *Прокофьев А.В.* Идея нравственного совершенства в социальной этике // *Человек*. 2004. № 3. С. 64–76; *Прокофьев А.В.* Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали. Тула, 2006. С. 14–23.

зентацией морали, рассматривается как наиболее целесообразная форма ее функционирования в условиях присущей современной цивилизации дифференциации общественно-политических практик и институтов, что позволяет морали, разумеется, при неизбежном снижении ее нормативно-регулятивного статуса, сохранить свою историческую роль и культурную миссию.

Очевидно, что три рассмотренных выше «исхода» не отражают всей бесконечно богатой палитры возможных сценариев дальнейшего развития противостояния или сосуществования морали и цивилизации. И причиной тому служит не только субъективно обусловленная ограниченность авторского кругозора, но и объективно неоднозначный характер исследуемой проблемы. Не следует игнорировать то обстоятельство, что традиционное для европейской этики и философии культуры категориальное различение концептов морали и цивилизации не отражает их феноменологической нераздельности. Подобно сямским близнецам, мораль и цивилизация не могут существовать отдельно друг от друга. Оттягивая жизненные силы на себя и добиваясь безраздельного лидерства, один из двух «культурных организмов» не только обрекает другого на гибель, но и лишает себя перспективы дальнейшего развития. Возможно, в этой взаимозависимости и состоит подлинный смысл оппозиции морали и цивилизации, в рамках которой «возвышенный пафос моралистов был спасительным противовесом материальной устремленности цивилизации»<sup>8</sup>. Благодаря ему, партикуляризму цивилизации, формирующей архетип потребления – предпочтения индивидуальной успешности и собственного благополучия, сущностно противостоит тотальный универсализм морали, накладывающей на человека безусловные обязательства по отношению к другим людям.

Вместе с тем, существуют основания и для прямо противоположного допущения: мораль и цивилизация по самой своей императивно-ценностной природе не могут быть редуцированы к некоей единой основе и не предполагают даже частично ограниченной взаимной конвертируемости присущих им установок и норм. Наиболее наглядным примером подобной аргументации выглядит позиция сторонников идеи ненасилия, безусловно убежденных в

<sup>8</sup> Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. С. 375.

том, что цивилизация неизменно зиждется на насилии, используя весь спектр его возможностей в качестве карающих, дисциплинарных и превентивных мер, ограждающих одних членов сообщества от неумеренности претензий других, в то время как мораль категорически исключает любое применение заставляющей силы. Максимально точной и яркой иллюстрацией подобного хода мысли может служить следующее рассуждение Л.Н.Толстого: «Достигнется... освобождение от мучащего и развращающего людей зла не тем, что... одни люди будут себе представлять известное, считаемое ими наилучшим, устройство общества и будут насильем принуждать к нему других людей, а только тем, что каждый человек (большинство людей), не думая и не заботясь для себя и для других о последствиях своей деятельности, будет поступать так или иначе, не ради того или иного устройства общества, а только ради исполнения для себя, для своей жизни, признаваемого им высшим, закона жизни, закона любви, не допускающего насилия ни при каких условиях»<sup>9</sup>.

В аком контексте подлинное в своих культурно-исторических истоках императивно-ценностное содержание морали последовательно идентифицируется с всеобъемлющей перфекционистской программой, в соответствии с которой индивидуально ответственные разумные субъекты свободно реализуют свое автономное стремление к обретению высшего духовно-практического совершенства. Цивилизация же, репрезентирующая себя как совокупность морально нейтральных социальных систем, не востребует потенциала доброй воли духовно суверенных нравственных существ, превращая организацию общественного бытия в технологический алгоритм, на каждой ступени которого мораль представлена и значима только как один из элементов конкретного сегмента функционирования социума. Таким образом, нормативно-регулятивной основой первого способа организации социального общежития служит парадигма индивидуального совершенствования, а второго – институты и кодексы общественной морали.

Эта неизбежная для цивилизации предметная спецификация и институциональная фрагментация моральной нормативности становится почвой, из которой произрастают многочисленные

<sup>9</sup> Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 171.

коллизии между корпоративно-релятивистскими установками общественной морали и традиционно абсолютистскими принципами морали индивидуальной, провоцируя эскалацию одного из наиболее острых мировоззренческих конфликтов в пространстве современной культуры. Прогностика его развития – бесконечно вариативна. Очевидно лишь то, что при всем антагонизме мораль и цивилизация продолжают нуждаться друг в друге: цивилизация по-прежнему испытывает практическую потребность в морали как начале, способном обеспечить максимальное внутреннее единство «правил игры» на общем социальном поле, а моральное сознание благодаря цивилизации обретает ту полемическую площадку, на которой оно может вести продуктивный поиск рамочных нормативно-ценностных оснований совместного бытия людей, позволяющих вывести оптимальную формулу гармонии добродетели и счастья, частного интереса и общего блага, индивида и универсума в целом.

### Библиография

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

*Платон.* Критон // *Платон.* Соч.: В 4 т. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб., 2006. С. 117–134.

*Прокофьев А.В.* Идея нравственного совершенства в социальной этике // *Человек.* 2004. № 3. С. 64–76.

*Прокофьев А.В.* Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали. Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н.Толстого, 2006.

*Соловьев В.С.* Лекция «Исторические дела философии» // *Вопр. философии.* 1988. № 8. С. 118–125.

*Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви // *Толстой Л.Н.* Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 133–189.

*Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992.

## Малое и большое: открывая другую сторону

...В общей ситуации пульверизации, раздробленности, каких-то новых взаимодействий фрагментов социальных и культурных материй в этом мире новых скоростей то, что можно назвать универсальным, абсолютным, из философии не исчезает, но парадоксальным образом мигрирует на границу с социумом...

*Н.С. Автономова*

Малое в роли жизненного принципа мерцает своими гранями-смыслами. Провоцируя вопрошание относительно большого, однозначного, неизменного, этот принцип сам является амбивалентным, зависимым от случаев и контекстов, от исторического фона, на котором разворачивается, и потому периодически требует поддержки со стороны большого. Утверждая пределы, малое нередко упирается в границы собственной применимости. «Умерь свои желания!» – говорим мы себе, своим детям и при этом понимаем, что такой совет не должен распространяться на мир знаний, которых не бывает мало. Равным образом, любовь к «малой родине» достойна уважения, но как аккуратно приходится обсуждать этот сюжет с ребенком, чтобы не подтолкнуть его к фобиям относительно представителей других сообществ.

Странным образом малое сосуществует с большим. Так, в советской школьной программе по литературе из года в год фигурировала тема «Образ “маленького человека” в русской литературе», однако это не мешало на собраниях класса (равно как и на любых официальных общественных мероприятиях) мнению большинства доминировать над индивидуальной позицией. А разве не сочетанием уникального с многочисленностью является постсовременный призыв к плюрализму? Исторические эпохи масштабности сменяют периоды «соразмерности человеку»<sup>1</sup>, но и при описании индивидуальной жизни мы обра-

<sup>1</sup> «Цикличность переходов от малого мира в большой, от здравого смысла к доктрине, от примата индивидуального опыта ко “всемирно-историческому” <...> и обратно воспроизводилась в европейской культуре уже несколько раз», – отмечал А.С. Панарин (*Панарин А.С. Революционные кочевники и цивилизованные предприниматели // Вест. АН СССР. 1991. № 11. С. 31.*)

щаем внимание то на отдельные случаи, события и ситуации, а то на цельность линии жизни. Нередко малое и большое бывают встроены друг в друга по принципу «матрешки». Так, развитие электроники движется в направлении размещения значительно-го числа технических возможностей внутри малого по размерам устройства, что создает, в частности, комфортные условия для работы, ибо «под рукой» оказывается сразу многое. Но хорошо известно и то, что самоизоляция, сокращение отвлекающих факторов и внешних контактов способствуют концентрации внимания для последующих прорывов в исследовательской и творческой деятельности.

Попытки заинтересовать малым, обратить внимание на его потенциал – во многом ответная реакция на ту подчиненную роль, которая ему отводится в оппозиции большое–малое. Однако, если мы перестаем напоминать себе о неоднозначности этого принципа, о его сплетенности с большим, реабилитация малого очень быстро приводит к упрощению нашей картины мира – Другой начинает выпадать из поля зрения только потому, что где-то либо когда-то он доминировал или доминирует<sup>2</sup>.

Видя в малом большое, а в большом – малое, мы тренируемся жить с разным, фактически расширяя для себя поле возможного. Размышляя над темой связи малого с большим, а также над сюжетами, перекликающимися с данной парой, синонимичными ей, как, например, фрагментарное и целостное, относительное и всеобщее, конечное и вечное, маргинальное и центральное, мы учимся пребывать в мире многообразия. Внимание к «другой стороне» (противоположной или просто иной) без отказа от той, что «прежде была мила», страхует от ограниченности и ошибок, от жесткой однозначности, которая становится источником страданий нас самих и окружающих. Но, как оказывается, балансировать, придерживаться взвешенной позиции очень непросто. Крайности искушают, имеют почти волшебную власть. Их привлекательность и сила в простоте. Вновь и вновь пытаясь выйти из-под влияния какой-то из них, наверстать упущенное, мы очень скоро безоглядно погружаемся в другую. И пара малое–большое не является ис-

<sup>2</sup> Подробнее об амбивалентности малого см.: Сыроедеева А.А. Возможности малого. М., 2012.

ключением. Есть ли шанс пройти между разным и принять решение, по возможности учитывающее «вклад» каждой из сторон в решение конкретной проблемы?

Косвенным ответом на этот вопрос я воспринимаю книгу Наталии Автономовой «Философский язык Жака Деррида»<sup>3</sup>. Представленный в ней анализ корпуса текстов французского философа показывает, что Ж.Деррида задумывал и осуществлял свой проект, в частности, с целью решения такого рода задачи: «Деконструкция начинается с инверсии ценностей в метафизических оппозициях и с более высокой оценки того, что в прошлом оценивалось низко, – с целью нейтрализации этих оппозиций, а затем их смещения и создания на их месте новых понятий»<sup>4</sup>. Реабилитировав героя, находившегося в зависимом, слабом положении, деконструкция этим не ограничивается. С помощью импульса, полученного от более широкого видения мира, она помогает обнаружить нечто новое, выйти во вновь открывшееся пространство. Да, процесс реабилитации предполагает демонтаж систем и иерархий, которые структурно оформляли ситуацию подавления. Но при этом сама деконструкция мыслилась Ж.Деррида двусторонней: «наряду с первичным разъятием, она собирает и организует»<sup>5</sup>. Интеграция осуществляется уже на новом поле и с новым материалом, при этом в той или иной мере в нее включаются и старые герои.

Если проследовать за предложенным Н.Автономовой анализом, можно увидеть, что подобной проработке французский философ подвергает и тему взаимодействия конкретного (сингулярного) и всеобщего (универсального), синонимичную, как мне представляется, теме малого–большого.

Проект деконструкции связан с темой малого–большого уже тем, что дает «право голоса» ущемленному, нередко встроенному в большую систему. Кроме того, перефокусируя восприятие с неког-

<sup>3</sup> Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М., 2011.

<sup>4</sup> Там же. С. 97.

<sup>5</sup> Там же. С. 25. «...Все собрать, перевести фигуры одну в другую, сформулировать некоторый целостный образ», – такова, пишет Н.Автономова, была интегрирующая задача Ж.Деррида, которой придавалось большое значение особенно во второй период его творчества при работе с социально-политической проблематикой. (Там же. С. 336.) Подробнее об этом направлении анализа Н.Автономовой творчества Ж.Деррида см.: Сырودهева А.А. Культурный плюрализм: шанс или угроза (Возвращение к проблеме) // Ориентиры... Вып. 9. М., 2014. С. 108–115.

да главного на другое действующее лицо, деконструкция обращает внимание на то, что Других – некогда считавшихся вторичными героями – фактически бывает много. Момент плюральности присутствует у Ж.Деррида в том числе при описании самой деконструкции: «Если бы мне нужно было пойти на риск – не дай Бог, конечно, – и дать одно-единственное определение деконструкции – короткое, эллиптическое, экономичное как приказ, я бы сказал, не развертывая этого во фразу: “больше одного языка” (*plus d’une langue*)»<sup>6</sup>. Признание множественности Других кристаллизуется в принципе конкретности (ситуативности, контекстуальности) – отсылке к пределам действия того или иного феномена, процесса. Соответственно, и исследовательскую деятельность Ж.Деррида воспринимает как разнообразие и многообразие методов, подходов. С его точки зрения, существует много деконструкций, философий. «Любой вопрос ставится в определенном месте, в определенном пространстве, что только и делает его уместным, правомерным и осмысленным. Но значит ли это, что локальная заданность лишает этот вопрос всеобщей силы и значения, что всеобщих идей и ценностей вообще быть не может?» – спрашивает Н.Автономова, опираясь на логику рассуждений Ж.Деррида, и на страницах своей книги создает вариации ответов на эту тему. Самым общим мне слышится следующий: «Деррида неустанно развивает мотив, без которого камня на камне не осталось бы от философии, – мотив ценности универсального и всеобщего»<sup>7</sup>. А теперь перейдем к уточнениям данного тезиса.

Главный момент, пожалуй, состоит в том, что универсальность воспринимается Ж.Деррида как некая перспектива, не обретаемая фактически, но осознаваемая, учитываемая, подразумеваемая. Настойчиво притягивая внимание, задавая направление движения, она остается неопределенной по своему содержательному оформлению, подобно недостижимой линии горизонта. Н.Автономова подбирает очень аккуратные формулировки для описания этой перспективы в трактовке Ж.Деррида: «мыслить <...> каждый раз конкретным образом, единичным образом, не исключаящим, впрочем, перспективы универсализации»<sup>8</sup>, «мы напряженно существуем между конкретной уместностью и недостижимой всеобщностью»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Цит. по: Автономова. Н.С. Указ. соч. С. 94.

<sup>7</sup> Там же. С. 213.

<sup>8</sup> Там же. С. 215.

<sup>9</sup> Там же. С. 220.

Одним из «практических», «прагматических» воплощений идеи всеобщности для Ж.Деррида становится позиция космополита («современного “гражданина мира”»<sup>10</sup>), которому есть дело до проблем в разных уголках планеты, который психологически и морально причастен к жизни других людей, будучи связан с ними как давними нитями пересекающихся культур, так и каналами современной телекоммуникационной среды<sup>11</sup>. При этом «философия оказывается главной силой и едва ли не единственным последовательным защитником новой конструктивной космополитичности. <...> Право на философию – это одновременно и право человека на частное пространство, и самая замечательная опора в его поисках всеобщности»<sup>12</sup>, «деятельность конкретно и универсально “изобретающая”»<sup>13</sup>. И вновь в словах Н.Автономовой мы слышим осторожность, не позволяющую превратить позицию Ж.Деррида в однозначную. Считая себя космополитом и выбирая философию в поддержку такого рода стратегии (как своей, так и других «граждан мира»), Ж.Деррида воспринимает философию двукрылой. При этом крыло всеобщности выписывает менее определенно, менее четко – как пространство поиска<sup>14</sup>.

Космополитические возможности философии для Ж.Деррида вырастают из изначальной открытости философии разному. «Под ее греческим именем в европейской памяти она [философия] всегда была “незаконнорожденной” (*batârd*), гибридной, привитой, разнонаправленной, многоязычной; и нам необходимо приспособ-

<sup>10</sup> Цит. по: Автономова. Н.С. Указ. соч. С. 323.

<sup>11</sup> Н.Автономова показывает, что обращение Ж.Деррида к взглядам И.Канта, П.Валери позволяет воспринимать термины «универсальный», «космополитический», «всемирно-гражданский», «всеобще-гражданский» как весьма близкие. См.: там же. С. 218, 228, 230.

<sup>12</sup> Там же. С. 219.

<sup>13</sup> Там же. С. 232.

<sup>14</sup> О влиянии Э.Гуссерля на Ж.Деррида в данном аспекте Н.Автономова пишет: «Следуя в этом за Гуссерлем, Деррида стремится объяснить особую роль философии в познании противоречивостью ее природы: с одной стороны, философия, как и любое другое социально-культурное образование, погружена внутрь исторической целостности культуры на том или ином ее синхронном срезе; с другой стороны, философия отличается от любого другого порождения культуры, и в том числе от науки, тем, что она является “установкой на высказывание гиперболического” (*vouloir-dire l'hyperbole*), что она – граничащее с безумием напряжение рациональности, всеобщности» (Там же. С. 107).

сбить нашу практику истории философии, практику истории и философии к той реальности, которая тоже была шансом, и теперь, больше чем когда бы то ни было, является шансом», – пишет французский философ<sup>15</sup>. И, тем не менее, отмечает Н.Автономова, Ж.Деррида полагал, что «философия не является ни космополитической, ни универсальной, однако различные формы движения в этом направлении – существуют»<sup>16</sup>. Французский философ вел речь о «движении к всемирно-гражданской, или космополитической ситуации»<sup>17</sup> как о векторе, реальные же, конкретные шаги, по его мнению, остаются за каждым из нас, будучи нашим личным бременем ответственности.

Можно заметить, что Ж.Деррида, всякий раз пытаясь выявить, на что стоит опереться нашему современнику, тут же спешит сделать многочисленные уточнения, «добавить кавычки», ограничивая возможности своих утверждений, оставляя нас в растерянности. Таким образом он осуществляет поддержку, которая помогала ему самому – честную, не иллюзорную, не обманную, реальную, на которую только и стоит рассчитывать. Для Ж.Деррида таковой было напряжение, порождаемое апориями, предполагающими неоднозначные ответы. Он неустанно искал это напряжение, веря в то, что именно оно укажет наиболее удачный для конкретной ситуации способ поведения, решение. «Опыт апории, переживаемый по-разному, но в любом случае неизбежный»<sup>18</sup>, – вот чем он жил и предлагал жить другим. Апории порождены тем разным, что окружает нас и что Ж.Деррида считал важным замечать. «Можно, наверное, сказать, что у Деррида место апорийности оказывается подлинно универсальным местом для многих человеческих состояний и переживаний»<sup>19</sup>, – пишет Н.Автономова, и эта фраза может рассматриваться как одна из метафор применительно к его творчеству и жизни. Он видит апорийное напряжение во всем, более того, там, где оно оказывалось не заметно, он стремится проявить его. Пребывание в пространстве апорийности и есть жизнь, согласно Ж.Деррида.

<sup>15</sup> Цит. по: Автономова Н.С. Указ. соч. С. 235.

<sup>16</sup> Там же. С. 234.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же. С. 227.

<sup>19</sup> Там же. С. 228.

Делая акцент на разнообразном конкретном, Ж.Деррида смог втянуть в философию личностное – человеческий опыт. И это еще один вариант того, как он сплел частное со всеобщим. «Подобно тому, как не существует ни деконструкции вообще, ни метафизики вообще, но имеются лишь отдельные конкретные случаи работы в той или иной области, точно так же нет и философии Деррида – ни вообще, ни в частности (ни *la philosophie*, ни *une philosophie*). А что же тогда собственно есть? Есть некий опыт: Деррида так и говорил: “не моя философия, а мой опыт”. Слово “опыт” предполагает и путешествия, и испытания, и пересечения с жизнями других людей, и уникальность собственных жизненных и мыслительных поступков»<sup>20</sup>, – отмечает Н.Автономова. Противоречия, пустившие глубокие корни в языке, доносились до него, космополита, из разных уголков планеты, и он работал с ними как с противоречиями своими внутренними. А собственные переживания (мальчика из еврейской семьи, проживавшей в Алжире, бывшей колонии Франции, в период обретения этой страной независимости) подталкивали его к переосмыслению истории философии. «Упрямство мыслительного, душевного усилия», по мнению Н.Автономовой, – «самоощущение человека, воспринимающего акт мысли как жизненную задачу». Данный тезис сопровождает важное дополнение: «В этом мне видится коренное отличие постструктуралистской этики от условно-экзистенциалистской: главное здесь не отрыв от объективирующей мысли и сосредоточение на переживаниях, но взаимопронизанность мысли в жизни и жизни в мысли»<sup>21</sup>.

Жизнь конкретного человека, жизнь в конкретных поступках, жизнь, согласованная с конкретными историческими событиями (распадом соцлагеря, формированием новой Европы, борьбой социальных меньшинств за свои права, отношением к наследию Маркса в конкретный момент истории и в конкретной стране), есть в некотором смысле повседневность философа по имени Жак Деррида, сплетенная с концептуальными философскими задачами. Неустанными малыми делами (поиском перевода того или иного слова в разных языках, выступлениями по всему миру, многочасовыми дискуссиями, поддержкой коллег из других стран), вполне обозримыми, во многом удававшимися, предстал он перед дру-

<sup>20</sup> Цит. по: Автономова Н.С. Указ. соч. С. 431.

<sup>21</sup> Там же. С. 353

гими. Но одновременно вел кропотливую работу по прорисовке горизонта как, например, предоставление права на философию каждому гражданину мира. Эта зона оставалась менее определенной и вместе с линией «апорийности» находилась под прицелом оппонентов. В первую очередь им и адресованы слова Н.Автономовой – интерпретация опытного переводчика, поддержка старого доброго друга семьи: «Если бы Деррида сказали, что тут он опять преувеличивает, он, наверное, ответил бы, что мораль и политика, которые не стремятся к невозможному и делают лишь возможное, тем самым выпадают за рамки этического и политического»<sup>22</sup>.

### Библиография

*Автономова Н.С.* Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011.

*Автономова Н.С.* К вопросу о релятивизме и универсализме применительно к концепции Жака Деррида // Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ / Отв. ред. В.А.Лекторский. М., 2012. С. 135–162.

*Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008.

Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия / Пер. с фр. и англ.; Предисл. М.К.Рыклина. М.: РИК «Культура», 1993.

*Dallmayr F.R.* Small wonder: global power and its discontents. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005.

*Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. М.: Рус. феноменолог. о-во, 1996.

*Сыротева А.А.* Возможности малого. М.: Вост. лит., 2012.

---

<sup>22</sup> Цит. по: *Автономова Н.С.* Указ. соч. С. 227.

*А.В. Прокофьев*

## **Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы<sup>1</sup>**

### **Дискуссия об абсолютности морали**

Мое обращение к таким частным проблемам, как история становления и нормативно-теоретическая релевантность доктрины двойного эффекта, связано с исследованием гораздо более общего, фундаментального для этики вопроса об абсолютности морали. Приписывая характеристику абсолютности этому феномену, теоретики имеют в виду, что нарушение моральных требований является категорически недопустимым вне зависимости от мотивов и соображений, которые к нему ведут. Однако при этом абсолютность понимается как атрибут разных проявлений морали. С этим связана неоднозначность смысла таких понятий, как «абсолютная мораль» и «абсолютизм» (если последнее применяется по отношению к жизнеучениям и нормативным этическим теориям). Первое понимание абсолютизма охватывает исключительно сторонников абсолютизации какой-то целостной моральной доктрины, многосторонне задающей контуры совершенной человеческой жизни. Второе понимание добавляет к ним сторонников абсолютизации небольшого набора основополагающих надситуативных требований, из которых прямо следуют поступки определенного рода. Третье понимание включает и тех, кто считает абсолютными такие принципы или ценностные установки, практические выводы из которых позволяет сделать лишь анализ конкретной уникальной ситуации. За пределами абсолютизма в последнем случае остаются только те теоретики,

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-03-00189а («Запрет на применение силы: моральный статус и практические конкретизации»).

для которых моральные понятия носят формальный (или бланкетный) характер, то есть заполняются любым нормативным содержанием. В дальнейшем я сосредоточусь на теоретическом конфликте, который связан со вторым пониманием абсолютности морали.

Для прояснения его сути можно привести развернутый пример из дискуссий последнего времени, ведущихся в отечественной этике. Подчеркнуто абсолютистский характер имеет концепция «негативной этики» А.А.Гусейнова. Один из ее лейтмотивов состоит именно в защите абсолютности морали, поскольку «отказ от идеи абсолютной морали чреват тем, что за абсолютную может быть выдана любая относительная ценность»<sup>2</sup>. Однако, с точки зрения А.А.Гусейнова, абсолютно в морали далеко не все: «Мораль в качестве абсолютной ценности не может сказать, что следует делать... но она может сказать и говорит о том, чего ни при каких условиях делать нельзя»<sup>3</sup>. Отсутствие условий для выполнения нормы (в виде описания особых ситуаций, в которых она действует) задано, по мнению А.А.Гусейнова, самой спецификой запрета в качестве морального требования. «Если в поступке выделить его всеобщий принцип (задаваемый разумом канон) и конкретную, каждый раз частную материю, то в позитивном поступке (исполнении предписания) представлены оба момента. Негативный поступок (исполнение запрета) представляет собой урезанный поступок в том смысле, что он ограничивается всеобщим принципом. Здесь принцип (разумная основа, закон) поступка и сам поступок в своей непосредственности, индивидуализированности полностью совпадают. Следовательно, одного принципа достаточно для того, чтобы он состоялся»<sup>4</sup>. «Абсолютными без каких либо ограничений», по мнению А.А.Гусейнова, можно считать два запрета: запрет на насилие («не убий!») и запрет на ложь («не лги!»). «Они негативно очерчивают бытие индивидов в качестве нравственно зрелых личностей, субъектов индивидуально ответственного поведения, запрещая одному человеку подчинять себе волю другого, будь то путем физического принуждения (насилия) или путем обмана»<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали // *Вопр. философии*. 2003. № 3. С. 12.

<sup>3</sup> Там же. С. 8.

<sup>4</sup> Там же. С. 9.

<sup>5</sup> Гусейнов А.А. Ответ на вопрос «Что такое мораль?» // *Мораль: многообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию акад. А.А.Гусейнова / Отв. ред. О.П.Зубец. М., 2014. С. 287.*

Стоящий на противоположной позиции Р.Г.Апресян высказывает мнение, что нечувствительное к ситуации исполнение запрета, теоретически оформляемое с помощью формулировки «запрет абсолютен», легко может стать одной из «предпосылок осуществления злодейства». «Если и говорить об абсолютном, т. е. непрекаемом и исключительном требовании, – утверждает он, – то это... требование противостояния злу»<sup>6</sup>. В той части нормативного содержания морали, в которой для критикуемого им подхода доминируют запреты на совершение действий определенного рода (на насилие и ложь), по его мнению, должно доминировать контекстуализируемое «требование непричинения вреда», практически выражающееся как в самоограничении, так и в ограничении действий других людей. Принцип ненасилия, в свою очередь, рассматривается им как лишенный безусловности минимум всего лишь одной из нравственных ценностей – справедливости<sup>7</sup>.

Объект своей критики Р.Г.Апресян часто именуется «этическим абсолютизмом», «абсолютистским этическим сознанием», «форсированно абсолютистским пониманием морали»<sup>8</sup>, однако, не считает возможным применять к собственной позиции определение «релятивистский», поскольку в ее рамках «задача противостояния злу абсолютна»<sup>9</sup>. Причины возникновения «форсированно абсолютистского понимания морали» он видит в некоторых aberrациях теоретического сознания: «Отвлеченно спекулятивное восприятие морали выражается в том, что моральные принципы и ценности берутся в изолированности их формулировок, как бы самодостаточными. Но ведь они существуют в определенных ценностных, нормативных, практических контекстах, а иначе – только в головах мыслителей, оторванных от жизни»<sup>10</sup>. Странники абсолютистских требований «говорят на самом деле о действиях, а не

<sup>6</sup> Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном // Постигая добро: сборник статей. К 60-летию Р.Г.Апресяна / Отв. ред. О.В.Артемяева, А.В.Прокофьев. М., 2013. С. 52.

<sup>7</sup> *Апресян Р.Г.* Свобода в справедливости // Свобода и/или справедливость. Ведомости. Вып. 28 / Под ред. В.И.Бакштановского, Н.Н.Карнаухова. Тюмень, 2006. С. 45–46.

<sup>8</sup> *Апресян Р.Г.* Этика силы – в противостоянии насилию и агрессии // *Вопр. философии.* 2010. № 9. С. 146–148.

<sup>9</sup> Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном. С. 52.

<sup>10</sup> Там же. С. 57.

поступках. В морали, как все мы понимаем, ключевым является не действие, а поступок, т. е. действие в единстве с мотивами и последствиями. Механически однозначной и тем более априорной связи между действием и поступком по формуле “если *d*, то *p*”, нет. Перед человеком вообще, а тем более перед человеком как моральным агентом всегда стоит задача понимания *конкретной ситуации* и *возможных последствий* (курсив мой. – А.П.) своих действий, т. е. этического значения своих поступков<sup>11</sup>.

В зарубежной этике термин «моральный абсолютизм» часто приобретает тот же смысл, что и в представленном выше теоретическом противостоянии. Так, известный современный католический мыслитель Дж.Финнис полагает, что абсолютизм делает акцент не на «абсолютности норм» как таковой, а на «*внутренней нравственной неправильности действий*» (курсив мой. – А.П.). Подлинно абсолютные нормы «идентифицируют такие типы действий, которые можно выделить в качестве потенциального предмета выбора безотносительно к каким бы то ни было оценочным терминам, предполагающим моральное суждение о них. Однако эта неоценочная характеристика позволяет моральному размышлению сделать вывод, что выбор любого из таких действий должен быть исключен из обсуждения и из поведения». Отсюда следует главная характеристика абсолютной нормы – «отсутствие исключений из нее... вне зависимости от (дальнейших) обстоятельств»<sup>12</sup>. Такие исключения нельзя даже мысленно и в порядке предположения рассматривать в качестве возможной для морального субъекта линии поведения. Однако, по мнению Дж.Финниса, абсолютистской не является позиция, которая хотя и выдвигает категорические требования, но вводит в них оценочные (моральные) термины, такие как, например, «несправедливость». Подобную позицию нельзя назвать проявлением абсолютизма, поскольку разговор об отсутствии исключений оказывается в ее рамках поверхностным или даже бессмысленным. Ведь в исходное понимание справедливости могут быть имплицитно заложены любые практические исключения (любые действия, получающие оправдание в свете борьбы с несправедливостью). Понятие «зло» из представленного

<sup>11</sup> Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном. С. 52–53.

<sup>12</sup> *Finnis J. Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth.* Washington (DC), 1991. P. 2–3.

выше рассуждения Р.Г.Апресяна также является оценочным термином. И значит, в перспективе определений Дж.Финниса данное рассуждение построено на отрицании моральных абсолютов.

Дж.Финнису вторит видный современный философ права Дж.Уолдрон. В своей недавней работе «На что похожи моральные абсолюты?» он освобождает обсуждение морального абсолютизма от связи с такими метаэтическими проблемами, как вопрос об объективности или «реальном» характере нравственных ценностей, оставляя лишь один критерий для выделения этого явления: теоретик-абсолютист указывает на действия, которые ни при каких обстоятельствах не могут совершаться в качестве исполнения моральной обязанности. «Простейшая моральная структура – это просто набор безусловных “не” (имеются в виду “не убий”, “не укради” и т. д. – *А.П.*), занимающих выдающееся положение и лишенных каких-либо дополнений. Если мы предположим, что они не конфликтуют между собой, поскольку все они являются запретами на действие, миллион которых можно выполнить одновременно, то очевидным выводом из простого их присутствия в моральном кодексе было бы то, что они предъявлены категорически и без исключений... Вполне возможно, что в моральном кодексе они являются такими же базовыми элементами, как запреты, лежащие в основании здания права. Может быть, мы начинаем нашу мораль именно с простых категорических правил...»<sup>13</sup>. Если эти правила могут быть обоснованы с использованием исключительно деонтологических доводов, то есть доводов, не опирающихся на анализ последствий действия в свете суммирования всех затронутых интересов, то лишить их абсолютного статуса невозможно.

Применительно к проблеме применения силы, которой я планирую ограничиться, обсуждая и моральный абсолютизм, и доктрину двойного эффекта, упомянутые мной три теоретика-абсолютиста занимают разные позиции. Они по-разному воспринимают границы допустимого поведения, установленные моралью в этой сфере. Однако если исходить из самого по себе тезиса о том, что мораль покоится на не приемлющих никаких исключений запретах, которые содержат характеристику конкретных поступков, то идея ненасилия имеет существенные преимущества перед своими конкурентами.

<sup>13</sup> *Waldron J. What Are Moral Absolutes Like? // Harvard Review of Philosophy. 2012. Vol. 18. № 1. P. 7.*

Она органична для абсолютистской позиции, поскольку дает возможность одновременно добиться максимальной точности и максимальной обобщенности нравственного требования<sup>14</sup>.

Итак, в отношении вопроса об оправданности применения силы в этической теории имеют место абсолютистская, деонтологическая позиция и ее альтернатива, которая может быть охарактеризована как в каком-то смысле релятивистская и уж точно – как опирающаяся на консеквенциалистскую и ситуационистскую логику. Каковы причины возникновения этого противостояния? Р.Г.Апресян усматривает истоки абсолютизма в том, что принадлежащие к этому течению этики не понимают комплексного характера морали как живого явления, подменяют его теоретической (спекулятивной) схемой. Однако если это и имеет место, то лишь в силу более глубоких причин, чем сугубо теоретическая зашоренность. Абсолютизм порожден подозрением в том, что противоположная позиция является прямым путем к вседозволенности при выборе средств для достижения морально оправданной цели, к утверждению о том, что неблагоприятные обстоятельства могут заставить человека, искреннее стремящегося реализовать нравственный идеал, совершить любые действия. В случае применения силы – допустить любые его масштабы и любые формы. Аргумент отталкивается от описания определенного обращения с другим человеком (например, убийства, убийства невиновного, обвинительного судебного приговора лицу, которое не совершало преступление, последующего наказания такого лица, применения пыток) и завершается вопросом: «Неужели вы и на это готовы пойти, реализуя нравственный идеал, который с вашей же точки зрения предполагает признание в качестве высшей ценности достоинства каждого человека?» Этот аргумент имеет очевидную интуитивную притягательность: моральный субъект в ужасе отшатывается от разверзнувшейся перед ним бездны<sup>15</sup>. В частном случае «фор-

<sup>14</sup> Важную роль «точности» описания предосудительных поступков в рамках абсолютистской этики подчеркивают все три упомянутых теоретика-абсолютиста. Дж.Уолдрон предпринимает попытку разотождествить «точность» и «простоту» абсолютного запрета, тем самым оказываясь ближе к консеквенциалистской или ситуационистской позиции (см.: Ibid. P. 9).

<sup>15</sup> В беседе с Р.Г.Апресяном на более глубокие, нетеоретические корни абсолютистской позиции, связанные с «опасностью оправдания любого поступка», указывает О.В.Артемова (Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном. С. 58).

сированной абсолютизации» принципа ненасилия, то есть наиболее строгого варианта абсолютизма в этой сфере, предполагается, что сама по себе попытка оправдать применение силы неизбежно ведет нас к принятию противоположной (консеквенциалистской и ситуационистской) позиции со всеми ее печальными следствиями.

Что вдохновляет противников абсолютизма? Не менее притягательный интуитивно аргумент от предотвращения катастрофических последствий. Дж. Уолдрон иллюстрирует его использование на примере рассуждения И. Бентама о пытке преступника, позволяющей спасти много невинных людей от смерти или жестокого обращения. В тот момент, когда абсолютист нарисовал картину отвратительного действия, немислимого в качестве проявления моральности, консеквенциалист рисует собственную картину, касающуюся уже непредотвращенных бедствий и потерь, и предлагает свой вопрос: «Неужели вы и это готовы допустить, реализуя нравственный идеал, который с вашей же точки зрения предполагает признание в качестве высшей ценности достоинства каждого человека?»<sup>16</sup>. В случае с абсолютизмом ненасилия к противоречию с логикой предотвращения катастроф добавляются противоречия с простейшими интуициями в отношении самообороны и крайней необходимости.

Принципиальный противник консеквенциалистской этики – Г.Э.М.Энском – не чувствует этой его подоплеки. Для нее моделирующие ситуацию предотвращения катастрофы этики-консеквенциалисты просто идут на поводу у дурных инстинктов толпы, склонной восхвалять «плохие действия»<sup>17</sup>. Однако это, конечно, не так. Ведь перед абсолютистом разверзается не менее страшная бездна: его позиция ведет к появлению такого пространства, в котором гибель и страдание ни в чем не повинных людей от рук злодеев или действия безличных сил могут возрастать неограниченно. Таким образом, столкнувшись с рассуждением И. Бентама, абсолютист вынужден решать двойную задачу: а) не потерять отчетливые контуры (границы) морально допустимого, б) не разойтись полностью с нравственным здравым смыслом. Поэтому он пытается нащупать край, отступая шаг за шагом от идеи ненасилия: сначала – к обоснованию возможности силового противостояния агрессору, а

<sup>16</sup> Waldron J. What Are Moral Absolutes Like? P. 20.

<sup>17</sup> Энском Э. Современная философия морали // Логос. 2008. № 1(64). С. 84.

от него – к допустимости наказания, а также того, чтобы противостояние агрессору сопровождалось потерями тех, кто ни на кого не покушается. Кстати, Г.Э.М.Энском, являясь нормативным философом с твердыми католическими убеждениями, сама находится внутри этого процесса, поскольку считает морально допустимыми самооборону, справедливую войну и даже сопутствующее поражение военных целей убийство гражданских лиц в ходе такой войны. В результате обрисованного выше вынужденного отступления возникает особая, абсолютистская (деонтологическая) этика применения силы. Она может опираться на разные критерии, однако в данной статье я хотел бы проанализировать только один из них – доктрину двойного эффекта.

### Краткая история доктрины двойного эффекта

По общему убеждению, истоки доктрины двойного эффекта восходят к моральной теологии Фомы Аквинского, прежде всего к его рассуждению об оправданности индивидуальной самозащиты (самообороны). В «Трактате о правосудности», входящем во вторую часть второй части «Суммы теологии», Фома Аквинский ставит проблему о законности убийства. Он утверждает, в частности, что в отношении «человека как такового» любое убийство является незаконным, поскольку «в любом человеке... мы должны любить сотворенную Богом природу, которая уничтожается убийством»<sup>18</sup>. Однако в отношении конкретного «грешника» оно может быть законным. При этом законность самозащиты (самообороны) Фома обосновывает не в перспективе общественной необходимости применения смертельно опасной силы (как это происходит с обоснованием пресечения агрессивных действий членов общества государственными институтами), а в перспективе преднамеренности и непреднамеренности причинения ущерба, в данном случае причинения смерти. Фома утверждает, что «убийство злодея законно, поскольку оно определено к благополучию всего общества, и потому совершать его надлежит только тому, кому поручено оберегать благополучие

<sup>18</sup> См.: *Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122.* Киев, 2013. С. 216.

общества»<sup>19</sup>. Однако самозащита (самооборона) частных лиц выступает в качестве исключения из этого правила. Полемизируя с Августином, считавшим, что лишь «исполняющий свой гражданский долг солдат» имеет право «отбиваться от противника», Фома полагает, что действия обороняющего свою жизнь частного лица тоже оправданны, поскольку могут рассматриваться как *непреднамеренное* причинение ущерба. Он вводит предположение, что «у одного акта может быть два следствия, одно из которых преднамеренно, а другое – не преднамеренно»<sup>20</sup>. Оценка действия, его нравственное качество определяются только в связи с намеренно причиняемыми следствиями. В случае самозащиты (самообороны) мы имеем акт, «проистекающий из доброго намерения» (намерения спасти свою жизнь), но имеющий также непреднамеренное следствие – «убийство покушающегося на нее». Превышение пределов необходимой самозащиты (самообороны) делает акт «неадекватным цели»<sup>21</sup>. Отсюда можно сделать вывод, что оно указывает на наличие иных целей и, значит, на преднамеренный характер убийства.

Мысль Фомы о том, что «законным правом убить человека при самозащите преднамеренно обладает» только тот, кто наделен соответствующими полномочиями (сражающийся солдат или борющийся с грабителем служитель судьи), предполагает разные интерпретации. Возможно, что речь идет о смерти, случайно наступающей в связи с действиями, призванными лишь остановить покушающегося<sup>22</sup>. Возможно, что речь идет о таких действиях, при которых смерть покушающегося может наступить или не наступить в зависимости от обстоятельств, то есть создающих риск смерти. Вторая версия более вероятна, однако практический смысл критерия оказывается при этом внутренне противоречив, поскольку сложно представить себе, чтобы при столкновении вооруженных людей риск убить другого человека не сменялся бы с определенного момента точным знанием того, что следующий удар будет смертелен для противника. Если это так, то введение убийства в

<sup>19</sup> См.: *Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122.* С. 201.

<sup>20</sup> Там же. С. 218.

<sup>21</sup> Там же. С. 219.

<sup>22</sup> См.: *Kenny A. The Anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind.* Oxford, 1973. P. 140.

целях самозащиты (самообороны) в круг допустимых поступков оказывается мнимым. Современный исследователь доктрины двойного эффекта Т.Кавана попытался преодолеть это противоречие и найти соответствующие позиции Фомы примеры. При самозащите, понимая, что противник более вынослив, частное лицо не может закончить столкновение смертельным ударом меча, а уполномоченный государством агент имеет такое право. Отражая удары противника, частное лицо должно ждать, пока тот не обессилит, и ослаблять его заведомо несмертельными ударами, несмотря на риск собственной жизни<sup>23</sup>. Если Т.Кавана правильно раскрывает практический смысл рассуждения Фомы, то тот выдвигает крайне эксцентричный критерий, мало соответствующий любым здравым представлениям о пределах самозащиты (самообороны). Но и более того, возникающая эксцентричность не снимает противоречивости критерия: будет ли такой способ защиты своей жизни «адекватен цели», если его целью является «сохранение себя в бытии» с помощью необходимого для этого применения силы?

В дальнейшем наблюдаются три тенденции развития доктрины. 1. Расширение количества случаев, к которым применяется этот нормативный критерий (принцип двойного эффекта превращается в общий принцип, регулирующий применение силы или – шире – причинение ущерба другому человеку). 2. Прояснение того содержания, которое было имплицитно заложено в рассуждении Фомы. 3. Коррекция некоторых аспектов этого рассуждения.

С начала XVI в. в трудах по моральной теологии разграничение намеренных и ненамеренных последствий переносится во все новые и новые практические контексты. Примечательно, что некоторые из авторов, расширяющих сферу применения принципа, одновременно исключали из нее самооборону, полагая, что применение силы к совершающему несправедливость человеку не требует дополнительных оснований, кроме апелляции к самой совершаемой им несправедливости. У кардинала Каэтана (Томмазо де Вио) возникает рассуждение о допустимости убийства при защите собственности и добродетели. Он же производит сыгравший решающую роль для дальнейшей истории доктрины перенос ее положений на деятельность причиняющего вынужденный ущерб

<sup>23</sup> См.: *Cavanaugh T.A. Double-Effect Reasoning: Doing Good and Avoiding Evil. Oxford, 2006. P. 7, 10.*

врача, а также на случаи лишения жизни людей, не совершающих покушений. Примером выступает суд над человеком, о невиновности которого судья знает как частное лицо, но, выполняя правила судебного процесса, не имеет возможности представить на нем свое частное знание. Осуждение и смертная казнь такого подсудимого оказываются допустимым ненамеренным следствием действия судьи<sup>24</sup>.

У Ф. де Витории обсуждение возможности оправдать применение смертельно опасной силы к невиновным людям на основе логики двойного эффекта переносится в военный контекст. Ф. де Витория задается вопросом о законности убийства солдата противника в справедливой войне, если этот солдат действует на основе обязанности перед отечеством и уверен в том, что справедливость на его стороне. Ответом служит утверждение, что такое убийство будет ненамеренным, а значит, законным<sup>25</sup>. Затем он обсуждает законность убийства женщин и детей в ходе военных действий. И приходит к выводу, что ненамеренным оно будет лишь тогда, когда является следствием использования осадных машин, ведущего к разрушению городских стен и домов<sup>26</sup>. У богословов-кармелитов из Саламанки, создавших в течение XVII – начала XVIII вв. многотомный учебный курс теологии (*Cursus Theologicus*), формулировки, соответствующие концепции двойного эффекта, представлены в виде общего правила. Однако это имеет место лишь в той части данного курса, которая принадлежит перу Д. де Ста Тересы (трактат «*De peccatis*»). В изложении основ моральной теологии это правило отсутствует<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> См.: *Mangan J. A Historical Analysis of the Principle of Double Effect // Theological Studies. 1949. Vol. 10. P. 53–54. У Фомы есть как недвусмысленное заявление, что «убийство невинного незаконно всегда», так и обсуждение той же ситуации, заканчивающееся выводом о допустимости смертного приговора. Однако он не помещает его в контекст выявления намеренных и ненамеренных следствий (Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122. С. 215–217, 248–250). Следует иметь в виду, что эта ситуация существенно отличается от обсуждающегося в современной литературе случая осуждения невинного ради интересов сообщества, которая плохо поддается интерпретации в категориях доктрины двойного эффекта.*

<sup>25</sup> *Fracisco de Vitoria. Reflection on Homicide. Commentary on Summa Theologiae II–II Q. 64. Milwaukee: Marquette University Press, 1997. P. 189.*

<sup>26</sup> *Ibid. P. 191.*

<sup>27</sup> *Mangan J. A Historical Analysis of the Principle of Double Effect. P. 58.*

Прояснение содержания 7 пункта 64 вопроса части II–II «Суммы теологии» касалось прежде всего уточнения условий непреднамеренности дурных следствий стремления к благой цели. Кардинал Каетан прямо провозгласил, что лишение жизни покушающегося в ходе законной самообороны выступает в качестве необходимого следствия защиты жизни, не являясь при этом ни целью действия, ни даже средством для достижения этой цели<sup>28</sup>. У позднейших авторов данная мысль получает практическое разъяснение, касающееся причинно-следственной структуры ситуации. Так по утверждению Д. де Ста Тересы, «законно привести в действие причину... дурного следствия, если пропорциональное по своей значимости благое следствие будет следовать в равной мере непосредственно (здесь и далее курсив мой. – А.П.) из той же причины или предшествовать дурному следствию»<sup>29</sup>. Только в этом случае дурное следствие не является причиной благого, а значит и средством его достижения. Еще одним важным дополнением к рассуждению Фомы является введение развернутых критериев достаточной необходимости действий, влекущих двойные следствия. Д. де Ста Тереса полагал, что вынуждающая допускать дурные следствия необходимость должна быть тем большей, чем большее зло представляет собой то, что допускается, чем с большей точностью можно утверждать, что дурные следствия возникнут, чем меньше способов предотвратить дурные следствия, если причина уже приведена в действие<sup>30</sup>.

Наконец, у позднейших комментаторов Фомы возникает поправка к его мнению о том, что ненамеренность имеет место только в том случае, когда сохраняется неопределенность в вопросе о наступлении дурных следствий. Из того, что кардинал Каетан переносит логику двойного эффекта на случай с судьей, явно следует, что он этого условия не принимает: судья выносит приговор, точно зная, что приговоренный будет казнен. Ф. де Витория возвращает обсуждение вопроса в контекст самообороны. Он понимает, что есть ситуации, в которых имеет место именно создание риска для жизни покушающегося (например, идет схватка, в которой менее опасные для жизни противника действия сменяются более опас-

<sup>28</sup> Mangan J. A Historical Analysis of the Principle of Double Effect. P. 52.

<sup>29</sup> Цит. по: Ibid. P. 57.

<sup>30</sup> См.: Ibid. P. 58.

ными и нельзя понять, будет ли очередной удар смертельным), и ситуации, где необходимость убийства для самообороны очевидна сразу. Если у обороняющегося нет другого оружия, кроме аркебузы, ему точно известно, что он убьет нападающего. Однако причинение смерти в этом случае не становится намеренным действием, поскольку не является целью обороняющегося. Его действия законны в силу того, что в этих условиях убийству нападающего не было альтернативы<sup>31</sup>. Д. де Ста Тереса прямо оформляет эту мысль в виде общей формулировки: «Хотя дурное следствие может быть предвидено, оно может при этом не входить в намерения»<sup>32</sup>.

Формализация результатов процесса становления доктрины двойного эффекта осуществляется создателями компендиумов XIX в. Ж.П.Гюри придает принципу двойного эффекта фундаментальную для моральной теологии роль и дает суммированную формулировку условий, в которых дурные следствия всего лишь допускаются деятелем, но не причиняются намеренно. «Допустимо привести в действие благую или морально безразличную причину, из которой проистекает двойное следствие, одно – благое, другое – дурное, если налицо пропорциональное по своей значимости основание, цель действующего лица является честной, и благое следствие проистекает именно из [благой или морально безразличной] причины, а не опосредствовано причинной дурной»<sup>33</sup>. Последний пункт Ж.П.Гюри интерпретирует в свете недвусмысленного осуждения апостолом Павлом формулы: «делать... зло, чтобы вышло добро» (Рим.: 3:8). Ближайшие наследники Ж.П.Гюри обращают внимание не только на причинную, но и хронологическую последовательность результатов действия (дурное следствие не должно предшествовать благому), а также интерпретируют «пропорциональное основание» как наличие ситуации, в которой благие последствия «перевешивают» дурные.

<sup>31</sup> *Francisco de Vitoria*. Reflection on Homicide. Commentary on Summa Theologiae II-II Q. 64. P. 195.

<sup>32</sup> Цит. по: *Mangan J.* A Historical Analysis of the Principle of Double Effect. P. 57.

<sup>33</sup> Цит. по: *Kaczor Ch.* Double-Effect Reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer // *Theological Studies*. 1997. Vol. 59. № 2. P. 31.

## Нормативное содержание и уязвимые места доктрины

На настоящий момент классической считается формулировка доктрины двойного эффекта из «Новой католической энциклопедии». Она соединяет четыре условия моральной допустимости действия, ведущего к дурным последствиям и в силу этого похожего на нарушение абсолютного запрета. Во-первых, действие должно быть моральным или нравственно безразличным. Во-вторых, дурное следствие действия предвидится и вызывается в связи с безвыходностью ситуации, но не является прямым предметом воления. В-третьих, благие следствия порождены самим действием, а не его дурными следствиями. В-четвертых, благие следствия достаточно желательны, чтобы можно было допустить дурные следствия<sup>34</sup>.

В дискуссиях о содержании этого критерия первый и второй пункт получают комбинированную интерпретацию. Намеренность/ненамеренность дурных следствий (их включенность в число предметов «воления» или в замысел (план) поступка) определяется именно посредством анализа причинных связей. В замысел поступка входит лишь то, что ведет к достижению цели (то есть благим следствиям), а не то, что сопутствует их достижению. Однако если дурные следствия выступают причиной возникновения благих, то они уже не сопутствуют достижению цели, а сами являются промежуточной целью деятеля и, значит, «замыслены» им.

Г.Э.М.Энском в своем споре с консеквенциализмом отстаивает именно эту позицию, считая проявлением «философской поверхностности» тот тезис, что в «вопросе об ответственности человека за те последствия его действий, которые он мог предвидеть, не имеет никакого значения то обстоятельство, что он при этом не стремился к их достижению [did not intend it]»<sup>35</sup>. При этом следует иметь в виду, что «проведение различия между предвидимыми и намеренными последствиями», обсуждаемое ею, выступает не

<sup>34</sup> *Connell F.J.* Double Effect, Principle of // *New Catholic Encyclopedia*. N. Y., 1967. Vol. 4. P. 1020–1022.

<sup>35</sup> *Энском Э.* Современная философия морали. С. 81. В период, когда была написана эта работа, Г.Э.М.Энском была сторонницей классического понимания доктрины двойного эффекта (см.: *Rowie E.* *Reevaluating the Historical Evolution of Double Effect: Anscombe, Aquinas, and The Principle of Side-Effects* // *Studies in the History of Ethics*. 2006. Vol. 2. P. 21).

только в качестве оружия против консеквенциализма, но и в качестве средства противостояния «форсированно абсолютистским» интерпретациям запрета на применение силы. Оно позволяет не принимать во внимание потери людей, которые влечет за собой исполнение запрета, но одновременно позволяет переqualифицировать некоторые способы сознательной инициации смерти, увечья, страдания в морально допустимые. Сторонник этики ненасилия, например, легко согласился бы с общей формулировкой Г.Э.М.Энском, что человек «не отвечает за плохие последствия хороших действий», но применял бы ее исключительно к последствиям воздержания от применения силы, мотивируя это тем, что в этом случае «плохие последствия» являются результатом воли других людей (агрессоров) или безличных обстоятельств. А вот в отношении самого применения силы он проявлял бы ту же самую «поверхностность», что и консеквенциалист, рассматривая любое предвидимое следствие ее применения (страдание, увечье, смерть) в качестве намеренного, а значит – влекущего осуждение.

Для иллюстрации связи между намеренностью действия и причинно-следственной структурой ситуации сторонниками концепции двойного эффекта используется так называемый «контрфактуальный тест». Он предполагает выяснение того, о чем свидетельствовала бы для действующего лица информация о том, что дурные следствия его действий не наступили. Если она свидетельствует о неудаче его поступка (о ненаступлении благих следствий), то дурные следствия входили в его намерение. Если о том, что поступок оказался удачен, но не обременен вызывающими моральное сожаление событиями, то дурные следствия имели к его намерениям лишь косвенное отношение<sup>36</sup>.

В современных обсуждениях доктрины двойного эффекта она часто приобретает кантианское звучание. Намеренное причинение вреда другому человеку оказывается тождественным его *использованию*, оно всегда хуже ненамеренного и запрещено даже в тех случаях, когда дурные следствия перевешиваются благами. Как замечает Э.Куинн, при нарушении принципа двойного эффекта

<sup>36</sup> См.: *Duff R.A. Intention, Agency and Criminal Liability: Philosophy of Action and the Criminal Law. Oxford, 1990. P. 61–63; Donagan A. Moral Absolutism and the Double-effect Exception: Reflections on Joseph Boyle's «Who is Entitled to Double Effect?» // Donagan A. Reflections on Philosophy and Religion. N.Y., 1999. P. 128.*

жертва превращается в «материал, которому избирательно придается форма деятельностью [другого человека]»<sup>37</sup>. А Дж.Грайзек указывает в этой связи на то, что включение потери жизни другим человеком в замысел или в план действия означает, что неизмеряемое достоинство этого человека превращается в измеряемую, конечную ценность<sup>38</sup>.

В отношении к проблеме применения силы доктрина двойного эффекта используется в трех практических контекстах.

1. *Самооборона*. Допустимое причинение вреда нападающему в ходе самообороны доктрина двойного эффекта позволяет отграничить от двух иных ситуаций, в которых причинение вреда другому человеку является недопустимым. Таковы воздаяние агрессору, который уже завершил свое нападение, если оно осуществляется частным лицом, а также использование человека, не являвшегося агрессором, в качестве средства спасения от нападения или иной угрозы (парадигмальный пример – убить другого человека для того, чтобы самому спастись от голодной смерти). И в первом, и во втором случае благие следствия опосредствуются причинением ущерба. Контрфактуальный тест подтверждает это. Например, мститель нуждается в страдании или смерти своего обидчика. Если он узнает, что тот не пострадал, это вызовет у него разочарование, то есть признание неудачи замысла. Отсюда следует, что вред причиняется им намеренно<sup>39</sup>. Человек, который спасает себя, жертвуя при этом другим, также опосредствует свое спасение его гибелью. Информация о том, что другой человек остался в живых, будет свидетельствовать о том, что цель действия не достигнута. Отсюда следует, что убийство является намеренным. Пропорциональность в ситуации самообороны обеспечивается либо апелляцией к виновности агрессора, либо апелляцией к тому, и то собственная жизнь имеет для ее обладателя больший вес, чем жизнь другого.

<sup>37</sup> *Quinn W.S. Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect // Philosophy and Public Affairs. 1989. Vol. 18. № 4. P. 348.*

<sup>38</sup> *Grisez G. Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing // American Journal of Jurisprudence. 1970. Vol. 15. P. 76.*

<sup>39</sup> Наказание со стороны государства при этом рассматривается как имеющее иные нравственные основания или ту же доктрину двойного эффекта, но переформулированную в категориях коллективной самообороны (см., напр: *Grisez G. Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing. P. 91.*)

2. *Спасение жизней большинства за счет причинения вреда меньшинству.* Доктрина двойного эффекта позволяет отграничить случай допустимого причинения смерти, который представлен в мысленном эксперименте Трамвай, от случая, который представлен в мысленном эксперименте Мост и находится за границами морально допустимых действий. В первом случае можно спасти пятерых человек, перенаправив потерявший управление трамвай с помощью стрелки в сторону одного человека. Во втором случае спасти пятерых от той же угрозы можно, только сбросив с моста одного человека под колеса трамвая, что приведет в действие систему автоматического торможения. Применение контрфактуального теста показывает, что в случае Трамвай информация о том, что один человек, находящийся по ту сторону развилки, не погиб, свидетельствует о том, что замысел поступка (спасение пятерых) реализован, но без негативных последствий. В случае Мост, напротив, информация о том, что один человек не погиб (то есть остался на мосту), означает, что замысел потерпел неудачу (пятеро человек погибли). Пропорциональность определяется простым суммированием количества потерянных и сохраненных жизней.

3. *Причинение вреда гражданскому населению в ходе военных действий.* Доктрина двойного эффекта позволяет отграничить недопустимые устрашающие бомбардировки невоенных объектов и допустимые стратегические бомбардировки, при которых целью является какой-нибудь военный объект, но его разрушение невозможно без сопутствующих потерь среди гражданского населения. Гибель гражданских лиц в первом случае оказывается причинно необходимой для достижения психологического эффекта, который может сломить волю противника к сопротивлению. И это значит, что смерть причиняется намеренно. Во втором случае способность противника к сопротивлению уменьшает разрушение военных объектов, а не гибель гражданских лиц. Инициаторы бомбардировки не заинтересованы ни в чем ином, кроме поражения военных целей. И это значит, что невоенные потери лишь сопутствуют их действиям. Оба вывода легко подтверждаются с помощью контрфактуального теста. Перевес благих следствий бомбардировки над дурными в данном случае определяется: а) справедливостью вступления атакующей стороны в войну; б) соблюдением ею принципа пропорциональности ведения военных действий.

Несмотря на то, что разграничение между «средствами» и «побочными следствиями», на котором построена доктрина двойного эффекта, играет существенную роль в рамках живого морального опыта<sup>40</sup>, эта нормативная концепция сталкивается с серьезными проблемами.

Прежде всего она противоречит некоторым другим факторам, определяющим интуитивные моральные оценки и сохраняющим свое значение на уровне нормативной этической теории. Так, доктрина двойного эффекта требует воздерживаться от предотвращения ущерба даже тогда, когда и те, кого спасают, и те, чьи потери необходимы для спасения, находятся под явной и неотвратимой угрозой. Иными словами она запрещает причинять ущерб тому, кто понес бы ущерб независимо от внешнего вмешательства. Представим себе, что у американских сил ПВО существовала возможность уничтожения самолета, готового врезаться во Всемирный торговый центр, где-то над океаном или над пустыней. С точки зрения обсуждаемой доктрины такие действия были бы абсолютно недопустимы. Это означает, что она легко превращается в аналог знаменитого самопротиворечивого правила: «пусть свершится справедливость, хотя бы разрушился весь мир»<sup>41</sup>.

Вторая проблема связана с принципиальной неопределенностью разграничения намеренного и ненамеренного в поведении человека. Дробление предвидимых последствий на намеренные и ненамеренные делает границу абсолютизма с консеквенциалистской или ситуационистской позицией призрачной. В конкретных этически значимых случаях критерий ненамеренности легко размывается, и это создает возможности для манипулирования им.

<sup>40</sup> Huebner B., Hauser M.D., Pettit Ph. How the Source, Inevitability and Means of Bringing About Harm Interact in Folk-Moral Judgments // *Mind & Language*. 2011. Vol. 26. № 2. P. 228.

<sup>41</sup> Исследователи «морального чувства» ведут в этой связи речь о том, что порождаемые им суждения ориентированы на исполнение принципа Парето, санкционирующего те решения, которые улучшают положение одних людей, не ухудшая положение других (Ibid. P. 229). Трудности доктрины, связанные с ее противоречием этому принципу, артикулированы Ф.Фут по отношению к проблеме абортa, однако легко могут быть перенесены в контекст дискуссий о моральной оправданности применения силы (см.: *Foot P. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect // Foot P. Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford, 2002. P. 19–31).

В связи с этим круг допустимых убийств, а также случаев причинения увечий и страданий может расширяться далеко за пределы границ, предполагаемых сторонниками доктрины двойного эффекта. Например, «добрый патер» из «Писем к провинциалу» Б.Паскаля пытался на ее основе оправдать дуэль, выдавая последнюю за самооборону. Вызванный на дуэль дворянин не может не прибыть на место поединка, но не потому что у него есть намерение драться, а потому что он не хочет проявить трусости. В намерении пойти погулять в поле в ожидании другого человека нет ничего предосудительного и нет ничего предосудительного в намерении защитить свою жизнь от нападения того человека, которого ты там ожидал. На месте поединка дуэлянт может применять ровно столько силы, сколько требуется для защиты своей жизни. И это как будто бы освобождает его от обвинения в убийстве (смерть противника выступает как ненамеренное дурное следствие)<sup>42</sup>. Однако дело в том, что в момент возникновения конфликта у оскорбленной стороны не было никакой необходимости прибегать к смертельно опасным для другого действиям.

В иных случаях применения силы тенденция к размыванию критерия ненамеренности проявляется еще более убедительно, чем в рассуждении паскалевского патера о дуэли. Например, в мысленном эксперименте Мост спасителю пятерых человек нужна не гибель невинного, а падение тяжелого тела под колеса трамвая. Если бы жертва была в специальной сверхтвердой капсуле, то спаситель считал бы свой план удавшимся, несмотря на отсутствие жертв. Таким образом, возникает описание действия, в котором смерть человека не предшествует спасению, а причинно следует за событием, которое его обеспечило. Спаситель намеревается остановить трамвай посредством перемещения тяжелого тела на рельсы, и это действие (событие) влечет за собой, во-первых, смерть одного человека, во-вторых, спасение пятерых. В случае устрашающей бомбардировки складывается похожая ситуация. Для достижения цели бомбардировщику нужна не гибель гражданских лиц, а реакция руководства и населения вражеской страны на правдоподобную о ней информацию. Если такая информация будет распространена и вызовет действие, а люди спасутся в бомбоубежищах или по случайности бомбометание окажется неточным, то стратегический

<sup>42</sup> См.: Паскаль Б. Письма к провинциалу. Киев, 1997. С. 144–145.

бомбардировщик будет считать это наилучшим исходом. Но так как этого не происходит, ему приходится устрашать руководство и население врага с помощью действительных убийств. Даже индивидуальная месть может получить благоприятное в свете доктрины описание. Ведь мститель мог бы удовлетвориться тем, что объект мести накажет себя сам, к примеру, совершит самоубийство, осознав тяжесть содеянного. Он мог бы даже предложить своему врагу такую альтернативу перед применением силы. Однако в случае отказа и, значит, вопреки намерению мстителя причинение смерти другому человеку своими собственными руками окажется для него единственным способом реализации цели воздаяния (в данном контексте она априори рассматривается как морально оправданная). Тогда за пределами допустимого окажется лишь тот мститель, для которого собственноручное убийство другого выступает в качестве обязательной составляющей воздаяния<sup>43</sup>.

Подобной неопределенности можно было бы избежать, если бы запрет на применение силы абсолютизировался без попыток компромисса с общераспространенным нравственным опытом. Другими словами, если бы абсолютисты строго держались упоминавшейся выше формулы: ты отвечаешь за все, что причинил, если мог или должен был предвидеть результат своего действия, а за то, что не предотвратил, исполняя запрет, не отвечаешь. Вне такой позиции граница намеренного и ненамеренного превращается из *качественной* в *количественную*, в границу, определяющуюся большей или меньшей близостью дурных последствий к замыслу поступка. А это напрямую препятствует реализации проекта создания абсолютистской (деонтологической) этики силы. Зато консеквенциалистским или ситуационистским подходом к вопросу о применении силы тезис о количественном разграничении между намеренным и ненамеренным в человеческой деятельности ассимилируется довольно просто, хотя такая ассимиляция и придает ему некоторые дополнительные измерения. А именно: пытаюсь определить с допустимостью применения силы в каком-то конкретном случае, консеквенциалистски рассуждающий моральный деятель должен учитывать не только масштаб предотвращенного и причиненного вреда, но иные соображения, в том числе – способ

<sup>43</sup> Данный аргумент против доктрины двойного эффекта был предложен Дж.Беннетом (см.: *Bennett J. The Act Itself*. Oxford, 1998. P. 110–111).

его причинения. Более тесно связанные с намерением последствия он должен оценивать как более тяжелые, а теряющие непосредственную связь с ним – как менее тяжелые, даже если взятые сами по себе они совершенно идентичны.

### Библиография

*Апресян Р.Г.* Свобода в справедливости // Свобода и/или справедливость. Ведомости. Вып. 28 / Под ред. В.И.Бакштановского, Н.Н.Карнаухова. Тюмень, 2006. С. 33–56.

*Апресян Р.Г.* Этика силы – в противостоянии насилию и агрессии // Вопр. философии. 2010. № 9. С. 143–153.

Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном // Постигая добро: сборник статей. К 60-летию Р.Г.Апресяна / Отв. ред. О.В.Артемьева, А.В.Прокофьев. М., 2013. С. 24–78.

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

*Гусейнов А.А.* Ответ на вопрос «Что такое мораль?» // Мораль: многообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А.Гусейнова / Отв. ред. О.П.Зубец. М., 2014. С. 282–288.

*Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Киев: Port Royal, 1997.

*Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122. Киев: Ника-Центр, 2013.

*Энском Э.* Современная философия морали // Логос. 2008. № 1(64). С. 70–91.

*Bennett J.* The Act Itself. Oxford: Oxford University Press, 1998.

*Cavanaugh T.A.* Double-Effect Reasoning: Doing Good and Avoiding Evil. Oxford: Clarendon Press, 2006.

*Connell F.J.* Double Effect, Principle of // New Catholic Encyclopedia. Vol. 4. N.Y., 1967. P. 1020–1022.

*Duff R.A.* Intention, Agency and Criminal Liability: Philosophy of Action and the Criminal Law. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

*Donagan A.* Moral Absolutism and the Double-effect Exception: Reflections on Joseph Boyle's "Who is Entitled to Double Effect?" // *Donagan A.* Reflections on Philosophy and Religion. N.Y., 1999. P. 127–138.

*Finnis J.* Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth. Washington (DC): Catholic University of America Press, 1991.

*Foot P.* The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect // *Foot P.* Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy. Oxford, 2002. P. 19–32.

*Fracisco de Vitoria*. Reflection on Homicide. Commentary on Summa Theologiae II–II Q. 64. Milwaukee: Marquette Univ. Press, 1997.

*Grisez G.* Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing // American Journal of Jurisprudence. 1970. Vol. 15. P. 64–96.

*Huebner B., Hauser M.D., Pettit Ph.* How the Source, Inevitability and Means of Bringing About Harm Interact in Folk-Moral Judgments // Mind & Language. 2011. Vol. 26. № 2. P. 210–233.

*Kaczor C.* Double-Effect Reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer // Theological Studies. 1997. Vol. 59. № 2. P. 297–316.

*Kenny A.* The Anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind. Oxford: Basil Blackwell, 1973.

*Mangan J.* An Historical Analysis of the Principle of Double Effect // Theological Studies. 1949. Vol. 10. P. 41–61.

*Quinn W.S.* Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect // Philosophy and Public Affairs. 1989. Vol. 18. № 4. P. 334–351.

*Rowie E.* Reevaluating the Historical Evolution of Double Effect: Anscombe, Aquinas, and The Principle of Side-Effects // Studies in the History of Ethics. 2006. Vol. 2. P. 1–34.

*Waldron J.* What Are Moral Absolutes Like? // Harvard Review of Philosophy. 2012. Vol. 18. № 1. P. 4–30.

# ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Р.Г. Апресян*

## Проблема Другого в философии Аристотеля

Проблема Другого Аристотелем актуально не ставится; он теоретически не озадачен ею. Разбирает ли Аристотель проблемы человеческих взаимоотношений в их частных аспектах, анализирует ли отношения *phylia* как отношения зависимости, приязни, дружественности, он говорит главным образом о человеческом отношении как таковом. Фокус его внимания порой останавливается на качественном своеобразии человеческих отношений, порой смещается в сторону участников отношения и фиксируется то на активном участнике, то на пассивном, то на ценностных предпочтениях участников отношения-*phylia* (ориентируются ли они на пользу, удовольствие или благо само по себе), то он воспринимает участников отношения как равных и связанных взаимностью; но всегда для Аристотеля важно само отношение, и участники этого отношения, похоже, выступают у него лишь функциями отношения. Аристотель говорит об отношении к «другому», «другу» («возлюбленному»). Но это не то отношение Я к Другому, которое известно современному читателю. Другой у Аристотеля – не противорядом-стоящий Я, обнаруживаемый тем, кто позиционируется в качестве Я, конкурентно-солидарный тому, кем является Я и т. д. У Аристотеля отношение Я к Другому – это отношение одного к другому как иному, или одного «другого» к другому «другому». В этом смысле у Аристотеля к Другому относится не Я, а, условно говоря, «Он».

\* \* \*

Тексты Аристотеля могут оставлять впечатление незначимости для него той проблематики, которая ассоциирована с проблемой Другого. Такое впечатление подсказывается его этическим идеалом, в целом перфекционистским – идеалом не просто добродетельного, но блаженного, самодостаточного человека. Важно принять во внимание, что у Аристотеля этически совершенный человек – это человек эвдемонийный, или счастливый, и условием эвдемонии является именно автаркия-αὐτάρκεια, или самодостаточность. Если совершенный человек, по Аристотелю, – самодостаточный, о каком отношении к Другому, о какой проблеме Другого может идти речь; разве самодостаточный не таков, что ему никто не нужен?

Самодостаточность обретается в деятельности, не нуждающейся ни в каких вещах. Действия могут быть прекрасными и великолепными, например, у военачальника или государственного деятеля, но и тот, и другой совершают такие действия в рамках деятельности, направленной на что-то иное – победу, процветание государства. Такая деятельность постоянно нуждается в средствах внешней поддержки, без которых она неосуществима. Ни военные, ни государственные дела невозможно совершить в одиночку, в них всегда нужны соратники и помощники. К тому же эти дела не оставляют времени для досуга. Только деятельность ума, а это созерцательная-θεωρητική деятельность, не требует сподвижников и не нуждается в пополнении средств и ресурсов. Созерцание не предполагает партнеров, в этом деле не может быть конкурентов. Оно не выражается во внешних действиях, т. е. объективированных и содержательно определенных действиях-операциях, которые всегда что-то оставляют после себя<sup>1</sup> помимо совершаемого преднамеренно. Все это вместе взятое и позволяет избравшему созерцательный образ жизни сохранять свою самодостаточность.

Не вполне понятно, как этот нравственный идеал созерцательной жизни соотносится с другим идеальным образом в этике Аристотеля – образом величавого, данным в разделах (ε) 4.7–9(III) «Ни-

<sup>1</sup> См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1177b // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4 / Ред.: А.И.Доватур, Ф.Х.Кессиди. М., 1983. С. 282. Далее при ссылках – EN, с указанием стандартного округленного номера строк и страницы по данному изданию. Сверка терминов производилась по изданию: Aristotle's *Ethica Nicomachea* / Ed. J.Bywater. Oxford, 1894.

комаховой этики». О.П.Зубец видит в образе величавого действительный этический идеал, идеал добродетельного человека<sup>2</sup>. Как кажется, Аристотель, перечисляя все выдающиеся и неординарные качества величавого, нигде прямо не представляет этот характер в качестве идеального. И в то же время, у Аристотеля встречаются замечания, заставляющие думать, что не всякий величавый величав: «...Величавый, если он не добродетелен, предстанет во всех отношениях посмешищем»<sup>3</sup>, из чего следует, что отменное качество есть результат соединения величия с добродетелью. Добродетель усиливается величием, поэтому величавость и признается Аристотелем «украшением добродетели»<sup>4</sup>; но не значит ли это, что, будучи украшением добродетели, величавость не может быть ее совершенным воплощением? Мы видели, что самодостаточность утверждается Аристотелем в качестве одного из существенных признаков счастья. В рассуждении о величавости самодостаточность упоминается лишь однажды: самодостаточность величавого в том, что он «склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами»<sup>5</sup>.

Принято считать<sup>6</sup>, что образ величавого персонифицирован в лице таких известных исторических персонажей, как Алкивиад, Лисандр, Сократ, и таких гомеровских персонажей, как Ахилл и Аякс,

<sup>2</sup> Зубец О.П. *Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый* // Этическая мысль. Вып. 11 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2011. С. 59–60, 67; Зубец О.П. *Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?* // Этическая мысль. Вып. 13 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2013. С. 105, 107, 122. Увязывание этического идеала Аристотеля с образом величавого оказывается возможным, как мне кажется, в результате фрагментирования темы величавого, произведенного Зубец, которая фактически «вырезает» пассаж 4.7–9(III), называет его «Фрагментом» и дальше работает с ним так, как если бы он и был фрагмент. Вследствие такой процедуры Аристотель оказывается уподобленным ранним греческим философам, от наследия которых, в самом деле, остались только фрагменты. При том, что 4.7–9(III), действительно, выделяется по ряду оснований в структуре «Никомаховой этики», логика и композиция трактата такова, что не оставляет поводов к восприятию образа величавого в качестве *этического* идеала. Следует иметь в виду разъяснения, даваемые Аристотелем относительно того, как определяется счастье и как определяется высшее счастье, с чем, собственно, и ассоциируется личностный идеал в этом трактате.

<sup>3</sup> EN, 1123b30. С. 131.

<sup>4</sup> EN, 1124a1. С. 131.

<sup>5</sup> EN, 1125a10. С. 134.

<sup>6</sup> *Howland J. Aristotle's Great-Souled Man* // *The Review of Politics*. 2002. Vol. 64. № 1. P. 32. Это мнение разделяет и О.П.Зубец.

соединенных в галерее, представленной в пассаже 97b «Второй Аналитики». Эти фигуры по многим признакам величавы, но только Сократа в полной мере можно охарактеризовать как самодостаточного<sup>7</sup>. Ни Алкивиад – афинский политик и полководец, ни Лисандр – спартанский военачальник просто по своему жизненному предназначению не соответствуют условиям, предполагавшимся Аристотелем для осуществления идеала созерцательной жизни, а именно обладание досугом; ни у государственных деятелей, ни у военачальников не бывает досуга. Можно сказать, что и Ахилл, и Аякс показали себя величавыми в своем отношении к чести и бесчестию – ведь «величавый... имеет дело прежде всего с честью и бесчестьем»<sup>8</sup>, – но в силу особенностей архаического этоса честь и бесчестье настолько тесно связаны с материальными знаками достояния, успеха и власти (и это хорошо видно по разным сюжетам, связанным как с Ахиллом, так и с Аяксом), что говорить о самодостаточности этих воинов-героев в том смысле, какой задает Аристотель в десятой книге «Никомаховой этики», было бы большим преувеличением. Характерно, что сам Аристотель нигде и не говорит о них в таком качестве.

Заслуживает внимания замечание Аристотеля относительно величавого, что при том, что тот никогда не станет приспособливаться к иному человеку, есть исключение, и это исключение составляет друг<sup>9</sup> – к другу и величавый может начать принаравливаться. Взять персонажей из галереи, приведенной во «Второй аналитике», раз уж мы признаем, что это галерея величавых. Благодаря «Пиру» Платона известно, как настойчиво стремился Алкивиад, по его собственным словам, приспособиться к Сократу. Из «Илиады» известно, как отзывчив был Ахилл на призывы Патрокла, как живо воспринимал Аякс соратнические обязательства, дружеские узы, общественные связи – и сам постоянно проявлял свою верность им и апеллировал к ним, призывая Ахилла отложить в сторону гордыню, усмирить свое жестокосердие и вернуться в сражения.

<sup>7</sup> Да и Сократ, сколь мы можем судить по преданиям, дошедшим до нас благодаря Платону и Ксенофону, лишь единожды проявил совершенную самодостаточность, когда во время военного похода периода Пелопонесской войны, задумавшись, застыл и простоял в *размышлении* целые сутки (Платон. Пир, 220c–d / Пер. С.К.Апта // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. М., 1970. С. 153).

<sup>8</sup> EN, 1124a5. С. 131.

<sup>9</sup> EN, 1125a1. С. 133.

Впрочем, Аристотель ведь отнюдь не безапелляционен в утверждении, что счастливый – самодостаточен. В счастье, заключающемся в созерцательной деятельности ума, человек оказывается подобным богу, да и само это начало в человеке, направляющее его к добродетели, высшей добродетели и счастьем в созерцании, не может быть иным, как божественным<sup>10</sup>. Созерцательная деятельность составляет подлинное счастье, поскольку ум – высшая способность, присущая человеку от природы, поскольку «человек и есть в первую очередь ум»<sup>11</sup>. Но провозглашая самодостаточность счастливого и связывая самодостаточность с высшим состоянием счастья, Аристотель вместе с тем признавал, что счастье разнородно – так же, как разнородны добродетели. Есть добродетели ума (дианоэтические добродетели), и есть добродетели нрава (нравственные, этические добродетели). Наряду со счастьем, соответствующим добродетелям ума, есть счастье, соответствующее добродетелям нрава. Деятельность, соответствующая добродетели, – человеческая деятельность. Через добродетели эта деятельность сопряжена с рассудительностью-фронезисом-φρόνησις, и поэтому она также приносит счастье. Это счастье второго уровня<sup>12</sup>. Добродетели нрава, например справедливость или мужество, проявляются в поступках, которые люди совершают друг по отношению к другу; при совершении этих поступков нередко проявляются страсти, которые возбуждаются телом. Но в той мере, в какой это добродетельные поступки, они сопряжены с рассудительностью. Как рассудительные они являются человеческими.

«Двухранговость» счастья уже была предвосхищена в первой книге «Никомаховой этики», где Аристотель, приступая к определению счастья, указывал, что для счастья нужны «внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств»<sup>13</sup>. Эта мысль получает завершение в заключительной книге, когда Аристотель говорит о потребности в необходимых вещах, и эта потребность актуальна как в случае нравственных добродетелей, так и (пусть в меньшей мере) в случае добродетелей ума. Щедрый нуждается в деньгах, мужествен-

<sup>10</sup> EN, 1177a15. С. 281.

<sup>11</sup> EN, 1178a5. С. 283.

<sup>12</sup> См.: там же.

<sup>13</sup> EN, 1099a30. С. 68.

ный – в силе. Аристотель добавляет, что у ведущего созерцательный образ жизни ни в чем таком нет нужды. Но это так лишь постольку, поскольку он занят созерцательной деятельностью. Однако хотя созерцательная деятельность ума божественна и посвятивший себя ей уподобляется богу, созерцающий, оставаясь человеком, «живет сообщая с кем-то, он предпочитает совершать поступки, сообразные также и [нравственной] добродетели»<sup>14</sup>, а значит, чтобы существовать как человек, он будет нуждаться в деньгах, в силе и других подобных вещах, необходимых для добродетельного образа жизни.

В пространстве этого опыта и актуализируется проблематика взаимоотношений и, стало быть, проблема Другого, с которым соотносится и к которому приравнивается человек. В «Никомаховой этике» эта проблема затрагивается трижды – в рассуждении о расплате, или «взаимном воздаянии» (взаимопретерпевании)<sup>15</sup>, в рассуждении об общих характеристиках общения и общительности<sup>16</sup> и в учении о дружбе<sup>17</sup>. Далее мы остановимся главным образом на учении о дружбе, затрагивая другие моменты Аристотелевой этики по мере надобности.

\* \* \*

Аристотелевская концепция дружбы – именно об отношении Я к Другому. Идеальный Другой – это друг. В этой связи заслуживает внимания набор принципиальных идей, которые выделяет в аристотелевском учении о дружбе К.Гил: а) забота о другом ради него самого, забота о другом, каков он есть сам по себе; б) отношение к другу, как ко «второму Я»; в) в дружбе обнаруживается наше реальное Я<sup>18</sup>. Надо отметить, что эти идеи, непосредственно характеризую феномен дружбы, изоморфны этике Аристотеля в ее систематической целостности.

<sup>14</sup> EN, 1178b. С. 285.

<sup>15</sup> См.: EN, 1132b25–1133a5. С. 154–155.

<sup>16</sup> См.: EN, 1126b10–1127a10. С. 138–139.

<sup>17</sup> См.: EN, 1155a1–1172a15. С. 219–266.

<sup>18</sup> Gill C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford, 1998. P. 346.

В «Никомаховой этике» дружбе посвящены восьмая и девятая книги, проблематика которых гораздо шире того, что современный читатель ожидает увидеть в рассуждении о дружбе. Это обусловлено как тем, что значение самого греческого слова φίλια, которое переводится в современных языках как «дружба», довольно широко, и Аристотель, хотя и с разной степенью подробности, затрагивает все составляющие этого значения; так и тем, что выделенные Гилом идеи проговариваются Аристотелем в первопреходческой, по сути, работе по выделению, если не сказать, конституированию феномена тех особых отношений, которые действительно релевантны предмету этики как поиску пути к счастью.

Учение о дружбе Аристотель развивает, разбирая встречающиеся мнения. Этого метода он придерживается во всей своей этике. Что это за мнения? Это *некие* «мнения», в смысле логически возможных точек зрения<sup>19</sup>. Это и обычные мнения, высказываемые в обиходе, оформившиеся в пословицы; в пословицах закрепляются и мнения поэтов, и их Аристотель тоже упоминает; но вместе с тем мнения поэтов нередко упоминаются им наряду с суждениями мудрецов и философов. Не всегда Аристотель уточняет, приводит ли он мнение философов, поэтов или обычных людей. Да и обычные мнения Аристотель упоминает и разбирает, принимая во внимание не их расхожесть, а их значимость для своего собственного рассуждения. Если по какому-то мнению идут споры, то это, по Аристотелю, заслуживает внимания<sup>20</sup>. Но и из тех мнений, по которым не идут споры, Аристотель какие-то не замечает, о каких-то ограничивается упоминанием, а по каким-то высказывается. Одним только упоминанием у Аристотеля разрозненные мнения становятся фактом философского обсуждения, не говоря о тех, что стали предметом Аристотелевых комментариев. Несомненно, что в своих комментариях даже по расхожим мнениям Аристотель выступает как философ, и в учении о дружбе, как и в этике в целом, нет границ, отделяющих Аристотеля-философа от некоего Аристотеля-обывателя, повторяющего «известное» и «обычное». Вот один из примеров такого перехода от мнения к философскому суждению. «Принято считать, – говорит Аристотель, – что всякий питает дружбу к благу для самого себя, и, хотя благо есть предмет

<sup>19</sup> На это указывает Н.В.Брагинская. См.: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 753.

<sup>20</sup> EN, 1172a25. С. 267.

дружеской приязни в безотносительном смысле, для каждого [благом является] благо для него»<sup>21</sup>. Благо вообще и благо для самих себя не всегда согласуются<sup>22</sup>. Дружба же отличается тем, что в ней «нужно иметь расположение друг к другу и желать друг другу благо вообще, причем так, чтобы это не оставалось в тайне»<sup>23</sup>, и возникает она «при взаимном расположении (εὔνοια)», при том, что расположение – это желание другу «благо вообще ради него самого»<sup>24</sup>. Переход от обычного мнения к философскому суждению здесь очевиден, но самим переходом и в соотнесенности с ним обычное мнение преобразуется в тезис, т. е. ученое суждение, которому противопоставляется антитезис, т. е. другое ученое суждение, в единстве и образующие философское рассуждение.

Рассуждение о дружбе Аристотель начинает с краткого обзора ее внешних и внутренних характеристик, среди которых важнейшими являются следующие. Дружба представляет собой разновидность добродетели или по крайней мере то, что имеет к ней непосредственное отношение. Никакие блага жизни не перевесят наличие друзей. Друзья необходимы и в несчастье, и в благоденствии. В дружбе нуждаются и молодые, поскольку друзья удерживают их от ошибок, и старики, поскольку им необходима поддержка в немощи; она необходима и людям в расцвете сил для их благих дел, поскольку они легче совершаются в совместности.

Как было сказано, значение слова «φιλία» в древнегреческом ранней, да и классической античности довольно широко. Этим словом охватывались и основанные на сильной привязанности отношения, такие как семейные или любовные отношения, и обычное знакомство, и отношения, основанные на выгоде, и отношения взаимной пользы и доверия, порождающие особого рода обязательства, в частности союзы, заключающиеся по политическим соображениям, и возвышенно-духовные отношения. В более широком плане это слово могло обозначать отношения совместности или даже просто соотнесенности (в пространстве или деятельности). Филія, в восприятии Аристотеля, добродетель, но вместе

<sup>21</sup> EN, 1155b20. С. 221.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> EN, 1155a30. С. 221.

<sup>24</sup> Там же.

с тем она обладает свойствами, указывающими на то, что она не только добродетель. Так, способность к филлии и потребность в ней заложены от природы. Она свойственна не только людям, но и животным. Филлия связывает граждан внутри государства. В государстве филлия важнее даже справедливости, и законодатели стремятся всячески поддерживать дружелюбные отношения между гражданами, видя в них залог единомыслия. Впрочем, и справедливость в своих высших воплощениях проявляется как дружественность. Филлия, как мы видим у Аристотеля, это также отношения заимодавца и должника, благотворителя и нуждающегося, родителей и детей и т. д. Иными словами, филлия – это практически всякие позитивные отношения между людьми, и прежде всего добровольно устанавливаемые отношения.

У Аристотеля есть и узкое понятие филлии, и здесь мы можем говорить о дружбе в знакомом нам значении слова. Аристотель рассматривает дружбу в разнообразии ее проявлений. Дружеские отношения различаются по содержанию мотивов (из стремления к удовольствию, пользе или из добродетели), по типу партнеров (дружба юношей или стариков, супругов, домочадцев и родственников, соратников, любовников, гостя и гостеприимца и т. д.), по характеру отношений (дружба равных или неравных). Этически значимо дружба проявляется, в особенных – добродетельных и прекрасных (нравственных, нравственно достойных) – отношениях. Строго говоря, только в нравственно прекрасных отношениях человек в полной мере может проявить себя как добродетельный.

Для понимания дружбы представляет интерес рассуждение Аристотеля об общении-*φιιλία*. Крайности в общении – это «угодничество» и «вздорность». Поведение «угодника», или в другом переводе «подобострастника» (*ἄρεσκος*), отличается особым отношением к Другому. Подобострастник старается доставить Другому удовольствие, и потому делает комплименты, ничему не перечит, он убежден, что «не следует кому бы то ни было причинять страдания»<sup>25</sup>. Вздорный не заботится о том, чтобы не причинить страдание. И угодничество, и вздорность – крайние проявления в отношении к Другому, и как крайности они достойны осуждения. В «Евдемовой этике» Аристотель говорит, что подобострастный

<sup>25</sup> EN, 1126b15. С. 138.

«от всего готов отказаться ради другого и ставит себя ниже всех»<sup>26</sup>. Дружелюбие-общительность проявляется в том, что Другому не причиняются страдания, ему делается и говорится приятное, его желания удовлетворяются, и при всем при этом не теряется достоинство действующего, Я. В общительности нет той степени привязанности и страсти, которая свойственна дружбе. Но в общительности проявляется качество, важное для понимания того, как Аристотель видел нравственные отношения и нравственный характер: при равных и достойных отношениях «человек примет и что следует, и как следует и соответственно отвергнет... [О]н будет одинаково вести себя с незнакомыми и знакомыми, близкими и посторонними, хотя, конечно, так, как подобает в каждом отдельном случае, ибо ни одинаково заботиться о близких и о чужих, ни [одинаково] причинять им страдания неприлично. Сказано, стало быть, что такой человек будет общаться со всеми как должно, а соотнося [все] с нравственной красотой и пользой, он будет стараться не доставлять страданий или доставить удовольствие»<sup>27</sup>. Что следует принимать, а чего не следует, Аристотель проясняет в своих замечаниях относительно благодеяний: поскольку «прекрасно само по себе добро, а не [делать его], чтобы получить [добро] в ответ»<sup>28</sup>, то и принимать благодеяния следует от друга и «от того, кто творит [добро] ради самого добра»<sup>29</sup>.

Дружелюбный стремится доставить удовольствие другу и удерживается от причинения страдания. Однако в этом он отличен от угодника тем, что не стремится непременно угодить; и в содействии удовольствию, и в отвращении страдания он исходит *не* из желания Другого, а из понимания прекрасного и стремления практически его утвердить. Если возможное удовольствие Другого противоречит тому, что дружелюбный человек считает нравственным, или это удовольствие может выставить Другого в неприглядном свете, он не станет такому удовольствию содействовать. Добродетельный одинаков в отношении с незнакомыми и знакомыми, в отношении и к тем, и к другим он исходит из своего понимания

<sup>26</sup> Аристотель. Евдемова этика, 1233b35 / Пер. с др.-греч. Т.В.Васильевой, Т.А.Миллер, М.А.Солоповой. М., 2005 ЕЕ. С. 103. (Далее при ссылках: ЕЕ.)

<sup>27</sup> EN, 1126b18, 26–30. С. 138.

<sup>28</sup> EN, 1163a1. С. 241.

<sup>29</sup> EN, 1163a5–7. С. 241.

прекрасного, ко всем он относится, как надлежит; но свои поступки он всегда сообразовывает с лицами. Он различает высокопоставленных особ и простых людей, более и менее знакомых, он принимает во внимание и прочие различия, – но при этом неизменно привержен прекрасному, которое и является для него мерой удовольствия и страдания.

Перечисляя важнейшие характеристики дружбы, Аристотель указывает на то, что дружба предполагает желание Другому блага и содействие благу Другого. Друг ценен сам по себе. При том, что добродетельный стремится к счастью, он не себялюбец и «ради другого делает свое дело»<sup>30</sup>. Дружеские отношения различны – это могут быть и личные, интимно-дружеские отношения, и просто товарищеские отношения, устанавливаемые в особого рода союзах, необходимых в жизни полиса. Определяя важнейшие характеристики дружбы, Аристотель задает основной тон дружеских отношений: друзья стремятся к совместному времяпрепровождению, к тому, чтобы доставлять друг другу удовольствие и наслаждаться одинаковыми вещами<sup>31</sup>; друзья «наслаждаются взаимным общением»<sup>32</sup>.

Благоволение Другому – существенная черта дружбы, и она не противоречит идее счастья-εὐδαιμονία. Счастье – это именно счастье того, кто к нему устремлен. Достижение эвдемонии – нравственное предназначение человека. Но это – перфекционистская задача. Человек стремится к счастливому образу жизни, который целостно освобожден Аристотелем от какого-либо гедонистического и прагматического содержания. Счастье – удел добродетельного человека. А смысл добродетели, как утверждает Аристотель в «Риторике», состоит в том, чтобы «благодетельствовать всем»<sup>33</sup>; близкая мысль проводится и в «Никомаховой этике»: «...Оказывать благодеяния – свойство добродетельного и добродетели»<sup>34</sup>. Эвдемония, т. е. обретение человеком блага, не связывается напрямую с благоволением Другому, однако посредством идеи добродетели

<sup>30</sup> Аристотель. Большая этика, 1212a 31 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 371. (Далее при ссылках: ММ.)

<sup>31</sup> EN, 1157b22–23. С. 226.

<sup>32</sup> EN, 1158a, 1. С. 227.

<sup>33</sup> Аристотель. Риторика, 1367b5 // Античные риторики / Под ред. А.А.Тахо-Годи. М., 1978. С. 46.

<sup>34</sup> EN, 1169b10. С. 259.

эти два этических концепта – счастье и благоволение – оказываются прочно сцепленными. По-видимому, в «Риторике» и в *Этиках* Аристотелем предполагаются разные образы Другого. Т.Ирвин, имея в виду «Риторику» и более широкий контекст приведенного высказывания – «...если человек щедр ко всем встречным, он будет таковым и по отношению к своим друзьям»<sup>35</sup>, – указывает на то, что благоволение мыслится Аристотелем надлежащим в отношении ко всем<sup>36</sup>. К.Гилл, отталкиваясь от рассуждений Аристотеля в «Никомаховой этике» и «Евдемовой этике», подчеркивает, что аристотелевский Другой, на которого направлено благоволение, это как раз, наоборот, не любой и не всякий Другой, но из своего круга – круга дружеских привязанностей<sup>37</sup>, пусть и разной степени дружественности.

\* \* \*

Благоволение, или благосклонность (εὐνοία) – основа дружеских отношений, предпосылка к дружбе, потому что благосклонность проявляется лишь в *желании* блага Другому. Дружба проявляется в активных действиях, направленных на обеспечение блага Другого. Такие действия оказываются возможными и действительными при единомыслии, которое Аристотель понимал как общность не только мысли, но и побуждений, предпочтений, устремлений. Дружба невозможна без взаимности. В «Евдемовой этике» Аристотель задается вопросом о «первой дружбе», т. е. о том, что составляет минимальное и необходимое условие дружбы, то, без чего дружба невозможна. От других отношений дружбу отличает, по Аристотелю, привязанность, а также осознанное предпочтение, по которой она проявляет себя. Привязанность в дружбе носит взаимный характер. Это – главное (и первое) в определении дружбы: взаимно-ответная дружественность благих людей, а также «то взаимное предпочтение (ἀντιπροαίρεσις), которое они оказывают

<sup>35</sup> *Аристотель*. Риторика, 1367b5 // *Античные риторика*. С. 46.

<sup>36</sup> *Irwin T.H.* Aristotle's Conception of Morality // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. 1 / Ed. J.J.Cleary. Lanham (MD), 1986. P. 127.

<sup>37</sup> *Gill C.* Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? // *Reciprocity in Ancient Greece* / Ed.: C.Gill, N.Postlethwaite, R.Seaford, Oxford, 1998. P. 319.

друг другу». И далее Аристотель добавляет: «Ибо дружескую привязанность вызывает любимое у любящего, а друг – это тот, кто любим и отвечает любовью»<sup>38</sup>.

Люди, соединенные нравственной дружбой, как бы представляют части единого целого. Отсюда возникает образ друга как «второго Я»<sup>39</sup>. К другу и относятся, как к самому себе, «потому что друг – это иной [я сам]»<sup>40</sup>. Однако это не естественное отношение. Чтобы к другу относиться, как к самому себе, чтобы друг не только воспринимался и признавался в качестве «второго Я», но и в самом деле был таковым, «необходимо, чтобы друга каждый чувствовал как самого себя, и точно так же познавал самого себя, как познает друга»<sup>41</sup>. Самого себя нельзя познать иначе как через друга. Поскольку друг – это «второе Я», Другой выступает своего рода «зеркалом», посредством которого человек познает себя<sup>42</sup>. Поэтому самодостаточный нуждается в дружбе, чтобы познать самого себя<sup>43</sup>. Таким образом происходит смена точки зрения в дружбе. Аристотель задает иную перспективу для устройства дружеских отношений – не от себя к другу, а от друга к себе, не к другу относиться, как к самому себе, но к себе относиться, как относишься к другу.

Мне уже приходилось в другой работе отмечать смену угла зрения в дружбе у Аристотеля, благодаря которой дружащий не только по себе познает друга, но и себя познает, глядяваясь, как в зеркало, в друга<sup>44</sup>. Таковую мою интерпретацию О.П.Зубец считает «странный»: «Но разве, когда мы смотрим в зеркало, мы видим

<sup>38</sup> См.: ЕЕ, 1236b3–4. С. 239; 1237a35. С. 245.

<sup>39</sup> ЕЕ, 1245a31. С. 287. Возлюбленный как «второе Я» – важный мотив в платоновском «Пире», заданный в речи Аристофана учением о том, что в любви каждый стремится найти свою исконную половину (См.: Платон. Пир, 192–193).

<sup>40</sup> EN, 1166a32. С. 250–251.

<sup>41</sup> ЕЕ 1243a35. С. 287.

<sup>42</sup> ММ, 1213a20. С. 373. Образ Другого как зеркала, посредством которого человек познает себя, Аристотель мог позаимствовать из платоновского «Алкивиада Ю» (Платон. Алкивиад I, 132e–133c // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи. М., 1990. С. 262–263). Этот образ встречается и в «Федре», в котором говорится о возлюбленном: «во влюбленном, словно в зеркале, он видит самого себя» (Платон. Федр 255d6 // Платон. Соч.: В 3 т. / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. Т. 2. М., 1970. С. 192).

<sup>43</sup> ММ, 1213a25. С. 373.

<sup>44</sup> *Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика: Сб. научн. тр. к 70-летию А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 168.*

зеркало? – пишет она. – ...Когда человек видит себя отраженным в друге, он смотрит именно на себя, на свою проекцию в мир, на того, кого он активно “дружит”, собственно он видит свой поступок, который тождественен ему, есть его бытие»<sup>45</sup>. На мой взгляд, Зубец гипертрофирует роль образа величавого в аристотелевской этике, необоснованно принимая этот образ за тот смысловой фокус, посредством которого Аристотелем высказывается все существенное и сокровенное, что ему есть сказать о добродетельном человеке. При этом самого величавого Зубец трактует в духе штирнеровского «единственного» или ницшевского «аристократа», эгоцентристски сосредоточенных на себе и не видящих в мире вокруг себя ничего, кроме проекции на него собственного Я. Зубец убеждена, что «весь пафос аристотелевского идеала заключается в том, что речь идет о предпочитающем себя, свой поступок, свое бытие и исключаящем другого в качестве основания своего поступка, он принципиально не взаимен»<sup>46</sup>. Приводимыми выше цитатами я стремился показать, что взаимность является важной характеристикой для Аристотеля не только как величайшего представителя древнегреческой мысли, но и как для философа, заложившего систематические основы этики<sup>47</sup>, что добродетельность, по Аристотелю, невозможна без активного благотворения. Даже когда Аристотель говорит что-то, что может быть истолковано как «предпочтение себя», «своего бытия», это говорится им в предположении двойственности человеческой души и необходимости предпочтения высокого в ней в противовес низменному, предпочтения самодостаточности зависимости.

<sup>45</sup> Зубец О.П. Нужен ли друг тому, кому мало что нужно? // Указ. изд. С. 128.

<sup>46</sup> Там же. С. 123.

<sup>47</sup> О роли и смысле категории взаимности в философии Аристотеля см.: Gill C. Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? // *Reciprocity in Ancient Greece*. P. 303–328, а также другие статьи в этом сборнике. См. так же: McNeill D. Alternative Interpretations of Aristotle on Exchange and Reciprocity // *Public Affairs Quarterly*. 1990. Vol. 4(1). P. 55–64; Judson L. Aristotle on Fair Exchange // *Oxford Studies in Ancient Philosophy* / Ed. C.C.W. Taylor. Vol. XV. Oxford, 1997. P. 147–175; Danzig G. The Political Character of Aristotelian Reciprocity // *Classical Philology*. 2000. Vol. 95(4). P. 399–424; Theocarakis N. Antipeponthos and Reciprocity: the Concept of Equivalent Exchange from Aristotle to Turgot // *International Review of Economics*. 2008. Vol. 55(1). P. 29–44; Curzer H.J. Aristotle and the Virtues [Ch. 14: Practical Wisdom and Reciprocity of Virtue (NE VI.12–13)]. Oxford, 2012. P. 293–317.

Последовательно стремясь отделить Аристотеля-философа от Аристотеля – собирателя расхожих мнений, Зубец выражает недоумение относительно попытки Дж.Аннас «приписывать философу в качестве философского откровения столь “оригинальную” мысль, что дружба отличается взаимностью»<sup>48</sup>. Мысль о взаимности дружбы, конечно, не оригинальна для классической античности, но для Аристотеля она важна, как можно судить по тому, сколь часто и в каких смысловых связках он эту мысль проговаривает. Оригинальность Аристотеля – в развитии этой мысли, в том, как он вписывает идею взаимности в свое учение о дружбе.

Единомыслие и общность предпочтений, без которых невозможна дружественность, не формируются сами по себе. Они задаются особым отношением к другу, при котором благо друга не творится, не навязывается ему, не измышляется «поступающим», но признается как благо само по себе, друга как такового. Это возможно благодаря тому, что в определении блага мнение Другого оказывается приоритетным: «предпочитать друг должен не то, что ему самому нравится, а то, что другу»<sup>49</sup>. Конечно, это уже предполагалось в утверждении о том, что друг стремится способствовать благу друга ради него самого, а не ради своего удовольствия или пользы для себя. В своих действиях он должен отталкиваться от возможной точки зрения друга, руководствуясь разумом, не угодничая, не потакая слабостям друга, не содействуя ничему возможно дурному в нем.

Ключевая идея здесь – основная формула дружбы: «к другу относятся, как к самому себе». Но чтобы к другу отнестись по-дружески, надо подружиться с самим собой, надо в отношении с самим собой освоить добродетельно-дружеский тип отношений, надо стать добродетельным. Чтобы подружиться с собой, надо узнать себя. Однако узнать себя можно, обратившись к другу, в друге увидев себя, посмотрев на себя глазами друга, отнесясь к себе с позиций друга.

Не только к друзьям, но и в более широком кругу человек относится к Другому так, как он относится к самому себе: «Проявления дружбы к окружающим, по которым и определяются дружбы,

<sup>48</sup> Зубец О.П. Нужен ли друг тому, кому мало что нужно? // Указ. изд. С. 114.

<sup>49</sup> БЕ 1245b36–38. С. 291.

похоже, происходят из отношения к самому себе»<sup>50</sup>. Эта мысль повторяется: «...Дружба – это общность, и, как относятся к самому себе, так и к другу»<sup>51</sup> – и повторяется не раз. Все признаки дружбы<sup>52</sup>, которые выделяет Аристотель, раскрывая отношения между друзьями, одновременно характеризуют отношение добродетельного человека к самому себе. Без такого, дружеского, отношения к самому себе невозможно и дружеское отношение к Другому. Для дружеского отношения к себе человеку надлежит находиться в *согласии* с самим собой. Только тогда он желает себе блага и практически содействует этому ради самого себя, а точнее, ради мыслящей части своей души, через которую и проявляется человек как он есть. Он желает себе целостности и невредимости и сохранения собственной идентичности. Добропорядочному приятно проводить время с самим собою; и он сам с собою делит и горе, и радость.

Только на первый взгляд специфицирующее уточнение Аристотеля относительно добродетельного человека, а именно: что если он что-то делает самому себе, то делает ради самого себя, может показаться излишним. Это уточнение не случайно. Аристотель как раз и хочет показать, что не всегда отношение человека к себе дружественно и благотельно. Например, невоздержный, заботясь о себе, может на самом деле наносить себе вред, потому что его забота о себе будет определяться не разумной частью его души, а страстью и вожделением. Так же и дурной человек ничего не может сделать ради собственного блага. И у негодая, как и у невоздержного, нет согласия с самим собой. Человек порочный не бывает и не может быть один, наедине с собой. Его душа – как бы толпа, и от бушующего в себе разногласия человек не может ни понять себя, ни позаботиться толком о своем благе. Только душа добродетельного человека «внутри себя содержит две половины, которые по природе желают быть в дружбе, и разлучить их невозможно»<sup>53</sup>, отчего он может искать дружбы с самим собой и достигает ее. Так что отношение добродетельного человека к себе беспримесно, ибо все, что он ни делает самому себе, он делает это ради себя самого.

<sup>50</sup> EN, 1166a1. С. 249.

<sup>51</sup> EN, 1171b,30. С. 284.

<sup>52</sup> EN, 1159a30–1159b20. С. 231–232; см. также: 1166a1–35. С. 249–251.

<sup>53</sup> EE, 1240b30–31. С. 263.

Можно сказать, что дружба с самим собой представляет идеал. Но и другое будет верно: идеальные отношения между друзьями подобны дружбе человека с самим собой. Поэтому в «Большой этике» Аристотель, говоря о признаках дружбы, замечает: «мы относим их либо к дружбе с самим собой, либо к совершенной дружбе»<sup>54</sup>. А о совершенной дружбе Аристотель говорит как о дружбе «между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными»<sup>55</sup>. Хотя, конечно, обычные нравы далеки от совершенства, и большинство людей скорее себялюбивы, чем добродетельны.

Одно из наиболее известных высказываний Аристотеля: «человек – есть существо общественное», – содержится в «Никомаховой этике», в учении о дружбе, причем в рассуждении об одном из основных для него вопросов: нуждается ли в друзьях счастливый, т. е. человек самодостаточный и блаженный? Утверждение о том, что блаженным и самодостаточным нет нужды в друзьях, Аристотель относит к некоему мнению. Это мнение порождено формальным рассудком, прямолинейным мышлением: блаженный и самодостаточный обладает благом и ни в чем не чувствует недостатка, значит, и друзья ему не нужны. Но таково приземленное мышление, понимающее недостаток как нехватку удовольствий и полезного и, стало быть, признающее самодостаточность в отсутствии потребностей, в том, что доставляет удовольствия и приносит пользу. Друзья при таком подходе мыслятся как источник благ, а дружба – как средство их обретения.

Аристотель своим учением о дружбе вносит дополнительный вклад в изменение точки зрения на блаженство, согласно которой оно заключается в материальном достатке. Самодостаточность как верный признак счастья состоит в том, что человек не нуждается во внешних, в смысле материальных, благах. Но это не значит, что человек не нуждается в друзьях, т. е. в том, что «считается самым важным из внешних благ»<sup>56</sup>. Друзья друзьям рознь, и Аристотель готов разделить мнение тех, кто утверждает, что самодостаточному не нужны друзья, но в том ограниченном смысле, в котором «друзьями» называют полезных людей<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> MM, 1211a2. С. 367–368.

<sup>55</sup> EE, 1156b5. С. 223. См. также: 1156b30. С. 224; 1158a10. С. 227.

<sup>56</sup> EN, 1169b10. С. 259.

<sup>57</sup> EN, 1169b20. С. 260.

Существует немало аргументов, доказывающих, что «у счастливого есть нужда в друзьях»<sup>58</sup>. Аристотель приводит их в разделе 9.9(IX). В обобщенном виде они состоят в следующем: (a) счастливый – добродетелен, а «оказывать благодеяния – свойство добродетельного и добродетели»<sup>59</sup>, (b) в отношениях с друзьями «свойственнее делать добро, а не принимать»<sup>60</sup>, (c) «делать добро друзьям прекраснее, чем посторонним»<sup>61</sup>; (d) нелепо считать, что блаженный – одиночка<sup>62</sup>, а его самодостаточность обнаруживается в единственности, замкнутости на самом себе, «человек – общественное [существо], и жизнь сообща прирождена ему»<sup>63</sup>, (e) между друзьями существует определенная общность, родственность, а между добродетельными друзьями эта общность обнаруживается в приверженности добродетели, (f) добродетель – это то, что доставляет удовольствие, а тем более добродетельному, (g) добродетельные поступки, совершенные другими, доступнее для наблюдения, чем свои собственные, при этом добродетельные поступки друзей вдвойне приятны: тем, что они добродетельны, и тем, что совершены друзьями, (h) «добропорядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг – это второй он сам)»<sup>64</sup>, так что он не только свое бытие избирает, но и «почти так и бытие друга», а для этого ему «нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли»<sup>65</sup>. Из всего этого Аристотель делает вывод, что счастливые, хотя они самодостаточны и блаженны, нуждаются в друзьях<sup>66</sup>.

<sup>58</sup> EN. 1169b20. С. 259.

<sup>59</sup> EN. 1169b10. С. 259.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> EN. 1169b15. С. 259.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> EN. 1170b5. С. 262.

<sup>65</sup> EN. 1170b10. С. 262.

<sup>66</sup> EN. 1170a1. С. 260; 1170b15. С. 262.

\* \* \*

Учение о дружбе Аристотеля предстает значимым теоретическим контекстом, внутри которого возможна проблематизация Другого, во многом и потому, что в истории мысли это учение органично вписано в динамику определенного идейного содержания – от любви-ἔρως Платона (в «Пире») к любви-ἀγάπη христианства. Одним из фокусов этой динамики является Другой. У Платона в учении об эроте Другой телесен, но почти безлик, в учении, излагаемом устами Сократа, со слов Диотимы, Другой растворяется в аскетически-перфекционистской программе духовного самовозвышения человека, в которой эротическая составляющая оказывается практически сведенной на нет. В ней отношение к высшему благу и отношение к Другому взаимно опосредствованы, однако при этом отношение к Другому не просто подчинено отношению к высшему благу, но и полностью снимается в нем. Эта программа раскрывается в контексте иерархии красоты: через правильное отношение к Другому человек восходит к высшему благу, и первое оказывается непременным условием второго. Как, поняв красоту тела вообще, человек забывает о красоте отдельного тела, отбрасывает свое влечение к конкретному, так и на высших стадиях постижения красоты нрава, характера, суждения, идеи человек может забыть об отдельном как таковом. Платон в «Пире» представляет этику, смысл которой исчерпывается индивидуальным совершенствованием человека, в конечном счете остающимся наедине с прекрасным высшим благом. Имея в виду такую особенность платоновского эроса, некоторые исследователи готовы настаивать на его эгоцентричном характере<sup>67</sup>. Хотя, вслед за Д. Шиндлером, мы можем признать благо-центричный и прекрасное-центричный характер эроса у Платона<sup>68</sup>, в интересующем нас плане в нем сохранялось главное: ненаправленность любящего на Другого.

Коммуникативно-этическая парадигма Аристотеля иная: Аристотель начинает с высшего блага, продолжает о благом в человеке и фактически завершает о благом, т. е. сообразном благу, в

<sup>67</sup> *Vlastos G.* An Individual as Object of Love in Plato [1969] // *Vlastos G.* *Platonic Studies*. 2nd ed. Princeton, 1973. P. 6, 20.

<sup>68</sup> *Schindler D.C.* Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the «Symposium» // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 2007. Vol. 40(3). P. 202.

отношениях между людьми. Другой у Аристотеля сохраняет в дружбе свою значимость, самоценность. Таким образом, альтруистическая компонента в этике Аристотеля существенно сильнее, чем у Платона и даже у Ксенофонта<sup>69</sup>. Аристотелевская трактовка дружбы близка концепции любви-агапе, но в ее ветхозаветной версии: благорасположение к Другому Аристотель считал возможным главным образом между близкими (духовно близкими) людьми. Аристотелевский альтруизм – неуниверсальный; универсальный альтруизм – это продукт позднего стоицизма и христианства.

Хотя в истории идей аристотелевская концепция дружбы в значительной степени снимается христианским учением о милосердной любви, именно идея Другого, благо которого желается ради него самого, и идея отношения к Другому, как к самому себе, прочно вошли в христианскую этику и через нее стали впоследствии одним из краеугольных камней нововременного понятия морали.

### Библиография

*Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика: Сб. научн. тр. к 70-летию А.А.Гусейнова*. М., 2009.

*Аристотель*. Большая этика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983.

*Аристотель*. Евдемова этика / Пер. с др.-греч. Т.В.Васильевой, Т.А.Миллер, М.А.Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005.

*Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983.

*Аристотель*. Риторика, 1367b5 // *Античные риторика* / Под ред. А.А.Тахо-Годи. М., 1978.

*Брагинская Н.В.* Комментарии // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4 / Ред.: А.И.Доватур, Ф.Х.Кессиди. М., 1983.

*Гусейнов А.А.* Античная этика. М.: Гардарики, 2003.

*Зубец О.П.* Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый // *Этическая мысль* / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 11. М., 2011.

*Зубец О.П.* Нужен ли друг тому, кому мало что нужно? // *Этическая мысль* / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 13. М., 2013.

*Платон*. Алкивиад I // *Платон*. Соч.: В 4 т. Т. 1 / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи. М., 1990.

<sup>69</sup> Об альтруизме у Аристотеля см., помимо упоминавшегося выше Гила: *Kahn C.H.* Aristotle and Altruism // *Mind (New Series)*. 1981. Vol. 90. № 357. P. 20–40.

Платон. Пир / Пер. С.К.Апта // Платон. Соч.: В 3 т. / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. Т. 2. М., 1970.

Платон. Федр // Платон. Соч.: В 3 т. / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. Т. 2. М.: Мысль, 1970.

*Annas J.* Plato and Aristotle on Friendship and Altruism // *Mind* (New Series). 1977. Vol. 86. № 344.

Aristotle's *Ethica Nicomachea* / Ed. J.Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

*Curzer H.J.* Aristotle and the Virtues [Chapter 14: Practical Wisdom and Reciprocity of Virtue (NE VI.12–13)]. Oxford: Oxford University Press, 2012.

*Danzig G.* The Political Character of Aristotelian Reciprocity // *Classical Philology*. 2000. Vol. 95(4).

*Gill C.* Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy? // *Reciprocity in Ancient Greece* / Ed.: C.Gill, N.Postlethwaite, R.Seaford. Oxford, 1998.

*Gill C.* Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxford: Clarendon Press, 1998.

*Howland J.* Aristotle's Great-Souled Man // *The Review of Politics*. 2002. Vol. 64. № 1.

*Irwin T.H.* Aristotle's Conception of Morality // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* / Ed. J.J.Cleary. Vol. 1. Lanham (MD), 1986.

*Judson L.* Aristotle on Fair Exchange // *Oxford Studies in Ancient Philosophy* / Ed. C.C.W. Taylor. Vol. XV. Oxford: Clarendon Press, 1997.

*Kahn C.H.* Aristotle and Altruism // *Mind* (New Series). 1981. Vol. 90. № 357.

*McNeill D.* Alternative Interpretations of Aristotle on Exchange and Reciprocity // *Public Affairs Quarterly*. 1990. Vol. 4(1).

*Schindler D.C.* Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the «Symposium» // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 2007. Vol. 40(3).

*Theocarakis N.* Antipeponthos and Reciprocity: the Concept of Equivalent Exchange from Aristotle to Turgot // *International Review of Economics*. 2008. Vol. 55(1).

*Vlastos G.* An Individual as Object of Love in Plato [1969] // *Vlastos G. Platonic Studies*. 2nd ed. Princeton, 1973.

О.П. Зубец

### Об одном месте из «Никомаховой этики»

Прежде чем перейти непосредственно к обсуждению нескольких строк из «Никомаховой этики» Аристотеля, хотелось бы оговорить некоторые моменты, существенные при обращении к этому тексту.

Первый момент связан с характером самого античного текста, который, по утверждению Адо, имеет природу не письменную, а устную. У ряда древних философов можно встретить своего рода отвержение письменной философии, критику ее, неприятие подобной формы философствования. Развернуто эта идея высказана в «Федре». Претензии к письменной речи таковы: во-первых, она вселяет в души забывчивость, избавляет память от тренировки. Во-вторых, письменный текст величаво и гордо молчит, ничего не говоря за себя и не отвечая на вопросы, он не может постоять за себя, что особенно важно, так как, в-третьих, он не избирателен и легко попадает не в те руки. Четвертый аргумент высказан в «Седьмом письме» Платона: там речь идет об учении, которое, в отличие от других наук, не может быть выражено в словах – никаких словах (так выстраивает платоновские аргументы Ханна Арендт<sup>1</sup>). В связи с этим, обращаясь к «Никомаховой этике», стоит иметь в виду как ее устный источник – лекционную деятельность Аристотеля, так и превосходство устной речи как таковой, способной давать отпор, защищать себя – причем не обязательно сразу, а по мере возникновения у слушателей и самого говорящего сомнений и вопросов. Поэтому появляющиеся

---

<sup>1</sup> См.: *Арендт Х. Жизнь ума*. СПб., 2013. С. 117–118.

в тексте «Никомаховой этики» возвращения к уже проговоренным ранее идеям имеют особое значение, фиксируя точки сосредоточенного внимания философа, воспроизводя новые аргументы и объяснения. И обращение к ним, таким образом, не только оправдано, но и необходимо для понимания мысли автора. Стоит иметь в виду и общую сложность отношения философской мысли с ее словесным выражением. В.Бибихин на лекции по истории философии говорит: «Исследователи жалуются на терминологическую непоследовательность Гегеля, Аристотеля, Лейбница. ...Мыслители пишут не лексикой, а невыразимой мыслью, как огнем. Как будто бы знакомая лексика у них к ним подступа не дает. Кто не рискует вцепиться в само дело, которым они захвачены, тот останется при переборе лексики»<sup>2</sup>. «Перебор лексики» является подходом, ломающим и скрывающим мысль в силу того, что сама философская мысль находится в постоянной неудовлетворенности языком, воспринимая ее недоязыком или предъязыком. Поэтому нелепо было бы предварять понимание терминологическими разборками. Это еще в большей степени нелепо в отношении античного автора, употребляющего обыденный язык во всем его многообразии.

Второй момент порожден отношениями здравого смысла, общепринятых мнений и философии. Арндт замечает, что именно здравый смысл философа, определяемый тем, что философ является таким же человеком, как и иные носители этого здравого смысла, именно этот здравый смысл «заставляет его понимать, что он “выпадает из всякого рода”, пока занимается мышлением»<sup>3</sup>. И именно в силу беспомощности мышления перед аргументами здравомысленного суждения «философ склоняется к ответу в терминах здравого смысла, который для этого он просто переворачивает с ног на голову»<sup>4</sup>. Именно этот переворот, переименование здравомысленных утверждений и оценок обозначает своего рода границу, переступание в пространство философии; и именно в силу его переворачивающего характера это переступание открыто явлено в текстах, в самом ходе мысли.

<sup>2</sup> Бибихин В.В. Книги. Статьи. Переводы (<https://www.facebook.com/bibikhin/posts/432742490158549>).

<sup>3</sup> Арндт Х. Жизнь ума. С. 83.

<sup>4</sup> Там же. С. 83.

В произведении Аристотеля множество обращений к мнению – к общеизвестным представлениям сограждан. Философия изначально рождалась в противостоянии мнению, в критике его. Аристотель избирает путь ученого, отталкивающегося от мнения: анализирует, систематизирует и обобщает его, он как бы постоянно погружен в видимое, говоримое, считаемое. Но при этом Аристотель верен античному пониманию философии как задающей особый мир, особые смыслы, отвергающей и критикующей обыденные представления и этим, впрочем, сохраняющей их живую ткань в истории мысли. Можно привести целый ряд примеров решительного переступания Аристотеля за границу мнения и здравого смысла и задания совершенно иного – философского смысла понятий и идей. Так происходит при анализе дружбы, чести, себялюбия и др. Сложность отношения мнения и философии не только воспроизводится в самом философском тексте, но во многом определяет и историю его интерпретации – мнение, выражающее и опыт повседневности, и перипетии ценностного сознания, нередко становилось основой понимания, вернее непонимания, и переосмысления философского текста, некогда оторвавшегося от него.

Все сказанное в полной мере относится к совсем небольшому отрывку из аристотелевского рассмотрения добродетели величавости, принявшего форму описания образа Величавого. Вот этот отрывок:

«Он способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их, так как первое – признак его превосходства, а второе – превосходства другого. За благодеяние он воздаст большим благодеянием, ведь тогда оказавший услугу первым останется ему еще должен и будет благодарствован. Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их благодетельствовал – нет (благодетельствованный-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства), притом величавые с удовольствием слушают о благодеяниях, которые они оказали, и недовольно – об оказанных им. Вот почему даже Фетида не упоминает благодеяния, оказанного ею Зевсу, и лаконяне – благодеяний, оказанных ими афинянам, но только те, что были оказаны им самим. Признак величавого – не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко, но в то же время охотно оказывать услуги» (EN,1124в 10–18)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> «Никомахова этика» цитируется в переводе Н.В. Брагинской по изданию: *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.:* в 4 т. Т. 4. М., 1984. Далее при ссылках – EN с указанием стандартного округленного номера строк.

В целом, доведенном до портретной выразительности фрагменте «Никомаховой этики», в котором речь идет об образе Величавого, это место (впрочем, не единственное) смущало и раздражало практически всех, кто обращался к данному тексту. Собственно, причина такой реакции понятна: ведь во фрагменте Аристотель задает идеальный образ добродетельного человека в пространстве деятельного образа жизни – то есть моральный идеал. То, что этот идеал является явно аристократическим, хотя и признается большинством исследователей, но тем не менее остается на периферии их внимания. И указанное место коробит их в силу несовместимости с рядом христианских и новоевропейских ценностей и ценностных понятий, среди которых – взаимность и равенство занимают не последнее место. Смущает критиков и несоответствие подобного описания представления о ценностях и нравах античности<sup>6</sup>. Собственно говоря, вся история агрессивного неприятия данного фрагмента или переосмысления, доводящего до уничтожения его содержания, есть редкий пример открытого противостояния обыденных представлений, впрочем, пропитанных определенной морально-этической традицией, и философского понимания-задания морали.

Одна из наиболее очевидных и важных особенностей добродетели величавости (помещенной Аристотелем в ряд из десяти добродетелей) заключается в том, что она характеризует не поступки человека, а основу всякого поступания – его отношение к самому себе. Это такое отношение, которое имеет не столько познавательную, сколько ценностную основу: Величавый *считает себя достойным* великого, будучи этого достойным. Хотя его отличие от спесивого и униженного определяется согласованием «считания», видения себя и некоторой реальности, величавость определена именно через *задание* себя как достойного великого. Ведь гносеологически безошибочным является и считание себя достойным малого тем, кто только этого малого и достоин. Иными словами, и малый человек может знать себя (в узком смысле адекватности

<sup>6</sup> В античной литературе, как утверждается, благородство связывается с благодарностью, а ее отсутствие часто воспринимается как трагическая ошибка. Так, критики Величавого приводят пример из «Аякса» Софокла:

В нас чувство благодарное родится

От чувства благодарного, – супруг,

Забывший нежность ласк, неблагороден (Пер. С.Н.Шервинского).

представления о себе), но от этого он не становится величавым. Считать себя достойным великого, будучи этого достойным – не познавательное, а принципиально иное отношение к себе: своего рода установление, признание себя в некотором качестве.

Сложность всего фрагмента о Величавом определена, в частности, тем, что в нем речь идет об отношении человека к себе и в то же время об эмпирической данности этого отношения, то есть он дан и через видение его другими людьми: но обычный ход рассуждения в данном случае особенно парадоксален, раз речь идет не о поступке, явленном окружающим (хотя, в сущности, он не может быть объективирован), а об отношении с самим собой. С одной стороны, Аристотель, как почти всегда, начинает описание с воспроизводства некоторых мнений, того, что «считается», «называется» и т. п., то есть описывает отношение человека к себе через отношение к нему окружающих, проявленное в их видении его. Но с другой, оказывается, что для Величавого невозможно напоминание об оказанном ему благодеянии, услуге со стороны другого человека (как Фетида не напоминает Зевсу об оказанной ему услуге, так же как спартанцы ведут себя в отношениях с афинянами) – то есть сам он не видит себя ни глазами других людей, совершающих благодеяния (не желая быть их объектом), ни глазами тех, по отношению к которым совершает благодеяние, исключая ответную благодарность<sup>7</sup>: ведь в логике данного отрывка ее ответное про-

<sup>7</sup> Подобное нежелание слышать мнение о себе интерпретируется Хоулэндом (*Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. Vol. 64. № 1 (Winter, 2002). P. 27–56*) как неспособность учиться морали. Более того, Величавого обвиняют в том, что он в своей гордости не способен прислушиваться к словам других и таким образом учиться морали. Примером служит Гектор, не пожелавший быть обязанным кому-то за хороший совет и приносящий в жертву своей гордости свой город. При этом приводятся и цитируемые Аристотелем слова Гесиода:

Тот наилучший над всеми, кто всякое дело способен

Сам обсудить и заранее предвидеть, что выйдет из дела.

Чести достоин и тот, кто хорошим советам внимает.

Кто же не смыслит и сам ничего и чужого совета

В толк не берет – человек пустой и негодный (EN, 1095b10).

Сами же критики фрагмента соглашаются, что, пожалуй, Величавый относится к первым из трех описанных. Но их смущает, что в этом он приближается к божественному – способному мыслью охватить бытие в его полноте до такой степени, чтобы знать все последствия поступка. Далее следует такое рассуж-

явление забывается им. Да и сами возможности хвалебных высказываний о Величавом невелики, ибо мало кто имеет право вообще оценивать его. Получается, что возможности высказываний со стороны других, таких высказываний, которые имели бы значение, не игнорировались бы Величавым, существенно ограничены. Остаться в оптике тех, кому Величавый оказывает благодеяния, воспроизводить мнения окружающих о добродетельном человеке – значит закрыть для себя доступ к тому, что и есть задача такого описания, а именно: отношение человека с самим собой. В сущности, это значит полностью развести данное описание и философию, занятую поиском «самого себя» человека. Это значило бы сделать то, что Аристотель считает недолжным делать: избирать в себе не самого себя, а нечто другое: «было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]» (EN, 1178a4) – эта мысль указывает не только на основания, по которым Величавый не ценит совершенное по отношению к нему благодеяние, но еще и на сам способ размышления о нем: описание его вряд ли возможно свести к воспроизводству распространенных мнений и оценок. В то же время и сам Величавый не свидетельствует о себе: он «не станет говорить ни о себе, ни о другом». Соответственно, его портрет возможен исключительно как философско-этический образ, написанный философским взглядом, отвергающим взгляд тех, кто принимает его благодеяние и сам благодетельствует ему, – то есть взгляд других: иными словами, философское видение Величавого как человека, совершающего поступки, возможно лишь в оптике самого субъекта морали. И это тот взгляд, который воспроизводит единение человека в общении с самим собой.

Вопрос об отношении к себе есть наиболее явная постановка вопроса о поступке – как он возможен, что является его основанием. Поиск самого себя становится своего рода фундаментом зарож-

---

дение: а если Величавый – не столь морально совершенен, то тут же окажется среди «пустых и негодных» – именно в силу того, что не способен с благодарностью воспринять чужой совет. Два вопроса к критикам рождаются с настойчивостью: как может Величавый быть не-Величавым? Добродетельный человек – недобродетельным? Если сам добродетельный поступок есть тот, который совершается добродетельным человеком. И как может совет другого сделать его добродетельнее? Ведь Величавый не только не благодарен за благодеяния и советы, но презирает все, что стремится помешать ему говорить правду и быть прямым.

дающейся этической проблематики. Аристотель открыл поступок как пространство, в котором бытийствует *самое себя*. Фрагмент, посвященный Величавому, отличается еще и тем, что создает персонафицированный образ, порой напоминающий портрет. И этот образ, при том, что он признается аристотелевским нравственным идеалом, не есть совокупность добродетелей, хотя и обладает ими всеми: он «самый добродетельный» и обладает величием во всякой добродетели, «без добродетели, совершенной во всех отношениях, [величие] невозможно» (EN,1124a28). Он, по словам Аристотеля, обладает ими всеми, но при этом нигде во Фрагменте не говорится, что Величавый исключительно мужественен или щедр, а о благоразумии или уравновешенности речь вообще не может идти. Благоразумие даже в некотором смысле противопоставляется величавости, ибо «достойный малого и считающий себя достойным малого благоразумен, но не величав». Аристотелевский нравственный идеал оказывается кем-то принципиально иным, чем прямым воплощением добродетельности. Речь идет о *κόσμος* добродетели: это слово переведено и на русский и на английский как «украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них» (EN,1124a1), но его можно и, видимо, точнее было бы перевести как порядок, пространство добродетели (именно так оно и понято в «Горгии» Платона). Величавость – такое отношение человека с собой, которое порождает пространство морали.

Аристотель пишет, что «исследовать ли сам душевный склад или его обладателя – это безразлично» (EN,1123b1). И тем не менее доминирование взгляда на себя (и многообразное отвержение взглядов на него других) объясняет то, что обладатель душевного склада выступает именно в облике Величавого во всей его портретной целостности – это не просто обладатель добродетелей, но идеальный образ, портретно прописанный до деталей манеры речи и походки. Именно портретный характер описания стал для многих критиков объяснением присутствия в нем черт, которые, на их взгляд, несовместимы с добродетельностью, вызывают отторжение и моральное, и эстетическое. Но с этими критиками трудно согласиться не только потому, что внешние проявления характера, индивидуальности человека были в эпоху Аристотеля знаковыми, но главным образом потому, что все они не противоречат, а неразрывно слиты с идеей Величавого. Таковы и манера говорить,

походка, неспешность, презрительность, стремление к превосходству – такова же и черта, описываемая в интересующем нас фрагменте, которую часто понимают как неблагодарность.

Критики фрагмента почти единодушно ставят Величавому в вину то, что он помнит, кого сам облагодетельствовал, но не помнит, кто облагодетельствовал его. Но ведь Аристотель говорит далее, что «величавому вообще не свойственно кому-то что-то припоминать, особенно когда [речь идет о причиненном ему] зле, скорее, ему свойственно не замечать этого» (EN,1125a4–5). И еще: «ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других» (EN,1125a6). То есть Величавый не припоминает, а его пространство – не пространство оценок. Аристотель явно показывает: не оценки и действия других движут поступающим. Возможно, исключением является то, что «за благодеяние он воздает большим благодеянием». Это высказывание стало для комментаторов основанием примириться с забыванием тех, кто облагодетельствовал Величавого. Так в его портрете Альберт Великий насчитывает девятнадцать черт, некоторые из которых могут быть поняты как грехи: неблагодарность, неактивность и лень. Тем не менее он утверждает, что неактивность и лень не являются грехами, так как порождены сосредоточенностью на великих деяниях и стремлением избежать недостойного, некоторой осторожностью. С неблагодарностью справиться несколько сложнее. Альберт цитирует Сенеку и Цицерона: дающий должен немедленно забыть, а получающий должен вечно помнить – эта идея прямо противоположна аристотелевской. Но так как Величавый у Аристотеля за благодеяние воздает большим благодеянием и охотно оказывает услуги, то это и становится у Альберта главным свидетельством благодарности<sup>8</sup>. Таков же аргумент и Фомы Аквинского в «Сумме теологии» – высказывание «люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет» напрямую цитируется им наряду с другими, подобным же образом сомнительными характеристиками Величавого (празден и нетороплив, не может жить с другими, предпочитает прекрасное полезному). Эти качества, поскольку они принадлежат Величавому, ни в коей

<sup>8</sup> См.: Hoffman T. Albert the Great and Thomas Aquinas on magnanimity // Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500. Leiden–Brill, 2008. P. 114–116.

степени не заслуживают, на его взгляд, осуждения, но наоборот – заслуживают предельного восхваления. Так, нежелание помнить тех, кто его облагодетельствовал, должно быть понято так, что Величавый не любит быть облагодетельствованным, не ответив еще большим благодеянием, – а это есть добродетель благодарности (*Secunda Secundae*, СХХІХ, ІІІ, 5). Но Аристотель дает однозначное объяснение, почему Величавый способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их (забывая): «первое – признак его превосходства, а второе – превосходства другого. За благодеяние он воздаст большим благодеянием, ведь тогда оказавший услугу первым останется ему еще должен и будет облагодетельствован»<sup>9</sup>. Аристотель вновь и вновь подчеркивает, «признак величавого – не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко, но в то же время охотно оказывать услуги» (EN,1124b18). Благодарность присутствует здесь лишь внешне – за ней скрывается страстное желание преодолеть ее, смести ее неодолимой мощью дарения, установить свое превосходство, свою единственность в пространстве поступка. Это подчеркнуто тем, что Величавый не помнит того, кто оказывал ему благодеяние. Ответное благодеяние совершается не ради него самого, а лишь оттого, что Величавый стремится быть самодостаточным (ни в чем не нуждаться) и активным началом.

В пространстве деятельного образа жизни самодостаточность сочленена с активностью, противостоящей пассивности, страдательности. Но активность в данном случае не означает энергичность, торопливость и т. п. Величавый как раз, наоборот, медлителен, нетороплив, празден. (Некоторые комментаторы склонны рассматривать это как аргумент в пользу утверждения, что Величавый является философом<sup>10</sup>.) Активность как ценностно позитивное, как качество Величавого не означает обилия и энергичности

<sup>9</sup> Величавый не ценит благодеяние, в котором он выступает пассивным объектом. Но это не мешает ему воздавать во много раз большим. Моралисты видят в этом порочный мотив – освобождения от зависимости от другого: он совершает еще большее благодеяние, чтобы сохранить самодостаточность. Но аристократический ценностный взгляд видит в этом лишь дарение, имеющее своим основанием лишь самое себя – совершающееся лишь ради самого себя, отвергающее торгово-обменную логику. Величавый дарит многое, потому что он сам есть многое. Но ничего бы не изменилось, если бы он дарил количественно малое – ибо где та ценностная мера, которой измеряется дар?

<sup>10</sup> См.: *Gauthier R.A. Magnanimite*. Paris, 1951.

действий, но – как противопоставленная страдательности – она означает бытие источником поступка, «полагание себя началом». Это позволяет понять абсолютно все сказанное о Величавом как прямое осуществление и проявление этого полагания, как все без исключения принадлежащее философскому идеалу добродетельного человека. Здесь Аристотель совершенно последователен. И Величавый пассивен в физическом смысле, медлителен, приближаясь к еще одному аристотелевскому образу субъекта – «недвижному двигателю». Для Аристотеля полагание себя началом поступка есть сущность самого поступка. Поступок – это даже не  $\tau\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  (дело, свершение, исполнение), в первую очередь – это  $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$  (начало, первопричина, решение, принцип, власть) – о чем пишет Х.Арендт: инициация действия, решение о нем, а не действие как физическое осуществление. Инициация, принятие решения о поступке есть то, что делает вождь по отношению к своему племени, народу. Именно инициация есть суть поступка, она задает моральную природу поступка, который вне этого был бы просто действием, причем неважно – действием ли физическим, внечеловеческим или действием, оцениваемым социумом, правом, имеющим значение во вне-моральном пространстве, – эта инициация есть возведение основания поступка к себе самому. Аристотель фиксирует это, отождествляя принимающего решение и царя, извещающего народ о выборе: «всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник поступка к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души (to hegooumenon) , ибо она и совершает сознательный выбор... Цари извещали народ о выборе, который они уже сделали» (EN,1113a5–9). Герой, вождь – образцовые примеры совершающего поступок в этом смысле. Осуществление его в вещном мире может быть опосредовано действиями многих людей, но сам поступок останется поступком того, кто принял решение. Он оказывается защищенным от уходящих в бесконечность хрупких последствий, от судьбы творения, результата, но и не объективируем в нем, а потому абсолютно замкнут на поступающего.

Человек активен как полагающий себя в качестве начала не только по отношению к поступку, но и к самому своему бытию: для него «собственное бытие – предмет избрания» (EN,1170b8). То есть Величавый (поступающий человек) является активным в избрании своего бытия, в предпочтении одного в себе другому – он

есть причина этого избрания и предпочтения. В этом и заключается самодостаточность деятельного человека – так она раскрывается в философии и задается философией, так она философски проговаривается. Добродетельный человек оказывается началом своего бытия (можно сказать – абсолютным субъектом). Бытие заслуживает избрания само по себе (как благо и удовольствие). Моральный субъект не предшествует этому избранию и не является его следствием, он тождественен избранию бытия, бытия самого себя и самим собой, он заключается в нем и задается им. Или иными словами: само избрание бытия, активность в отношении собственного бытия и есть бытие в качестве человека. Абсолютное начало не может даже быть причиной, так как находится вне времени: в точке поступка сводятся субъектность и бытие. Стремление Величавого быть самодостаточным – не просто выражение аристократического ценностного сознания или образца эпохи, это стремление, основанное на философской идее: самодостаточность есть тождественность полагания себя единственным основанием поступка, избрания в себе самого себя, а не чего-то иного в себе и избрания бытия. Избирающий бытие может избрать только собственное бытие, а потому вовлеченные в действие принципиально неравны: у одного из них есть «превосходство с точки зрения действия» (EN, 1168a21) – и это превосходство инициирования, авторства, полагания себя началом (он дружит, а не дружим – различие это очень подобно различию совершения благодеяния и получения его).

Превосходством с точки зрения действия исторически обладали, сменяя друг друга, три поколения: сначала поступком было то, что совершают боги, герои мифов – только они действуют от своего имени, затем в качестве инициаторов поступка выступают герои, и поступок становится тождественным их поступкам, и сами они тождественны этим своим поступкам, слиты с ними. Их поступок возможен в необычных, редких обстоятельствах, ради него мужи, герои, вожди «должны были покинуть дом, двор и отечество, чтобы в далеких странах исполнить нечто чрезвычайное»<sup>11</sup>. Бессмертие их деяния рождается в творчестве Гомера. И третьим автором поступка становится добродетельный человек – именно потому, что способен положить себя началом. Спускаясь с Олимпа, отделяясь от предзаданного пространства – божественного или

<sup>11</sup> *Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни.* СПб., 2000. С. 260.

героического, – поступок сохраняет свое прежнее лицо: теперь человек совершает его в качестве аристотелевского Величавого. Он оттого и достоин великого, что, совершая поступок, поступая, становится в один ряд с богами и героями. Подобно герою он стремится быть первым, преобладать над остальными (Илиада VI 208), и он превосходит всех в пространстве поступка именно в силу того, что является его причиной, началом (предпочитая и нечто божественное в себе) – в этом он самодостаточен. Но Величавый – не возглавляющий военный поход вождь и не гомеровский герой, не вдали от дома совершает он поступок: пространством этого поступка становится полис. Полис – не собрание богов на Олимпе или в Аиде и не толпа вооруженных врагов (как и не стадо пасущегося скота, если следовать Аристотелю). «Полис имел задачу упорядоченного предоставления ситуаций, в которых можно было стяжать “бессмертную славу”, соотв. организовать стечения событий, когда каждый мог отличиться и показать в слове и деле, кто он таков в своей неповторимой osobности»<sup>12</sup>. Став пространством поступка, полис одновременно обеспечивает «непреходящую славу великих поступков и речей», давая поступку независимость от «создающих и поэтических искусств»<sup>13</sup>. Поступающий больше не является героем мифа или эпоса, он возможен в человеческом пространстве. Но как ему оставаться самодостаточным, началом, причиной поступка в пространстве полиса, среди других людей? Как быть превосходящим, единственным в этом «собрании экстраординарностей»? Аристотель в осмыслении поступка оказывается в точке напряженного перехода от героя к гражданину. Герой не может исчезнуть – это было бы исчезновением поступка (так же как и невозможен был бы героический поступок без его божественного начала), но что-то должно случиться такое, что позволяет ему стать человеком деятельного образа жизни, самодостаточным в жизни среди людей, как полисного существа. В том, как развивается аристотелевское рассмотрение благодеяния, обнаруживается его видение и разрешение этого напряжения.

В IV книге «Никомаховой этики» Аристотель говорит о человеке, который помнит (ценит) собственное благодеяние и не помнит совершенное по отношению к нему. И в основе это-

<sup>12</sup> *Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни.* С. 260.

<sup>13</sup> См.: там же. С. 261.

го – стремление к самодостаточности (ни в чем не нуждаться), превосходству и к активности. Но в IX книге Аристотель вновь возвращается к благодеянию. Анализируя принятое мнение, что «благодетели больше питают дружбу к облагодетельствованным, нежели принявшие благодеяние...» (EN1167b16), он еще больше разводит совершающего благодеяние и принимающего его тем, что первый избирает бытие себя, второй же оказывается на уровне пользования. «Причина в том, что для всех бытие (to einai) – это предмет избрания и приязни (haireton kai phileton), а бытию мы причастны (esmen) в деятельности (т. е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель – это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо что человек есть в возможности (dynamei), его творение являет в действительности (energeiai).

Вместе с тем, если для благодетеля связанное с его поступком прекрасно и поэтому радуется ему в том, в ком [сказывается], то для того, кому оказано благодеяние, в оказавшем его нет ничего прекрасного, разве только полезное, а в этом меньше удовольствия и основания для дружеской приязни» (EN, 1168a 5–13). Живя и поступая, человек становится причастным бытию, которое есть предмет приязни и избрания – то есть, живя и поступая, человек только и становится человеком в действительности, тем в себе, что является основанием мира, моральным Я. Платоновский Алкивиад стремился заполнить собой, своим именем весь мир, аристотелевский герой осуществляет эту мечту, устанавливая себя в качестве начала, источника поступка. И поступок есть именно совершенное им, моральным субъектом, а моральный субъект – тот, кто совершает поступок: это иная форма известного аристотелевского тождества добродетельного поступка и добродетельного человека.

Но в процитированном месте из IX книги в связи с прежним сюжетом о благодеянии возникает новая тема – тема творения. В первом отрывке из IV книги поступок выступал в первую очередь как инициация, решение, активность поступающего. Теперь Аристотель говорит о поступке как о творении: с точки зрения деятельности создатель есть его творение, оно есть действительность человека, его бытие (во всяком случае, он любит его как свое бытие).

Подобное изменение бросается в глаза в силу того, что Аристотель неоднократно подчеркивает различие действия и творения (тождественного результату как созданному).

Ханна Арендт, обращаясь к этому месту «Никомаховой этики», считает, что в примере с отношением между благодетелем и получателем, когда «благодетель нечто сделал, некое ἔργον, так сказать, произведение собственных рук, тогда как получателю пришлось просто остаться пассивным»<sup>14</sup>, действующий относится к поступку как к результату, как к созданию рук, а философ мыслит действие как создание, тогда как он неоднократно различал πράττειν и ποιεῖν. Казалось бы, действительно, Аристотель отказывается здесь от понимания поступка прежде всего как ἀρχή, как основанного на полагании себя началом. Само πράττειν есть исполнение этого решения, этой решимости к поступку, тогда как ποιεῖν тяготеет к результату, творению как к своему основанию: угасает в нем. По мнению Арендт, пример с благодеянием в IX книге свидетельствует, что понимание поступка как творения разрушает и сам поступок, и порождаемые им отношения между людьми. Пример с благодарностью ведет ее к выводу: поступок «только тогда способен оформиться в реальный конечный результат, когда люди готовы отказаться от того, что он способен произвести сам от себя, — от объективно не фиксируемых, неуловимых и всегда крайне хрупких связей между людьми»<sup>15</sup>. Под связями она подразумевает, в частности, те, что сплетаются из дарения и принятия. Оставив в стороне вопрос о ценностном смысле дарения (Аристотель, бесспорно, не видит его как уравнивание дарения и принятия, но предельно разводит их, повторяя эту мысль неоднократно), обратимся к следующему: описывая поступок как творение, отказывается ли он от выведения поступка из решения, из активности, началополагания поступающего? Или он задает иное движение прежней мысли? Неслучайно его возвращение к теме благодеяния происходит уже не в описании ряда добродетелей, а в рассуждении о дружбе: если сначала само философское рассмотрение воспроизводило взгляд поступающего на самого себя, то теперь оно воспроизводит взгляд того же поступающего на мир, вовне, на поступок как действительность собственного началополагания. В этой оптике поступок

<sup>14</sup> Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. С. 259.

<sup>15</sup> Там же. С. 260.

оказывается творением и возникает новый вопрос: возможно ли такое творение, которое не уничтожает инициацию, авторство поступка; возможен ли такой результат поступка, который не оказывался бы в конечном счете ничтожением его начала, его субъектности, самодостаточности его автора? Именно этот вопрос возникает на пересечении двух аристотелевских рассуждений о благодеянии: в одном поступающий ценит, видит и помнит лишь свой поступок, основанный на его самодостаточности и воплощающий ее, во втором рассуждении он ценит того, кому оказывает благодеяние, как отец сына – в качестве своего творения. Поступающий ценит *свой* поступок, ибо в нем он причастен бытию (которое есть удовольствие и благо), но он ценит и свое *творение*, причем по той же причине, что и свое бытие, – так как с точки зрения деятельности создатель есть его творение: творение есть действительность того, что есть в деятеле в возможности. Но что означает эта действительность, если речь идет о поступающем человеке? Что или кто является творением поступка?

Важно отметить, что героем и этого рассуждения IX книги также является Величавый – именно его краткое описание Аристотель повторяет в кульминационном месте (EN, 1169a19–35). Величавый выступает здесь как себялюбец. Большинство называет себялюбцами тех, кто «уделяет самим себе» имущество, почести и телесные удовольствия, а Аристотель считает себялюбом того, «кто всегда усерден в том, чтобы прежде всего самому совершать поступки» (EN, 1168b25) добродетельные – ведь такой человек уделяет себе «самые прекрасные и первейшие блага и угождает самому главному в себе, во всем ему повинуюсь» (EN, 1168b30), уделяет себе «большую долю нравственной красоты» (EN, 1169a35). Себялюбец усерден в совершении добродетельных поступков – в этом он любит и избирает себя в себе. Но именно стремление *совершать* (добродетельные) *поступки*, в той же степени, в какой оно задавало единственность, исключительность, абсолютное превосходство поступающего, теперь помещает его в мир людей.

Бытие есть не данность, а задача, предмет ежесекундного стремления, а стремление есть то, что необходимо сопутствует мысли для того, чтобы она могла перейти в поступок, стать решением и решимостью одновременно. Очевидно, что бытие самого себя (а иным человеческое бытие немислимо) не может

быть подарено одному человеку другим: отдавая первенство бытию Другого, человек не может бытийствовать – ибо невозможно перепоручить свое стремление другому. И тем не менее в своей самодостаточности, не-нужде ни в чем, поступающий, только в поступании бытийствующий человек нуждается в друге. И Аристотель признает несколько оснований этой нужды. Во-первых, подчеркивая, что собственный поступок есть бытие и он несопоставим по значимости с действиями других людей, которые лишают человека самодостаточности, ставят его в зависимость, он тем не менее замечает, что «добропорядочный человек» нуждается в тех, «кто примет его благодеяния» – отсюда делается вывод, что блаженному (а речь в данном случае идет о блаженном) нужны друзья. Во-вторых, сама возможность поступка связана с существованием с другими людьми. Аристотель так говорит об этом: «трудно непрерывно быть самому по себе деятельным, зато с другими и по отношению к другим это легко» (EN, 1170a6). И, в-третьих, ему – блаженному и самодостаточному – не нужны друзья как источник полезности или удовольствия, но друзья нужны в связи с тем, что счастье есть деятельность и в высшей своей форме – созерцательная деятельность: а удовольствие доставляет созерцание добрых и родственных поступков, а таковы поступки друга, являющегося добродетельным человеком. Поступки окружающих мы способны созерцать быстрее, чем собственные (EN, 1169b35); так, во всяком случае, считалось от начала философии в Греции до Сократа – наблюдение над другими имеет преимущество перед интроспекцией в силу публичного характера жизни<sup>16</sup>. Добавим, что величавость как отношение к самому себе не есть некая позднейшая субъективность или интроспекция: она осуществляется именно в полагании себя началом поступка, то есть в решимости быть в мире, ворваться в него. Правда, Аристотель замечает, что раз жизнь самодостаточного доставляет удовольствие сама по себе, «не нужно никакого удовольствия, привлекаемого извне» (EN, 1169b28). Но удовольствие от поступка друга, очевидно, Аристотель не считает внешним: друг не является другим (или иначе – другой существует лишь как друг), он есть своего рода проекция отношения к себе на мир – «проявления дружбы

<sup>16</sup> См.: Брагинская Н.В. Комментарий 44 к IX книге «Никомаховой этики» // Аристотель. Указ. изд. С. 744.

к самому себе распространяются на отношение к другим» (EN, 1168b5), и «добропорядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг – это второй он сам, – [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN, 1170b6–8). В силу этого созерцание поступка друга есть созерцание собственного поступка. В «Большой этике» Аристотель говорит о том же: мы не можем увидеть себя своими силами и «как при желании увидеть свое лицо мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга», как на «второе я» – поэтому «самодовлеющий человек должен нуждаться в дружбе, чтобы познать самого себя»<sup>17</sup>. Но меняет ли взгляд на поступок друга общую оптику превосходящей единственности: если друг является не близким исполнителем, не тем, кто принадлежит к выпадающей из пространства поступка совокупности людей, осуществляющих, реализующих решение, превращающих его в результат, но именно совершающим поступок, то не возникает ли наряду с Величавым равный ему другой? Ведь пока все связи Величавого и друга имеют природу отношения и познания, они не могут быть противопоставлены утрате самодостаточности того, кто существует в таком пространстве, где возможен еще и поступок друга, который ставит дружащего в страдательное положение, лишает его самодостаточности. И повод для такого опасения есть – еще одно высказывание, как бы противоречащее сказанному о Величавом, находим в «Политике»: Аристотель говорит о том, что невниманием или оскорблениями со стороны близких дух возмущается намного больше, и люди «великие духом» особенно оскорблены в этом случае, так как «те, кто, по их мнению, должен оказывать им благодеяния, не только причиняют вред, но и лишают их этих благодеяний»<sup>18</sup>. Данное рассуждение возвращает к тем величавым (в русском переводе – благородным), которые приходят в ярость от оскорбления, не терпят бесчестья – Ахиллу, Аяксу, Алкивиаду<sup>19</sup>. Это

<sup>17</sup> Аристотель. Большая этика, 1213a / Пер. Т.А.Миллер // Аристотель. Указ. изд. С. 327.

<sup>18</sup> Аристотель. Политика, 1328a13 / Пер. С.А.Жебелева // Аристотель. Указ. изд. С. 602.

<sup>19</sup> См.: Аристотель. Вторая аналитика, 97b7–25 // Аристотель. Указ. соч. Т. 2. С. 338.

отношение к благодеянию со стороны других как бы противоречит исходной идее: Величавый не помнит чужих благодеяний и не желает их, а здесь он возмущен отсутствием благодеяния со стороны «близких». Не просто возмущен, но даже приходит в ярость. Выделенные Аристотелем величавые герои в ярости выступают против собственного сообщества, при этом их действия направлены на установление такого мира и такого отношения, в котором они утверждают свое ценностное первенство, утверждают себя как начало – и в этом совпадают с Сократом (и Ахилл, и Сократ оба считаются величавыми). Важно, что возмущает действие не любого безликого другого, а именно друга.

На эти вопросы Аристотель дает ответ, или намек на ответ, исключительной философско-этической глубины: «А можно предоставить другу и прекрасные поступки, и даже прекрасней оказаться причиною прекрасного поступка для друга, нежели совершить его самому» (EN, 1169a33)<sup>20</sup>. Поступающий человек, возводящий источник поступка к себе, является причиной поступка и друга, то есть *возводит к себе источник поступков как собственных, так и друга*. Таким образом, поступок друга является поступком Величавого: поступающий, Величавый несет исключительную ответственность за весь мир поступков, за поступание как таковое. Это

<sup>20</sup> Когда Аристотель говорит о полагании себя началом поступка, он, как уже говорилось, употребляет слово ἀρχή (EN, 1113a5), в этом же месте он использует слово τὸ αἴτιον – причина. *О соотношении этих понятий пишет М.Хайдеггер*: «Здесь для выражения αἴτιον и αἰτία недвусмысленно стоит слово ἀρχή. В большинстве случаев греки слышали в этом слове нечто двойственное: во-первых, ἀρχή понимает то, от чего нечто берет свой исход и начало: во-вторых же то, что в то же время как этот исход и начало берет верх над тем другим, что от него исходит, и таким образом держит это другое, а тем самым над ним господствует, начальствует. Ἀρχή означает одновременно начало и господство. В соответствующем несколько сниженном расширении это означает: исход и распоряжение; чтобы это балансирующее единство выразить с обеих сторон, можно перевести ἀρχή через исходное распоряжение или распорядительный исход. Такое единство этого двойственного сущностно.

<sup>И</sup> такое понятие об ἀρχή дает тут же употребленному αἴτιον, причине, более определенное содержание. (Это понятие ἀρχή, по всей вероятности, не есть “архаическое” понятие, но понятие это задним числом впервые с Аристотеля начиная и затем через “доксографию” было обратно вмыслено в начало греческой философии.)» (Хайдеггер М. О существе и понятии Φύσις ([http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o\\_suschestve\\_poniatia.doc](http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_suschestve_poniatia.doc)).

позволяет понять всю основательность высказывания Аристотеля о том, что «для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN, 1170b7). Ведь он является началом поступка друга, который и есть действительность его бытия. Для него добродетель друга тоже существует (EN, 1170b12), но она наполняет нравственной красотой самого блаженного, себялюбя, Величавого именно в силу того, что он сам есть причина добродетельного поступка друга или поступка как такового. И бытие друга не есть ограничение его собственного бытия, но и есть само его бытие. И когда он созерцает поступки друга, то он созерцает такие поступки, началом которых он сам является. И ярость Величавого по отношению к поступкам друзей не отрицает самодостаточности, но проявляет его отношение к ним как к собственной самости. На самом деле, ко всему, что пытается ограничить его самодостаточность, он испытывает не ярость, а презрение. Величавый есть презирающий все и всех, что и кто покушается на его стремление исходить из самого себя и себя полагать началом – он презирает в этом качестве и людей (так его описывает Аристотель в связи с парресийностью), и необходимость (таков он в «Риторике») и таким образом ничтожит их. Оказывается, что избрание бытия друга основано на том же, что и избрание собственного бытия, – в сущности это есть избрание бытия как такового – на инициации поступка. Друг есть тот, кто поступает, а так как поступок есть решение, инициация (а вне этого остаются лишь действия осуществления, исполнения), – то друг есть автор решения. Но таковым в пространстве морали может быть лишь Величавый – в этом его превосходство, его величие. И он полагает себя началом действия другого, превращая его из действующего в поступающего, то есть включая его в моральное пространство, придавая ему моральный смысл.

Обратимся снова к проблеме соотношения поступка как полагания себя началом и как творения. Друг любим Величавым. Величавый любит его как того, началом которого он является, как свое творение, как отец любит сына. Но ведь Аристотель различает поступок как решение, инициацию действия и творение как результат и как действие, имеющее целью нечто внешнее себе – этот самый результат. Но является ли друг таким творением-результатом? У Аристотеля есть высказывание, что дружба есть действие (EN,

1211в31), а друг есть творение, но ведь это творение не иного, а собственного бытия, развертывание своей самости – то есть творение такого, что тождественно самому творящему. Это не созидание амфоры или даже закона, подобного стене, огораживающей полис. Это творение, тождественное способу бытия, это такое произведение, результат поступка, который не существует вне и отдельно от самого этого поступка. Точно так же, как само решение о поступке. Иными словами, в творении дружбы, а так как дружба есть полис, то полиса, в поступке сливаются поступок как решение и поступок как результат. Или: если творчество связано «с чьей-то и относительной» (EN, 1139в 4) целью, а в поступке цель есть благополучение, то в рассматриваемом случае, когда Величавый является началом поступка друга, то есть его нацеленности на благо, речь идет не о творчестве, а о поступке, задающем пространство морали, которое, видимо, несопоставимо ни с каким действием, результат которого отчуждаем от него. Это замыкание начала и результата поступка выражается и в сопоставлении Аристотелем отношения к благодетельствованному и к другу как к творению: «Все бываю благоклонны к тому, что они сами создали... отец больше любит сына, чем сын отца» (EN, 1211b37). Г.-Г.Гадамер обращается к идее единства отца-сына у Гераклита и диалектике этого отношения: человек генерирует себя в качестве отца и так генерирует сына<sup>21</sup>. Когда отец делает себя отцом, он становится и своим сыном (он становится отцом в результате собственных действий, то есть создает себя (в качестве отца) и становится собственным сыном). Творец есть собственное создание еще и в том смысле, что, творя нечто, он творит себя в качестве творца: отец создает сына, становясь собственным сыном: совершая поступок, полагая себя его началом, поступающий сам становится собственным творением, началом начала – то есть абсолютной самодостаточностью. И он становится собственным творением именно в силу того, что является полной причиной. Когда поступающий любит свое творение, он любит себя как начало творения, и в этом инициация поступка и творение становятся неразличимы.

Поступок не разворачивается в цепь, не превращается в поведение – он единственен и вневременен: его невозможно помыслить в качестве объективированного и непредсказуемого результата, ан-

<sup>21</sup> Gadamer H.-G. *The Beginning of Knowledge*. N.Y., 2003. P. 24–26.

нигилирующего инициацию, само изначальное решение совершающего его. Герой поступает, но не «ведет себя». Это выражается в том, что, словами Ханны Арендт, «лишь кто не живет дольше своего высшего подвига, остается бесспорным господином установившейся в нем идентичности и потенциального величия, поскольку через смерть он уходит от последствий и от продолжения начатого им»<sup>22</sup>. Когда конец усилия и конец жизни не совпадают, человек постоянно что-то приоткрывает из своего, но никогда не может вполне себя обнаружить<sup>23</sup>, и поступок, ядром которого выступает инициация, решение, теряется в бесконечности, в которой теряется из виду и сам поступающий. Самораскрытие содержится в самой инициации поступка и не является той целью, которая воплощается в результате. Для греческой античности, что и подчеркивает Арендт, прообраз действия, поступка связан с феноменом самораскрытия и откровенно индивидуалистичен. Это и есть поступок, являющийся подвигом героя. В нем – слитость, тождественность поступка и поступающего, когда вне поступка нет и самого деятеля и его гибель совпадает с полным самораскрытием, самобытием в поступке.

Философия осознает хрупкость человеческих дел, «тщетность, беспорядочность и необозримость последствий, тянущихся за всяким поступком»<sup>24</sup>: она отказывается от понимания способности к действию «в ее чистейших и радикальнейших формах»: встает вопрос о поступке не героя, но человека полиса, добродетельного человека, продолжающего жить и тогда, когда решение о поступке перешло в действие, причем действие, в которое вовлечены другие люди, обстоятельства, случайности и т. п. Именно в этой точке перехода от поступка героя к поступку добродетельного человека возникает напряжение отношения между поступком как решением, иницированием и поступком как творением. Поступок как деяние бога сливается со своим деянием в вечности бытия, они тождественны в своем обличье. Поступающий герой отличается от поступающего бога своей смертностью – и завершение его жизни придает поступку окончательный смысл, познаваемый извне остающимися в живых, изнутри же поступка он дан лишь как

<sup>22</sup> Арендт Х. *Vita activa...* С. 256.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же. С. 259.

инициация, решимость, принятие решения поступающим. (Впрочем, так называемый смысл поступка, видимый извне оставшимся в живых наблюдателям, несоизмерим со смыслом инициации как таковой и ни в коей мере не выражает ее: они разведены в той же неодолимой мере, что и поступок и познание.) Поступающий человек – вот та полная трагизма и энергии проблема, с которой сталкивается античная философия. У Аристотеля она приобретает множество форм – и одной из них, парадоксальной, напряженной, является обсуждение им благодеяния: в нем находят выражение две заостренные идеи: одна основанная на понимании поступка как инициации, решения, авторства, другая – на понимании поступка как творения. Важным моментом является то, что к первой Аристотель обращается в связи с образом Величавого, а ко второй – в ходе обсуждения понятия дружбы. Первый – образ субъекта морали, он самодостаточен и полагает себя в качестве начала и поступка и всего мира, подобно Алкивиаду, делает его своим. Для него ценным является собственный поступок, это его бытие как действительность. Он помнит свое благодеяние и не помнит совершенное по отношению к нему. И то, что может быть в его действиях понято как благодарность, вовсе ею не является – это лишь форма устранения зависимости от другого, установления своей самодостаточности, утверждение дарения как единственно приемлемой формы отношения с миром, отрицающей обмен, даже имеющий вид благодарности.

Поступающий человек, совершая благодеяние, любит свое творение больше, чем тот, кто получает его благодеяние: в этом принципиальное различие того, кто поступает, активного начала, и являющегося пассивной, страдательной стороной. Для последнего в этом действии может быть польза, но она не может сравниться с благом, с самодостаточностью благой цели поступка – с тем бытием в качестве человека, которое задается поступком. Для страдательной стороны, в сущности, здесь нет самого поступания. В этом отношении совершающий благодеяние и принимающий его абсолютно разведены, несоизмеримы. Но Аристотель должен решить задачу, в которой условием является жизнь человека среди людей, такая жизнь, которая несопоставима с животной стабильностью. И ответом является понятие дружбы – то особое аристотелевское открытие, позволяющее поступающему человеку сохра-

нить свою субъектность, то есть свое бытие, свою изначальность, и быть самодостаточным среди людей, в совершенно особом пространстве. И это особое пространство должно быть пространством такого бытия, которое является человеческим, – то есть в его основе должно быть именно человеческое бытие. И Аристотель находит ответ: именно поступая, самодостаточный человек порождает пространство полиса, становясь причиной поступка друга.

Законодатель, по Аристотелю, подобен архитектору: он строит стену, задающую пространство полиса, сам же он находится вне него. Для него результат действия, творение подобно творению ремесленника, которое овеществляется и существует независимо от творца, иногда сохраняя, а иногда и теряя его имя. Творение, задаваемое поступком – иного рода. Это такое творение, которое невозможно вне порождающей его причины, начала, субъекта. Само содержание и бытийственность его определяются именно этой инициацией: подобно тому, как дар неотчуждаем от дарящего и только в тождественности дарящему имеет ценностный смысл, точно так же и полис, дружба, другой, поступок другого существуют только в их тождественности их порождению решением поступающего, Величавого – то есть их абсолютному началу. Это – начало, не понимаемое в логике причин и следствий, а лишь в полагании тождественности. Полагая себя началом поступка (абсолютным, самодостаточным), человек осуществляет бытие в тождественности с поступком в его полноте – то есть и в инициации, и в творении: мечта Алкивида наполнить мир собой осуществляется. Так происходит слияние поступка героя и человека. В инициации поступка самодостаточность человека осуществляется в его единственности (превосходстве), в творении – в самодостаточности полиса, порожденного поступком, то есть самодостаточности полиса как разрастания самости Величавого до границ мира. А отношение принимающего решение о поступке к творению позволяет поступку быть ответственным.

В обоих рассуждениях о благодеянии поступающий человек остается активным началом (исключающим пассивность), он остается началом поступка (и своего, и друга). Аристотель сохраняет такое понимание поступающего – то есть при переносе акцента в поступке на творение он сохраняет все сущностные черты поступка, которые были выявлены им при понимании его как инициации, решения вождя.

Друг есть условие и форма бытия человека в деятельности, но его «нужность» особая, не разрушающая самодостаточность поступающего, ведь Величавый в дружбе избирает бытие друга как собственное, предпочитает себя в себе и возводит источник поступка к себе самому, считает поступок и бытие друга своими. И друг своим благодеянием не разрушает самодостаточности Величавого, который ценит его поступок в качестве собственного.

«Мораль затрагивает индивида в его единичности»<sup>25</sup>. Ответ на вопрос «Что я должен делать?» в конечном счете зависит от того, «что я решу относительно самого себя»: Величавый как образ человека поступающего есть образ человека, определенным образом относящегося к себе – так, что это отношение позволяет ему поступать. Он самодостаточен и единственен в своей самодостаточности (автономности). Ханна Арендт вводит понятие уединения как некий модус экзистенции, наличный в безмолвном диалоге меня самого со мной самим: я в мышлении оказываюсь двоими в одном. Она допускает подобный диалог с другим: если «мы начинаем говорить в форме диалога о тех самых вещах, которые интересовали нас обоих, пока мы еще были в уединении, то это равносильно тому, как если бы я теперь обратился к еще одной самости. Эту другую самость, *allos authos*, Аристотель совершенно верно определил словом “друг”»<sup>26</sup> – и это, согласно Арендт, есть настоящее уединение. Она говорит о мышлении. Но Аристотель увидел возможность сохранения уединенности, единственности человека в пространстве и деятельной жизни: той самодостаточной единственности, ответственной уединенности, без которой невозможна мораль и в которой рождается решение о поступке. Он раскрыл тайну ее сохранения в жизни человека среди людей, заключающуюся в том, что полагание себя источником поступка, поступка как такового – поступка и моего Я, и того иного Я, которое тождественно моему настолько, что не разрушает единственности морального субъекта, – порождает полис. И если друг совершает благодеяние по отношению к Величавому, являющемуся причиной этого поступка, то не возникает никакой необходимости ни в разрушающей благодарности даре, ни в иной форме отрицания

<sup>25</sup> Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии // Арендт Х. Ответственность и суждение. М., 2013. С. 142.

<sup>26</sup> Там же. С. 144.

собственной зависимости и установления самодостаточности: это есть благодеяние Я по отношению к Я, развертывание самости до горизонта человеческого мира.

### Библиография

- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000.
- Арендт Х.* Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013.
- Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М., 2013.
- Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
- Бибихин В.В.* Книги. Статьи. Переводы // <https://www.facebook.com/bibikhin/posts/432742490158549>.
- Хайдеггер М.* О существе и понятии Φύσις // [http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o\\_suschestve\\_poniatia.doc](http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_suschestve_poniatia.doc).
- Gadamer H.-G.* The Beginning of Knowledge. N.Y.: The Continuum, 2003.
- Gauthier R.A.* Magnanimite. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.
- Hoffman T.* Albert the Great and Thomas Aquinas on magnanimity // Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500. Leiden: Brill, 2008. P. 101–129.
- Howland J.* Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. Vol. 64. № 1 P. 27–56.

Доган Гечмен

## Концепция беспристрастного наблюдателя и проблема души–тела в философии Адама Смита

Нельзя допустить, чтобы философия сводилась к размышлению, она должна стать лекарством от болезней души, избавляющим сердце от беспокойных забот и мятежных желаний. И пусть ваши манеры, характер и поведение соответствуют требованиям правильного суждения. Относитесь к философии не как к предмету тщеславия или показных знаний, но как к священному закону жизни и поведения...

Френсис Хатчесон

Во второй половине XX в. Адама Смита считали исключительно политическим экономистом и все его творчество интерпретировали исходя из используемой им метафоры «невидимой руки» рынка. Такой подход к политической экономии Смита искажает его учение. Кроме того, творчество Смита не сводится к политической экономии. Смит, несомненно, является одним из величайших философов Нового времени, и сфера его интереса гораздо шире, чем это обычно представляют. Если попытаться выразить смысл всего творчества Смита, то самым адекватным описанием было бы следующее: критический анализ человеческого положения (*human condition*) в эру «коммерческого общества», как он называет капитализм. Эту сторону его творчества еще только предстоит раскрыть. Поэтому, исследуя вклад Смита в обсуждение проблемы души–тела, я ставлю перед собой цель привлечь внимание к философскому аспекту его творчества, который, как мне кажется, философы необоснованно игнорировали.

В Новое время формулировка проблемы души–тела восходит к теории двух субстанций Декарта, которая предполагает, что душа (мыслящая субстанция, или *res cogitans*) и тело (протяженная субстанция, или *res extensa*) радикально отличаются: «...поскольку, с одной стороны, – пишет Декарт в шестом “Размышлении”, – у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей и не протяженной, а с другой – отчетливая идея тела как вещи

исключительно протяженной, но не мыслящей, я убежден, что я [так сказать, моя душа, благодаря которой я есть то, что я есть] истине отличен от моего тела и могу существовать без него»<sup>1</sup>. На основании этого Декарт формулирует свое знаменитое положение ‘*cogito ergo sum*’ – «я мыслю, следовательно, я существую».

Думается, сам Декарт осознавал трудности, порожденные его системой. Он снова и снова обращается к проблеме души–тела. Например, в последней своей большой работе «Страсти души» он опять всесторонне ее рассматривает. Возникает впечатление, что здесь Декарт заменяет дуалистический подход диалектическим. Конечно, дуалистический подход доминирует и в этой работе, Декарт все еще полагает, что именно душа, почти ничем не ограниченная, может придать телу движение: «Воля по природе своей до такой степени свободна, что ее никогда нельзя принудить. Из двух видов мыслей, которые я различал в душе, одни называются действиями воли, другие же – страстями в широком смысле слова, включая все виды восприятий. Первые полностью зависят от воли и только косвенно могут быть изменены под влиянием тела; последние, наоборот, зависят исключительно от действий, их порождающих, и только косвенно могут быть изменены душой, за исключением тех случаев, когда она сама является их причиной»<sup>2</sup>.

Однако Декарт также признает, что душа и тело могут воздействовать друг на друга, и душа для того, чтобы управлять телом, должна быть обученной. Создается впечатление, что он даже принимает позицию, предполагающую естественную ограниченность души: «И так же как душа, обращая особое внимание на что-либо другое, может не замечать небольшого шума или не чувствовать слабой боли, но не может не слышать гром и не чувствовать огонь, жгущий руку, точно так же она может легко преодолеть незначительные страсти, но не самые бурные и сильные – разве только после того, как утихнет волнение крови и духов»<sup>3</sup>.

И все-таки как же душа может существовать без тела, или как существо может быть мыслящим, не обладая телом? Как следует понимать различие между телесными и интеллектуальными спо-

<sup>1</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 62–63.

<sup>2</sup> Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 499–500.

<sup>3</sup> Там же. С. 502.

собностями человека, если они действительно различны? Разве между ними нет единства, несмотря на различие? И как тогда следует определять это единство и различие?

Традиционно эта проблема рассматривалась исключительно в рамках метафизики, эпистемологии и философии сознания. Согласно интерпретации Джона Л.Акрилла, уже Аристотель предложил такого рода решение проблемы души–тела. Акрилл предполагает, что в текстах Аристотеля два понятия (чистый ум и Бог) могут действительно задавать дуалистический подход к рассмотрению проблемы души и тела. По мнению Акрилла, данный дуалистический подход оказывается в противоречии с другими разделами философии сознания Аристотеля<sup>4</sup>, поскольку в произведении «О душе» Аристотель применяет диалектический (соотносительный) подход к проблеме души–тела, он замечает: «По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвraga, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело»<sup>5</sup>. Несколькими строчками выше Аристотель пишет: «Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе мышление» и добавляет: «если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела»<sup>6</sup>. Данный подход Аристотеля показывает, что проблема души–тела едва ли может быть решена на основе принципов идеалистической философии, и если мы будем опираться на эти принципы, нам едва ли удастся продвинуться дальше констатации проблемы, как это имеет место в случае декартовского подхода. Если мышление есть форма представления, что несомненно так, тогда существование тела является непременным условием существования мышления. Следовательно, любое последовательное решение проблемы души–тела, преодолевающее рамки дуалистического подхода, может быть основано исключительно на принципах материалистической философии. Однако даже если последовательно исходить из принципов материалистической философии, но при этом оставаться в рамках метафизики, эпистемологии и философии сознания, едва ли можно продвинуться дальше ут-

<sup>4</sup> См.: *Ackrill J.L. Aristotle the Philosopher*. Oxford, 1981. P. 62.

<sup>5</sup> *Аристотель. О душе // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 373.*

<sup>6</sup> Там же.

верждения, что мышление есть продукт функционирования тела, в особенности его определенного органа – мозга. Фейербах, например, опираясь на психологическое и физиологическое знание, доступное в XIX в., показал это достаточно убедительно. Даже если Фейербах и не говорит об этом прямо, его положение можно рассматривать и как ответ на вышесформулированный вопрос Аристотеля, и в то же время как критику дуалистического подхода Декарта к проблеме души–тела: «Я могу думать, даже не зная, что у меня есть мозг; ... в наше сознание и чувство попадают только заключения, а не посылки, только результаты, а не процессы организма; поэтому совершенно естественно, что я отличаю мышление от мозгового акта и мыслю его (мышление): самостоятельным. Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт, отличный и независимый от мозга, не следует, что и само по себе оно не мозговой акт. Нет, напротив: что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный, чувственный акт. <...> Мозговой акт есть высочайший акт, обосновывающий или обуславливающий нашу самость, – акт, который поэтому не может восприниматься как отличающийся от нас»<sup>7</sup>.

С моей точки зрения, это лучшая из возможных в метафизике, эпистемологии и философии сознания формулировка позиции, основанной на принципах материалистической философии. Согласно Фейербаху, с онтологической точки зрения, если мы думаем о мышлении как мышлении, мы не можем думать о нем как обособленном от тела. Напротив, мы должны исследовать его как продукт нашего конкретного органа, который мы называем мозгом, и исходя из этого объяснять его происхождение.

Однако если мы мыслим о душе в ее отношении к телу, возможно мыслить о ней и как отличной от тела не только в аналитическом, но также и в регулятивном смысле. И если мы рассматриваем ее в контексте теории характера и личности, допустимо считать ее отличной от тела даже в фундаментальном смысле. Если все так, это действительно означает, что мы возвращаемся к тому самому вопросу, который возник в рамках дуалистического подхода Декарта: если возможно мыслить о душе и теле как различных

<sup>7</sup> Фейербах Л. Против дуализма души и тела, плоти и духа // Фейербах Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 148.

и даже отделенных друг от друга (но не в картезианском дуалистическом смысле), как тогда объяснить их единство? Существует ли в устройстве нашей природы какой-либо *имманентный* механизм, который может исполнять роль опосредующего звена между душой и телом? Я думаю, ответ на этот вопрос нельзя найти, ограничившись метафизикой, эпистемологией и философией сознания, хотя мы можем использовать знание, накопленное в этих сферах, а также их когнитивно-понятийные средства. Однако если мы хотим получить убедительный ответ, мы должны применить гораздо более широкий подход и обратиться также к знанию, накопленному в моральной философии, в теории действия, и использовать доступные в этих сферах средства.

В связи с этим я полагаю, что в творчестве Адама Смита есть линия мысли, которая может дать ответ на сформулированный выше вопрос. Цель данной статьи – рассмотреть эту не принимаемую исследователями во внимание линию мысли Адама Смита.

Адам Смит анализирует проблему души–тела, опираясь на принципы материалистической философии. При этом в своем подходе он преодолевает традиционные рамки и придерживается более целостного взгляда. Он анализирует эту проблему не только как философскую, но и, подобно Энгельсу, как социальную. Иными словами, Смит исследует проблему души–тела также как практическую проблему. Поскольку она была четко сформулирована в Новое время, многие философы пытались найти ее решение исходя либо из чисто рационалистических, либо из сенсуалистически-эмпирических принципов. Смит же анализирует ее, опираясь на философию *здравого смысла*, которая берет начало в философии Аристотеля и Френсиса Хатчесона. Он стремится тем самым выработать целостное представление о человеческой природе. В своем ответе он, в отличие от традиционных подходов, принимает во внимание не только чувственные восприятия и опыт, но также и разум, включая все виды рациональных способностей. Другими словами, в своем подходе к проблеме души–тела Смит пытается преодолеть все недостатки односторонних традиционных концепций человеческой природы, свойственные рационалистическим и сенсуалистически-эмпирическим традициям. При этом он опирается на принципы, которые в действительности составляют диалектический и материалистический подход.

Что понимается под здравым смыслом? Как указывает Ричард Ганн (Gunn), ссылаясь на Оксфордский словарь английского языка, существует два взаимосвязанных значения здравого смысла. С одной стороны, под ним понимают внутреннее единство, «сочлененность, или центр» пяти внешних чувств, в котором «полученные различные впечатления сведены к единству общего сознания. С другой стороны, под здравым смыслом понимают внешнее единство, или “общий смысл, чувство, суждение человечества или сообщества”. Другими словами, именно “понятие общности” существенно для обоих значений<sup>8</sup>. Отсюда непосредственно следует, что я рассматриваю здравый смысл в первом значении. И я буду возвращаться ко второму значению, когда буду анализировать подход Смита к проблеме души–тела как социальной проблеме.

Размышляя над данной проблемой, Смит ищет ответа по крайней мере на три следующих вопроса: *во-первых*, как философия может стать научной в том смысле, что будет релевантной жизни человека и общества; *во-вторых*, как можно рационализировать взаимоотношение души и тела; *в-третьих*, как общественную жизнь учредить на некоторых разумных принципах таким образом, чтобы это не порождало для индивидов проблемы души–тела, то есть не подавляло бы их совесть и не порождало бы серьезного разрыва между идеальными целями индивидов и их неотложными потребностями.

## 1. Отказ Смита от методологического индивидуализма

Хотя Смит развивает свою концепцию природы человека в контексте традиции естественного закона, он не использует ее гипотетические приемы в качестве средств или модели объяснения. Методологический подход Смита можно описать как социо-антропологический.

В противоположность методологическому индивидуализму Смит использует концепцию трех лиц. Это дает ему возможность преодолеть по крайней мере один из недостатков античной и нововременной философии. Двое из этих трех лиц реальны, треть

<sup>8</sup> См.: Gunn R. Scottish Common Sense Philosophy // Edinburgh Review. Winter 1991–1992. № 87. P. 118–119.

же лицо иногда предполагаемое, воображаемое, а иногда – реальное. Это означает, что если третьего лица не существует в качестве реального индивида, то оно существует как выразитель общего интереса в форме социальных ценностей во всех intersubъективных коммуникативных или диалогических ситуациях. Однако третье лицо может также существовать в некоторых ситуациях в качестве реального индивида, выносящего суждение относительно двух других индивидов, которые могут быть включены во взаимодействие.

Различие исходной позиции во всех традициях, где используется абстрактная концепция «Я», и позиции Смита существенно важно для теоретической реконструкции социальных отношений. Первая в процессе дальнейшего рассуждения остается в рамках абстрактного понимания человека, вырванного из всех социальных отношений. Вторая же исходная позиция также абстрактная, однако предполагает реально существующее микросоциальное отношение, а в процессе дальнейшего рассуждения это отношение разворачивается все полнее и полнее до включения более сложных социальных отношений. Тем самым Смит стремится критически отразить конкретное целое.

## **2. Понятие симпатии и сенсуализм Смита**

Концепция чувств (sentiments) Смита играет существенную роль для его социоантропологического и психологического подхода в этике. Поэтому его иногда считают сенсуалистом или сентименталистом, как это можно было услышать от французских философов XVIII в. Однако согласиться с такой квалификацией учения Смита едва ли возможно. Для того чтобы показать это, следует уточнить употребление Смитом понятия чувств.

### **2.1 Употребление термина «чувство» в этике Смита**

Употребление термина «чувство» (sentiment) в XVIII в. было таким же противоречивым, как сегодня. Например, Рид критиковал тех, кто употреблял данный термин в значении простых

переживаний (feelings). Он полагал, что «наши моральные решения могут адекватно быть названы моральными чувствами. Слово “чувство” в английском языке никогда, насколько я понимаю, не означало просто переживаний, оно означало суждение, сопровождающееся переживаниями»<sup>9</sup>. Сэр Уильям Хамильтон, издатель философских произведений Рида, утверждает, что это «необоснованное утверждение. Термин “чувство” в английском языке употребляется и в значении возвышенных переживаний»<sup>10</sup>. Однако в «Оксфордском словаре английского языка» проводится различие между двумя значениями термина: с одной стороны, «ментальная установка в отношении чего-либо, вызванная переживаниями; вербальное выражение этого; мнение; с другой стороны, “эмоция” (emotion) в противоположность разуму». Смит иногда употребляет термины «чувство» (sense) и «переживание» (feeling) в качестве противоположностей разуму<sup>11</sup>, иногда различает «чувство» (sentiment) и «мнение» (opinion)<sup>12</sup>, а иногда употребляет термин «чувство» (sense and feeling) как синоним эмоций (emotions)<sup>13</sup>. В этом отношении Хамильтон, возможно, прав. Однако его отождествление значения термина «чувство» с «возвышенными переживаниями» не проясняет термина. Как указывает Джон Муллан в «Словаре истории XVIII века», в XVIII в. под термином «чувство» (sentiment) философы понимали не только эмоции, но также мышление, рассуждение и суждение<sup>14</sup>. Даже Юм, которого Рид критиковал за сведение значения термина «чувство» (sentiment) к простой эмоции (feeling), употребляет именно термин «эмоция» в противопоставлении мышлению, но необязательно в таком значении он употребляет термин «чувство». Поэтому мы довольно часто обнаруживаем в произведении Смита, что термин «чувство» употребляется в сочетании с одобрением или неодобрением; как, например, «чувство одобрения» или «чувство неодобрения».

<sup>9</sup> Reid Th. Essays on the Intellectual Powers of Man // Reid Th. Philosophical Works. Vol. II / Ed. by W.Hamilton. Hildesheim, 1967. P. 674.

<sup>10</sup> Hamilton W. Ibid. P. 674n.

<sup>11</sup> См.: Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997. С. 309.

<sup>12</sup> См.: там же. С. 39, 325.

<sup>13</sup> См.: там же. С. 313.

<sup>14</sup> См.: Mullan J. Sentiment // A Dictionary of Eighteenth-Century History / Ed. by J.Black, R.Porter. L., 1996. P. 675–676.

В употреблении Смита данный термин восходит к интерсубъективной исходной позиции, и мы можем выявить его точное значение, если примем эту позицию во внимание. Одобрение или неодобрение чувства – это одобрение с точки зрения наблюдателя, а то чувство, которое одобряется или не одобряется, принадлежит субъекту. Субъект выражает чувства своим поведением или всем своим телом, его можно опознать по выражению глаз, по лицу и т. д. Как мы знаем, теория действия включает не только эмоции, но также суждения и решения. Наблюдатель выражает одобрение или неодобрение действия агента в суждении, последнее опять-таки может принимать как невербальную форму – проявляться только в языке тела, так и вербальную – помимо телесного проявления, выражаться в мнении. В обоих случаях выражение чувств включает не только эмоции, но также рассуждение, суждение и решение. Значение понятия чувства в употреблении Смита включает содержание всех этих понятий<sup>15</sup>.

## 2.2. Понятие симпатии

Понятие симпатии является центральным в этике Смита. Это западное понятие – одно из древнейших в медицине. Например, до того как стало использоваться в эстетике и моральной философии в XVIII в., оно применялось в психофизиологии и «означало естественную гармонию между различными частями тела, достигаемую в результате функционирования нервной системы»<sup>16</sup>. В том же смысле, что и Смит, а именно в смысле «чувства сопричастности» (*fellow-feeling*), данное понятие появляется уже в «Риторике» Аристотеля<sup>17</sup>. Стоики, как представляется, превратили симпатию в космологический принцип, связывающий воедино весь универ-

<sup>15</sup> *Смит. А.* Теория нравственных чувств. С. 314.

<sup>16</sup> *Tomaselli S.* Sympathy // *A Dictionary of Eighteenth-Century History* / Ed. by J.Black, R.Porter. L., 1996.

<sup>17</sup> В русском переводе «Риторике» Аристотеля термин «симпатия» не используется. Во второй книге, на которую ссылается Гечмен, речь идет об уместном в конкретных обстоятельствах сострадании. См.: *Аристотель.* Риторика // *Аристотель.* Риторика. Поэтика / Пер. с древнегреч. О.П.Цыбенко. М., 2000. С. 78. – *Примеч. пер.*

сум<sup>18</sup>. Соответственно ее действие распространяется на весь универсум: на планеты, неодушевленную природу, животных, человеческое общество и на все на это вместе взятое. Однако в XVIII в. симпатия уже не рассматривалась как космологический принцип. Она играла все более возрастающую роль в эстетике и моральной философии, например в произведениях Юма и Берка.

То, как Юм описывает симпатию, в большей мере относится к эмпатии, нежели к самой симпатии. Его понятие симпатии созерцательно, т. е. остается в рамках описания и познания. Симпатия включает всего лишь чувственное восприятие и впечатление, познание и понимание<sup>19</sup>. Однако симпатия – это более сложное понятие, оно не только описательное, но и прескриптивное, практическое. Следовательно, оно включает не только чувственное восприятие и впечатление, познание и понимание, но также суждение, решение и действие. Понятие симпатии у Берка подробно не разработано. Берк скорее формулирует свою позицию в отношении симпатии, нежели выдвигает обоснованную концепцию. Тем не менее, по сравнению с юмовским, его понимание симпатии более полное и включает практический аспект<sup>20</sup>. В противоположность Берку, Юм свое понятие симпатии соединил с понятием беспристрастности (*impartiality*), которое было очень значимым для Смита. Понятие симпатии Смита достаточно сложно и включает все элементы из концепций симпатии Юма и Берка. Уникальность Смита в рамках данной традиции состоит, *во-первых*, в том что он соединил все эти элементы в последовательную концепцию, *во-вторых* (и это еще важнее), он убедительно продемонстрировал действие симпатии и беспристрастности в их отношении друг к другу.

Смит придерживался иерархического взгляда на бытие: неодушевленный мир, животный мир и человеческое общество. Но эту иерархию не следует понимать в смысле ограниченного антропоцентризма. Смит формулирует свой иерархический взгляд

<sup>18</sup> См.: *Hauskeller M. Geschichte der Ethik: Antike. München, 1997.*

<sup>19</sup> См.: *Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 370–372.*

<sup>20</sup> См.: *Берк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979. С. 77–78. (В русском переводе термин «sympathy» представлен словом «сочувствие». – Примеч. пер.)*

на бытие в опыте «О внешних чувствах» и воспроизводит его в том же виде в «Теории нравственных чувств»<sup>21</sup>. Свою концепцию симпатии он выстраивает в контексте данного представления о бытии. В работе «О внешних чувствах» Смита дана предварительная формулировка понятия симпатии, хотя он и не употребляет термин «симпатия», а использует термин «чувство сопричастности» (*fellow-feeling*), по значению синонимичное термину «симпатия». Согласно Смигу, в иерархически представленном бытии человеческие существа не могут и не должны господствовать безо всяких ограничений. Они несут ответственность не только друг перед другом, «но (хоть несомненно в значительно меньшей степени) перед всеми другими животными». Природа, – продолжает Смит, – «предназначила человеку господствовать над животными в этом маленьком мире, по-видимому, в этом состояло ее благожелательное намерение вдохнуть в него некоторую долю уважения даже к ничтожнейшим и слабейшим его подданным»<sup>22</sup>.

Таким образом, предполагается, что симпатия – это способность, проявляющаяся во всех живых существах и в их взаимоотношениях. Между человеческими существами и «другими животными» отношения симпатии могут проявляться только в ограниченном смысле. В полном смысле они могут проявляться в человеческом сообществе<sup>23</sup>. По-видимому, Смит определяет симпатию, с одной стороны, как страсть (*passion*), с другой, он употребляет данное понятие для обозначения способности понимания и коммуникации, включающей все *изначальные* страсти человеческой природы. Развивая концепцию симпатии, думается, он стремится ответить главным образом на два вопроса. *Во-первых*, в дескриптивном смысле «что дает возможность человеческим существам понимать друг друга?». *Во-вторых*, что побуждает их проявлять солидарность в отношениях друг с другом?

<sup>21</sup> См.: *Smith A.* Теория нравственных чувств. С. 108–109.

<sup>22</sup> *Smith A.* Of the External Senses // *Smith A.* Essays on Philosophical Subjects / Ed. by D.D.Raphael, A.L.Macfie. Indianapolis. P. 136.

<sup>23</sup> См.: *Smith A.* The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy // *Smith A.* Essays on Philosophical Subjects. P. 95.

### 3. Философия здравого смысла и теория коммуникативного действия Смита

Согласно Смицу, коммуникация предполагает не только обмен идеями (как утверждается в теории коммуникативного действия Хабермаса), но передает всю информацию об исторических и социальных обстоятельствах индивидов, включенных в коммуникативную ситуацию. В представлении Смита, ситуация отражается в чувствах человеческих существ, в их эмоциях, мыслях и намерениях. Следовательно, чувственные восприятия являются необходимым условием коммуникации и взаимного понимания. Они необходимы, поскольку без чувственного восприятия, как это показал еще Аристотель, не может существовать ни одно живое существо<sup>24</sup>. Мы не можем знать, что находится вне нас. Мы даже не можем знать, что мы чувствуем и думаем. Вообще говоря, чувственное восприятие дает нам чувство реальности и обеспечивает правильную ориентацию в пространстве и времени, а внутренние чувства позволяют провести различие между правильными и неправильными действиями в общественной и частной жизни. Иными словами, без чувственного восприятия у нас не было бы никакого понимания реальности, пространства и времени, правильного и неправильного. Эта экзистенциальная роль чувственного восприятия, как внешнего, так и внутреннего, была недооценена или проигнорирована в эпистемологически ориентированных теориях морального развития – в особенности, к примеру, в теориях Кольберга и Хабермаса<sup>25</sup>. Поэтому они и не могли объяснить происхождение наших ценностей и их иерархии. Однако Смит не сводил способности человеческих существ только лишь к чувственному восприятию. Чувственные восприятия являются необходимыми, но недостаточными для коммуникации. Смит рассуждает критически, имея в виду сенсуализм: «Вообразим, что такой же человек, как и мы, вздернут на дыбу – чувства наши никогда не доставили бы нам понятия о том, что он страдает, если бы мы не знали ничего другого, кроме своего благого состояния. Чувства наши ни в коем случае не могут представить нам ничего, кроме того, что есть в нас

<sup>24</sup> См.: *Аристотель*. О душе. С. 393; *Ackrill J.L.* Aristotle the Philosopher. P. 64.

<sup>25</sup> См.: *Kohlberg L.* Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a/M., 1997; *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.

самих...»<sup>26</sup>. Но именно того, чтобы мы вышли за пределы своего «я» и поняли, что чувствуют и думают другие в соответствии со своей исторически обусловленной социальной ситуацией, от нас и требует коммуникация. Наши чувства могут сообщать нам, является ли то, что мы воспринимаем, внешним или внутренним для нас<sup>27</sup>. Они могут сообщать нам, что и как мы чувствуем. Но с их помощью мы никогда не выйдем за пределы самих себя и не узнаем, что и как чувствуют другие<sup>28</sup>. Только с помощью нашей способности воображения или здравого смысла мы можем понять друг друга. С помощью способности воображения мы можем мысленно перенестись из нашей ситуации в ситуацию агента (или по формулировке Смита «человека в известном положении») и тем самым представить себе его ситуацию<sup>29</sup>.

Одним словом, в реальной ситуации коммуникативного действия мы с помощью воображения ставим себя в положение другого «я» и с помощью наших чувств собираем все данные о его внутреннем мире. С помощью же здравого смысла мы выстраиваем обо всем этом последовательное представление. Именно таким образом мы становимся почти такими же, как другое я, индивидами, узнаем и понимаем его.

### **3.1. Отказ Смита от индивидуалистической концепции симпатии**

В приведенном выше описании Смит применяет зеркальный теоретический подход. Согласно этому подходу, индивиды могут быть исключительно социальными. Это означает, что целостная ситуация агента, которая включает всю индивидуальную историю и реальное окружение, в которое включен агент, отражаются в его чувствах, эмоциях, мыслях и намерениях. Если зритель, наблюдающий за агентом, представит себе его ситуацию и задастся вопросом: «Что бы я чувствовал и думал в подобной ситуации?», он применяет чувства, эмоции и мысли агента к самому себе. Дру-

<sup>26</sup> Смит А. Теория нравственных чувств. С. 31.

<sup>27</sup> См.: Смит А. Там же; Smith A. Of the External Senses. P. 135–168.

<sup>28</sup> См.: Смит А. Теория нравственных чувств. С. 31.

<sup>29</sup> Там же. С. 31–32.

гими словами, все чувства, эмоции, мысли и намерения агента отражаются далее в наблюдателе и в определенном смысле становятся его собственной ситуацией. Поэтому Смит и утверждает, что «симпатию ни в коем случае нельзя принимать за себялюбие. Когда я сочувствую вашему горю или вашему негодованию, то можно, правда, сказать, что испытываемое мною чувство основано на личной выгоде, ибо чувство это проявится, если я представлю себя на вашем месте и если я составлю себе представление о том, что сами вы должны чувствовать, но мы тем не менее предполагаем, что эта воображаемая перемена случается не с нами и не с нашими чувствами, а с тем, кому мы сочувствуем. Итак, когда я опечалюсь вместе с вами потерей вашего сына, то для сочувствия вашему горю мне вовсе нет необходимости воображать, как бы я сам страдал при моем характере и при моем положении, если бы мне случилось потерять сына. Для этого достаточно вообразить, что испытал бы я, если бы я действительно был вами и обменялся бы с вами не только положением, но и характером: я страдаю, стало быть, за вас, а не за себя и не из личной выгоды»<sup>30</sup>. Именно здесь находится источник чувства сопричастности (*fellow-feeling*), или симпатии. Это следует подчеркнуть особым образом, поскольку, согласно подходу Смита, как внешнее, так и внутреннее конституируют единство и определяют целостность человека. Следовательно, их нельзя отделить и изолировать друг от друга. Соответственно, в понятие чувства (*sentiment*), на основе которого наблюдатель, или зритель, формирует представление, Смит включает не только внутреннее, т. е. переживания, эмоции и мысли, но также и внешние обстоятельства, или окружение: «В душе нашей возбуждается сочувствие не одними только обстоятельствами, вызывающими страдание или тягостное ощущение. Какое бы впечатление ни испытывал человек в известном положении, внимательный свидетель при взгляде на него будет возбужден сходным с ним образом»<sup>31</sup>. Другими словами, мы неизбежно разделяем его переживания и мысли, которые порождаются внешней ситуацией и внутренними склонностями. Следовательно, понятие симпатии не может пониматься как «эгоистическое».

<sup>30</sup> См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 306.

<sup>31</sup> Там же. С. 32.

### 3.2. Теория эмоций Смита и эмотивисты

Как известно, шотландская моральная философия основывается не на некоторых рациональных принципах или императивах, которые отрицают познавательную, мотивационную и интенциональную роль эмоций в действиях, а на восприимчивости или сентиментализме, и это вовсе не означает, что она отрицает рациональность. Сравним для примера сдержанную критику Смитом Гоббса и других рационалистов, которые усматривали источник общих моральных правил исключительно в разуме: «Но хотя разум, несомненно, является источником всех общих правил нравственности и всех суждений, формулируемых нами при содействии этих правил, нелепо и невозможно предположить, чтобы даже в отдельных случаях, послуживших для составления общих правил, первоначальные представления о справедливом и несправедливом исходили бы от разума. Первоначальные представления эти, как и все, на которых основаны общие правила, не могут быть предметом разума, но составляют предмет *непосредственного чувства и переживания* (курсив мой. – Д.Г.). Только открывая в бесчисленном множестве случаев, что такое-то поведение нравится постоянно, а другое постоянно не нравится, мы составляем общие правила нравственности. Разум сам по себе не может сделать какой-либо предмет приятным или неприятным для нас. Он может, правда, показать нам, что при содействии такого-то предмета мы способны получить другой, который, естественно, будет нам нравиться или не нравиться, а также сделать предмет приятным или неприятным кому-то, но он не может сделать приятным для нас предмет сам по себе, когда в пользу или против него не говорит непосредственное чувство»<sup>32</sup>.

Смит как одна из самых влиятельных фигур Шотландского просвещения развивает свою моральную философию в такой традиции и тем самым задает новый поворот Шотландской моральной философии. Однако его вклад в Шотландскую моральную философию иногда неправомерно отрицается. Его работы иногда интерпретируют только лишь как продолжение философии Хатчесона либо Юма и не принимают во внимание собствен-

<sup>32</sup> См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 309.

ный вклад Смита. Поскольку Смит развивает свою моральную философию исходя из понятия симпатии и приписывает эмоциям важную роль в морали, его иногда, как и Юма, считают эмотивистом<sup>33</sup>. Однако если мы посмотрим на некоторые особенности эмотивистской этической теории, мы увидим не только то, что моральная философия Смита кардинальным образом отличается от нее, но и то, что между двумя этими теориями существуют фундаментальные противоречия.

*Первая* особенность эмотивистской этической теории состоит, как считают, в ее антинатурализме и антиинтуитивизме. Это же можно сказать и о моральной философии Смита. Смит согласился бы и с эмотивистской критикой натурализма и интуитивизма, хотя в своей критике использовал бы другие аргументы и исходил бы при этом из других соображений. Однако по данному критерию теорию Смита нельзя квалифицировать как эмотивистскую. В противном случае все этические теории, которые являются антинатуралистическими и антиинтуитивистскими, мы могли бы классифицировать как эмотивистские. Эмотивистская этическая теория опирается на «радикальный эмпиризм» (А.Айер). Но это не относится к эмпирическому подходу Смита. Как было сказано выше, Смит ставил перед собой цель преодолеть искусственное разделение философии на рационализм и эмпиризм. С этой точки зрения утверждение издателей «Теории нравственных чувств» о том, что Смит был в действительности твердым эмпириком и не питал никакой симпатии к рационалистической философии, недоуменно<sup>34</sup>. Смит в своей эпистемологии, в отличие от эмпириков и эмотивистов, в качестве источников знания указывает не только на опыт, но на «опыт и разум»<sup>35</sup> вместе.

*Вторая* черта эмотивизма связана с утверждением о том, что основные этические понятия невозможно подвергнуть анализу<sup>36</sup>. Но когда мы видим, сколько усилий предпринимает Смит, анализи-

<sup>33</sup> См.: Kohlberg L., Levine Ch., Hewer A. Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen // Kohlberg L. Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a/M. S. 332–333.

<sup>34</sup> Raphael D.D., Macfie A.L. Introduction // Smith A. The Theory of Moral Sentiments. Indianapolis, 1984. P. 22.

<sup>35</sup> Smith A. The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy // Ibid. P. 82–83.

<sup>36</sup> См.: Айер А. Дж. Язык, истина и логика. М., 2010. С. 153.

руя фундаментальные для него понятия симпатии и беспристрастного наблюдателя, мы понимаем, что Смит отверг бы подобный тип скептицизма и агностицизма.

*Третья* и более важная характеристика эмотивистской этической теории состоит в том, что она является субъективистской. В качестве данности она принимает то, что моральные суждения нельзя считать объективно достоверными. Они всегда зависят от позиции, которой по случаю придерживаются те, кто их высказывает. Соответственно, эмотивисты отказываются формулировать какие-либо объективные критерии для разрешения моральных конфликтов. Смит же, напротив, развивает целостную концепцию беспристрастного наблюдателя, которая указывает на то, каким образом формируются моральные суждения.

Возможно, у некоторых комментаторов возникает впечатление, что Смит является эмотивистом, поскольку и в эмотивистской этической теории, и в этике Смита важную роль играют эмоции. Однако дело даже не в том, что между данными теориями эмоций существуют фундаментальные различия, но в том, что эти теории абсолютно противоположны. Хоть эмотивизм и не выдвигает целостную завершённую теорию эмоций, вместе с тем, понятно, что им предполагается не коммуникативная, а экспрессионистская теория эмоций, согласно эмотивизму, моральные суждения являются исключительно субъективными<sup>37</sup>. Другими словами, у эмотивистов та же субъективистская теория эмоций, что и в кантианской деонтологической этике, с той разницей, что последняя отрицает эмоции в качестве основания любой этической теории, в то время как в эмотивизме эмоции оцениваются положительно и рассматриваются как единственное надёжное основание этики.

Подход Смита к эмоциям и рациональности, словом, ко всем этическим вопросам в самом широком смысле абсолютно отличен от привычных для нас подходов. Его главный вопрос вовсе не о том, являются ли эмоции субъективными, а рациональность более надёжной. Пока эмоции и мысли не осознаются, то есть в той мере, пока они остаются естественными, они необходимым образом субъективны. Конечно, Смит не отрицает этих вопросов, напротив, он относится к ним очень серьёзно. Однако конкретный вопрос, которым задается Смит, это вопрос о природе человеческих существ: каковы их главные черты?

<sup>37</sup> См.: Айер А. Дж. Язык, истина и логика. С. 155.

Исследовать этот вопрос – значит проанализировать, как можно развить все способности человеческих существ максимальным образом и сделать их востребованными в обществе и, наоборот, как можно построить общество, которое будет способствовать универсальному развитию человеческой природы. Вопрос, следовательно, в том, как все эти способности могут быть гармонично соединены друг с другом, как они могут проявляться в общественной жизни, какие социальные условия соответствуют этим главным характеристикам человеческой природы? Традиционный дуалистический подход к эмоциональности и рациональности чужд Смиту, и мы едва ли поймем его моральное учение, если будем смотреть на него через призму традиционных дуалистических взглядов. И все же какова природа эмоций, какова природа мышления, как они взаимодействуют, как они рационализируют друг друга, когда взаимодействуют?

В настоящее время еще многие вопросы в психологии, касающиеся взаимодействия эмоций, познания и действия, в когнитивных науках, например в нейробиологии, касающиеся взаимодействия отделов мозга, ответственных за познание и эмоции, остаются открытыми<sup>38</sup>. Результаты этих исследований, скажем, в нейробиологии, подтверждают понимание эмоций Смитом, и они доказывают, что эмоции необязательно противоречат рациональности<sup>39</sup>. Напротив, они неразрывно связаны с рациональностью. Рациональные способности человеческих существ можно объяснить только если они основаны на эмоциях, а эмоции можно понять лишь в результате применения рациональных способностей<sup>40</sup>.

### 3.3. Мышление и эмоции

На протяжении всей своей работы Смит употребляет понятие страстей (*passions*) и эмоций (*emotions*) синонимично в значении потребностей, или, как он называет их, «влечений» (*appetites*)<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> См.: *Hermesen H.* Emotion / Gefühl // *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* / Ed. by H.J.Sandkühler. Vol. 1. Hamburg, 1990. S. 661–682.

<sup>39</sup> См.: *Roth G.* Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt a/M., 1997. S. 178–212.

<sup>40</sup> *Holzkamp K.* Grundlegung der Psychologie. Frankfurt–N.Y., 1985. S. 95–112.

<sup>41</sup> См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 31–32.

Поскольку страсти и эмоции указывают на наличие потребностей, их нельзя отрицать или подавлять. Напротив, их необходимо удовлетворять или компенсировать, коль скоро они являются такой же естественной составляющей человеческой природы, как и рациональность. Некоторые типы эмоций в качестве знаков определенного типа потребностей, телесных или интеллектуальных, всегда содержат перцептивный, когнитивный, а также интенциональный аспекты. Хотя это не всегда может быть настолько ясно, как представляется в основном в случае с эмоциями, но даже инстинкты и настроения, как показал Фрейд, всегда содержат перцептивный, когнитивный и интенциональный аспекты<sup>42</sup>. Интенциональный и когнитивный аспекты страстей или эмоций всегда связаны либо с некоторыми объектами в самом широком смысле и их отношением к другим людям, либо они связаны с людьми в их отношении к некоторому объекту. Эти аспекты даже аналитически нелегко отделить друг от друга. Так, в представлении Смита, страсти и мышление определяются в физиологическом, психологическом и социальном контекстах. Мышление отличается от эмоций вовсе не тем, что по своей природе указывает на некоторые потребности или по своей природе является восприятием других и самого себя в отношении к некоторым объектам или целям. И мышление, и эмоции всегда связаны с некоторыми потребностями и целями, они всегда относятся к некоторым объектам и их отношениям к другим или к другим людям в их отношении к некоторым объектам. И тем не менее мысли отличаются от эмоций в определенном смысле. Если какой-то тип эмоции воспринимается и идентифицируется, он, как я уже говорил, всегда относится к некоторым целям. Но эмоции ничего не говорят о реализации этих целей. Познание определенных типов эмоций или потребностей необязательно говорит нечто о том, посредством чего и во взаимодействии с чем они могут быть удовлетворены. Интенциональные аспекты эмоций всегда включают некоторые соображения и ценностные суждения, например рационализацию целей и соответствие целей средствам, которые в свою очередь отзываются на данные эмоции и рационализируют их. Если эмоции воспринимаются и идентифицируются, они всегда относятся к некоторым потребностям и целям. Но они ничего не

<sup>42</sup> *Freud S. Instincts and their vicissitudes // On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis. L., 1991. P. 113–138.*

говорят о конкретных средствах и целях. Конкретные средства и цели должны быть осознанно определены. Другими словами, эмоции дают нам нечто вроде структуры, мысли же в нормативном смысле как сознание, наполняют ее и тем самым в некоторой степени изменяют эту структуру в соответствии с осознанно выбранными целями и определенными средствами.

Рассмотрим, например, физиологическую потребность. Если мы голодны, мы знаем, что нам необходимо питание и мы собираемся что-нибудь съесть. Но мы не знаем точно, что, когда и где мы собираемся съесть. Собираемся ли мы поесть в одиночестве или в компании? Это лишь некоторые из вопросов, на которые следует ответить прежде, чем мы удовлетворим свой голод. То же самое применимо к нашим интеллектуальным и социальным потребностям. Если мы чувствуем, что нас не признают или не уважают в обществе, это порождает страдание и гнев. В этом случае мы должны установить причину переживаемого страдания. Порождено ли оно недостаточным развитием некоторых наших способностей или неспособностью общества признать наши таланты? Даже если мы установили причину нашего страдания, мы не знаем как, посредством чего и когда мы сможем освободиться от него. Например, в первом случае мы должны оценить определенные типы способностей, необходимые для признания нами самими такой личности, какой мы бы желали быть. В последнем случае, если мы, оценивая себя с позиции беспристрастного наблюдателя, убеждены в том, что не недостатки талантов мешают общественному признанию нашей личности, а определенные социальные структуры и предрассудки, тогда мы должны изменить их с тем, чтобы получить общественное признание и уважение. И даже в случае, когда мы убеждены в том, что необходима социальная трансформация, мы не знаем, посредством чего и когда эта трансформация может произойти. Следовательно, эмоции всегда предполагают мышление и наоборот.

#### 4. Понятие беспристрастного наблюдателя Смита как механизм рационализации эмоций и мышления

Согласно учению Смита, чистая эмоциональность, т. е. эмоциональность без рациональности, абсолютно непригодна в коммуникации, а теория рациональности без эмоциональности учитывает только запланированные или стратегические действия и упускает всю сферу спонтанных действий повседневной жизни. Еще важнее то, что отношения, основанные на чистой рациональности, также могут вести к утверждению инструментальных отношений: одновременной инструментализации других и самого себя. Следовательно, ни чистой рациональности, ни чистой эмоциональности нельзя слепо доверять. Они должны быть «обработаны» с помощью некоторых механизмов и приведены к гармонии друг с другом. Нассбаум предположила, что мы можем обнаружить этот «отсеивающий механизм» в концепции беспристрастного наблюдателя Смита, или, как она называет его, «рассудительный наблюдатель» *Judicious Spectator*<sup>43</sup>.

Происхождение данного понятия Смита можно проследить в идейном и социологическом контекстах. Идейный контекст содержит два аспекта: с одной стороны, речь идет об античной греческой трагедии, работах Хатчесона, Юма и др. как истоках понятия беспристрастного наблюдателя Смита. С другой стороны, речь идет о том, как развивается концепция беспристрастного наблюдателя Смита на протяжении от первого до шестого издания «Теории нравственных чувств». Социологический подход касается социального генезиса «беспристрастного наблюдателя», или совести, поскольку она есть в каждом. Античные корни понятия беспристрастного наблюдателя Смита практически не исследованы. Между тем, существует тесная связь между этим понятием и античной греческой трагедией, которую еще только предстоит выявить<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> См.: *Nussbaum M. Poetic Justice: the literary imagination and public life. Boston, 1995. P. 72.*

<sup>44</sup> Самая последняя и, насколько мне известно, единственная книга, посвященная исследованию отношения идей Смита и античных греческих и римских философов, см.: *Vivenza G. Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought. Oxford, 2001.* Однако в этой своей работе Вивенца не рассматривает идейный генезис понятия беспристрастного наблюдателя

#### 4.1. Мыслительные истоки понятия беспристрастного наблюдателя Смита

Нам легче проследить истоки данного понятия Смита в работах Хатчесона и Юма. Издатели «Теории нравственных чувств» Д.Д.Рафаэл и А.Л.Макфи предположили, что «и Хатчесон, и Юм в своих этических теориях способствовали утверждению “наблюдателя”, или “каждого наблюдателя”, или даже “рассудительного наблюдателя”. Это понятие позволило выявить беспристрастный характер моральной позиции. Наблюдатель не является лично заинтересованным в отличие от агента, которого действие касается. Теория морального суждения, включающая понятие наблюдателя, исходит из беспристрастности, даже если Хатчесон и Юм не используют прилагательное “беспристрастный”. Оригинальность подхода Смита заключается в том, что развитие идеи беспристрастного наблюдателя позволяет ему объяснить источник и природу совести, т. е. способности человека судить о своих собственных действиях, и особенно его чувства долга»<sup>45</sup>. С данной оценкой все согласны, она четко зафиксирована в литературе, посвященной Смигу и в целом – Шотландскому Просвещению<sup>46</sup>.

#### 4.2. Социальный генезис понятия беспристрастного наблюдателя

Социальный генезис понятия беспристрастного наблюдателя в сравнении с концепцией «супер-эго» Фрейда вполне основательно исследован Рафаэлом<sup>47</sup>. В обеих теориях совесть, или второе Я, формируется посредством социализации. Между тем, в этом процессе Фрейд подчеркивает роль отношения к родителям *parental attitudes*, а Смит предлагает гораздо более широкую концепцию со-

---

Смита в античных греческих трагедиях. Она проводит лишь некоторые параллели между этикой Смита и Аристотеля (См.: *Vivenza G. Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*. P. 46–50).

<sup>45</sup> *Raphael D.D., Macfie A.L.* Introduction // *Smith A. The Theory of Moral Sentiments*. P. 15.

<sup>46</sup> См.: *Dwyer J.* *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century*, Edinburgh. 168–185; *Mizuta H.* *Moral Philosophy and Civil Society // Essays on Adam Smith / Ed. by S.S.Skinner, Th.Wilson.* Oxford, 1975. P. 114–131; *Raphael D.D.* *Impartial Spectator // Essays on Adam Smith*. P. 83–99.

<sup>47</sup> См.: *Raphael D.D.* *Adam Smith*. Oxford, 1985. P. 41–44.

циализации. Нет никаких сомнений в том, что Смит рассматривает родителей как «главный фактор в моральном воспитании детей на самых ранних этапах». Но как только дети попадают в среду гораздо более широкую, чем семья, роль учителей, одноклассников, друзей и коллег оказывается столь же важной<sup>48</sup>. Таким образом, в качестве источника нашего морального воспитания и моральных ценностей Смит рассматривает общество в целом<sup>49</sup>. Следовательно, беспристрастный наблюдатель, – это «продукт социального отношения»<sup>50</sup> и критически отражает все отношения агента в данном обществе. Существует еще одно различие между понятием беспристрастного наблюдателя и фрейдовским «идеальным эго». Понятие «супер-эго» Фрейда определяется лишь негативно. Конечно, теория Фрейда включает и «возвышающее “идеальное эго”», и репрессивную «совесть», но Фрейд делает акцент именно на последнем элементе. Главная роль супер-эго – это роль цензора, подавляющего безудержные сексуальные и другие связанные с ними импульсы. По Смицу же, беспристрастный наблюдатель выносит как положительную, так и отрицательную оценку, ни первая, ни вторая не является при этом преобладающей<sup>51</sup>. Рафаэл рассматривает еще одну особенность понятия беспристрастного наблюдателя у Смита, обращая внимание на то, что он иногда называет его «внутренним человеком» («the man within the breast»), который «может быть высшим судьей для “внешнего человека” (“the man without”», поскольку лучше понимает все факты и мотивы»<sup>52</sup>.

#### 4.3. Как беспристрастный наблюдатель рационализирует эмоции и мышление?

Из того что было сказано выше, становится понятно, что Смит не стремился ни подавить мышление, ни истребить чувства, эмоции и страсти. Он стремился рационализировать их. Для того чтобы

<sup>48</sup> См.: *Raphael D.D.* Adam Smith. P. 43; *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 148–149.

<sup>49</sup> См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 123–124.

<sup>50</sup> *Raphael D.D., Macfie A.L.* Introduction // *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. P. 15.

<sup>51</sup> См.: *Raphael D.D.* Adam Smith. P. 42–43.

<sup>52</sup> *Ibid.* P. 43.

стало ясно, что я имею в виду, рассмотрим теорию страстей Смита, его понятия симпатии и беспристрастного наблюдателя в их отношении друг к другу. Я вернусь к выше сформулированному тезису о том, что Смит рассматривает проблему души–тела не только как эпистемологическую, но также и как социальную. Я также затрону вопрос и о том, почему Смит считает, что мы должны основать общество на принципе солидарности, а общественную жизнь – понимать так, что каждый должен стремиться к счастью другого, не ожидая, помимо достижения этой цели, ничего иного.

#### 4.3.1. Природа страстей

Теорию эмоций, понятия симпатии и беспристрастного наблюдателя Смита нельзя рассматривать отдельно. Напротив, они взаимно дополняют друг друга и являются необходимыми условиями друг для друга. Способность наблюдателя сопереживать эмоциям и степень сопереживания зависят, *во-первых*, от происхождения эмоций и, *во-вторых*, от природы эмоций. Смит подобно Аристотелю проводит различие между телесными страстями и эмоциями и страстями или эмоциями, которые порождает воображение, между общественными, антиобщественными и эгоистическими страстями, или потребностями.

*Во-первых*, обсуждая происхождение эмоций, Смит проводит различие между теми эмоциями, которые порождены телом, и теми, которые порождены воображением. Беспристрастный наблюдатель едва ли может сопереживать эмоциям, если они основаны на какой-либо «особенной привычке», безотносительно к тому, порождены они телом или воображением. Беспристрастный наблюдатель не может сопереживать страстям, «которые основаны на определенном состоянии или расположении нашего тела... ибо мы не можем рассчитывать на сочувствие к нам присутствующих, не испытывающих тех же самых ощущений»<sup>53</sup>. Если от беспристрастного наблюдателя и можно ожидать сопереживания этим страстям, то только определенным их типам, например тем, что связаны со страданием, и это всегда «в весьма слабой степени сравнительно со страданиями, испытываемыми другими»<sup>54</sup>. То же применимо

<sup>53</sup> Смит А. Теория нравственных чувств. С. 48.

<sup>54</sup> Там же. С. 49.

и к тем страстям, которые берут свое начало в «специфической направленности или привычке» воображения, например сильная привязанность двух друзей, которые уверены в том, что не могут друг без друга существовать, – это та ситуация, которой наблюдатель едва ли будет сопереживать<sup>55</sup>. Скептицизм Смита в отношении способности человека сопереживать этим эмоциям необязательно означает, что, если мы совместно не можем их переживать, их следует подавлять. Напротив, этот скептицизм предполагает критику античного и новоевропейского морального эстетизма. Смит тем самым стремится вывести тело и любовь из сферы общественных суждений, что также связано с его понятиями самообладания и терпимости к другим. Человек в известном положении, или агент, должен осознавать тот факт, что наблюдатель не может поспешно судить о том, являются ли его страсти правильными или неправильными, если не обладает всей полнотой информации. Человек в известном положении должен, следовательно, избегать, насколько это возможно, провокации со стороны наблюдателя. В свою очередь наблюдатель должен осознавать тот факт, что он не может судить о страстях корректно, если он не обладает полной информацией, а следовательно, должен быть терпимым, насколько это возможно.

*Во-вторых*, обсуждая природу эмоций, Смит проводит различие между общественными, антиобщественными и эгоистическими страстями. Термины «общественный» и «антиобщественный» не означают, что одни страсти социально обусловлены, а другие нет. Согласно Смигу, все наши страсти социально обусловлены. Эти термины скорее означают, что страсти могут поддерживать социальность, расшатывать ее и даже разрушать. Антиобщественные страсти или эмоции – это ненависть, обида и гнев и все их модификации. Общественные страсти – это великодушие, человечность, доброта, сочувствие, взаимная дружба и уважение. Первые настолько же необходимы, как и вторые. Необходимость антиобщественных страстей определяется их защитной функцией, т. е. благодаря им человек оказывается способным защищать себя от нападения или, если рассуждать более широко, обладать чувством справедливости и несправедливости в нормативном смысле.

<sup>55</sup> См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 51–52.

Однако антиобщественные страсти или эмоции могут оказаться разрушительными, если они не «доведены до более слабой степени, чем та, какую они получили бы, если бы человек отдался на произвол своей природы»<sup>56</sup>. Общественные же страсти никогда не могут быть деструктивными, даже если они чрезмерно выражены. В случае антиобщественных страстей наша симпатия раздваивается, в случае социальных удваивается. В случае ненависти или гнева наша симпатия раздваивается, когда мы наблюдаем, с одной стороны, человека, который переживает эти страсти, поскольку он сам или его друг стали объектом нападения, с другой стороны – человека, который сам является объектом ненависти или гнева. Поэтому «интересы их диаметрально противоположны»<sup>57</sup>. Следовательно, в таких ситуациях наша симпатия всегда разделена до тех пор, пока мы не обладаем полнотой информации. В случае общественных страстей или эмоций двойная симпатия делает их «тем более приятными и заслуживающими одобрения»<sup>58</sup>. Эти эмоции, «если ими запечатлеваются наши поступки и наш образ действия даже относительно неблизких нам людей, почти всегда производят приятное ощущение в самом равнодушном свидетеле. Симпатия постороннего к человеку, испытывающего такие чувства, совпадает с благорасположением его к лицу, вызвавшему их»<sup>59</sup>. Приятными общественные эмоции делает удовольствие сознания быть любимым, и «мужественное сердце более страдает от того, что составляет предмет ненависти и негодования, чем от тех несчастий, которые могут быть причинены ими»<sup>60</sup>. Антиобщественные страсти наносят вред не только тому человеку, на которого направлены, но и тому, кто переживает их, общественные же эмоции всегда благотворны. Поэтому мы пытаемся избегать антиобщественных страстей, насколько это возможно, и всецело поддерживать общественные страсти.

«Эгоистические страсти» Смит определяет как такие, которые находятся посередине между общественными и антиобщественными страстями. Иногда он употребляет термины «эгои-

<sup>56</sup> *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 54.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Там же. С. 58.

<sup>59</sup> Там же. С. 59.

<sup>60</sup> Там же.

стический», «себялюбивый» в негативном смысле как эгоизм, а иногда в позитивном или нейтральном – как личный интерес. Эгоистические страсти в этом позитивном смысле никогда не являются настолько приятными, как общественные страсти, и никогда не являются настолько ненавистными, как антиобщественные. Эгоистические страсти – это «страдание и удовольствие, испытываемые нами вследствие нашего личного благополучия или несчастья»<sup>61</sup>. Они никогда «не вызывают в нас столько неприятного чувства, как чрезмерная злоба», даже когда чрезмерно выражены, «потому что нет никакой противоположной симпатии, которая возбуждала бы нас против них», и они «не смогут быть так приятны для нас, как беспристрастное человеколюбие или справедливая снисходительность к людям, потому что наше сочувствие не усиливается никакой двойной симпатией»<sup>62</sup>. Например, человек, который бахвалится теми маленькими радостями, которым человечество склонно скорее симпатизировать, и выставляет их напоказ, может вызвать в нас впечатление легкомысленности и даже зависть. Поэтому «чувство благопристойности требует, чтобы мы оставались скромны, даже будучи вполне благополучны» и «вместо того, чтобы хвалиться своим счастьем» нам следует, насколько это возможно, «скрывать нашу радость», «сдерживать тщеславие», возбуждаемое нашим новым положением<sup>63</sup>. Однако жизнерадостность в противоположность бахвальству своими радостями, всегда порождает сопереживание наблюдателя, даже в случае «особенной склонности» к маленькому удовольствию, которое многие могут себе позволить<sup>64</sup>. Обсуждая горе, Смит различает «пустые страдания», которые не вызывают нашего сочувствия, и «сильное горе», «серьезное горе», к которому наше сочувствие «бывает весьма сильно и искренне»<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Смит А. Теория нравственных чувств. С. 60.

<sup>62</sup> Там же. С. 61.

<sup>63</sup> См.: там же.

<sup>64</sup> См.: там же. С. 62.

<sup>65</sup> См.: там же. С. 62, 63.

#### **4.3.2. Беспристрастный наблюдатель как инструмент смягчения страсти**

Вопрос теперь состоит в том, как мы можем знать, когда выражение эмоции или действие вызывает у наблюдателя сопереживание, а когда не вызывает? Другими словами, где и как можем мы выявить тот стандарт, которым могли бы руководствоваться, разделяя сопереживание наблюдателя, и тем самым добиться общественного признания или уважения, что составляет для человека такую же потребность, как и любая другая? Ответ Смита связан с его концепцией беспристрастного наблюдателя, или «внутреннего человека», которая в свою очередь связана с его теорией социализации. Именно благодаря социализации мы интериоризируем те стандарты, которые соответствуют ситуации нашего действия. Сама теория социализации включает несколько теорий: теорию ситуации, коммуникации, суждения, действия, воспитания. Стандарт беспристрастности, который предназначен для смягчения эмоций и руководства нашими действиями, предлагаемый Смитом, не абстрактный, а практический. Он интериоризируется в результате социализации в самом общем смысле. Посредством социализации формируются наш телесные и интеллектуальные склонности. Поэтому стандарт, в соответствии с которым мы судим, принимаем решения, действуем, выражаем себя, есть в каждом. Это наша совесть как зеркало общих общественных условий, в которых мы находимся. Концепция беспристрастного наблюдателя, или совести – это самый важный вклад Смита в этическую теорию<sup>66</sup>.

Историческая значимость концепции беспристрастного наблюдателя Смита как инструмента рационализации наших страстей станет очевидной, если мы сопоставим ее с европейской социальной и политической мыслью, начиная с Ренессанса, в особенности с философией Гоббса. Концепцию беспристрастного наблюдателя Смита как инструмент для рационализации страстей можно рассматривать в качестве ответа на вызов Гоббса новоевропейской социальной и политической мысли. Описывая естественное состояние, Гоббс утверждал, что всем человеческим существам присущи желания. Эти желания, согласно Гоббсу, порождают новые желания, новые желания порождают другие новые желания и так до

<sup>66</sup> См.: *Raphael D.D. Adam Smith*. P. 41.

бесконечности. Это естественно и не вызывает никакого конфликта. Но «если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами. На пути к достижению их цели <...> они стараются погубить или покорить друг друга»<sup>67</sup>. Гоббс предлагает лишь один инструмент для достижения примирения в этой ситуации – установление абсолютистского государства. За этой идеей Гоббса последовал даже Гегель – один из величайших философов Нового времени. Смит же не предлагал установления абсолютистского государства для того, чтобы мы могли управлять нашими страстями. Он также не предлагал уничтожить страсти. Его предложение можно описать как терапию, которую в отношении собственных желаний проводят сами человеческие существа, а не абсолютистское государство или какой-нибудь подобный инструмент. Смит не задается вопросом о том, как можно искоренить наши страсти с тем, чтобы мы могли стать беспристрастными. Но он задается вопросом о том, как мы можем управлять собой, т. е. повелевать нашими страстями так, чтобы они стали общественными и тем самым – поддерживали общительность. Согласно Смиту, мы сможем управлять собой и рационализировать наши страсти, если прежде чем следовать за ними, обратимся к нашей совести. Однако для того, чтобы мы могли слушать голос совести или следовать ее решению, необходимо, чтобы она была свободна от отчуждения и искажения. Обратимся к анализу рассуждения Смита о социальных предпосылках освобождения совести от отчуждения и искажения.

## **5. Утопия Смита: открытое и прогрессивное общество**

### **5.1. Различие между внутренним и внешним беспристрастным наблюдателем**

При обсуждении концепции беспристрастного наблюдателя Смита все соглашались с тем, что между первым и шестым изданием «Теории нравственных чувств» она претерпела фундаментальное изменение. Считается, что концепция беспристрастного

<sup>67</sup> Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 94.

наблюдателя Смита в первом издании 1759 года апеллирует к общественному мнению и исходит из модели гармоничного, саморегулирующегося общества. В этой ранней версии Смит опирается на представление о гармоничном единстве между общественным мнением и совестью агента. Однако в последующих изданиях «Теории нравственных чувств» Смит проводит различие между общественным мнением и совестью. Он утверждает, что «приговоры обоих этих судов основаны на началах и чувствах, хотя в некоторых отношениях сходных и связанных друг с другом, но в действительности раздельных и неодинаковых»<sup>68</sup>.

Вопрос о том, что побудило Смита провести такое различие, составляет предмет полемики. Сам Смит ясно говорит об этом различии в «Предуведомлении автора» к последнему изданию «Теории нравственных чувств» 1790 года. Он пишет, что «шестая часть, в том виде, в каком она представлена в этом издании, написана мною заново»<sup>69</sup>. В литературе, посвященной Смигу, предпринимались две попытки объяснить развитие его концепции.

*Во-первых*, Дуайер (Dwyer) заявляет, что это не различие, а замена. Он предположил, что Смит заменил объективистскую концепцию беспристрастного наблюдателя идеальной, или субъективистской концепцией. Отчасти это была реакция на критику, а отчасти Смит сделал это, поскольку утратил полную энтузиазма уверенность в моральной действительности общественного мнения. Он утверждает, что Смит перешел «от своего раннего взгляда на совесть как на “зеркало” коллективных отношений к более утонченному и сложному пониманию адаптации индивида к общественным нормам. Понимание морали как отражения объективной реальности у Смита сменилось таким ее пониманием, при котором моральное законодательство в конечном итоге признавалось субъективным»<sup>70</sup>. Отсюда Дуайер заключает, что «Смит указывал, <...> что место этического воспитания – это социальные взаимодействия малого масштаба, порожденные реальной коммуникацией»<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Смит А. Теория нравственных чувств. С. 137.

<sup>69</sup> Там же. С. 30.

<sup>70</sup> Dwyer J. *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century*. Edinburgh, 1987. P. 171–172.

<sup>71</sup> Ibid. P. 168.

*Во-вторых*, Мицута (Mizuta) утверждает, что проведенное Смитом различие между внешним и внутренним беспристрастным наблюдателем было не заменой объективистской теории, а ее развитием. В противоположность Дуайеру он подчеркивает все более углубляющееся в результате работы над «Исследованием о природе и причине богатства народов» понимание Смитом классового антагонизма в гражданском обществе. Используя в аргументации ссылки на события Французской революции и дело Жана Каласа, Мицута показывает, что «в результате расширения и углубления своего исследования, а также в результате самого исторического развития общества Смит постепенно переходит от представления о гомогенном и гармоничном устройстве гражданского общества, изложенного в первом издании, к представлению о его гетерогенном устройстве»<sup>72</sup>.

Я думаю, что и Мицута, и Дуайер предлагают довольно одностороннюю интерпретацию развития концепции Смита. В особенности это касается позиции Дуайера, которую едва ли можно подтвердить текстами Смита. Его утверждение о том, что Смит заменяет свою объективистскую теорию беспристрастного наблюдателя на субъективистскую, едва ли можно считать обоснованным. Для Смита теория интересубъективности является скорее объективистской, нежели субъективистской. Она начинается с вопроса не о том, как человек воспринимает самого себя, а о том, как воспринимают его другие. Речь идет не об априорном определении человеком самого себя, а об апостериорном определении человека через его отражение во взгляде других. Именно поэтому теория самости Смита является не субъективистской, а объективистской.

Теперь рассмотрим позицию Мицуты, в которой развитие взглядов Смита сводится к осознанию гетерономной природы гражданского общества. Конечно, классовый антагонизм можно рассматривать как одну из главных причин, по которой Смит провел то различие, о котором было сказано выше. Но это не единственная важная причина. Даже в гетерономном общества с классовыми антагонизмами всегда существуют общественные отношения, в которые классовые антагонизмы проникнуть не могут. И даже в самом гармоничном обществе всегда будут возникать

<sup>72</sup> Mizuta H. *Moral Philosophy and Civil Society // Essays on Adam Smith / Ed. by S.S.Skinner, Th.Wilson. Oxford, 1975.*

конфликты. Поэтому можно сказать, что различие Смита основано не только на его понимании противоречивой природы гражданского общества, но также на его понимании природы человеческого общества как такового. Так что к приведенному выше утверждению Дуайера об эволюции взглядов Смита на совесть следует отнести серьезно. Однако его теория замены и обусловленная этой теорией редукция учения Смита к «взаимодействиям малого масштаба» снижает общественную значимость этики Смита.

Смит хорошо осознавал тот факт, что серьезнейшие моральные проблемы вызваны не столько ситуативно обусловленным различием между индивидами, сколько ситуативно обусловленным различием между общественными классами, поскольку, согласно Смиту, «отличия званий и порядка в обществе <...> представляется первоначальной и главной причиной искажения наших нравственных чувств»<sup>73</sup>. И именно «искажение наших нравственных чувств» порождает отчуждение и деформацию нашей совести. Поскольку эта проблема существует, Смит очерчивает границы общественной жизни, внутри которых эта жизнь может быть рационализирована, а также может быть преодолено и искажение морали в общественной жизни.

## **5.2. Свободная коммуникация как основа и признак открытого общества**

Когда Смит рассматривает такого рода вопросы, он опирается на две противоположные модели общества. Первая – это модель гармоничного открытого общества, в котором каждому потенциально предоставлено право доступа ко всем сферам общества. Вторая – модель фрагментированного в результате разделения труда и противоположности интересов общества. Во фрагментированном и, следовательно, закрытом обществе, поскольку общая ситуация, в которую встроены «человек в известном положении», также фрагментирована, устойчивые интеллектуальные и эмоциональные склонности этого человека могут быть сформированы именно данной частной ситуацией, в силу чего «человек в известном положении» может действовать исходя исключительно из частной точки

<sup>73</sup> Смит А. Теория нравственных чувств. С. 78.

зрения, будучи неспособным принять во внимание общую точку зрения. Поэтому такое общество закрыто, оно ограничивает каждого человека тем, что на протяжении всей жизни допускает его лишь в определенные сферы общественной жизни. Первый тип общества основан на доверии и открытой коммуникации, второй основан на недоверии и ограниченной коммуникации или даже, что более вероятно, на манипуляции.

В закрытом обществе, даже если мы знаем, что существует гораздо более масштабный мир, мы не можем рассуждать о нем как о нашем мире, поскольку знаем, что исключены из него. Мы не можем заботиться о нем, поскольку знаем, что не являемся его частью, не можем доверять ему. Мы должны проверять информацию много раз, прежде чем доверимся ему. «Скрытность и осторожность, напротив, внушают нам некоторое недоверие: мы опасаемся влияния человека, который не открывает нам своих намерений»<sup>74</sup>. Поэтому если мы по необходимости вовлечены во взаимодействие с индивидами из разных сфер, мы воспринимаем их как чужих и не можем открыться им. Мы должны часто оставаться формальными, чисто рациональными в негативном смысле слова и дистанцированными. Эта дистанция совсем не такого рода, как в открытом обществе. В открытом обществе мы также должны утверждать дистанцию по отношению к объектам, к которым стремимся, для того чтобы не допустить их власти над нами. В противном случае наши страсти могут превратиться в зависимости, и мы потеряем свою свободу в отношении к ним<sup>75</sup>. Или в наших отношениях к другим мы также должны соблюдать дистанцию, чтобы размышлять над тем, что они говорят. Интерес или забота всегда предполагают дистанцию. Но ее нельзя отождествлять с отсутствием интереса, заботы или отстраненностью. И напротив, дистанция, которую мы должны соблюдать в закрытом обществе, сопровождается недоверием. Поэтому в закрытом обществе все общественные отношения могут стать инструментальными или утилитарными. Нас интересует не счастье других, а наше собственное счастье. В таких ситуациях мы должны подавлять все наши чувства, эмоции, я имею в виду – почти все, что может иметь отношения к близости. Голос,

<sup>74</sup> Смит А. Теория нравственных чувств. С. 325.

<sup>75</sup> Plessner H. 'Über den Begriff der Leidenschaft // Gesammelte Schriften. Vol. 8. Frankfurt a/M., 1983. S. 71.

который мы слышим, исключительно рациональный. Мы не можем заметить в нем какое-либо чувство или эмоцию. Поэтому мы не можем ему доверять. Здесь мы находим социальную причину дуализма души и тела: общественные отношения, основанные на принципах разделения труда и принципах полезности.

Гармоничное, открытое, не фрагментированное общество может формировать наши склонности другим способом. В условиях открытого, гармоничного общества общие интеллектуальные и телесные способности человека могут быть сформированы таким образом, что «человек в известном положении» может действовать спонтанно, т. е. без долгих и глубоких рассуждений, на основе принципа беспристрастности, спонтанно принимая во внимания как общие, так и частные интересы. В открытом обществе мы можем легко вообразить, что существует социальный мир, который гораздо масштабнее нашей конкретной ситуации. Мы можем представить целое благодаря нашему опыту в различных сферах общественной жизни или благодаря полученному образованию. Даже когда мы включены в конкретную ситуацию, мы знаем, что можем иметь доступ в другие сферы без каких-либо непреодолимых ограничений или барьеров. Мы можем получить информацию о функционировании этих сфер и можем доверять ей и опираться на нее. Поэтому, если мы включены во взаимодействие с индивидами из других сфер общественной жизни, нам не надо скрывать наши чувства, эмоции, личные соображения. Поскольку существует «взаимная симпатия», у нас нет потребности в самоцензуре, мы можем без всякого страха открыть наш внутренний мир, нашу интимность. У нас нет оснований для опасения, что нашим слепым доверием и неоправданной открытостью могут злоупотребить. Смит показывает, следовательно, что «доверие» и «свободная коммуникация» являются главными особенностями открытого общества. Он говорит, что когда мы можем доверять кому-либо, «мы ясно видим путь, по которому он желает вести нас, и мы с удовольствием позволяем ему руководить нами»<sup>76</sup>. Смит продолжает: «Нам хочется знать, как себя чувствуют другие люди, проникать в их сердца и наблюдать за волнующими их чувствами»<sup>77</sup>. В открытом общении «человек, отзывающийся на эту естественную склон-

<sup>76</sup> Смит А. Теория нравственных чувств. С. 325.

<sup>77</sup> Там же. С. 326.

ность, так сказать, пускающий нас в свою душу, сам открывающий ее перед нами, как бы оказывает нам самое радушное гостеприимство. Человек, одаренный даже обыкновенными достоинствами, непременно понравится нам, если он настолько откровенен, что не скрывает ни мыслей своих, ни зародивших их побуждений. Именно вследствие подобного безграничного чистосердечия нам так нравятся дети»<sup>78</sup>.

Конечно Смит знал, что в реальности не могут существовать ни идеальное общество в столь чистом виде, как это представлено в его модели, ни общество, основанное на принципе полезности, понижающем все социальные отношения. Смит приводит сравнение для того, чтобы показать различие между тем, что мы переживаем в коммерческом обществе, и тем, что может произойти, если общество будет развиваться. Поэтому концепция беспристрастного наблюдателя, или совести, предложенная Смитом, не является утопией, оторванной от реальности, подобной утопии Томаса Мора. Поскольку каждый обладает совестью, она представляет собой действительную составляющую современного общества, ее необходимо освободить от искажений и ей необходимо придать ключевое значение.

### Библиография

*Айер А.Дж.* Язык, истина и логика / Пер. с англ. В.А.Суровцева, Н.А.Тарабанова; Под общ. ред. В.А.Суровцева. М., 2010.

*Аристотель.* О душе // *Аристотель.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 369–448.

*Аристотель.* Риторика // *Аристотель.* Риторика. Поэтика / Пер. с древнегреч. О.П.Цыбенко. М., 2000. С. 5–148.

*Берк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М.: Искусство, 1979.

*Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 3–545.

*Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // *Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 3–72.

*Декарт Р.* Страсти души // *Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 481–572.

<sup>78</sup> *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 326.

*Смит А.* Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997.

*Фейербах Л.* Против дуализма души и тела, плоти и духа // *Фейербах Л.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 146–167.

*Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.

*Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. 2-е изд., доп. и испр. Т. 1. М., 1996.

*Ackrill J.L.* Aristotle the Philosopher. Oxford: Clarendon Press, 1981.

*Davie G.* Berkeley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy // *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment. Vol. 2 / Ed. by M.Macdonald, introd. by R.Gunn.* Edinburgh, 1994.

*Davie G.* The Mirror Theory: Hume and Smith against Derrida // *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment. Vol. 2 / Ed. by M.Macdonald, introd. by R.Gunn,* Edinburgh, 1994.

*Dwyer J.* Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century. Edinburgh, 1987.

*Freud S.* Instincts and Their Vicissitudes // *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis (The Pinguin Freud Library, vol. 11).* London: Penguin Books, 1991.

*Gunn R.* Scottish Common Sense Philosophy // *Edinburgh Review.* 1991–1992. № 87.

*Hauskeller M.* Geschichte der Ethik: Antike. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.

*Hermesen H.* Emotion/Gefühl / *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften / Ed. by H.J.Sandkühler.* Vol. 1. Hamburg, 1997.

*Holzkamp K.* Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/N.Y.: Campus Verlag, 1985.

*Kohlberg L.* Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1997.

*Kohlberg L., Levine Ch., Hewer A.* Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen // *Kohlberg L.* Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1997.

*Mizuta H.* Moral Philosophy and Civil Society // *Essays on Adam Smith / Ed. by S.S.Skinner, Th.Wilson.* Oxford: Oxford University Press, 1975.

*Mullan J.* Sensibility // *A Dictionary of Eighteenth-Century History / Ed. by J.Black, R.Porter.* London: Penguin Books, 1996.

*Mullan J.* Sentiment // *A Dictionary of Eighteenth-Century History / Ed. by J.Black, R.Porter.* London: Penguin Books, 1996.

*Nussbaum M.C.* Poetic Justice: the Literary Imagination and Public Life. Boston: Beacon Press, 1995.

*Plessner H.* Über den Begriff der Leidenschaft // Gesammelte Schriften. Vol. 8. Frankfurt a/M., 1983.

*Raphael D.D.* Adam Smith. Oxford–N.Y.: Oxford Univ. Press, 1985.

*Raphael D.D.* Impartial Spectator // Essays on Adam Smith / Ed. by S.S.Skinner, Wilson Th. (eds.). Oxford: Oxford Univ. Press, 1975.

*Raphael D.D., Macfie A.L.* Introduction // *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

*Reid Th.* Philosophical Works. / Ed. by W.Hamilton. Vol. II. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

*Roth G.* Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1997.

*Smith A.* Of the External Senses // Essays on Philosophical Subjects / Ed. by J.C.Bryce, W.P.D. Wightman. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

*Smith A.* The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy // Essays on Philosophical Subjects / Ed. by J.C.Bryce, W.P.D. Wightman. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

*Tomaselli S.* Sympathy // A Dictionary of Eighteenth-Century History / Ed. by J.Black, P.Roy. London: Penguin Books, 2001.

*Vivenza G.* Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage // Adam Smith's Thought. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.

*Перевод с английского Ольги Артемьевой, Ларисы Критской*

## Автономия воли: Кант и Шопенгауэр о бесцельности нравственного действия

Иммануил Кант в своей нравственной философии настойчиво отстаивает позицию последовательного приверженца идеи автономности морали и, следовательно, автономии морально действующей воли<sup>1</sup>. Закон, открываемый и предписываемый разумом воле (то есть *самому себе* в своем практическом применении), есть «собственное всеобщее законодательство этой воли»<sup>2</sup>, иначе говоря, такой закон, в котором совпадают частное («*собственное*») и универсальное («*всеобщее*»); частная воля в своем индивидуальном действии, в реализации своего морального решения как бы выступает от лица всеобщего закона. Этот закон «дан в нас»<sup>3</sup>, установлен как «данный собственным разумом»<sup>4</sup>, то есть имеет источник в трансцендентально наличном. Всякое «данное» (как бы ни было оно дано – чувственно-эмпирически или трансцендентально) не может быть осмыслено иначе, как через понятие *природы*, то есть через понятие «существования вещей, подчиненного законам»<sup>5</sup>. Ноуменальный уровень бытия определяется Кантом как

<sup>1</sup> Основное этическое положение Канта, указывает Алоиз Риль, заключается в следующем тезисе: «Автономия воли – единственный принцип всех моральных законов» (Риль А. Введение в современную философию // Энциклопедическая библиотека для самообразования. СПб., 1904. С. 18.).

<sup>2</sup> Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 219.

<sup>3</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты. СПб., 2006. С. 276.

<sup>4</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. С. 477.

<sup>5</sup> Там же. С. 425.

сверхчувственный «порядок вещей»<sup>6</sup>. Поэтому интеллигибельный мир есть лишь «сверхчувственная природа»<sup>7</sup>, выражающая себя как способность индивидов к «существованию по законам», не зависящим от эмпирических условий их применения, то есть сообразно «автономии чистого разума»<sup>8</sup>. Эта *автономия* и представляет собой «основной закон сверхчувственной природы и чистого интеллигибельного мира»<sup>9</sup>. В данном пункте обнаруживается одна из главных внутренних слабостей кантовской этики как философии свободы: автономность – это всегда *самодостаточность*, скованность собственным законодательством и потому своего рода моральный автоматизм, исключающий подлинную трансценденцию наличного и подлинный выбор образа действия.

Сохранить нравственную автономию можно, по Канту, только одним способом: научить или заставить разум не полагать цели для воли (при каковом полагании воля стала бы лишь средством для этих целей), а иметь эту волю «*самое по себе*» в качестве *внутренней* нормы (ее-то Кант и называет «целью»)<sup>10</sup>. Такая норма именуется *долгом*. Долг есть необходимость совершения поступка единственно «из уважения к закону»<sup>11</sup>. Источник долга – разум, возвышающий человека над чувственным миром<sup>12</sup> и априорно определяющий волю к действию<sup>13</sup>. Кант различает поступки, *сообразные с долгом*, и поступки, совершаемые *только из чувства долга*. Человек может поступать сообразно с долгом, но при этом зачастую к исполнению долга примешивается «непосредственная склонность»<sup>14</sup>, а потому человек получает тот же результат, на который его ориентирует долг, но получает его не из ясно осознаваемой для себя внутренней *необходимости*, а (в той или иной степени) нравственно случайно. Если какое-либо благодеяние совершается по внутренней склонности (например, с радостью и удовольствием), то оно, считает Кант, «не имеет никакой

<sup>6</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 477.

<sup>7</sup> Там же. С. 426.

<sup>8</sup> Там же. С. 425.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 165.

<sup>11</sup> Там же. С. 169–170, 174.

<sup>12</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 477.

<sup>13</sup> Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 179.

<sup>14</sup> Там же. С. 166.

нравственной ценности»<sup>15</sup>. Таков вывод кантовского морального анализа: или действие совершается *только* по склонности, или *только* из чувства долга; долг *не может* совпасть со склонностью, ибо долг, вопреки внутренней склонности, *принуждает!* На самом деле указанное совпадение, конечно, вполне можно предположить, если не считать человека априорно *злым по природе*<sup>16</sup>. Более того, именно в таком случае (то есть в случае предположения о возможности совпадения «склонности» и «долга») оказывается выполненным то условие, которое поставил перед практическим разумом сам Кант: признавать моральными те поступки, которые совершаются *безотносительно* к условиям их совершения, а значит – безотносительно и к субъективно-психологическим обстоятельствам, например к присутствию или отсутствию «склонности» к таким поступкам. Ставя непременным *условием* морального действия отсутствие названной «склонности», Кант утверждает *зависимость* (в данном случае – *обратную* зависимость) этого действия от случайных психологических обстоятельств, то есть противоречит самому себе.

Поступок из чувства долга, считает Кант, «имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить»<sup>17</sup>; эта «ценность» зависит, следовательно, не от объекта поступка (не от действительной *ориентации* воли), а только от априорного формального «принципа воления». Нравственный закон, по Канту, «определяет характер воли, но оставляет открытым вопрос о предмете ее»<sup>18</sup>; иначе говоря, неважно, по отношению к кому и в каких условиях совершается действие, подлежащее нравственной квалификации. Таково неизбежное следствие принятия тезиса об автономности воли. «Под автономией воли, – пишет А.Риль, – отрицательно следует понимать независимость хотения от объекта желания, его независимость вообще от объектов, к которым оно относится. Ибо всякое отношение к предметам, зависящее от предметов, не может быть чистой волей, так как оно должно

<sup>15</sup> Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 167.

<sup>16</sup> Ср.: Кант И. Религия в пределах только разума. С. 281–291.

<sup>17</sup> Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 169.

<sup>18</sup> Рубинштейн М.М. Проблема смысла жизни в философии Канта // Вопр. философии и психологии. 1916. Кн. 4(134). С. 268.

покоиться на влечении или на другой какой-нибудь чувственной склонности, и хотя это, конечно, не включает в себе необходимо элемента порицания, все же оно означает во всяком случае наличность побудительной причины неморального характера»<sup>19</sup>.

Итак, «если поступок совершается из чувства долга», то волю «должен определить формальный принцип воления вообще, ибо всякий материальный принцип у нее отнят»<sup>20</sup>. Поступок из чувства долга совершенно не предполагает *предмета* воления; он совершается не «для чего», а «по чему». Значит, в итоге это действие не связано с *созиданием* заданного (идеала, нравственной цели), но имеет характер *выражения* данного, повторения обнаруженного морального а priori – трансцендентального «порядка», той самой «природы», о которой говорилось выше. Определять волю может при этом лишь закон (объективное определение) и «чистое уважение» к этому закону (субъективное определение)<sup>21</sup>. Но «законы свободы» устанавливает сам практический разум. Следовательно, ценным в кантовской этике признается только тот поступок, который представляет собой *бесцельное* действие автономной (самозаконной) и безличной (объективной) воли. Этическое «бескорыстие» поступка оказывается выражением *онтической* замкнутости «места действия», следовательно, знаком повторения трансцендентально наличного, его эмпирической манифестацией. «Требование абсолютной свободы, – справедливо замечает А. Камю, – завершается теорией бесцельного действия»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Риль А. Указ. соч. С. 18.

<sup>20</sup> Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 169.

<sup>21</sup> Там же. С. 170.

<sup>22</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 189. Такую же позицию встречаем и в *Бхагавадгите*: «Итак, не плодов ты желай, а деянья, / А ради плодов прекрати ты старанья»; «Отвергший плоды обретает отраду, / Кто жаждет плодов, попадает в засаду» (Махабхарата. Рамайна / Пер. с санскр. М., 1974. С. 178, 186). В древнегреческой культуре можно обнаружить ту же моральную установку. «В мире героической этики, – пишет С.С.Аверинцев, – привычный распорядок перевернут: уже не цель освящает средства, но только средство – подвиг – может освятить любую цель» (*Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 69*). Иначе говоря, для героического грека важно не *к чему* ты стремишься, а *как* ты это делаешь; цель – ничто, средства – всё. «Действование героя в своих высших моментах становится бескорыстным или, что в данном случае то же самое, бесцельным: недаром греки возвели в ранг религиозного священнодействия атлетические

«Все законы, направленные на объект, – пишет Кант, – дают гетерономию»<sup>23</sup>; законы автономной воли, таким образом, могут быть «направлены» только на себя, на самоподтверждение. Нравственное *целе-*полагание тем самым исключается из числа определений практического разума, действующего всегда «безотносительно к каким-либо целям»<sup>24</sup>. Поэтому свободная воля может мыслиться только как вне себя совершенно бесцельная (из философии Шопенгауэра станет понятно, *что* именно это значит: так постигаемая воля должна отрицать *и* саму себя как цель). Действительно, поскольку «объект воли» (то есть внутреннее, автономное основание «причинности разума») в «интеллектуальном мире» сам разум найти не в силах, лишь *полагая* его там<sup>25</sup>; поскольку, с другой стороны, поиск таких «объектов» в эмпирическом мире вошел бы в противоречие с принципом автономии воли; постольку *нигде нет никаких объектов для воли*, которые могли бы полагаться как ее цель (неважно, «внутренняя» или «внешняя»). Моральная воля оказывается *в полном смысле* бесцельной.

Тем самым Кант разверзает перед личностью пустоту чистого бывания: ведь как нет никаких *объектов* для воли, так нет и *субъекта* этой воли. Кантовский «субъект» не обнаруживается ни в эмпирическом (неистинном) мире, ни в мире ноуменальном (неведомом), иначе говоря, не обнаруживается *нигде*. Добившись для личности статуса, казалось бы, абсолютной ценности и цели в себе, Кант сам же и лишает ее этих «завоеваний»: ценность личности (как производная) оказывается ниже ценности нравственного закона, ради осуществления которого, согласно кантовской телеологии, она и есть<sup>26</sup>. Где личность «становится ничем», где «объективный ход вещей» подчиняет себе ценность самого участника поступка, там «жизнь личности как таковой утрачивает всякий смысл»: она становится «только средством или материалом» для

---

игры и усмотрели в них прямое подражание богам» (Там же). Как видим, идея незаинтересованности *морального* действия значительно древнее философии Канта.

<sup>23</sup> Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 241.

<sup>24</sup> Шохин В.К. Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты // Альфа и Омега. 1998. № 3(17). С. 311.

<sup>25</sup> Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 240.

<sup>26</sup> Шохин В.К. Указ. соч. С. 314.

этого хода<sup>27</sup>. Вместо личности у Канта имеет место быть, по словам М.М.Бахтина, «теоретический субъект», выносящий разумно-познавательные (гносеологические) суждения с точки зрения трансцендентального порядка. А «поскольку мы отрываем суждение от единства исторически действительного акта-поступка его осуществления и относим в то или иное теоретическое единство, изнутри его содержательно-смысловой стороны нет выхода в должествование и в действительное единственное событие бытия»<sup>28</sup>. Всяким «оторванным содержанием познавательного акта овладевает имманентная ему законность»; поскольку мы согласились с этой оторванностью (автономностью) данного акта, постольку «мы уже во власти его автономной законности, точнее, нас просто нет в нем – как индивидуально ответственно активных»<sup>29</sup>, то есть как свободных.

Настоящим субъектом и подлинной целью нравственности является у Канта человечество – «разумная мировая сущность вообще» (*das vernunftige Weltwesen überhaupt*)<sup>30</sup>. Это положение и есть «категорический императив обезбоженного сознания европейской личности»<sup>31</sup>. Такая «личность» охотно соглашается сделать своей целью человечество вообще, однако не выносит реального соприкосновения с реальными людьми<sup>32</sup>. Эта позиция обозначена Фридрихом Ницше как *любовь к дальнему*. «Любовь к дальнему, – считает В.В.Ерофеев, – представляет собою спокойное истечение родового инстинкта»<sup>33</sup>, в котором личность вообще никак (ни объективно, ни субъективно) не задета. Как верно замечает Ф.Ницше, «сама по себе никакая мораль не имеет ценности», ибо она обесценивает «нас самих»<sup>34</sup>. В моральных действиях индивидов, согласно Канту, проявляет себя всечеловеческая родовая сущность («нравственная природа»); и только так понимаемая суть дела дает право именовать указанные действия моральными поступками.

<sup>27</sup> Рубинштейн М.М. Указ. соч. С. 267.

<sup>28</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986. С. 86.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Рубинштейн М.М. Указ. соч. С. 263.

<sup>31</sup> Ерофеев В. В лабиринте проклятых вопросов. М., 1990. С. 21.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 613.

Кантовский мир (место действия разума) замкнут на самого себя, бесперспективен. Деятель в таком мире метафизически одинок, герметичен, лишен всякой подлинной коммуникативности. Все «другое» оказывается и гносеологически непроницаемым, и нравственно нейтральным, то есть не дает никакой экзистенциальной опоры для индивидуального разума. Остается искать опору для индивидуального существования в подчинении вечным и необходимым законам высшей (разумной, моральной, ноуменальной) природы. То, что должно было бы внушать ужас и побуждать спасаться (то есть гармония, законосообразность, спокойная совесть, автономная воля и т. п.), получает у Канта значение успокоительного средства; в результате его применения *субъект* действительно становится смертельно спокойным.

Гибель морального субъекта напрямую обозначена и метафизически обоснована в философии Шопенгауэра. Во всяком индивидуальном поступке выражает себя универсальная воля. Эта воля как «мировой принцип» вполне «бессознательна» и не имеет никакой *разумной* цели; это «злое, саморазрушительное стремление, голая и голодная агрессивность»<sup>35</sup>. Только эмпирический *деятель* (то есть волящий) в своих поступках руководствуется основаниями (целями, мотивами); «сама же воля лежит вне области закона мотивации» и «не имеет основания» вне себя самой, поэтому ее и можно назвать «*безосновной*»<sup>36</sup>. Следовательно, воля безосновна не только в отношении ее источника (поскольку она субстанциальна), но и в отношении ее цели. К чему же стремится мировая воля, если она действительно воля? Такой вопрос, по мнению Шопенгауэра, вызван смешением вещи в себе с явлением. Закон основания (видом которого выступает закон мотивации) распространяется только на явление, а не на вещь в себе. «Основание можно всюду указывать только для явлений как таковых, для отдельных вещей, но никогда его нельзя искать для самой воли»<sup>37</sup>. Отсутствие всякой цели и всяких «границ» прежде всего и характеризует эту «волю в себе», ибо она есть «бесконечное стремление»<sup>38</sup>. Поэтому воля («там, где ее озаряет познание») всегда знает, чего она хочет здесь

<sup>35</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1992. С. 12.

<sup>36</sup> Там же. С. 137.

<sup>37</sup> Там же. С. 181.

<sup>38</sup> Там же. С. 182.

и теперь, но никогда не знает, чего она хочет вообще, как таковая; «каждый отдельный акт ее имеет цель, – общее же желание такой-то не имеет»<sup>39</sup>.

Утверждение Шопенгауэра о бесцельности воли зачастую вызывает недоумение и заставляет предполагать досадную ошибку в логике рассуждения. Если воля объявлена слепой, то это значит, что указанная воля не имеет вне себя «ни одного предмета воления»; но это положение означает, что такая воля в конце концов оказывается равной полному отсутствию хотения<sup>40</sup>. Казалось бы, «*окончательное удовлетворение воли*» есть внутреннее противоречие: воля, которая не хочет<sup>41</sup>. Однако никакого реального противоречия в этом положении нет. По Шопенгауэру, *действительное* отрицание воли есть выражение полного *лада* воли с собой. Такое гибельное тождество с имманентным, данное как автономность бесцельно действующей (тем самым именно в этом действии *просто бывающей*) воли, ведет к аннигиляции всякого сущего *в самой его сущности*, то есть необратимо; это и есть «верный путь» преодоления страданий жизни<sup>42</sup>, указанный Шопенгауэром. «Истинное спасение, освобождение от жизни и страдания, – пишет Шопенгауэр, – немисливо без полного отрицания воли. До тех пор каждый есть не что иное, как сама эта воля, явлением которой и служит мимолетное существование, всегда напрасное и вечно обманутое стремление, исполненный страданий мир, которому все мы принадлежим неотвратно в равной мере»<sup>43</sup>.

Термин «жизнь» у Шопенгауэра имеет особый смысл, фундированный его генеральной монистической установкой: это не жизнь *этого конкретного* индивида, а жизнь-смерть всех возможных индивидов как возобновляющееся проявление *одной и той же* субстанциальной воли. Если истинный «субъект деятельности» есть воля как сущность *всякого* индивидуального бытия, то любой эмпирически данный субъект есть *по сути* стремление к *своему* небытию (то есть самоотрицание в пользу онтически «первичной»

<sup>39</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 183.

<sup>40</sup> Абышко О.Л. Гносеология смерти: Опыт христианского толкования // Фигуры танатоса. СПб., 1992. С. 64.

<sup>41</sup> Паульсен Ф. Шопенгауэр, Гамлет, Мефистофель: Три очерка из истории пессимизма. Киев, 1902. С. 34.

<sup>42</sup> Шопенгауэр А. Новые паралипомены // Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1910. С. 454.

<sup>43</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 367.

субстанции). Положение усугубляется еще и тем, что сама универсальная сущность всякого сущего (в любом случае отрицаемого сущностью) положена Шопенгауэром именно как *воля*, то есть, иначе говоря, стремление, желание. «Всякое желание, как такое, — пишет Владимир Соловьев, — есть, по-видимому, лишь желание своего удовлетворения, т. е. благополучия; желать злополучия или неудовлетворенности значило бы то же, что желать заведомо нежелательного, т. е. прямая бессмыслица»<sup>44</sup>.

В чем же состоит «удовлетворение» хотения *как такового*? Если нечто («удовлетворение») есть метафизическая установка воли (*то, к чему* она устремлена по своей *природе*, то, чего она «хочет» вне зависимости от каких-либо *эмпирических* ориентиров), значит, в момент наличия хотения это самое нечто не наличествует; к этому состоянию удовлетворения воля только направлена, оно — лишь желаемое, *волящется* (даже если оно и *не имеется в виду* совершенно чистой и поэтому *слепой* волей). Воля как сущность сущего есть хотение того, что отсутствует в момент хотения; это не есть хотение хотеть, ибо воля есть в наличии только тогда, когда она *уже* хочет. Если же воля, таким образом, *есть* как действительно воля, то она *сейчас* хочет; но тогда она по своей сути, как «состояние неудовлетворенности»<sup>45</sup>, хочет (*в пределе*) только одного — *не хотеть*. Не «нежелательное» является ее целью, а нежелание: «при удовлетворении нечего хотеть»<sup>46</sup>. Воление как таковое есть стремление к тому, что отсутствует в наличном. Согласно речи Сократа в «Пире», волящий «вожделеет к тому, чего у него нет» (Пир 202 d). Здесь речь идет об Эроте, олицетворении страстного стремления, вожделения. Когда есть Эрос, тогда отсутствует его предмет; при наличии такого предмета отсутствует Эрос. Воля как таковая *стремится успокоиться в безволии*; действующая (подтверждающая себя) воля есть *по сути* действительное самоотрицание. *Чистая* воля, таким образом, есть воля к собственной гибели<sup>47</sup>. Поскольку же эта чистая воля есть подлинная сущность всего сущего, постольку эта сущность сущего состоит в его *природном предопределении к смерти*.

<sup>44</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 206.

<sup>45</sup> Там же. С. 154.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Ср. с высказыванием М.Хайдеггера о том, что «воля к воле отрицает любую цель саму по себе и допускает цели лишь как средства для того, чтобы волевым образом переиграть саму себя» (Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 187).

Понятие *чистой воли*, как видим, лучше всего означает *бесцельную автономность наличного*. Эта автономность сущностно имперсональна. «Действие иррациональной воли, – пишет Эрих Фромм, – можно уподобить разливу реки, прорвавшей плотину. Она заключает в себе огромную силу, но человек – не хозяин ей: он ею захвачен, подчинен, является ее рабом»<sup>48</sup>. Владимир Соловьев, критикуя концепцию «воли к власти» у Ницше, утверждает, что «конец всякой здешней силы есть бессилие»<sup>49</sup>; правда, он не уточняет, что этот терминальный «конец» обусловлен не внешними данной силе условиями, но необходимостью ее собственной природы, в силу которой *всякая сила сама хочет своей гибели*. Любая действительная активность постольку оказывается самоубийственной, поскольку в ней проявляет себя чистая воля – стремление к ничто. Таким образом, автономная (самодостаточная, субстанциальная) воля есть *хотение не хотеть*, есть бытие-к-ничто; «свобода» такой воли есть «воля к неволе»<sup>50</sup>. «Субъект» у Шопенгауэра есть *только* сама воля, следовательно, по своей *сущности* он есть стремление к собственному небытию. Свободное, бесцельное действие воли (утверждаемое Шопенгауэром в качестве средства «спасения») есть саморазрушение как *своеволие в чистом виде*.

Теперь можно видеть общую установку и определенную преемственность в моральных суждениях Канта и Шопенгауэра. Речь у обоих идет о том, что *подлинное* действие всегда дезориентировано и в том или ином смысле анонимно. Единственным мотивом такого действия вместо «внешней цели» (реального человека в его реальных жизненных обстоятельствах) полагается некая изначальная *природа* – моральная природа трансцендентального субъекта (чистая автономная воля) или универсальная природа сущего (чистая автономная воля). В свою очередь, субъект такого действия не ставит себе цели, а лишь *выражает* свою подлинную природу. Действие оказывается не проективным и коммуникативным, а тавтологичным. Чистая, свободная от «внешних целей», дезориентированная воля является *самодостаточной* (Кант); но самодостаточность воли означает ее *направленность к собственной гибели*

<sup>48</sup> Фромм Э. Некрофилы и Адольф Гитлер // Вопр. философии. 1991. № 9. С. 155.

<sup>49</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 87.

<sup>50</sup> Тульчинский Г.Л. Жуть и путь, или Опыт обыденного философствования // Фигуры танатоса. СПб., 1998. С. 168.

(Шопенгауэр). «Самозаконность» морали у Канта есть редукция действующего субъекта к функции исполнителя морального законодательства чистой воли, что элиминирует подлинную живую личность, превращает ее в *средство* осуществления этого законодательства; «субстанциальность» же чистой воли у Шопенгауэра означает растворение действующего субъекта в мировом бессознательном начале, в себе самом несущем собственную гибель, что окончательно (субстанциально) аннигилирует всякую личность.

Таким образом, учения Канта и Шопенгауэра о бесцельности нравственного действия могут быть поняты как два взаимосвязанных «проекта» имперсональной этики, общей сутью которых (при всей несхожести их эксплицитных оснований) является *идея экзистенциальной автономии*. Эта идея не только искажает суть нравственности (представляя ее не как служение ближнему, а как *служение закону*), но ставит под сомнение и саму реальность субъекта нравственного действия; это особенно очевидно, когда идея автономии индивида логически разворачивается в концепцию автономности мировой основы. Отрицая подлинность аксиологической мотивации человеческого поступка, указанные «проекты» с необходимостью оказываются в оппозиции ко всем вариантам *персоналистической этики*.

### Библиография

*Абышко О.Л.* Гносеология смерти: Опыт христианского толкования // *Фигуры танатоса*. СПб., 1992. С. 45–88.

*Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997.

*Бахтин М.М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986. С. 80–160.

*Ерофеев В.* В лабиринте проклятых вопросов. М.: Сов. писатель, 1990.

*Камю А.* Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990.

*Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 373–565.

*Кант И.* Основоположения метафизики нравов // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 153–246.

*Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты. СПб., 2006.

Махабхарата. Рамаяна / Пер. с санскр. М.: Худ. лит., 1974.

- Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
- Паульсен Ф.* Шопенгауэр, Гамлет, Мефистофель: Три очерка из истории пессимизма. Киев, 1902.
- Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970.
- Риль А.* Введение в современную философию. СПб., 1904.
- Рубинштейн М.М.* Проблема смысла жизни в философии Канта // *Вопр. философии и психологии.* 1916. Кн. 4(134). С. 252–270.
- Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
- Тульчинский Г.Л.* Жуть и путь, или Опыт обыденного философствования // *Фигуры танатоса.* СПб., 1998. С. 152–168.
- Фромм Э.* Некрофилы и Адольф Гитлер // *Вопр. философии.* 1991. № 9. С. 69–160.
- Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // *Хайдеггер М.* *Время и бытие.* М., 1993. С. 177–192.
- Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М.: Моск. клуб, 1992.
- Шопенгауэр А.* Новые паралипомены // *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1910. С. 311–574.
- Шохин В.К.* Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты // *Альфа и Омега.* 1998. № 3(17). С. 295–315.

## Этический смысл различения Гегелем «моральности» и «нравственности»\*

### 1

Выявить этический смысл различения Гегелем понятий «моральность» (*Moralität*) и «нравственность» (*Sittlichkeit*)<sup>1</sup> – значит понять, что это различие и связанная с ним этическая концепция Гегеля сообщает нам о сущности морали. Вопрос заключается в том, в каком качестве в философской системе Гегеля выступают «моральность» и «нравственность». Представляют ли они собой различные определения морали, или разные стороны морали, или ее составные части? Если так, то каким образом понятия «моральность» и «нравственность» дифференцируют сферу морали? Ответ на этот вопрос требует прежде всего ясного понимания смысла различения «моральности» и «нравственности». Поэтому мы обратимся к теоретическому контексту гегелевской этической концепции, в рамках которого было осуществлено и развито различие «морали» и «нравственности», а также к проблемам, на решение которых оно было направлено.

---

\* Статья написана в рамках исследования, поддержанного РГНФ. Грант № 140300429.

<sup>1</sup> «*Moralität*», там где оно употребляется как термин гегелевской философии, в русскоязычных изданиях зрелых произведений Гегеля переводится как «моральность», что, во-первых, позволяет акцентировать рядоположенность «*Moralität*» и «*Sittlichkeit*» («нравственность») и, во-вторых, выделить те места, где «*Moralität*» употребляется как термин. В тех случаях, когда «*Moralität*» имеет общее значение, его переводят как «мораль» (Ср.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. М., 1977. § 474. С. 320). В данной статье мораль и нравственность употребляются как синонимы. Гегелевские термины «моральность» и «нравственность» всегда приводятся в кавычках. Мораль понимается в общем смысле (См.: *Апресян Р.Г.* Мораль // *Этика: Энцикл. сл. / Под ред. Р.Г.Апресяна и А.А.Гусейнова. М., 2001. С. 275).*

Концепция «моральности» и «нравственности», появившись в начале 1800-х годов, получила свое окончательное оформление в «Энциклопедии философских наук» и «Философии права». Впервые Гегель концептуально разделит «нравственность» и «моральность» в статье 1802 года «Вера и знание». Гегель утверждал, что в практической философии Фихте «моральность» как «понятие цели, созданное чистой волей... субъективно и обнаруживает себя как нравственность одного человека. <...> И при этом моя чистая воля не есть материальная сторона цели, но только формальная ее составляющая». В то время как «истинная нравственность» есть «истинное тождество всеобщего и особенного, материи и формы»<sup>2</sup>.

Это противопоставление продиктовано новой постановкой проблемы соотношения природных побуждений и велений разума в свободной деятельности человека, которую Фихте рассматривает в параграфе 12 своей «Системы учения о нравах». Эта проблема, в свою очередь, возникла при обсуждении «принципа применимого учения о нравах»<sup>3</sup>. Фихте констатирует, что «нравственное побуждение... есть смешанное побуждение», материальная составляющая которого есть природное побуждение, форма же принадлежит чистому побуждению<sup>4</sup>. Проблема заключается в том, как руководствоваться выведенными а priori безусловными моральными принципами, будучи конечным и ограниченным существом. Иными словами, собственно моральное побуждение, имеющее своим принципом категорический императив, вынуждено надстраиваться над конечными естественными побуждениями и чувствами. Решение вопроса о сочетании этих двух видов побуждений в конкретном волеии, решении, поступке человека составляет условие применимости выводимого а priori учения о нравах.

Фихте видит решение этого вопроса в утверждении цели освобождения от природной мотивации в качестве бесконечной цели деятельности человека<sup>5</sup>. Суть претензий Гегеля к этому решению заключается в том, что природные побуждения и вообще объектив-

<sup>2</sup> См.: *Hegel G.W.H. Faith and Knowledge*. Albany, 1977. P. 183.

<sup>3</sup> *Фихте И.Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Фихте И.Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г.* СПб., 2006. § 12. С. 165–170.

<sup>4</sup> Там же. С. 169.

<sup>5</sup> Там же. С. 167.

ные условия человеческого воления, хотя и признаются материей моральной воли, соотносятся с ней только негативно. Поэтому их связь – связь материи и формы нравственного побуждения – остается не проясненной.

Положительная же их связь может быть рассмотрена, если предельная цель нравственного совершенствования мыслится как реальная. Всеобщность нравственного закона при таком рассмотрении также исследуется как реальная, а не только полагаемая в субъективном волении. Такая постановка вопроса Гегелем в 1802 году стала возможна в результате его идейных поисков, нашедших отражение в произведениях Бернского и Франкфуртского периодов<sup>6</sup>.

Точка зрения Гегеля четко проявилась в трех тезисах философской диссертации, которую он защищал в самом начале своей академической карьеры. Эти тезисы в сжатом виде содержат основные положения его этического учения, которые впоследствии дополнялись и конкретизировались, но не менялись кардинально.

## 2

В 1801 году Гегель получил после смерти отца небольшое наследство и решил начать академическую карьеру в Йенском университете. Для этого ему было необходимо защитить философскую диссертацию. Гегель хотел поскорее пройти процедуру защиты и приступить к чтению лекций, но у него не было в наличии готового текста диссертации. Поэтому, в качестве исключения, ему было позволено защищать тезисы будущей диссертации при условии, что та будет предоставлена в определенный срок<sup>7</sup>. Эти тезисы были своеобразным манифестом молодого Гегеля, они касались почти всех сторон философии. Посредством их парадоксального и полемического характера будущий профессор заявлял об оригинальности своего подхода. Как и сама диссертация, они были написаны на латыни.

<sup>6</sup> Наиболее важные из них: «Народная религия и христианство» (1794), «Позитивность христианской религии» (1796), «Дух христианства и его судьба» (1799).

<sup>7</sup> См. подробнее об обстоятельствах вступления Гегеля на академическое поприще в книге А.Гулыги: *Гулыга А.В.* Гегель. М., 2008. С. 35–40.

Первый из этих тезисов<sup>8</sup> прямо сообщает нам основной принцип гегелевской этической концепции: «*Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda*» – «Принципом моральной науки является почтение, которое должно испытывать к судьбе».

Понятие «судьба» (*fatum*) играет важную роль в критике Гегелем этических взглядов Канта и Фихте и конкретизирует его стремление понять нравственность как единство моральной воли, моральных поступков с их объективными условиями – как внешними, так и внутренними. Смысл судьбы, значение для человека неподвластных ему полностью событий его жизни рассматривается Гегелем прежде всего в духе стоиков – как манифестация божественного разума и провидения, но также в контексте христианского провиденциализма<sup>9</sup>. Принятие необходимости как своей судьбы, согласно Гегелю, позволяет сделать шаг к преодолению отчуждения, абстрагирования доброй воли, желающей руководствоваться безусловными, чистыми, априорными принципами, от апостериорных, эмпирических условий своего существования<sup>10</sup>. Сопряженность свободы и необходимости в существовании нравственного субъекта выражено в строе самого тезиса. Он допускает как приведенный выше «позитивный» перевод, при котором «*reverentia*» трактуется как почтение, осуществляемое в системе Гегеля как нравственный императив, так и «негативный», при котором личность представляется пассивной – «Началом морального знания является страх, который неизбежно приходится испытывать перед судьбой».

Стремление доброй воли всецело руководствоваться только априорными максимами поведения необходимо наталкивается на противодействие со стороны самой жизни, проявляющейся в этом как жестокая судьба. Неудача в применении всеобщих и абсолютных максим неизбежно порождает чувство вины. Способность мыслить себя виновным, т. е. ответственным за свои поступки, характеризует мораль как таковую<sup>11</sup>. Но при этом внутренний не-

<sup>8</sup> Тезисы приводятся по изданию *Hegel G.W.F. Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum*. Weinheim, 1986. P. 76.

<sup>9</sup> См.: *Inwood M. J. A Hegel Dictionary*. Oxford, 1992. P. 101–103.

<sup>10</sup> См.: *Гегель Г.В.Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 125–126.*

<sup>11</sup> Гегель начинает рассмотрение точки зрения «моральности» именно со способности воли видеть в поступке свое произведение (*Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. § 115. С. 160.*)

покой нравственного сознания, сознающего свое непреодолимое несовершенство и тем не менее пытающегося его преодолеть, рассматривается Гегелем в трагическом ключе. Кантовский категорический императив как безусловный и всеобщий принцип, с точки зрения Гегеля, порождает бесконечное количество обязанностей. Сомнение в правильности своих действий порождает моральную рефлексию, но также несет в себе опасность бесконечных угрызений совести, потери себя в бесконечном рассмотрении правоты и неправоты своих действий – коль скоро руководство всеобщим формальным принципом категорического императива в отсутствие ясного материального принципа может породить произвольное количество конкретных обязанностей.

Эта разорванность характеризует мораль как таковую, но при этом делает ее проблематичной, что и выражено во втором тезисе: «*Virtus innocentiam tum agendi tum patiendi excludit*» – «Добродетель исключает невинность как действия, так и претерпевания»<sup>12</sup>.

Добродетель понимается здесь в кантовском смысле – как решимость (мужество – «*virtus, fortitudo moralis*»<sup>13</sup>) противостоять всякой естественности с тем, чтобы твердо установить в себе «нравственный образ мысли»<sup>14</sup>. Эта противоположность с точки зрения Гегеля является только одной стороной существования морального субъекта. Безусловное долженствование соотносится в нравственном сознании с сущим как форма (нацеленность) поступка и его данное содержание (конкретная ситуация). Однако в перспективе «истинной нравственности», т. е. в перспективе ре-

<sup>12</sup> Ср.: Гегель Г.В.Ф. Дух христианства и его судьба. С. 128: «Судьба же подобно жизни неподкупна и неограниченна, ей неведомы ни данные отношения, ни различия точек зрения или положений, ни область добродетели; всюду, где жизнь оказывается оскорбленной, с каким бы правом, с какой бы убежденностью в законности своих действий это ни было совершено, там выступает судьба. Поэтому мы вправе утверждать, что невинного страдания не бывает, страдание всегда есть вина (курсив мой. – А.С.)».

<sup>13</sup> Кант намекает на двойственность значения латинского «*virtus*», которое в первом, изначальном смысле означало «мужество», «храбрость», «доблесть» (от латинского «*vir*» – муж, синоним – «*fortitudo*»), во втором, расширительном – «превосходное качество», «достоинство» и отсюда «добродетель». С этой двусмысленностью также связан ошибочный перевод этого тезиса в издании: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 265.

<sup>14</sup> Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 2007. С. 414.

альности морального идеала, человек, по теории Гегеля, должен мыслиться освобожденным от этой противоположности. Эту мысль выражает третий тезис: «*Moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat*» – «Мораль, завершенная во всех отношениях, несовместима с добродетелью».

Абсолютная мораль (*moralitas absoluta*) есть мораль, завершенная во всех отношениях и освобожденная от всех ограничений («*absoluta*» – причастие прошедшего времени страдательного залога от «*absolvo, ere*», означающего «освободить», но также «завершать»). «Истинная нравственность», которую в «Вере и знании» Гегель противопоставляет принципу моральности Фихте, есть идея абсолютной морали.

Этическая перспектива, при которой возможна идея абсолютной морали, проявилась благодаря христианству. Положения о бессмертии души и бытии Бога, проанализированные Кантом в качестве постулатов чистого практического разума, Гегель кладет в основу своей этической теории<sup>15</sup>. Описание абсолютной морали, в которой добродетель преодолена и снята, с человеком не спорит судьба, а мотив поступания и чист, и материален, он находит в евангельской этике любви, противопоставляя ее кантовской этике долга<sup>16</sup>. Заповедь любви находит свое осуществление в жизни христианской общины, однако остается еще весь остальной мир, в котором люди в отношении друг к другу не руководствуются только любовью во Христе. Роль философии Гегель видел в том, чтобы примирить религию с миром и показать реальность божественного в мирской «нравственности». «Нравственность» устройства человеческого общества не представляется совершенной, однако утверждается, что в ней присутствует разумность<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. С. 322. Этот тезис предпосылается изложению практической философии (философии объективного духа) в «Энциклопедии философских наук» (§ 482).

<sup>16</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Дух христианства и его судьба. С. 139. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. С. 283–284.

<sup>17</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. С. 321–333. Как справедливо заметил А.Вуд, утверждение о некоторой степени разумности коллективных действий членов общества по аналогии с разумностью действий индивида достаточно убедительно и без предпосылки существования «мирового духа» (См.: Wood A.W. Hegel's Ethical Thought. Cambridge, 1990. P. 19). Таким

## 3

Итак, гегелевский подход к проблеме синтеза чистой формы морального воления (способности императива быть мыслимым в качестве принципа всеобщего законодательства) и материи, т. е. всего наличного содержания воли и условий воления, заключается в развитии такого понятия морали, которое было бы освобождено от противопоставления добродетели и судьбы, автономии субъекта и жизни – «*moralitas absoluta*». Тезис о том, что форма морали не должна мыслиться в отрыве от своего содержания, также означает, что всеобщность должна полагаться не только в форме, но также и в содержании воли – как реальная всеобщность. Иными словами, свобода, выражением которой является моральный закон, должна существовать не только в мышлении, намерении, но также и в материи намерения, т. е. в ситуации осуществления воли. Такую реальную нравственную необходимость Гегель называет «нравственной субстанцией», объединяющей волю людей определенной общности.

Интерес к реальной всеобщности нравственности воплотился в самой первой рукописи Гегеля, озаглавленной «Народная религия и христианство». Гегель считал, что религия, обращаясь к чувствам и воображению людей, но также и к разуму, является тем фактором, который задает целостность жизни человека. В следующей рукописи («Позитивность христианской религии») он исследует причины, препятствующие существованию «народной религии» как органического единства нравов, морали, политики и религии в жизни народа. Идея «абсолютной нравственности» является попыткой на новом, более высоком уровне теоретического рассмотрения сформировать концепцию такого единства.

Первоначальная разработка практической философии Гегеля, включающей в себя учение о естественном (абстрактном) праве, учение о «морали» и отдельно учение о «нравственности», была проведена в статье «О научных способах исследования естествен-

---

образом, хотя христианский провиденциализм и является важной частью гегелевского учения, вполне возможно рассматривать и применять отдельные элементы последнего без принятия первого.

ного права», а также в тематически примыкающей к ней рукописи «Система нравственности». Эти три науки трактуются как части абсолютной нравственности (*die absolute Sittlichkeit*)<sup>18</sup>.

Таким образом «моральность» и «нравственность» трактуются как те отношения, в которых должно быть развито понятие об абсолютной морали, в которых понимание морали освобождается от ограниченности тем или иным односторонним подходом. Началом этого движения познания выступают теории естественно-го права, базирующиеся на эмпирическом наблюдении за нравственной жизнью человека, пытающиеся вывести мораль из этих условий. Точка зрения «моральности» предполагает, что вопрос о том, что такое мораль и как она возможна, есть вопрос адекватной формы воления. «Нравственность» же отличается здесь от «абсолютной нравственности» и также представляет собой некоторую точку зрения на мораль, при которой высшая максима поведения, с ее всеобщностью, взаимностью и требованием автономии, понимается как основа поведения людей в данной конкретной общности – т. е. материализуется и, теряя всеобщность безусловную, приобретает всеобщность ограниченную, но конкретную.

Причем это развитие есть развитие отношения индивида к «абсолютной нравственности». В этом оно рядоположено изображению процесса «отыскания и установления *высшего принципа моральности*» в «Основах метафизики нравственности» И.Канта<sup>19</sup>.

В завершение статьи «О научных способах исследования естественного права» «абсолютная нравственность» представлена как идея, которая не воплощена всецело, поскольку разнообразные этосы, нравы и культуры представляют собой лишь ее более или менее полную конкретизацию, лишь те или иные варианты «нравственности»<sup>20</sup>. Поэтому в следующих за статьей «О научных способах исследования естественного права» произведениях отсутствует понятие «абсолютной нравственности», присутствует лишь сознание и самосознание «абсолютного духа». Таким об-

<sup>18</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978. С. 250.

<sup>19</sup> См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 2007. С. 59.

<sup>20</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права. С. 274–275.

разом, понятие «абсолютная нравственность» уступило свое место понятию «абсолютный дух». «Нравственность» есть истинная мораль, но не абсолютная. Абсолютное измерение «нравственности» существует только для религиозного сознания<sup>21</sup>. Но именно этот религиозный взгляд на мораль как выражение абсолютного духа является в системе Гегеля высшим, поэтому «моральность» и «нравственность» рассматриваются как «квазирелигиозные».

## 4

Итак, хотя изначально Гегель противопоставлял «нравственность» «моральности» как «истинную нравственность» по отношению к субъективной, обе они присутствуют в его философии как разные точки зрения, выхватывающие и утверждающие разные стороны морали. Сама же мораль обретает свою высшую, абсолютную форму в религии.

Полагаемая моральным сознанием всеобщность и необходимость нравственного закона представлена как таковая в совести, сознании долга<sup>22</sup>. Утверждение автономии морального субъекта осложняется парадоксом, состоящим в том, что субъект, независимо и автономно утверждая для себя максимум поведения, в то же время стремится утвердить максимум универсальную – такую, которая может лечь в основу всеобщего образа действий, вне зависимости от субъекта, ее утверждающего, т. е. всеобщую по своему содержанию. Поэтому, если субъект полностью нивелирует значимость содержания максимы, полагаясь исключительно на самодостоверность своих суждений, он рискует впасть в субъективизм и произвольность. В связи с этим Гегель выделяет формальную совесть как инстанцию «моральности», истинную совесть, а также совесть религиозную<sup>23</sup>.

На примере концепции формальной совести хорошо виден смысл характеристики точки зрения «моральности» как формальной точки зрения. Формальность «моральности» означает ограни-

<sup>21</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. С. 323–324.

<sup>22</sup> См., например, формулировку формы моральной императивности у Фихте: «Действуй постоянно согласно наилучшему убеждению о твоём долге; или: действуй согласно твоей совести» (Фихте И.Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения. С. 173).

<sup>23</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. § 136–137. С. 178–179.

ченность вопросом о форме моральной воли, но также и то, что «моральность» воли означает адекватную морали форму – общезначимость и безусловность. «Моральность» обозначает саму возможность человека определяться относительно добра и зла, должного и недолжного<sup>24</sup>.

Напротив, точка зрения «нравственности» концентрируется на содержании моральной воли, на содержании обязанностей, а не форме императива. Таким образом, веления собственно совести не противопоставляются общественной морали. Если что-то является справедливым и нравственно необходимым, то с точки зрения «истинной», «нравственной» совести то, что это установлено в качестве принятого в обществе, и то, что это является установленным индивидом для себя, есть одно и то же<sup>25</sup>.

Такое созерцание нравственно верного в общественной реальности имеет своей предпосылкой непосредственную погруженность человека в нравственное пространство своего сообщества. Выбор слова «нравственность» (*Sittlichkeit*) для обозначения той стороны морали, понятие которой могло бы дополнить трансцендентальное понимание морали, Гегель прямо объясняет связью со словом «нрав» (*Sitte*): «В языке содержится указание... что в самой природе абсолютной нравственности заложено ее свойство быть всеобщей, нравами; таким образом, и греческое слово для обозначения нравственности, и соответствующее ему немецкое слово прекрасно выражают эту природу»<sup>26</sup>. Подчеркивается всеобщий характер морали, ее изначальное свойство быть не только идеалом, но также реальной основой человеческого общения и совместного существования.

Указанием на греческое слово «нрав» (*ethos*) Гегель также явно обращается к учению Аристотеля о нравственных добродетелях. Противопоставляя аристотелевское понятие добродетели

<sup>24</sup> Американский исследователь Т.Пеперзак по этому поводу справедливо замечает, что «моральность» является одним из аспектов гегелевской философии духа в целом и содержит в себе саму ситуацию долженствования, обращаемого человеком к самому себе. См.: *Peperzak A. T. Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht, 2001. P. 301.

<sup>25</sup> См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. § 152. С. 206.

<sup>26</sup> *Гегель Г.В.Ф.* О научных способах исследования естественного права. С. 250.

кантовскому понятию добродетели, он утверждает изначальное единство природной и разумной воли, единство содержания добродетели и влечения<sup>27</sup>.

Утверждение необходимости непосредственного единства чувственной и нравственной жизни людей имело в ранних произведениях Гегеля гуманистический смысл. Оно было направлено против лицемерия, ханжества, чрезмерного самобичевания и самоунижения в пароксизме стыдливости. Признавая, что чувства не могут служить основанием для морали, он тем не менее отмечал наличие у человека от природы «благонравных склонностей», которые «препятствуют злым наклонностям и поощряют лучшее в человеке». Основным принципом этого «эмпирического характера» Гегель называл любовь. В любви происходит признание другого человека в качестве безусловной ценности, которое в некотором смысле аналогично признанию любого разумного существа «как согражданина интеллигибельного мира», столь важному в этике Канта<sup>28</sup>.

В оздних произведениях он называет любовь необходимой предпосылкой, стихией нравственности<sup>29</sup>. Под любовью Гегель имеет в виду вообще расположение к другим людям, симпатию и доверие, которые делают возможными искренние нравственные отношения: «любовь означает вообще сознание моего единства с другим, то, что я не изолирован для себя, а обретаю мое самосознание только как отказ от своего для-себя-бытия и посредством знания себя как своего единства с другим и другого со мной»<sup>30</sup>. Другими сторонами этого расположения является доверие и уважение.

Это же положительное отношение, распространенное на обстоятельства нравственной добродетели вообще, т. е. распространенное на судьбу, также характеризует «нравственную» сторону морали. Обстоятельства, в которых действует человек, не выступают как то, что противоречит его деятельности и его жизненному порядку, но, напротив, он видит в них разумность, которая идентична его собственному разумению и стремлению<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. § 150. С. 204; *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. § 485. С 326–327.

<sup>28</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Народная религия и христианство // *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 66.

<sup>29</sup> См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. § 175. С. 220–221.

<sup>30</sup> См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. § 158. С. 208–209.

<sup>31</sup> См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. § 516. С. 340.

Однако наивная любовь, существующая в отношениях, при которых все потребности человека признаются а priori достойными удовлетворения, является необходимой, но не достаточной предпосылкой. Такой же непосредственной чувственной стихией точки зрения «моральности» является своеволие, стремление видеть в любом своем поступке свое намерение, свой расчет и резон. При этом непосредственность, неразумность обеих позиций – позиции наивной любви и позиции своеволия – должна быть преодолена в нравственном развитии человека, и это преодоление происходит за счет соединения этих противоположностей. Так, первая преодолевается в понятии о справедливости, в рамках которого признается разность и противоречие потребностей индивидов, а вторая за счет непосредственного признания права и блага других людей, а также признания реальности осуществления блага.

Точно так же соединяются «моральность» и «нравственность» в своей развитой форме, так как «моральность» без «нравственности» означает формализм и субъективизм, «нравственность» без «моральности» – пассивность и неразумность.

Поскольку точки зрения «моральности» и «нравственности» являются, по мысли Гегеля, лишь «ступенями развития идеи свободы», т. е. неабсолютными формами морали, постольку они «ограничены и, следовательно, подчинены друг другу»<sup>32</sup>. Противоположности, которые Гегель выразил в понятиях «моральность» и «нравственность», дополняют друг друга, но также служат причиной нравственных коллизий. При этом только такой образ несовершенной, противоречивой морали в философии Гегеля можно признать соотносящимся с понятием морали вообще – коль скоро абсолютная нравственность по Гегелю, как было показано выше, снимает долженствование как таковое.

Таким образом, материальная и формальная сторона моральной воли, т. е. конкретное наличное содержание и чистая форма категорического императива, не могут не быть соединены, но также не могут составлять полного единства.

<sup>32</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. § 30. С. 90.

Если допустить, что мораль и моральное сознание представляет собой некоторый целостный феномен, то «моральность» и «нравственность» есть как бы различные направления моральной мотивации, различные конфигурации совести и различные пути самосовершенствования. Так, моральное долженствование имеет форму норм, заповедей, принципов и стремление их придерживаться (кантовская *fortitudo moralis*), однако осуществление блага человека является содержанием морального долженствования, и система нравственных отношений, в которых оно осуществляется, также принадлежит сфере морали; решимость следовать добродетели так же важна, как и человеколюбие.

Постановка и решение проблемы соотношения безусловной формы нравственного императива и его материи в перспективе абсолютной морали привели Гегеля к выводу о ключевом противоречии, существующем между идеей морали и пространством ее реализации. Его убеждение в том, что полнокровная нравственность существует только в рамках единичной национальной культуры, имеет своим теоретическим основанием тот факт, что нравственное отношение должно основываться на чувстве общности, интеллигибельной и человеческой взаимности. С другой стороны, безусловная форма нравственного императива предполагает безусловную всеобщность моральной нормы, а значит, потенциальную бесконечность пространства нравственных отношений. Это противоречие в рамках гегелевской философии решается уже за рамками этической теории – апелляцией к божественному провидению, управляющему ходом истории. Однако для современной философии этот вопрос, очевидно, не может остаться за рамками теоретико-этического рассмотрения.

### Библиография

*Гегель Г.В.Ф.* Дух христианства и его судьба // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. I. М., 1976.

*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977.

Гегель Г.В.Ф. Народная религия и христианство // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М., 1977.

Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978.

Гегель Г.В.Ф. Тезисы философской диссертации // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1971.

Гегель Г.В.Ф. Система нравственности // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978.

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1977.

Гулыга А.В. Гегель. М.: Молодая гвардия, 2008.

Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 2007.

Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 2007.

Фихте И.Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Фихте И.Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПб., 2006.

Этика: Энцикл. сл. / Под ред. Р.Г.Апресьяна и А.А.Гусейнова. М.: Гардарики, 2001.

Fate, Destiny and Providence // Inwood M.J. A Hegel Dictionary. Oxford., 1992.

Hegel G.W.F. Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum. Weinheim: Wiley-VCH Verlag GmbH, 1986.

Hegel G.W.F. Faith and Knowledge. Albany: SUNY Press, 1977.

Peperzak A.T. Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Wood A.W. Hegel's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.

*В.Н. Белов*

## **Этика в системе философского критицизма Германа Когена<sup>1</sup>**

Изначально когеновскому мышлению была свойственна системность, что можно отнести и к специфике марбургской школы неокантианства в целом. Сам глава марбургской школы неокантианства объясняет свое стремление к систематике приверженностью духу кантовской философии. Критический идеализм Канта, по убеждению Когена, – это прежде всего система критического идеализма. Поэтому задача всех его последователей заключается в системном понимании кантовской философии. Кант мыслил системно, но противоречиво, поэтому, по убеждению всех без исключения неокантианцев, необходимо преодолеть этот недостаток кантовского учения и найти более сильные аргументы для единства системы. Но такой страстью к системности, которую мы находим у Когена, не обладал никто другой из великой когорты неокантианцев. Можно только восхищаться той приверженностью последовательности, с которой марбургский философ выполняет задание систематики кантовской философии. Сначала были созданы фундаментальные интерпретационные работы «Kants Theorie der Erfahrung»<sup>2</sup> («Теория опыта Канта», первое издание в 1871 г.), «Kants Begründung der Ethik» («Обоснование этики Кантом», 1877), «Kants Begründung der Ästhetik» («Обоснование эстетики Кантом», 1889), в которых Коген подробно проанализировал основные идеи трех Критик Канта. На следующем этапе своего твор-

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ «Этическое учение Канта и его развитие в работах Г.Когена и Вл.Соловьева», проект № 13-03-00042а.

<sup>2</sup> Есть первый русский перевод этой работы Когена по третьему ее изданию 1918 года (*Коген Г. Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н.Белова. М., 2012*).

чества он создал три не менее глубоких произведения: «Logik der reinen Erkenntnis» («Логика чистого познания», 1902), «Ethik des reinen Willens» («Этика чистой воли», 1904) и «Ästhetik des reinen Gefühls» («Эстетика чистого чувства», 1907), излагающих собственный подход к проблемам теории познания, этики и эстетики.

Несмотря на то, что непосредственно этике Коген посвятил две свои работы, выдержанность системы в его философском учении такова, что для полного представления его этических позиций нужно было бы изложить все части этой системы. Другая сложность, связанная с потребностью кратко и в то же время полно представить этическую концепцию Когена, состоит в том, что его взгляды эволюционировали, о чем можно судить по разным изданиям этических работ марбургца, а также постепенно трансформировались и основные идеи в философии Когена в целом. Причем четкость в определении этапов и характера этой эволюции – от кантовской интерпретации к построению самостоятельной философской системы, о чем свидетельствуют сами названия главных работ Когена, – позволяет в интерпретационных произведениях обнаружить все основные моменты оригинального и критичного прочтения Канта, а в произведениях второго периода – сознательное стремление подчеркнуть связь с кантовской трансцендентальной философией. Поэтому следует согласиться с мнением Петера Шмида о том, что «в систематическом отношении “Обоснование этики Кантом” оказывается необходимым добавлением к “Этике чистой воли”»<sup>3</sup>. Этическая мысль марбургского философа движется вперед, никогда не отрываясь от «питательной почвы» кантовской философии, поэтому «критику и отказ Когена от многих аспектов кантовской этики нельзя рассматривать, не признавая фундаментальной ценности кантовской постановки вопроса вплоть до возврата к Канту для объяснения отхода от кантовской философии»<sup>4</sup>.

Желающим более полно и последовательно ознакомиться с этической концепцией выдающегося марбургского философа следует обратиться к двум монографическим исследованиям на рус-

<sup>3</sup> Schmid P. Ethik als Hermeneutik: Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts und Tugendlehre. Würzburg, 1995. S. 2.

<sup>4</sup> Пома А. Критическая философия Германа Когена / Пер. с ит. О.А.Поповой. М., 2012. С. 149.

ском языке<sup>5</sup>, в которых реализована попытка системного изложения когеновского варианта неокантианства. В рамках же статьи внимание возможно сосредоточить лишь на некоторых основополагающих моментах в представлении этики немецким философом.

Итак, именно обращение к этике приводит Когена к мысли о необходимости применения системного подхода в исследовании и развитии кантовской философии. Как замечает П.Мюллер, уже в первом издании «Обоснования этики Кантом» «появляется впервые его “программа” трансцендентальной систематики»<sup>6</sup>. Сама же потребность в обосновании этического учения зарождается у марбургского философа почти сразу после опубликования первой работы, посвященной кантовской интерпретации, «Теория опыта Канта», которая, как известно, была инициирована спором Фишера и Тренделенбурга о характере кантовских понятий пространства и времени. В письме к своему другу Герману Левандовски от 1872 г. он замечает: «Этика – очень тонкая вещь, я вижу, что ее можно обсуждать, не впадая в пустословие. Моя работа распадается на две части. Первая часть бесстрашно демонстрирует грубое орудие, полученное из учения об опыте; но ответвление образуют трансцендентальные идеи, чью ценность ты еще не знаешь. Вторая часть во всех деталях должна сделать действительными правовые претензии этики в применении разума. Всю работу я хочу назвать “Обоснование этики Кантом”»<sup>7</sup>.

При первом же обращении к представлению кантовской философии в системном виде Коген не мог быть удовлетворен двумя взаимосвязанными моментами в силу их непроясненности в этой философии и поэтому вызывающими различные споры, произвольные интерпретации и часто несправедливые обвинения. Первый момент касается основания связи логики и этики, теоретического и практического разума, второй – отсутствия морального закона. Все это,

<sup>5</sup> Белов В.Н. Неокантианство. Ч. I: Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. Саратов, 2000; Пома А. Критическая философия Германа Когена.

<sup>6</sup> Müller P. Einleitung I. Inhaltlicher Überblick und Vergleich der zwei Auflagen des Werks // Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. // Cohen H. Werke. Bd. 2. Herausg. H.Holzhey. Zürich, 2001. S. 1.

<sup>7</sup> Cohen H. Briefe. Ausgewählt und hg. von Bertha und Bruno Strauss. Berlin, 1939. S. 42 // Schmid P. Einleitung II. Entstehung, Rezeption und Wirkungsgeschichte // Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 27.

несомненно, ослабляло фундаментальность трансцендентального метода. Еще одним методологически важным моментом, приобретающим особую актуальность в связи с обращением к вышеназванным проблемным местам кантовской философии и одновременно дающим более ясную ориентацию в специфике неокантианского решения этих проблемных мест, стала для Когена его принципиальная оценка учения Фихте<sup>8</sup>. Именно эти три необходимых для понимания этики Когена сюжета станут центральными в нашем изложении.

### Связь логики и этики, теоретического и практического разума

В предисловии к первому изданию «Обоснования этики Кантом» Коген отмечает одну интересную мысль в отношении систематической философии: систематическая философия ассоциируется у Когена с самостоятельным философским творчеством. Углубление в критический идеализм на основе систематики не может, по убеждению немецкого философа, быть филологической работой, это всегда только философская работа. И уточняет: работа методическая. Идеалом такой системы, базирующейся на методической работе, является наука, поэтому философия, повторяет Коген фундаментальное положение своего подхода, которое он начал доказывать в «Теории опыта Канта», может быть философией только в качестве науки.

Во втором фундаментальном положении, которое получило свое обоснование в «Теории опыта Канта» и стало, что называется, «визитной карточкой» марбургской школы неокантианства, Коген дает определение трансцендентального метода. Трансцендентальный метод по отношению к системе научной философии и к самостоятельному философскому творчеству должен выполнять двойную задачу: с одной стороны, не давать системе застыть в догматической неприкосновенности, а с другой – ограничивать субъективизм самостоятельности, отсекая всяческий произвол в философском мышлении.

<sup>8</sup> Отнюдь не случайно одну из глав в «Обосновании этики Кантом» Коген посвящает разбору фихтеанской интерпретации кантовского примата практического разума. См.: *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 288–306.*

Оценивая исторический путь философского исследования этики, Коген приходит к заключению о том, что задачу этики, а именно: учить не тому, что есть, а тому, что должно быть, – вслед за Платоном верно представил лишь Кант. Причем эта обозначенная этическая реальность долженствования в немецком языке нуждается в специальном пояснении, так как может быть передана двумя различными понятиями: *Sollen* (долженствование по долгу) и *Müssen* (долженствование по принуждению). Именно нечуткость к кантовской терминологии, обусловившая подмену Шопенгауэром одного понятия долженствования (*Sollen*) другим (*Müssen*) в его обращении к характеристике кантовской этики, привела к несправедливым упрекам в адрес основателя критической философии. Поэтому Коген счел необходимым уточнить через конкретный термин тот смысл долженствования, который он вслед за Кантом будет иметь в виду в своем исследовании и который подчеркивает специфику этического долженствования в отличие от долженствования религиозного.

Обозначая неизбежную связь обоснования этики с учением об опыте, Коген уточняет характер этой связи: «...*учение об опыте возможность этики не просто не отменяет, и не просто не оставляет открытой, но ее требует*» (курсив автора. – В.Б.)<sup>9</sup>. И находит логичным построить свои дальнейшие размышления исходя из необходимости решения двух взаимосвязанных задач: во-первых, легитимировать фундамент этики через учение об опыте и, во-вторых, предпринять трансцендентальный анализ понятийного материала учения о нравственности для того, чтобы осуществить систематическое выведение этических положений.

Решая первую задачу, Коген пытается установить связь между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума», используя ведущие понятия «Теории опыта Канта», а именно понятия опыта и трансцендентального метода. Однако реальность, с которой вторая критика имеет дело, есть реальность долженствования. А бытие долженствования не является природным бытием потому, что моральный закон, который руководит практическим применением разума, направлен прежде всего на такие предметы, которых в действительности еще нет, но которые должны быть.

<sup>9</sup> Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 17.

Если нравственный закон является особым законом, покоящимся в особом априори, то это должно свидетельствовать о том, что он создает собственное содержание сознания, которое соответствует собственной области этики. Если в производстве собственного содержания сознания выражается специфичность практического априори, то в производстве содержания вообще выражается близость к теоретическому априори, из которого должно быть выведено практическое априори. Таким образом, Коген при всей самостоятельности и особенности учения о нравственности стремится прояснить его необходимую опору в учении об опыте.

Уже одно название первой части «Обоснования этики Кантом» говорит само за себя: «Результаты учения об опыте в их отношении к возможности этики». Это обоснование этики в учении об опыте проводится Когеном через интерпретацию кантовской «вещи самой по себе» как идеи. С помощью идеи было возможно рассматривать природную форму не как каузально детерминированный организм, но как индивидуум, который может быть исследован только посредством эвристического применения идеи целесообразности. Индивидуальность и целесообразность являются основаниями не только природной телеологии, но и этики, которая знает только индивидов и сообщество индивидов как свою конечную цель.

Вторая линия связи между учением об опыте и этикой обрывается в дальнейшем становлении идеи цели в идею свободы, которая непосредственно примыкает к идее последней причины, а через нее вновь соприкасается с опытом. Если наряду с природной обусловленностью в человеческих действиях присутствует и спонтанность, если наряду с каузальностью человеческой истории существует «запретный плод мистического мира», то идея свободы, по мысли Когена, требует той области, в которой она могла бы раскрыть свое регулятивное значение, а именно области этики<sup>10</sup>.

В «Этике чистой воли» к этим аргументам в обоснование несомненной и неизбежной связи между логикой и этикой Коген добавляет еще один, быть может, самый надежный: единый метод, проявляющий свою действенность в феномене истины. В подходе к определению истины немецкий философ возрождает греческие интенции, когда подчеркивает ее происхождение из взаимосвязи и

<sup>10</sup> *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 132.*

сочетания логического и этического познавательного интереса. Истина, согласно Когену, состоит «в едином методе логики и этики», который есть метод чистоты. Что под этим понимается, становится ясно из изложения «логики познания», формулировки в которой хотя и меняются, «согласно прогрессу проблем и позиций», но закон, априори, вечное ни в коей мере не ускользает и не субъективируется, напротив, «в исторической взаимосвязи основопологаний (Grundlegungen) утверждается вечность разума»<sup>11</sup>. Таким образом, истина не является чем-то данным, не является фактом, но, как и все другие аспекты науки, истина у Когена обозначает процесс постижения истины. Истина в качестве метода чистоты становится тем путем, который способен гармонизировать фундаментальные различия интересов разума.

Собственное же значение метода чистоты<sup>12</sup> состоит в том, что он учит: «Не вещи являются первым, чему следует уделять внимание в исследовании самих вещей, а также в направленном на ценность (Wert) познании исследовании, а познание вещей, поскольку они даны в науке... Через это сами вещи впервые могут быть установлены»<sup>13</sup>. Метод чистоты востребован и для «определения нравственных вещей, нравственного блага»<sup>14</sup>. Как в логике следует обращать внимание не на сами вещи, а на познание вещей,

<sup>11</sup> Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. 2. Aufl. Berlin, 1907. S. 85.

<sup>12</sup> Здесь уместно привести интересные рассуждения Ф.Розенцвейга об отличии понятия «чистый» у Канта и Когена: «В то время как для Канта чистый разум есть разум, отделенный от опыта и именно поэтому “критикуемый”, для Когена чистое познание есть связанное с опытом познание, которое в закономерной связи содержит в себе все, что востребовано для его успеха. Или в то время как Кант, объявляя закон нравственного поступка, чистый практический разум отделяет от всех условий, как внешних, так и внутренних, для Когена чистая воля есть реальная и осуществляющаяся нравственная воля, которая переносится на все нравственные силы, на страсть, на “аффект” и окрыляет их. Таким образом, и здесь чистый означает именно чистый от чего-то, но не как у Канта – чистый от всего другого, но только чистый от всего того, что помешало бы закономерному результату, к чему определена чистота. Чистым в кантовском смысле был бы химически чистый алкоголь, чистым в смысле Когена было бы чистое вино, в котором чистота покоится на закономерном смешении элементов» (*Rosenzweig F. Einleitung // Cohen H. Jüdische Schriften. Erster Band. Ethische und religiöse Grundfragen*. Berlin, 1924. S. XVIII–XIX).

<sup>13</sup> Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. S. 93.

<sup>14</sup> Ibid. S. 93–94.

поскольку они даны в науке, так и этическая рефлексия должна быть независима от объектов нравственности. Поэтому в силу метода чистоты «осуществляется общее этическое конституирование субъекта, нравственной личности как правового субъекта»<sup>15</sup>, иначе «какой бы смысл имела этика, если бы субъект схватывался как данный, рожденный <...>? Этика переходила бы тогда... в антропологию и социологию, которые бы, со своей стороны, демонстрировали субъекта». Правильно понятая задача метода должна, напротив, «стремиться к таким условиям и понятиям, которые способны показать понятие человека... согласно основному закону истины»<sup>16</sup>.

Наконец, метод чистоты, по мысли Когена, находит свое применение в определении нравственного закона. Метод чистоты своим поиском закона разрушает натуралистический и эмпирический догматизм в логике и этике<sup>17</sup>. Опасность научного догматизма, который выступает в форме прежде всего «метафизического предрассудка», состоит в утверждении, что «фундамент морали следует мыслить как природный закон»<sup>18</sup>.

Таким образом, Коген, используя системный подход к философии и преодолевая кантовскую дихотомию двух Критик, добивается более строгого согласования учения об опыте и учения о нравственности благодаря двум методическим приемам: интерпретации кантовской «вещи самой по себе» как идеи и добавлению к трансцендентальному методу метода чистоты. Системный подход и работающие на него интерпретации марбургского философа будут задействованы им и в поиске практического априори, и в выведении основных этических понятий.

<sup>15</sup> *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 95.*

<sup>16</sup> *Ibid. S. 96.*

<sup>17</sup> *Ibid. S. 97.*

<sup>18</sup> *Ibid. S. 98–99.*

### **Трансцендентальная дедукция этического априори и выведение основных этических понятий**

Следуя прежде всего фундаментальным принципам своей философии, определенным в качестве специфических по отношению к кантовскому критицизму и в то же время необходимых для его адекватного понимания, Коген обращается к поиску «факта» науки в этическом пространстве, в пространстве должностования, могущим выступить аналогом математики и математического естествознания, как «факта» науки в пространстве природы, в пространстве «опыта». Как отмечает А.Пома, ссылаясь при этом на работу Э.Винтера<sup>19</sup>, открытие «подобного факта было долгим и сложным: Коген проходит через различные попытки решения этой проблемы, прежде чем прийти к обособлению в конечном счете в “Ethik des reinen Willens” науки о праве как аналога математики для логики...»<sup>20</sup>.

Как же немецкий философ обосновывает свой выбор? Вкратце логика его аргументации такова. Этика представляет собой учение о человеке, а принимая во внимание ориентацию философских дисциплин на науку, учение о понятии человека, о его сущности. И сразу нас, по мнению Когена, ожидает первая сложность, связанная с двойственным характером этого понятия: «означает ли оно единичность (Einzelheit) или множественность (Mehrheit)?»<sup>21</sup>. Для самого Когена ответ ясен: индивид становится человеком только во множестве, в различных множествах. Причем сами эти множества как всеобщности (Allheit) имеют различную степень совершенства, а истинным единством, что и является выражением совершенного совершенства, обладает человечество. И этика, таким образом, становится учением о человечестве.

<sup>19</sup> В частности, Винтер указывает на то, что впервые введенный Когеном в «Биографическом предисловии» к работе Ланге «История материализма» (1881 г.) термин «науки о духе» (Geistwissenschaften) понимался им в «традиционном смысле как содержание “морально-политических наук”, а не в том широком, ставшем впоследствии классическим, смысле, который это понятие приобретает у Дильтея». См.: *Winter E. Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens.* Berlin, 1980. S. 239.

<sup>20</sup> Пома А. Критическая философия Германа Когена. С. 148.

<sup>21</sup> *Cohen H. Ethik des reinen Willens.* S. 4.

Однако на статус учения о человеке претендуют еще психология и религия. Но они, как замечает Коген, не могут соперничать с этикой по полноте и глубине представления понятия человека. Психология работает только с человеком как индивидом и «оставляет за бортом» понятие всеобщности, поэтому ее методологическим основанием является «натурализм, смертельный враг этики»<sup>22</sup>. Религия же знает нравственного человека, но не знает самого понятия нравственности: «Что в религии есть нравственного, тому сама религия может научиться только у этики. Теология должна стать этико-теологией»<sup>23</sup>.

Следующим уровнем рассмотрения понятия человека должна, по мнению немецкого философа, стать история, где также сталкиваются проблема понятия человека и проблема соотношения единичного, особенного и всеобщего. Данную проблему пытается разрешить также и социология, которая рассматривает «историю развития... так называемых социальных организмов»<sup>24</sup>. Но, согласно Когену, невозможно с помощью тех приспособлений, с которыми имеет дело социология, заменить идеи, с которыми имеет дело этика, особенно идею единства этих социальных организмов.

Так как проблема этики состоит в коррелировании индивида и всеобщности, потому что только во всеобщности, по убеждению Когена, реализуется истинное единство человека, а олицетворением исторической всеобщности является государство, то основной методической проблемой данного этапа исследования проблемы человека становится соотношение этики и науки о государстве. Но отсюда уже открывается, согласно Когену, перспектива на еще одну науку, «с которой учение о государстве находится в теснейшей методической связи, а именно на науку о праве». А поскольку «учение о государстве необходимым образом есть учение о государственном праве», получается, что «методика учения о государстве находится в науке о праве»<sup>25</sup>. Если же принять во внимание, что наука о праве может претендовать на роль «математики наук о духе», то становится понятно, почему этическая проблематика приобретет статус научной только в пространстве науки о праве<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 12.

<sup>23</sup> *Ibid.* S. 21.

<sup>24</sup> *Ibid.* S. 41.

<sup>25</sup> *Ibid.* S. 63.

<sup>26</sup> *Ibid.* S. 65–66.

Таким образом, в сравнении с этической концепцией Канта, в этике марбургского неокантианца имеются существенные изменения. Коген выделяет в науках специфическую природу наук о человеке, ядром которых определяет науку о праве. А.Пома приводит интересное обоснование причины того, почему Кант отказался признать науку о праве для этики аналогом математики для логики. По мнению итальянского исследователя, «на Канта повлияло ошибочное понятие законности, связанное с его представлениями о религии, главным образом иудейской, происхождение которых надо искать в противоречии между свободой и законом. Это предубеждение относительно закона вводит парадокс в кантовскую этику, потому что в то время как, с одной стороны, она находится в центре понятия закона, с другой стороны, как раз это данное понятие является отличительным признаком, определяющим вытеснение права как сферы законности из этики как основания нравственности»<sup>27</sup>. Соглашаясь с подобным объяснением позиции Канта в данном аспекте, другой исследователь этики Когена прямо указывает на ее связь с религиозной традицией протестантизма, обращая особое внимание при этом на значение Посланий апостола Павла, который «протестовал против иудаизма, против Торы Моисея (Учения Моисея) и оспаривал любое право и законность как недостаточные для спасения. Лютеранское прочтение Посланий к Галатам и к Римлянам, по мнению Когена, обуславливает точку зрения Канта на Павла. Собственная позиция Канта обязана более всего пиетистской интерпретации права... Коген не обращается к теологическому вопросу, но заявляет о философском: это подозрение права, которое отделяет этику от права, философски противоречиво и вводит экстра-философские (extra-philosophical) перспективы в определение этики»<sup>28</sup>.

Такая однозначная обусловленность законности этики в основополаганиях (*Grundlegungen*) науки о праве Когена получила свою долю критики в исследовательской литературе. Так, Йозеф Кляйн замечает, что в когеновском варианте «трансцендентальная философия спрашивает лишь об отношении законодательства науки и

<sup>27</sup> Пома А. Критическая философия Германа Когена. С. 153.

<sup>28</sup> Gibbs R. Jurisprudence is the Organon of Ethics: Kant and Cohen on Ethics, Law and Religion // Hermann Cohen's Critical Idealism / Ed. R.Munk. Dordrecht, 2005. P. 203.

конструирует ее гипотезы, в противовес действительно конкретным вопросам она удаляется в тесную область того отношения. В этом случае в научном идеализме ограничивается истинно идеалистический вопрос об отношении ноуменального и феноменального мира, о  $\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma \acute{\omicron}\nu$  и  $\mu\acute{\iota}$   $\acute{\omicron}\nu$ . Методический характер этого научного идеализма... необходимо вызывает элиминацию постулатов практического разума в той форме, в которой они находятся у Канта. Они ведь являются не чем иным, как постулатами реального человека, но не постулатами человека науки»<sup>29</sup>.

Еще одним важным методологическим принципом исследований Когена, который придает устойчивость научности его философских построений и который вытекает из принципа чистоты, является принцип первоначала. Он нацелен на то, чтобы обосновывать спонтанность и самостоятельность в творческих проявлениях всех человеческих способностей. Как в «Логике чистого познания» Коген утверждает гарантию самостоятельности мышления в инфинитезимальном исчислении, исходя «из анализа бесконечного»<sup>30</sup>, так и в «Этике чистой воли» он стремится показать, что воля способна начать свою деятельность из самой себя.

Определенным аналогом бесконечно малого исчисления в чистом мышлении теоретического познания в чистой воле практического познания у Когена выступает момент аффекта. Его он обозначает в качестве второго элемента чистой воли, наряду с мышлением. Собственное же свидетельство чистоты аффекта Коген утверждает указанием на то, что понятия «первоначала, реальности и континуальности», в которых логика вскрыла признаки своей чистоты, обладают значением и для понятия аффекта. Немецкий философ находит чистое первоначало аффекта в тенденции. Тенденция действует для Когена как «аналогия реальности». Как реальность «согласно суждению первоначала конституирует элемент как таковой и как основу содержания, так обозначает также тенденция равно первоначало чистой воли как движения». Движение не дается и не воспринимается, а «производится в этом первоначале тенденции»<sup>31</sup>. Поэтому марбургский философ может

<sup>29</sup> Klein J. Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohen und Paul Natorp – eine Kritik des Marburger Neukantianismus. Göttingen, 1976. S. 64.

<sup>30</sup> Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis // Cohen H. Bd. 4. 4. Aufl. Hildesheim, 1977. S. 35.

<sup>31</sup> Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 142.

следующим образом ответить на вопрос, откуда и из чего появляется тенденция: «Из себя самой. И только из себя самой должна она происходить. Это значение самодвижения должна выражать тенденция. Не говорят же, что тенденция происходит из сознания: так как сознания здесь нет прежде, чем произойдет из него это движение. Движение производит само себя и таким образом одновременно самость (*das Selbst*), или, по меньшей мере, расположение (*Anlage*) к самости»<sup>32</sup>.

Понятием, которое, согласно Когену, может выступить посредником между понятиями аффекта и мышления, является понятие действия (*Handlung*)<sup>33</sup>. Оно, замечает немецкий философ, «с одной стороны – движение, с другой стороны – покой, движение дает ему аффект, покой – только понятие». И таким образом аффект и мышление в действии связываются воедино<sup>34</sup>.

Третьим конститутивным понятием этики Когена, наряду с понятиями чистой воли и действия, оказывается понятие самосознания. Его центральная роль в этической области обусловлена тем, что самосознанием, по мнению немецкого философа, не является «ни самосознание мышления, ни какого-то другого направления сознания как самосознания нравственного», его нельзя путать «ни с “Я” познания, ни также с “Я” эстетического чувства», оно относится единственно и только к чистой воле, которая в нем выполняется. Чистая воля не желает никакого внешнего объекта как данного, а «желает только в действии овнешнить саму себя, раскрыть саму себя», поэтому и действие есть «не что другое как саморазворачивание (*Selbstentfaltung*) воли, раскрытие воли к себе, производство самосознания как самосознания чистой воли»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 134.*

<sup>33</sup> Предлагается именно такой перевод, который более удачно передает процессуальность и становящийся этический характер этой процессуальности в отличие от таких переводов, как «действие» или «поступок» с оттенками физикализма и моральности соответственно. Возможность такого перевода немецкого термина “*Handlung*” допущена, в частности, Н.В.Мотрошиловой в новой редакции перевода «Критики чистого разума» (См.: *Мотрошилова Н.В. Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 2 / Под ред. Б.Тушлинга, Н.Мотрошиловой. М., 2006. С. 711).*

<sup>34</sup> *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 173.*

<sup>35</sup> *Ibid. S. 223.*

Вопрос о самосознании в этике Когена является вопросом о «Я» воли и ставится немецким философом прежде всего как вопрос о первоначале «Я». Коген отмечает, что аналогично суждению первоначала в логике «Я» в этике производится на обходном пути через «не-Я». Это «не-Я» не противостоящее, а коррелятивное «Я» возникает в самосознании и с самосознанием: «Самосознание обусловлено в первую очередь сознанием другого. Это объединение другого с единственным и производит самосознание как самосознание чистой воли»<sup>36</sup>. Коген пытается легитимировать это понятие этического самосознания с помощью науки о праве. Он аргументирует следующим образом: «Этическая проблема самосознания есть проблема чистой воли. Но чистая воля реализуется в действовании. А действованию принадлежат два субъекта»<sup>37</sup>. И это делает понятным необходимость правовой науки. Самосознание в силу своей природы требует правовой науки. А в ней, утверждает Коген, мы приходим к новому уровню правового субъекта как выразителя чистой воли, а именно к понятию юридического лица.

С.Л.Рубинштейн – один из русских учеников Когена – следующим образом описывает изменения, которые происходят в этом процессе с человеком: «В самом деле, в праве человек фигурирует не как физиологический организм, растущий всеми своими тканями в природу и определяемый в своих проявлениях ее воздействиями, он не есть также психологический субъект, движимый аффектами и эмоциями или же в сфере социально-экономической руководящийся своими интересами. Как юридическое лицо он есть лишь субъект прав и обязанностей, и в своих деяниях он определяется положениями обязательными – нормами или законами»<sup>38</sup>.

Поскольку юридическая личность становится, таким образом, независимой от чувственных предрассудков человеческой индивидуальности и делает возможной возникновение идеальной всеобщей воли как абстрактного единства правового субъекта она одновременно становится моделью производства нравственной личности.

<sup>36</sup> *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 213.*

<sup>37</sup> *Ibid. S. 212.*

<sup>38</sup> *Рубинштейн С.Л. О философской системе Г.Когена // Историко-философский ежегодник '92. М., 1994. С. 247–248.*

Далее Коген задается следующим вопросом: какое же понятие может соответствовать новому значению понятия юридического лица? Это «искомое, востребованное понятие, – отвечает философ, – есть понятие государства»<sup>39</sup>. Государство понимается здесь не как реально-эмпирическое государство, а в смысле государства как единства всеобщности, которое исключает множество разрозненных интересов и целей отдельных членов и реализует заключение их в единую общую волю. Значение государства, таким образом, состоит «не в его актуальной действительности, а в его ценности как основного этического понятия самосознания»<sup>40</sup>.

В чем же конкретно государство реализует задачу самосознания? Ответ на этот вопрос, согласно Когену, должен вывести нас на законы как на специфические действия государства: «Действования государства состоят в законах»<sup>41</sup>. Законы не следует мыслить по образцу природных законов, которые просто описывают данное состояние дел, законы теснейшим образом связаны с будущим. Таким образом, для когеновской этики важнейшим аспектом понятия закона оказывается аспект временного измерения: «Будущее есть момент закона. И самосознание есть содержание закона. Закон есть нравственный закон. Самосознание означает нравственную самость, которая постольку есть “Я”, поскольку есть “Мы”. Если самосознание опирается на будущее, то и общая нравственность опирается на будущее... Так, через понятие будущего не только право, норма, но и нравственность вообще методически и систематически, то есть с точки зрения системы философии, отличается от природного закона и от природы»<sup>42</sup>.

После того как посредством конструкции понятий чистой воли, действия и самосознания Коген сформировал фундамент этики, он обращается к проблемам свободы и автономии как к проблемам, решение которых способно ответить на вопрос, какой способностью должен обладать человек, чтобы иметь возможность производить как чистое теоретическое, так и чистое практическое познание.

<sup>39</sup> *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 241.*

<sup>40</sup> *Ibid. S. 244.*

<sup>41</sup> *Ibid. S. 261.*

<sup>42</sup> *Ibid. S. 282–283.*

Коген указывает на удачное наименование для свободы, которое ввел в своих этических работах Кант, а именно понятие автономии (Autonomie). Если в свободе речь идет о первоначале действия, то в автономии – о первоначале закона; сам древнегреческий термин направляет к такому его толкованию. Главная заслуга Канта видится Когеном в том, что, отождествив понятия свободы и автономии, тот, по сути, перевел разговор с «непроглядной темени свободного начала действований» на «основной вопрос любой настоящей науки, на вопрос закона»<sup>43</sup>. Однако эта удачная интуиция Канта, по мнению Когена, осталась у него до конца не раскрытой или получила неверное истолкование. Поэтому марбургский философ переносит центр тяжести своего дальнейшего исследования на интерпретацию понятия автономии, пытаясь объяснить его с четырех точек зрения: самозаконодательства (Selbstgesetzgebung), самоопределения (Selbstbestimmung), самоответственности (Selbstverantwortung) и самосохранения (Selbsterhaltung).

Фундаментальное значение понятия автономии для этики Коген демонстрирует также посредством метода чистоты. Именно метод чистоты помогает прояснить то, что через автономию «обусловлена чистая воля, а также чистый закон, чистое действие и, наконец, чистое самосознание»<sup>44</sup>. Для Канта, не сумевшего, по мысли Когена, увидеть теснейшую взаимосвязь между этикой и законом, моралью и правом, автономия остается только свободой разума по отношению к чувственности, где разум выступает в качестве «вещи самой по себе» интеллигибельного характера»<sup>45</sup>.

Автономия означает прежде всего самозаконодательство. Именно самозаконодательство Коген постулирует в качестве принципа не просто разума, но и всей идеалистической системы, полагая, что именно оно придает рациональности, разуму необходимую перспективу задачи, долженствования. Принятие самозаконодательства в идеалистическую систему, по меткому замечанию марбургского философа, помогает исправить знаменитую гегелевскую формулу разумности действительности на более правильную: «что разумно – не действительно, но должно стать действительным»<sup>46</sup>, и продемонстрировать ошибочное понимание Кантом самости

<sup>43</sup> Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 319.

<sup>44</sup> Ibid. S. 341.

<sup>45</sup> Ibid. S. 342.

<sup>46</sup> Ibid. S. 331.

(Selbst). Методическая ошибка Канта, по мнению Когена, состоит в том, что в понятии автономии у него заключается восприятие самости «как данной, уже предпосланной... и в нравственных поступках, как в своих манифестациях, могущей только проявляться»; в то время как она ни в коем случае не дается, но производится, «она может быть произведена только в законодательстве». Поэтому и самозаконотворчество, согласно Когену, следует понимать не как «законодательство из самости, но к самости»<sup>47</sup>, так как нравственная самость появляется не перед действием, а только в самом действии.

Момент самоопределения подчеркивает то, что в каждом отдельном законодательном действовании самосознание по отношению к нравственности должно каждый раз по новой определяться. Здесь старое значение абсолютного начала свободы приобретает совершенно новую ценность, так как «в каждом отдельном действовании реализуется новое начало»<sup>48</sup>. Более того, в самоопределении заложен и широкий смысл, а именно реализация «определения человеческого рода, определение его к нравственности». Данное значение делает самоопределение «равноценным выражением свободы и автономии»<sup>49</sup>.

Самоответственность, по мысли Когена, способна внести ясность в проблему внутренней взаимосвязи этики и права как основы всей человеческой культуры. «Культура, — подчеркивает он, — перестает быть человеческой, если она освобождается от вопроса, является ли человек инициатором своих поступков»<sup>50</sup>.

Поскольку нравственное существо есть задача нравственного самосознания, которая никогда не может быть решена, но и никогда не может быть, как выражается Коген, «вырвана из сердца человека»<sup>51</sup>, для штрафных санкций как средства изменения субъекта преступления возникает внутренний предел: не может быть затронут самосохранение как предпосылка любой самоответственности. Поэтому, делает вывод немецкий философ, следует отклонить смертную казнь как уничтожение нравственной личности<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 338–339.

<sup>48</sup> *Ibid.* S. 349.

<sup>49</sup> *Ibid.* S. 357.

<sup>50</sup> *Ibid.* S. 370.

<sup>51</sup> *Ibid.* S. 381.

<sup>52</sup> *Ibid.*

Для этики в целом самосохранение, по убеждению Когена, имеет принципиальное значение. Ввиду того что нравственный индивид представляет собой бесконечную задачу, самосохранение становится условием любой этики, так как «если не будет сохранения, то не станет не только сущности, но отринется и задача, изменится нравственное определение, исчезнет этика, она перестанет быть проблемой»<sup>53</sup>.

Таким образом, благодаря трансцендентальному подходу, углубленному принципами первоначала и чистоты, Коген добился достаточно близкого методологического сродства в структурном построении логики и этики. По верному замечанию А.Пома, «как там фундаментальные принципы мышления в целом посредством принципов математики обосновывают убедительность наук о природе, аналогично и здесь фундаментальные принципы воли, действия и самосознания посредством принципов права обосновывают убедительность наук о духе»<sup>54</sup>.

Такое структурное сближение двух главных составляющих элементов философской системы Когена, преодолевая «трагическую», «неприемлемую» для многих его последователей расщепленность теоретической и практической философии Канта, может при первом, поверхностном знакомстве с этикой главы марбургского неокантианства создать видимость растворения этики в логике. С другой стороны, Коген не отказывается от кантовского примата практического разума, и предложенная им схема деления наук на науки о природе и науки о духе могла бы опять же при отвлеченном ее восприятии дать основание обвинить Когена в неофихтеанском повороте. Поэтому в данном моменте презентации этических построений марбуржца выступает необходимость более детального обращения к проблеме взаимосвязи в его философской системе логики и этики.

<sup>53</sup> *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 382.*

<sup>54</sup> *Пома А. Критическая философия Германа Когена. С. 158.*

### Примат практического разума

В представлении этики Когена, развивающего этическое учение Канта, мы подошли к тому пункту, когда интерпретация марбургским неокантианцем кантианского концепта вещи самой по себе в качестве идеи может быть доведена до своего логического конца и в монизме разума презентирована как иерархия идей и в свете этой самой иерархии объяснен вполне очевидный примат практического разума как верховенство идей, определяющих принципы познания моральной сферы, над идеями, формирующими основоположения (*Grundsätze*) природного познания<sup>55</sup>. Подобная в целом фихтеанская интенция мысли преодоления проблем кантовского трансцендентализма была отвергнута Когеном уже в его первой интерпретационной работе «Теория опыта Канта». Причем те пассажи, которые имеют непосредственное отношение к выверенной системности философской позиции Когена в части взаимосвязи учения об опыте и этики и таким образом разясняющие истинный смысл «фихтеанских мотивов» когеновской интерпретации Канта, появляются уже во втором издании этой работы в 1885 году, то есть после первого издания «Обоснования этики Кантом» (1877)<sup>56</sup>. Поэтому вести речь о последовательном углублении первоначальных принципов построения философской системы путем определения одних в качестве основных, детерминирующих все остальные, в случае этики Когена не приходится.

<sup>55</sup> Обвинения марбургцев в следовании Фихте в целом достаточно распространены в исследовательской литературе как у нас, так и за рубежом. В отечественной литературе подобную точку зрения отстаивает Л.А.Калиников (см. его статью «О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И.Канта» в сборнике «Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры». М., 2010). Известный немецкий историк философии Герберт Шнедельбах также заявляет следующее: «Если марбургское неокантианство из того факта, что все, что есть, есть только через мышление, заключает, что тогда, строго говоря, и есть только мышление, то этот “логический идеализм” ближе Фихте, чем Канту» (*Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt a/M., 1983. S. 242*).

<sup>56</sup> Скрупулезный сравнительный анализ всех трех изданий «Теории опыта Канта» проведен Г.Эделем в: *Edel G. Einleitung // Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. 5. Aufl. Hildesheim–Zürich–N.Y., 1987. S. 22–45*.

Напротив, этические конструкции немецкого философа демонстрируют возможности развития тех основополагающих принципов научного познания, которые были заложены уже в учении об опыте. И таким образом они демонстрируют свою состоятельность и универсальность как истинно трансцендентальных.

Каким же образом Коген нейтрализует возможность фихтеанских экспликаций в своих этических построениях? Главным аргументом в антифихтеанском мотиве этики Когена выступает аргумент, если можно так выразиться, от философской системы, в которой ее части должны быть выверенно взаимообусловлены и через все из них проведен основополагающий для марбургской школы в целом трансцендентальный метод, двумя главными требованиями исключаяющий всякого рода как психологические, так и метафизические импликации: ориентацией на факт науки, этики, искусства, религии и формулированием закона как основания возможности этого самого факта<sup>57</sup>. Именно в «фактах культуры, – подчеркивает Коген, – которые разгадывают или раскрывают нравственный закон, этик открывает его формулу и ценность»<sup>58</sup>.

Значением трансцендентального метода Канта марбуржцы считают открытие и легитимацию с его помощью априори в познавательном процессе. Однако в прояснении смысла открытого им априори Кант не преуспел, и еще больше его смысл был затемнен у Фихте. Причем и марбуржцы, и Фихте с Гегелем в интерпретации кантовского трансцендентального метода были движимы одними и теми же мотивами, а именно «преодолеть дуализм созерцания и мышления, а также формы и материи», что, несомненно, усиливало иллюзию зависимости философии представителей марбургской школы от Фихте и Гегеля. Однако это синхронное движение, по убеждению Наторпа, совершается «не далее стремления выполнить требования, с самого начала заложенные в основной идее трансцендентального метода, но, очевидно, не выполненные самим Кантом»<sup>59</sup>.

Главным, фатальным для всего наукоучения Фихте стало его непонимание истинного смысла и значения трансцендентального метода и, как следствие, неверная трактовка кантовского примата

<sup>57</sup> См.: Наторп П. Кант и Марбургская школа // *Наторп П.* Избр. работы. М., 2006. С. 123–124.

<sup>58</sup> Коген Г. Теория опыта Канта. С. 574.

<sup>59</sup> Наторп П. Кант и Марбургская школа. С. 135.

практического разума. «У Канта, – отмечает Коген, – трансцендентальное означает критерий a priori, у Фихте, напротив, – самосознание во всей его психологической растяжимости (Dehnbarkeit)»<sup>60</sup>.

Каким же образом Коген приходит к преодолению указанного дуализма в кантовской трансцендентальной философии? Прежде всего он полагает, что следует вести речь не просто о созерцании и мышлении, а о чистом созерцании и чистом мышлении. Именно методическое значение чистоты лишает формы чистого созерцания и чистого мышления каких бы то ни было психологических и метафизических коннотаций и позволяет, согласно Когену, рассмотреть носителей априори – пространство, время и категории – как методы математики и механики соответственно. Сколь несущественным в научно-методическом плане оказывается различие математики и механики, настолько же несущественным мы можем считать и различие между созерцанием и мышлением. Таким образом, через уточнение трансцендентального метода как метода чистоты априорные элементы в кантовской системе интерпретируются не в качестве субъективных форм человеческого мышления и не в качестве субстанциальных форм объективной реальности, но в качестве методов, обеспечивающих ту познавательную ценность априори, которую оно подтверждает научным способом. «Чистота, – подчеркивает немецкий философ, – является методической связующей нитью, которая систематически объединяет формы чистого созерцания с формами чистого мышления, она их координирует в качестве элементов системы и проводит методическую дифференциацию»<sup>61</sup>.

В результате подобных методически обусловленных интерпретаций «“созерцание” в познании не остается более противопоставленным и противоположным мышлению в качестве чуждого ему фактора: оно есть мышление, но только не простое мышление закона, а полное мышление предмета»<sup>62</sup>.

Необходимость преодоления дуализма формы и материи особенно обостряется при переходе к обоснованию этики ввиду того, что этик для выведения нравственного закона не имеет в качестве «материи» такого очевидного «факта», как факт наличия в матема-

<sup>60</sup> *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 290.*

<sup>61</sup> *Коген Г. Теория опыта Канта. С. 606.*

<sup>62</sup> *Натопн П. Кант и Марбургская школа. С. 130.*

тическом естествознании. И совсем неслучайно одним из главных обвинений этических построений Канта является обвинение в их формальном характере. Однако, по мнению Когена, такое обвинение будет нейтрализовано, если формы трактовать в качестве методов. Такая трактовка поможет не только оправданию научности этики, но и укрепит единство философской системы. Именно такая трактовка позволяет Когену «единство сознания» представлять «ни единством категорий, ни единством созерцаний», но связью их обоих «в качестве единства синтеза многообразия созерцания». А поскольку эта связь находит «свое выражение в “синтетических основоположениях (*synthetische Grundsätze*)”», то единство сознания является единством основоположений»<sup>63</sup>.

Последнее заключение Когена важно для нас потому, что оно указывает на исходную точку в искажении кантовского трансцендентализма со стороны Фихте. В его интерпретации кантовского «единства апперцепции» смещается «легитимное методическое основание любой дедукции. Первоосновой, из которой выводится вся наука, является не фактический научный опыт в синтетических суждениях *a priori*, а личное сознание, которое апеллирует к своему чувству. Нет больше никакого критерия достоверности в понятиях и законах, но лишь в чувстве. И это чувство также и согласно объекту есть то, что оно субъективно обозначает в качестве психологической функции: самодостоверность практической истины»<sup>64</sup>.

Подобная переориентация первоосновы научного познания приводит к тому, что философский дискурс заменяется биографией, когда определяющую роль играет личный опыт и интерес. В своем развитии и улучшении кантовской философии Фихте двинулся не вперед, а назад к Декарту, и его единство сознания стало «лишь монадологическим выражением *cogito*»<sup>65</sup>.

Корень всех заблуждений Фихте лежит в том, что, как отмечает известный немецкий исследователь творчества Когена Г.Эдель, он «не прорывается к трансцендентальному априори в своем чисто функциональном чувстве, но остается под властью метафизиче-

<sup>63</sup> Коген Г. Теория опыта Канта. С. 582.

<sup>64</sup> Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 291.

<sup>65</sup> Коген Г. Теория опыта Канта. С. 582; см. также: Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 291.

ского априори, потому что, таким образом... структурно-теоретически и в направленности обоснования исходя из Я, предоставляет сознательно-теоретическое, а в оптике Когена, тем самым, чисто субъективное, обоснование познания»<sup>66</sup>.

Превратив, следовательно, свое самосознание в первоначало процесса научного познания, Фихте неизбежно приходит к извращению кантовского примата практического разума. Причем здесь к непониманию истинного смысла трансцендентального метода прибавляется и непонимание кантовской вещи самой по себе, которую, как известно, Коген интерпретирует, привлекая Платона, как идею или задачу. В результате у Фихте теоретический разум становится обусловленным практическим, логические принципы – зависимыми от этических, а чувственный мир – проявлением нравственного закона. «Так, из мысли о примате практического разума возникает *теоретический идеализм* Фихте, который согласно этому, согласно его мотивам, скорее есть и остается этическим, потому что в этом примате зарождается искажение трансцендентального критицизма (курсив автора. – В.Б.)»<sup>67</sup>.

Однако каким же тогда в создаваемой Когеном философской системе становится смысл примата практического разума? Важность прояснения этого вопроса обуславливается еще одним, помимо опасности фихтеанских импликаций, моментом: необходимостью ответа на обвинения Виндельбанда в «натурализации этики» Когеном<sup>68</sup>. Поэтому критика Фихте, учитывающая и обвинение Виндельбанда, должна была вскрыть двунаправленный характер взаимосвязи логики и этики как истинно-критический, то есть методологический примат практического разума: различие логики и этики как условие их объединения. Коген настаивает на необходимости учета кантовского различения бытия как объекта логики и долженствования как содержания этики. Следовательно, этика никоим образом не может быть натурализована. «В различении обоих видов реальности,

<sup>66</sup> Edel G. Fichte – Marburger Neukantianismus (speziell Natorp) und die philosophische Methode // Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: Die philosophische Methode. Detlev Pältzold / Christina Krijnen (Hg.). Würzburg, 2002. S. 40.

<sup>67</sup> Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 292–293.

<sup>68</sup> См.: *Наморн П.* Кант и Марбургская школа. С. 140.

видов познавательной значимости, – заключает немецкий философ, – состоит теоретическая пронизательность критического идеализма, в сопоставлении обоих видов – этическая сила и величие кантовской системы»<sup>69</sup>.

Кроме различения бытия и долженствования в критическом обосновании этики важным моментом, согласно Когену, является и то, что бытие предваряет долженствование, а не наоборот. Логические принципы оказываются предпосылкой обоснования этики, но примат практического разума никогда не должен становиться теоретическим принципом. Даже там, где, казалось бы, остается еще имплицитная опасность обусловливания характера «познавательных идей» «идеями этическими» согласно иерархическому принципу и данной возможности как будто благоприятствует когеновская интерпретация кантовской вещи самой по себе в качестве идеи, а также определение идеи свободы в качестве наиболее отвечающей самой природе идеи как таковой, даже здесь определяющим становится логический принцип первоначала. Ибо только через понятие первоначала, по мысли Когена, «мы можем попытаться привести к точной чистоте *свободу и автономию* (курсив автора. – В.Б.)»<sup>70</sup>.

Так, в чем же конкретно тогда, согласно немецкому философу, может быть определен примат практического разума? В нормативности «безусловного долженствования» по отношению к «обусловленному бытию»<sup>71</sup>, в преимуществе «практического интереса» разума, «которому должен подчиняться интерес спекулятивного разума»<sup>72</sup>. Таким образом, получается, что единство логики и этики в философской системе мы можем констатировать с методологической точки зрения, и здесь очевиден примат логики перед этикой. Что же касается содержания, то «единство между логикой и этикой находится в адаптации бытия и долженствования как реализация долженствования. Этическая цель – это бесконечная задача, и в этом смысле надо говорить о примате этики в отношении логики»<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 299.

<sup>70</sup> Коген Г. Теория опыта Канта. С. 613.

<sup>71</sup> См.: Натопн П. Кант и Марбургская школа. С. 140–141.

<sup>72</sup> Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 296.

<sup>73</sup> Пома А. Критическая философия Германа Когена. С. 111.

Итак, можно констатировать, что основные принципы и черты философской системы марбургского философа-неокантианца вполне явлены им в попытке обоснования нравственного априори, то есть морального закона, и согласования двух основных частей этой системы: логики и этики, теоретического и практического разума. Укажем прежде всего на логический принцип первоначала, в своем трансцендентальном значении требующий чистоты, то есть обоснования такого исходного начала, которое было бы лишено любых предусловий как психологических или метафизических коннотаций. С другой стороны, критическая система Когена остается открытой системой, поскольку в телеологическом осуществлении этого логического первоначала находит бесконечность нравственной задачи. В целом же в рассмотренных нами этических построениях нашел свое самое яркое и однозначное подтверждение методический характер философской систематики Когена, ибо до конца проведенный трансцендентальный идеализм, по мнению представителей марбургской школы неокантианства, в своей системе критики имеет положительную задачу методики<sup>74</sup>.

### Библиография

*Белов В.Н.* Неокантианство. Ч. I: Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. Саратов: Научн. кн., 2000.

*Калинников Л.А.* О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И.Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010.

*Коген Г.* Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н.Белова. М.: Акад. проект, 2012.

*Мотрошилова Н.В.* Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2: Критика чистого разума: В 2 ч. Ч. 2 / Под ред. Б.Тушлинга, Н.Мотрошиловой. М., 2006.

*Наторп П.* Кант и Марбургская школа // *Наторп П.* Избр. работы. М., 2006.

*Пома А.* Критическая философия Германа Когена / Пер. с ит. О.А.Поповой. М.: Акад. проект, 2012.

<sup>74</sup> См., в частности: *Коген Г.* Теория опыта Канта. С. 613; *Наторп П.* Кант и Марбургская школа. С. 136.

*Рубинштейн С.Л.* О философской системе Г.Когена // Историко-философский ежегодник '92. М., 1994.

*Cohen H.* Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer, 1907.

*Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. // *Cohen H.* Werke. Bd. 2. Herausg. H.Holzhey. Hildesheim–Zürich–N.Y., 2001.

*Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis // *Cohen H.* Werke. Bd. 4. 4. Aufl. Hildesheim–Zürich–N.Y., 1977.

*Gibbs R.* Jurisprudence is the Organon of Ethics: Kant and Cohen on Ethics, Law and Religion // Hermann Cohen's Critical Idealism / Ed. R.Munk. Dordrecht, 2005.

*Cohen H.* Briefe. Ausgewählt und hg. von Bertha und Bruno Strauss. Berlin, 1939. S. 42 // *Schmid P.* Einleitung II. Entstehung, Rezeption und Wirkungsgeschichte // *Cohen H.* Werke. Bd. 2. Herausg. H.Holzhey. Hildesheim–Zürich–N.Y., 2001.

*Edel G.* Einleitung // *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. 5. Aufl. Hildesheim–Zürich–N.Y., 1987. S. 22–45.

*Edel G.* Fichte – Marburger Neukantianismus (speziell Natorp) und die philosophische Methode // Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: Die philosophische Methode. Detlev Pältzold/Christina Krijnen (Hg.). Würzburg, 2002.

*Franz Rosenzweig.* Einleitung // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Erster Band. Ethische und religiöse Grundfragen. Berlin: C.A.Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung, 1924. S. XVIII–XIX.

*Klein J.* Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohen und Paul Natorp – eine Kritik des Marburger Neukantianismus. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976.

*Müller P.* Einleitung I. Inhaltlicher Überblick und Vergleich der zwei Auflagen des Werks // *Cohen H.* Werke. Bd. 2. Herausg. H.Holzhey. Hildesheim–Zürich–N.Y., 2001.

*Schmid P.* Ethik als Hermeneutik: Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts und Tugendlehre. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

*Schnädelbach H.* Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1983.

*Winter E.* Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens. Berlin: Verlag Duncker & Humblot, 1980.

*К.Е. Троицкий*

## **Макс Вебер как Анти-Толстой**

### **Введение**

20 ноября 1910 г. на почти неизвестной станции Астапово в Рязанской губернии умирает Лев Николаевич Толстой, умирает в пути, покинув ночью за десять дней до этого свое знаменитое родовое имение «Ясная Поляна». Это последнее путешествие или бегство, которое оказалось неожиданным для общества, для самого писателя, было неслучайным, давно задуманным. Мотив бегства присутствует во многих его произведениях и, возможно, является одним из центральных смысловых центров второй половины жизни мыслителя<sup>1</sup>. Этот поступок стал ударом для его жены Софьи, но и для нее он не был неожиданностью. Погоня за «беглецом», которого сопровождал только врач Д.Л.Маковицкий, была организована быстро и из разных сфер жизни, от общественности его выехали искать журналисты, от семьи – дочь Александра, после «сомнений» и «стояния перед скитом» Толстого в Оптиной пустыни от Православной Церкви за писателем устремился сам игумен-настоятель старец Варсонофий. Кое-кому удалось его догнать, но вернуться ни в общество, ни в семью, ни в Православную Церковь Льву Николаевичу было уже не суждено.

В то время, как Толстой умирал в Астапово, в другой части света, в Германии, во Франкфурте, с 19 по 22 ноября проходил первый съезд немецкой социологической ассоциации, где по поводу доклада Э.Трельча «Стоико-христианское естественное право» (Das stoisch-christliche Naturrecht) с речью выступал Макс Вебер.

---

<sup>1</sup> См.: *Басинский П.В.* Лев Толстой: Бегство из рая. М., 2010.

На этом съезде он впервые публично<sup>2</sup> на примере идей Льва Толстого упоминал концепцию «акосмической любви». Эта речь стала основополагающей для концепции, которой суждено было сыграть значительную роль в социологии религии Макса Вебера и в формировании его этических взглядов.

В нижеприведенной статье прослеживаются основные этапы в развитии осмысления этической мысли Льва Толстого знаменитым немецким ученым Максом Вебером. В исследовании условно выделяются четыре этапа, каждый из них связан с важной этической темой или проблемой у Вебера (также их можно назвать «вариациями»), которую он формировал «в споре» с русским писателем.

– *Первый этап* связан с формированием этики убеждения и противостоящей ей этикой ответственности, он совпадает по времени с событиями Первой русской революции;

– *второй этап* имеет в центре концепцию «акосмической любви» и начинается вместе с бегством и последующей смертью Толстого;

---

<sup>2</sup> Самое первое упоминание «акосмической любви», вероятно, в письме Макса Вебера 1907 г. к известному и скандальному персонажу из мира политических радикалов, «сексуальной революции» и психоанализа – к Отто Гроссу. В письме речь идет о том, что Вебер готов питать уважение к «акосмической любви» Отто Гросса, если тот перестанет ссылаться на этику. Как отмечает немецкая исследовательница Эдит Ханке, которая и приводит это письмо, тут речь идет о требовании последовательности, которую разовьет Вебер в своих поздних работах. Эротическая сфера имеет свой закон, и тот, кто выбрал его в качестве руководства жизни (*Lebensführung*), не должен пытаться привлекать этику для оправдания своих поступков. См.: *Hanke E. Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth // Max Weber and the Culture of Anarchy / Ed. by S. Whimster. Basingstoke, 1999. P. 153–154.* Впрочем, остается неясной связь эротической сферы с «акосмической любовью», так как впоследствии у Вебера последняя связана с аскетизмом и даже антисексуальностью, выраженными в поздних произведениях Льва Толстого. Идея же двух видов «акосмической любви» (эротической и аскетической) у Вебера прослеживается с трудом. Вероятно, что речь здесь идет о становлении концепции, в близком же к окончательному виду она была выработана Вебером в промежутке между 1910 и 1914 г. Роберт Беллах в своей работе не упоминает об этом письме и ведет отчет упоминания «акосмической любви» с 1910 г., что делает его работу неполной. См.: *Bellah R.N. Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion // Journal of the American Academy of Religion. 1999. Vol. 67. № 2. P. 277–304.* Эта тема требует дальнейшего развития.

– *третий этап* разворачивается на фоне Первой мировой войны и связан с критикой пацифизма Максом Вебером, а также становлением его идеи «борьбы богов»;

– *четвертый* знаменуется программным докладом/статьей «Наука как призвание и профессия» и совпадает с Октябрьской революцией в России, в нем Вебером разрабатывается вопрос о ценности и смысле жизни/смерти в «расколдованную» эпоху.

Несмотря на разделение, которое помогает наглядно продемонстрировать диалектику развития идей Вебера в заочной дискуссии с взглядами Толстого, все этапы связаны и не заканчиваются с началом следующего, а обогащаются и переплетаются друг с другом. Более того, в определенном смысле с первого этапа можно различить все четыре темы, но еще в неартикулированной форме. На передний план темы выступают постепенно, в том числе и под воздействием исторических событий. Итогом можно считать речь/статью Макса Вебера «Политика как призвание и профессия», которая стала последним значимым произведением перед смертью немецкого мыслителя. В этой работе все четыре темы мысли уже присутствуют и выступают наиболее ярко, очерчивая абрис мировоззрения «ответственной этики убеждения»<sup>3</sup>.

### Первая вариация.

#### Русская революция 1905–1906 гг. и «этика убеждения»

Макс Вебер впервые связал свои этические идеи с Львом Толстым не в речи 1910 г. Это произошло раньше и переплетено со значимым событием русской истории. После Первой русской революции тема событий в Российской империи становится особенно значимой для Европы. В 1905–1906 гг. Вебер со страстью погружается в изучение прошлого и настоящего России. Немецкий мыслитель принимается за чтение научных исследований и периодических изданий, берется за изучение русского языка. Итогом этого становятся две крупные статьи 1906 г.: «К положению буржуазной

<sup>3</sup> Ответственная этика убеждения (*the responsible ethic of conviction*) – выражение, используемое известным датским вебероведом Гансом Генрихом Брууном, см.: *Bruun H.H. Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Aldershot, Hampshire, 2007.

демократии в России» и «Переход России к псевдоконституционализму». Статьи затрагивают широкий диапазон тем, которые простираются от экономической роли общины и значения земства для развития либерализма до особенностей русской политики и мировоззрения интеллигенции. В каждой из статей в важном контексте упоминается Лев Толстой.

В статье «К положению буржуазной демократии в России», характеризуя русскую мысль, Вебер пишет об «абсолютном отказе от “этики успеха” (Erfolgsethik) также в области политики»<sup>4</sup>. Этот «отказ от “этики успеха”»<sup>5</sup> означает, что «безусловная этическая заповедь действует как возможная путеводная звезда позитивного поведения, существует только возможность борьбы за право или “святое” самоотречение»<sup>6</sup>, только это и является долгом и обязанностью, тогда как «все другие в качестве этических ценностей исключаются, бессознательно снова в силе такое библейское состояние, которое отпечаталось в наиглубочайшей мере в душе не только Толстого, но и всего русского народа: “не противься злу”»<sup>7</sup>. Вебер заключает эту мысль словами: «Внезапная перемена бурной активности на покорность в отношении к своему положению является следствием непризнания этической индифферентности как существующей или же ее возможной “ценности”»<sup>8</sup>. Здесь же Вебер говорит о «панморализме» В.С.Соловьева, по сути, подводя под это определение и идеи Толстого. Таким образом, Вебер констатирует наличие доминирующей этической ценности, которая исключает другие ценности. Согласно Веберу, мотив «не противься злу» глубоко отпечатан в русском народе, что, впрочем, может сменяться всплесками необузданного насилия. Толстой рассматривается тут почти как «зеркало русской революции» с ее противоречиями, но самое главное – с абсолютной убежденностью и бескомпромиссностью. Акцент здесь именно на отказе по этическим соображени-

<sup>4</sup> Weber M. Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905–1912. Tübingen, 1996. S. 18.

<sup>5</sup> «Этика успеха» постепенно трансформируется у Вебера в этику ответственности, в данном случае «успех» обозначает ориентацию на результат действия.

<sup>6</sup> Weber M. Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905–1912. S. 18.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid. S. 18–19.

ям от политических средств, одним из основополагающих среди них Вебер считал насилие. Не случайно, что во второй статье этого цикла «Переход России к псевдоконституционализму» Вебер говорит об «аполитизме Толстого»<sup>9</sup>.

После начала войны тема этики убеждения и фигура Льва Толстого как ее яркого представителя получает свое дальнейшее развитие в подчеркивании требования буквального прочтения Нагорной проповеди, особенно в части о «непротивлении злу»<sup>10</sup>. Этика убеждения Толстого тесно связывается Вебером с концепцией «акосмической любви» и противопоставляется этике ответственности, которую немецкий ученый находит и формулирует с помощью особенностей мировоззрения русского писателя. Тема пацифизма Толстого у Вебера будет более подробно затронута ниже, при разборе второй и особенно третьей темы.

Таким образом, на первом этапе Толстой является выразителем «безусловной этической заповеди», панморалист, который подчиняет и даже исключает все иные возможные «заповеди». В дальнейшем эти мысли будут содержательно обогащаться и данная позиция получит у Вебера название «этика убеждения», а «заповеди» станут давать разные и независимые друг от друга ценностные «боги». В критике именно позиции «панморализма» как «этического монотеизма» Вебер будет развивать центральные идеи своей ценностно-этической мысли, а именно: этику ответственности и ценностный «политеизм».

<sup>9</sup> Weber M. Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905–1912. S. 326.

<sup>10</sup> Вебер не вдавался в подробности, огрубляя и сокращая формулу «Не противься злу насилием» до «Не противься злу», вероятно, единственный случай, когда он использует полную формулу «Не противься злу насилием» (*Widerstehe nicht dem Übel mit Gewalt*), содержится в докладе/статье «Политика как призвание и профессия», в русском переводе этой работы формула звучит как «“Не противостоять злу насилием”, см.: Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 695.

**Вторая вариация.  
Бегство и смерть Льва Толстого.  
«Акосмическая любовь»**

Итак, во время заключительных трагических событий жизни Толстого, когда русский писатель попытался уйти из своего прежнего быта и привычного мира Ясной Поляны, Вебер впервые публично формулирует свою идею «акосмической любви» как «мироотрицающей любви»<sup>11</sup>. Известна и другая подробность «заочного» отношения Вебера к Толстому того времени. Незадолго до описываемых событий, 1 ноября 1910 г., Макс Вебер, который значительную часть своей жизни имел проблемы со сном, пишет своей жене Марианне, что по ночам он читает русского писателя и восклицает: «Я засыпаю, если читаю 2 часа в кровати Толстого!!»<sup>12</sup>. Это небольшое замечание указывает на неслучайность появления имени русского писателя в речи Вебера на съезде. Вскоре после съезда Вебер оставляет первое свидетельство о намерении написать статью о Толстом, которое затем стало желанием написать книгу. Это желание обнаруживало себя на протяжении нескольких лет. Вероятно, последнее упоминание об этом стремлении относится к 1913 г., в письме от этого года Марианна Вебер сообщала матери мужа об «их» с Максом книге: «“Наша” книга о Толстом пока еще не начата, но я его (Макса Вебера. – К.Т.) не оставляю – он напишет ее потом»<sup>13</sup>. Надвигалась Первая мировая война, после ее начала нам уже неизвестно, сохранилось ли у Вебера желание все-таки написать книгу о русском писателе.

В своем выступлении 1910 г. Вебер пространно рассуждает о месте любви в русской религиозной традиции, русских сектах, об «античном мистицизме», что есть еще в Православной

<sup>11</sup> Вебер обозначает «акосмическую любовь» либо через выражение «*die akosmistische Liebe*», либо посредством составного слова «*Liebesakosmismus*», Роберт Белла предлагает переводить на английский это как «*world-denying love*», дословно как «мироотрицающая любовь», см.: *Bellah R.N. Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion // Journal of the American Academy of Religion*. 1999. Vol. 67. № 2. P. 277–278. Надо добавить, что Вебер использует прилагательное «*akosmistisch*» и в других сочтаниях, которые обычно подразумевают, впрочем, «любовь».

<sup>12</sup> *Radkau J. Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. München, 2005. S. 397.

<sup>13</sup> *Ibid.*

(orthodoxe) церкви, а пропус он называет фамилии А.С.Хомякова, В.С.Соловьева, упоминает роман «Братья Карамазовы», но акцент опять на Льве Толстом. Вебер говорит, что в Православной церкви живет «особенная, мистическая, исчезающая (unverlierbar) на земле Востока вера, где братская любовь, любовь к ближнему, так своеобразна и предстает перед нами такими непостижимыми человеческими отношениями, что прославляются великими религиями спасения. Эта вера прокладывает дорогу не просто к каким-то совершенно вторичным социальным эффектам, но к постижению смысла мира, к мистическому отношению с Богом. Все это известно от Толстого, который неоднократно обращался к этой мистической вере»<sup>14</sup>. То же выражают романы великих русских писателей, такие как «Братья Карамазовы» и «Война и мир», Вебер продолжает: «Так возникает сперва впечатление полной бессмысленности происходящего, бессмысленный беспорядок страстей (Durcheinander von Leidenschaften)»<sup>15</sup>, и это, развивает он свою мысль, «имеет своим основанием в потаенном убеждении о действительной бессмысленности этой политически, социально, этически, литературно, художественно, семейно сформированной жизни в сравнении с основанием (Untergrund), которое под ней простирается. Это воплотилось в специфических формах, демонстрируемых русской литературой, что, впрочем, для нас также крайне сложно понять, так как они покоятся на простой, образцово античной христианской мысли»<sup>16</sup>. Далее Вебер говорит о центральном моменте любви к ближнему, «которая награждала бы доступом к воротам вечности, безвременья, божественности»<sup>17</sup>. Все это и образует «художественное единство, которое мы имеем привычку упускать в произведениях русской литературы»<sup>18</sup>. И Вебер заканчивает: «На этом акосмическом основании покоится вся русская религиозность и также специфично естественное право (Naturrecht), – такое, выражение которого Вы найдете в русских сектах и также у Толстого»<sup>19</sup>. Тут

<sup>14</sup> Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, 1988. S. 468–469.

<sup>15</sup> Ibid. S. 469.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

же Вебер приводит оппозицию к изображенному выше идеалу русских писателей – «человека действующего», который действует видимым образом на «сцене мира»<sup>20</sup>. Последнее замечание развивает намеченную выше тему противопоставления, которая станет противостоянием между носителями этики убеждения и этики ответственности<sup>21</sup>.

Что же такое «акосмическая любовь» или, как Вебер назовет ее незадолго до смерти, опять связывая это течение мысли с моральным аспектом, «акосмическая этика любви» (*die akosmistische Liebesethik*)<sup>22</sup>? Есть вероятность, что он не планировал дать однозначную дефиницию этому понятию, как он не давал их и другим важным понятиям. Американский исследователь Роберт Белла в своей статье об «акосмической любви»<sup>23</sup> предпринимает попытку выделить ее наиболее характерные черты и через это приблизиться к пониманию. Он выделяет следующее: 1) неприятие посюстороннего мира; 2) провозглашение братской любви; 3) ненасилие<sup>24</sup>.

Действительно, Вебер выделял наряду с Толстым три фигуры, которые наиболее полно олицетворяли для него «акосмическую любовь». Эти три фигуры: Будда, Христос, Франциск Ассизский. Все трое не имели постоянного прибежища и дома, для всех троих любовь как принцип бытия имела первостепенное значение, все трое выступали против насилия<sup>25</sup>, а для нашей темы отметим, что все трое имели колоссальное влияние на развитие мысли Льва Толстого. Следует добавить, что с попытками осуществления «бегства от мира» в стремлении претворить в жизнь социальные проекты

<sup>20</sup> Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, 1988. S. 469.

<sup>21</sup> Анализ противопоставления «этики убеждения» и «этики ответственности» через сравнение мысли Вебера и Толстого см.: *Давыдов Ю.Н.* Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой. М., 2006. С. 83–109.

<sup>22</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия // *Вебер М.* Избр. произведения. С. 695.

<sup>23</sup> См.: *Bellah R.N.* Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion // *Journal of the American Academy of Religion*. 1999. Vol. 67. № 2. P. 277–304.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Другие исследователи подходят более широко к этому вопросу, включая «акосмическую любовь» в более широкое понятие «братской любви». См.: *Symonds M., Pudsey J.* The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion // *Sociology Theory*. 2006. Vol. 24. № 2. P. 133–149.

Толстого Вебер столкнулся в Швейцарии во время посещения им Асконы в 1913–1914 гг., где было сильно увлечение идеями русского писателя<sup>26</sup>.

Итак, к убеждению добавляется любовь. К абсолютному, доминирующему убеждению добавляется всеохватывающая, не знающая границ «акосмическая любовь». Любовь, которая, охватывая Космос (не случайна ссылка к античности), но не сводясь к нему, упорядочивает и придает ему смысл, в то же время находясь вне мира. Макс Вебер видит в основании русского религиозного мироощущения понятие «акосмической любви», которое он вырабатывает с помощью русской истории и в особенности идей Льва Толстого, впоследствии этому понятию у Вебера суждено стать одним из принципов осмысления особого типа религиозной этики.

### Третья вариация.

#### Первая мировая война. Последовательный пацифизм Льва Толстого и «борьба богов» Вебера

С началом войны Лев Толстой становится для Макса Вебера в первую очередь представителем убежденного, стремящегося быть последовательным до самого конца пацифиста. Это хорошо видно из текста небольшого комментария, который Вебер дал в 1916 г. Комментарий был сделан в виде письма, которое Вебер написал по поводу дискуссии под названием «Между двумя законами» (*Zwischen zwei Gesetzen*) в австрийском журнале «Женщина» (*Die Frau*). В этой дискуссии, которая состоялась между знакомой семьей Веберов, политиком, представительницей женского движения Гертруд Боймер (*Gertrud Bäumer*) и швейцарской пацифисткой Гезин Нордбек (*Gesine Nordbeck*), речь шла о христианском законе и законе Родины, какой из них важнее и какая между ними связь. В своем небольшом, опубликованном в том же журнале комментарии Вебер как бы продолжает тематику двух законов, он пишет: «Евангелие же тут можно оставить вне этих рассмотрений – или: принять всерьез. И тут тогда есть только последовательность Толстого, больше ничего. Кто оплачивает только один пфенниг нало-

<sup>26</sup> См.: *Hanke E.* Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth // Max Weber and the Culture of Anarchy. P. 153–154.

га, тот должен оплатить и другие»<sup>27</sup> – и продолжает, что кто не придерживается последовательности Толстого, «тот должен знать, что он связан закономерностями посюстороннего мира, которые включают на необозримое время возможность неизбежности войны за власть»<sup>28</sup>. В своем комментарии Вебер возвращается к бегству Толстого из дома, и это показывает, что немецкий мыслитель следил и отметил для себя данное событие. Вебер подчеркивает, что последовательность Евангелия, которая предполагает «бегство от мира», сам русский писатель впервые осуществил, только «когда он подошел к самой смерти»<sup>29</sup>. Но до бегства сам Толстой, как и другие, для Вебера стоит «внутри мира», и тут, вероятно, впервые появляется тема «политеизма» ценностей и «борьбы богов». Вебер пишет: «В действительности: кто находится в “Мире” (в христианском смысле), не может испытывать в себе не что другое, как борьбу между большим количеством ценностных рядов (*Wertreihen*), каждый из которых рассматривает себя как обязательный. Он должен выбрать, какому из этих богов он будет и должен служить и когда он будет и должен служить тому или другому. Однако всегда он будет в борьбе против одного или нескольких других богов этого мира»<sup>30</sup>. Итак, важнейшая тема «политеизма ценностей» формулируется тоже «с помощью» русского писателя.

Тема противостояния «потустороннего» пацифизма этики убеждения и «посюстороннего» героизма этики ответственности продолжает свое развитие в написанной чуть позже работе «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира», где опять же упоминается Толстой, на сей раз в связи с его романом «Война и мир». Тут развивается и мотив «борьбы богов». Вебер обрисовывает более детально главных соперников, так, древним богам войны противостоит Бог любви и братства: «Древний бог войны и бог, гарантировавший правовой порядок, выполняли определенные функции и защищали бесспорное обладание повседневными благами. Местного, племенного или имперского бога интересова-

<sup>27</sup> *Weber M. Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918 // Max Weber-Gesamtausgabe. Bd. 15 / Hrsg. von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Gangolf Hübinger. Tübingen, 1984. S. 97.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid. S. 98.*

ли только дела почитавших его союзов. Он боролся с другими подобными ему богами, как боролась и сама община»<sup>31</sup>, но границы племен и союзов «были преодолены универсальными религиями, следовательно, учением о едином Боге, и полностью там, где этот Бог стал Богом “любви”, – в религии спасения основой для этого служило требование всеобщего братства»<sup>32</sup>.

Вебер переносит эту историческую реминисценцию на современность, и тут впервые связываются воедино все четыре темы Толстого у Вебера. Тема «убеждения», тема «акосмической любви» и братства, тема пацифизма и тема смысла жизни. Вебер противопоставляет им от себя «ответственность», посюстороннюю любовь, национальное товарищество, героизм на войне и смысл смерти. Это можно выразить несколькими строками у Вебера, которые следует тут привести полностью: «Отчужденность обеих сфер (имеются в виду ценностные сферы или “порядки” религии и политики. – *К.Т.*) по отношению друг к другу при полной рационализации каждой из них обостряется еще тем, что политика в отличие от экономики может в решительных пунктах выступать как прямая соперница религиозной этики. Война как реализованная угроза насилия именно в современных политических объединениях создает такой пафос и такое ощущение общности, такую готовность отдать свои силы и безусловную жертвенность сражающихся, а сверх того деятельность по облегчению страданий и переходящую все границы природных связей любовь к пострадавшему как массовое явление, которым религии в целом могут противопоставить разве что героические действия на основе братской этики. И помимо этого война создает нечто неповторимое по своей конкретной значимости: ощущение человеком смысла смерти и готовности к ней, свойственной только ему. Общность действующей армии ощущается в настоящее время подобно тому, как это было во времена вассальной верности, как общность вплоть до смерти, в своем роде величайшая общность»<sup>33</sup>. Это подводит нас к рассмотрению последней четвертой темы, где будет поставлена и более полно раскрыта тема смысла жизни/смерти.

<sup>31</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избр. произведения. С. 317.

<sup>32</sup> Там же. С. 318.

<sup>33</sup> Там же. С. 319.

**Четвертая вариация.  
Октябрьская революция, окончание войны.  
Лев Толстой и смысл жизни/смерти**

В Мюнхене 1917 г., в разгар войны, точно в день Октябрьской революции в России, 7 ноября по новому стилю Вебер читает свой знаменитый доклад «Наука как призвание и профессия». Уже чувствуется грядущее поражение Германии в войне, Макс Веберу осталось жить менее трех лет. Вопросы, которые поднимает в докладе немецкий ученый, с одной стороны, актуальные и ситуативные, с другой – вневременные и мировоззренческие. Речь идет о специализации и прогрессе, о расчете и вдохновении, о смысле жизни и смерти, наконец, о ценности научной деятельности.

В докладе звучит несколько сквозных тем: из цитируемого выше письма для журнала «Женщина» – тема выбора между конфликтующими богами. Из «Теории ступеней и направлений религиозного неприятия мира» – тема контраста между возможностью во времена Авраама «пресытиться жизнью» и невозможность этого в век прогресса, так как в век прогресса можно только устать. Из обеих работ – тема политеизма и «борьбы богов». Все эти темы концентрируются здесь у Вебера вокруг центральной темы смысла жизни и смерти. Это фактически не отмечается, но «ответы» на основные вопросы знаменитого доклада/статьи разворачиваются тоже «с помощью» Льва Толстого. Немецкий ученый ссылается на русского писателя как при постановке своих фундаментальных вопросов в начале работы, так и когда дает свои ответы на них в конце. Толстой как бы сопровождает мысль Вебера<sup>34</sup>.

Формулируя ключевую тему, Вебер пишет: «Подобные вопросы самым принципиальным образом поставлены в произведениях Льва Толстого. Он пришел к ним очень своеобразным путем. Его размышления все более сосредоточивались вокруг во-

<sup>34</sup> Стаут и Тернер, когда развивают тему влияния Ницше на работы Вебера, то пишут о Ницше как о «неизвестной величине в творчестве Макса Вебера» или о «темной величине». См.: *Stauth G., Turner B.S. Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius's im professionellen Menschen // Zeitschrift für Soziologie. 1986. Vol. 15. № 2. S. 82. Возможно, что это еще с большим основанием применимо по отношению к Толстому.*

проса, имеет ли смерть какой-либо смысл или не имеет»<sup>35</sup>. Итак, вопрос о смысле науки связан с вопросом о смысле смерти. Вебер подчеркивает, что именно смерти, хотя у Толстого в размышлениях о науке в «Исповеди» шла речь о смысле жизни<sup>36</sup>. Возможно, перенос акцента не случаен.

Разница в ответе на вопрос о смысле жизни/смерти в том, что для Толстого мир «должен» иметь смысл, и через веру возможно найти его, после чего приступить к воплощению его в своей жизни. Недаром Вебер уже в своем докладе 1910 г. так сильно акцентировал ключевую значимость присутствия смысла мира для русской религиозной интеллигенции<sup>37</sup>. Для Вебера и тут по-другому. Смысл не заложен в мире, а присваивается ему человеком, через его действие. Это приводит нас к самой последней значительной его работе, к докладу/статье «Политика как призвание и профессия», где он формулирует свою позицию в отношении поиска смысла, констатируя: «Исповедующий этику убеждения не выносит этической иррациональности мира. Он является космически-этическим “рационалистом”»<sup>38</sup>. Можно утверждать, что Вебер не идентифицировал себя как «исповедующий этику убеждения», следовательно, для него мир был «этически иррационален», отсюда вопрос смысла мира и смысла жизни в нем не мог быть поставлен так, как это делал Толстой. Смысл смерти – да, так как в пограничных ситуациях<sup>39</sup> человек способен пожертвовать собой или лишиться себя жизни, и это будет его сознательный волевой акт, пусть и в бессмысленном мире. Интересно, что Вебер приходит к важным вопросам, в том числе и современной практической этики,

<sup>35</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. С. 714.

<sup>36</sup> Это же перемещение акцентов отмечает американский исследователь Гай Оукс, см.: 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.

<sup>37</sup> О стремлении к смысловому упорядочиванию мира у русской религиозной интеллигенции см.: Тюррель Х. Интеллектуальная религиозность, семантика «смысла», этика братства – Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому // Журн. социологии и соц. антропологии. Т. II. 1999. № 4. С. 23–32.

<sup>38</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. С. 698.

<sup>39</sup> Ясперс неоднократно отмечал важность идей Вебера для становления его философии.

например к проблеме эвтаназии. Она связана у Вебера с проблемой самоубийства и еще шире – с вопросом о месте идеи смерти. Для рассмотрения этой темы потребовалось бы много места, тут следует отметить лишь несколько моментов, которые относятся к предмету статьи.

Иоахим Радкау приводит письмо, где Вебер называет варварством, если «больным при любых условиях препятствуют в самоубийстве»<sup>40</sup>, он же упоминает и другое письмо, где возвеличивается «стоическое» самоубийство из «отвращения перед миром»<sup>41</sup>. В другом отношении, возможно, оппонируя Канту против каких-либо «вещей в себе», Вебер пишет: «Недостойно (Würdelosigkeit)... когда жизнь принимают как “ценность в себе” (Wert an sich)»<sup>42</sup> – и продолжает, что «если бы наши офицеры, как китайские и японские, имели так же много достоинства. Впечатление было бы другое, если вместо того, чтобы писать “воспоминания о войне”, ее организаторы могли бы принять следствия, которые настоящий мужчина принимает, когда жизнь приводит его к проигрышу в крупной игре»<sup>43</sup>. Согласно Веберу, в рамках этики ответственности предполагается ответ за последствия, и, по его мнению, в определенных ситуациях ответственным лицам более достойно совершить самоубийство, чем совершать поиск оправданий и рефлексий. Цитаты можно было бы продолжать, но основные пункты развилки обозначены. Можно спорить о научной ценности разделения Фрейдом человеческих устремлений к Эросу и Танатосу, но в данном случае это может стать полезной перспективой при оценке доминирующих влечений в жизни Толстого и Вебера.

Итак, на каждом этапе на каждую идею Льва Толстого приводится антиидея: этика убеждения вызывает этику ответственности, «каосмической любви» противопоставляется посюстороннее товарищество, пацифизму – героизм на войне и ответственность за «Machtstaat», наконец, смыслу жизни – смысл смерти. Лев Толстой стал тем элементом, с помощью которого Макс Вебер формировал свои этические соображения, и хотя в основном это было сделано

<sup>40</sup> Radkau J. Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. S. 818.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid. S. 819.

<sup>43</sup> Ibid.

в резкой оппозиции к идеям, которые олицетворял Толстой, но без этого собственные этические мысли Вебера в дошедшем до нас виде были бы невозможны.

### Заключение

У Вебера тоже состоялось своего рода «бегство». Это произошло незадолго до его смерти. В 1919 г. он принимает предложение возглавить кафедру экономики в университете Мюнхена и где-то в конце июня туда переезжает. Он делает это, несмотря на ужасные условия послевоенного и революционного Мюнхена. Так, Лепсиус перечисляет некоторые контраргументы против этого выбора: 1. Вебер мог выбрать более привлекательный в экономическом и научном плане вариант (среди них был вариант с Берлином, Франкфуртом, Бонном). 2. Еще в мае в Мюнхене были вооруженные столкновения, которые унесли около 600 жизней. 3. Была непростая ситуация с углем и продуктами питания, жилищные условия также оставляли желать лучшего<sup>44</sup>.

Вебер «убегает» от жены и, в отличие от Толстого, не оставляет поясняющей поступок записки. Кроме того, он «убегает», внешне оставаясь с ней. В определенном смысле это было гораздо более тайное «бегство», чем у Толстого. Он так и не объяснился с Марианной, с той, с которой долгие годы жил как аскет (в отличие от Толстого), о которой Иоахим Радкау полушутя заметил: «Если спрашивать, почему Вебер стал классиком в области социальных наук, а Зиммель или Зомбарт нет, то один из ответов гласит: потому что у него была такая жена, а у других нет»<sup>45</sup>.

Макс Вебер «бежал» в Мюнхен, чтобы быть ближе к тайной возлюбленной, с которой, как он считал, на склоне лет обрел настоящую страстную «неакосмическую» любовь.

Смысл бегства Льва Толстого – это бегство к жизни согласно своим принципам, племянник же Макса Вебера Эдуард Баумгартен писал, что из-за метаний его дяди между женой и возлюбленной к болезни было «примешано скрытое желание смерти»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> См.: *Lepsius R.M.* Max Weber in München. Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel // *Zeitschrift für Soziologie*. 1977. Vol. 6. № 1. S. 91–118.

<sup>45</sup> *Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. S. 831.

<sup>46</sup> *Ebd.* S. 854.

В течение менее чем года после переезда следует несвязанная между собой череда смертей ближайших Макс Веберу людей: 24 августа 1919 умирает друг и политический соратник Фридрих Науманн, 14 октября умирает мать Вебера, 7 апреля 1920 кончает жизнь самоубийством сестра Лили. 14 июня 1920 года, после десяти дней непродолжительной болезни, так же как и Лев Толстой, от пневмонии умирает сам Макс Вебер.

### Библиография

- Басинский П.В.* Лев Толстой: Бегство из рая. М.: Астрель, Аст, 2010.
- Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.
- Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
- Давыдов Ю.Н.* Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // Этическая мысль / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 7. М., 2006. С. 83–109.
- Тюррель Х.* Интеллектуальная религиозность, семантика «смысла», этика братства – Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому // Журн. социологии и соц. антропологии. 1999. № 4. С. 23–32.
- Bellah R.N.* Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion // Journal of the American Academy of Religion. 1999. Vol. 67. № 2. P. 277–304.
- Bendix R., Roth G.* Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber. Berkeley: Univ. of California Press, 1971.
- Bruun H.H.* Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing Company, 2007.
- Hanke E.* Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth // Max Weber and the Culture of Anarchy / Ed. by Sam. Whimster. Basingstoke: Macmillan Press Ltd, 1999. P. 144–161.
- Honigsheim P.* The unknown Max Weber. New Brunswick (New Jersey): Transaction Publishers, 2006.
- Lepsius R.M.* Max Weber in München. Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel // Zeitschrift für Soziologie. 1977. Jg. 6. Heft 1. S. 91–118.
- Max Weber Gesamtausgabe. Studienausgabe: Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919: Abt. 1/17. Herausgeber: W.J.Mommsen, W.Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod. Tübingen: Mohr, 1994.
- 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.

*Schluchter W.* Unversöhnte Moderne. Frankfurt a/M.: Suhrkamp Verlag, 1996.

*Symonds M. Pudsey J.* The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion // *Sociology Theory*. 2006. Vol. 24. № 2. P. 133–149.

*Weber M.* Gesammelte politische Schriften. München: Drei Masken Verlag, 1921.

*Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: Mohr, 1988.

*Weber M.* Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918 // Max Weber-Gesamtausgabe. Bd. 15. Hrsg. von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Gangolf Hübinger. Tübingen: Mohr, 1984.

*Weber M.* Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905–1912. Tübingen: Mohr, 1996.

*М.В. Кацуба*

## **Этика в философских курсах профессоров Киево-Могилянской академии**

История Киево-Могилянской академии основательно изучена еще в 70–80-х гг. прошлого столетия, имеются исследования и преподаваемых профессорами отдельных философских курсов. Напомним, что на территории тогда православного ареала это был первый университет европейского образца, основанный в Киеве митрополитом Петром Могилой в 1632 г. вследствие объединения школы Киевского братства (1615 г.) и школы при Киево-Печерской лавре. Для удостоверения близости к европейским образцам основатель тогда еще коллегіума послал нескольких учителей братских школ (И.Трофимовича-Козловского, И.Кононовича-Горбатского, И.Гизеля и др.) «стажироваться» в Европе с целью заимствования программы и методов преподавания дисциплин. Уже в 1646–1647 гг. И.Гизель составил и прочитал слушателям коллегіума полный курс философии под названием «Opus totius philosophiae» («Очерк всей философии»), студенческая запись которого сохранилась до наших дней. Всего в Отделе рукописей Национальной научной библиотеки им. В.Вернадского НАН Украины в Киеве хранится более 180 различной полноты записей философских курсов. Обязательные программные разделы – диалектику, логику, метафизику и натурфилософию (физику) содержат не все записи, и только в названиях пяти курсов обозначен раздел этики. В Киеве в 1982 г. издано «**Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии**», где указано, что разделы этики содержат философские курсы профессоров: Феофана Прокоповича (№ 32), преподавал в 1707–1708 гг., сохранилась лишь часть первой книги; Стефана Калиновского (№ 69),

преподавал в 1729–1730 гг.; под № 71 указана запись курса неизвестного профессора, возможно, Иеронима Миткевича, в названии которого значится раздел этики, однако запись неполная и раздел этики не сохранился; Сильвестра Кулябки (№ 72), преподавал в 1737–1739 гг.; Михаила Козачинского (№ 76, 77 и 78), который трижды преподавал свой курс – с 1741 по 1747 гг.; Георгия Конисского (№ 84), преподававшего философию на протяжении четырех лет. Запись преподаваемого этим профессором первого варианта курса философии, содержащая раздел этики, хранится в Москве, в Отделе рукописей ГПБ им. В.И.Ленина (ф.152/№130). Этот вариант профессор преподавал в Киеве в 1747–1748 гг. под названием «*Philosophia peripathetica juxta*» («Общая философия перипатетиков»), а для повторного чтения составил новый вариант курса под названием «*Philosophia juxta*» («Общая философия»). Излагал его слушателям в 1749–1750 гг. Полная запись второго варианта курса философии Г.Конисского, дополненная стихами «Во славу логики» и рисунками, очевидно, автограф профессора, хранится в Отделе рукописей ГПБ им. М.Е.Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге, фонд Санкт-Петербургской духовной академии, № 202. На одной из страниц имеется запись, что этот курс излагали слушателям Санкт-Петербургской духовной академии. Г.Конисский был последним из профессоров, кто составлял свой курс самостоятельно, используя имеющиеся в библиотеке Академии источники и частично курсы своих предшественников. Делом чести каждого профессора было составлять свой оригинальный курс, сообразуясь с требованиями утвержденной программы преподавания дисциплин. Этим объясняется отличие рукописных курсов, в частности и относительно разделов этики. Этот раздел не был обязательной составной частью курса. Большинство профессоров его просто игнорировали. Первым включил этику в свой курс Феофан Прокопович, остальные же раздел этики излагали, когда оставалось свободное время после изложения диалектики, логики, натурфилософии и метафизики. Все сохранившиеся записи разделов этики из философских курсов переведены на русский язык и изданы в Киеве под названием «Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст.»<sup>1</sup>. Не включена в

<sup>1</sup> Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступ. ст. и примечания М.В.Кашубы. Киев, 1987.

это издание этика Феофана Прокоповича – она издана в собрании: Феофан Прокопович. *Філософські твори. В трьох томах. Т. 2. Логіка. Натурфілософія. Етика.* К.: Наукова думка, 1980. С. 505–514. Не опубликован в «Памятниках» также оригинальный раздел из этики М.Козачинского под названием «Гражданская политика», его перевод на украинский язык издан в журнале «Політологічні читання. Українсько-канадський шоквартальник». № 3. 1993. С. 90–118.

О различиях в изложении разделов этики можно судить уже по определению этой дисциплины. Феофан Прокопович (1681–1736) считает, что **«этика – это наука об обычаях, которые являются ее материей»**<sup>2</sup>. Профессор рассуждает, что человеческие поступки в самой жизни непостоянные, невыразительные, изменчивы и по своей природе нейтральные, ибо могут быть то хорошими, то плохими, однако этик может иметь о них несомненные и всегда истинные представления. Он ведь учит, как нужно правильно действовать, хотя сам и не действует. Отсюда профессор заключает, что обязанность этики – обучать правилам хорошего поведения, а не хорошо поступать. Последнее касается всех людей, а первое – только философов, ибо именно они обучают правилам этики. Этику Ф.Прокопович считает практичной наукой, она касается цели хорошего поведения, т. е. счастья или блаженства. Сохранившийся отрывок из раздела этики Ф.Прокоповича свидетельствует, что он излагал две книги этики. В первой из них шла речь о цели человеческих поступков, т. е. о благе и счастье, и о правилах поведения, а во второй – о самих поступках, добродетелях и пороках вообще и в частности.

Стефан Калиновский (1700–1753) назвал свой раздел «Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть Этика». Это название свидетельствует, что профессор излагает именно лекции по этике античного мыслителя. Он определяет этику как нравственную науку, ведь «нравы – это навыки хорошо или плохо жить, или, точнее, это сами поступки, происходящие от таких навыков. В истолковании их – смысл этой науки. Из греческого языка происходит название “этика”, а именно от *ethos*, что значит привычка, так как привычкой, т. е. повторением актов умножаются нравственные навыки»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Феофан Прокопович. *Філософські твори: В 3 т. Т. 2.* Киев, 1980. С. 505.

<sup>3</sup> Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху, т. е. Этика // *Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст.* С. 49.

Цитирует С.Калиновский не только «Никомахову этику», но и «Большую этику» Аристотеля, поставив своей целью, как уже отмечено, изложить именно учение античного мыслителя.

Его раздел этики самый обширный, ведь автор придерживается принятой в европейских университетах того времени схоластической манеры изложения материала: тезис – антитезис – умозаключение. Большинство аргументов для тезисов и антитезисов профессор черпает из античного наследия – это мысли Гераклита, Сократа, Платона, Эмпедокла, Пифагора, Анаксагора, стоиков, римских поэтов, а также средневековых христианских авторитетов – Василия Великого, Иринея, Исидора, Григория Назианзина и Кирилла Александрийского. Встречаются также мысли Дунса Скотта и Фомы Аквинского. Схоластическая манера изложения материала заметна уже во Вступлении, где профессор подробно излагает наименование, существование, род (нравственная философия – это некая интеллектуальная добродетель, направляющая человеческие поступки к почету), она не интеллигенция (понимание), не мудрость и не искусство, даже не наука в собственном смысле слова, так как «объект науки должен существовать из необходимости так, чтобы быть независимым от нас, свободно действующих по определенным правилам. Но не такой объект этики, т. е. почетный акт»<sup>4</sup>. Материальный или номинальный субъект этики, по С.Калиновскому, есть человек, а формальный субъект – человеческий разум. Потому этика – интеллектуальная добродетель прежде всего. Этика в его изложении – это «подлинная рассудительность, значит, она не наука в собственном смысле. Вывод этот следует из 6 кн. Этики, гл. о рассудительности, в которой Философ ясно учит, что рассудительность не есть наука, как правильно доказывается предыдущее»<sup>5</sup>.

Профессор уточняет, что «познавательный и материальный объект практической этики суть добродетели, познание которых направляет человеческие поступки к почетности»<sup>6</sup>. Формальный объект – ее принципы, из которых она берет свои дидактические выводы. А объект действия практической этики, что является ее сущностью, суть почетные поступки, потому что они – ее обязан-

<sup>4</sup> Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху, т. е. Этика. С. 51.

<sup>5</sup> Там же. С. 52.

<sup>6</sup> Там же. С. 56.

ность, подобно как обязанностью искусства рисования является создание картины. Профессор упоминает еще умозрительную этику, однако ее детально не рассматривает, поскольку считает, что о ней достаточно ясно сказано там, где речь идет об умозрительной логике.

При всей приверженности к учению Аристотеля автор не преминул упомянуть и о том, что первым творцом нравственной философии является Бог, наделивший ею Адама, – эту фразу можно расценивать как дань обстоятельствам, ведь Академия пребывала под покровительством митрополита. О формальности такого высказывания можно судить по факту, что профессор даже не задумывался о том, что во времена Пифагора, Сократа и др. античных авторов еще никто не знал христианского Бога. Самыми известными носителями нравственной философии С.Калиновский называет упомянутых античных философов, замечая о Сократе, что тот «полностью преданный нравственной философии». «Однако никто лучше нашего Аристотеля не составил и не показал правила нравов»<sup>7</sup>.

Материальная цель этики (*finis sui*) есть человек, потому что она установлена во благо человека. Формальная же цель (*finis sui gratia*) есть почетный поступок или достойная жизнь, поскольку здесь он успокаивается. обстоятельно обосновывает С.Калиновский и необходимость этики. Она необходима относительно, т. е. *secundum quid* – полезна для умозрительных наук, поскольку содействует, чтобы разум освободился от страстного желания. Кроме того, она приравнивается к юриспруденции, ибо законы, даже зависящие от решения главы государства, «должны быть выведены из принципов нравственной философии», должны «соблюдать общее благо и согласовываться с разумом»<sup>8</sup>. Необходима этика и для естественного блаженства.

Деление этики на монастику, экономику и политику профессор выводит из тройной обязанности человека: относительно самого себя, относительно близких и относительно сограждан и правителей. Любая из этих частей этики есть совокупность многих навыков, однако политику профессор выдвигает на первое место, оправдываясь тем, что цель монастики – личное счастье одного че-

<sup>7</sup> Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху, т. е. Этика. С. 57.

<sup>8</sup> Там же.

ловека, ему должно предшествовать счастье всей семьи, а этому – счастье всего государства. При этом профессор замечает, что «обустройство личной жизни намного безопаснее и подвергается меньшему числу ошибок, чем управление семьей и государством»<sup>9</sup>.

С.Калиновский всячески оправдывает мысль Аристотеля, будто «юноша не пригоден к восприятию нравственной философии», а более способен к овладению ею зрелый возраст вследствие большей опытности в человеческих делах и более твердого суждения, но все же считает, что юношеский возраст более восприимчив к новому, в том числе и к нравственной философии.

Раздел этики С.Калиновского содержит четыре диспута: 1. Последняя цель человека, т. е. благо. 2. Внутренние и внешние начала поступков человека. 3. Человеческие поступки. 4. Претерпевания. В последнем диспуте рассмотрены претерпевания страстного желания – любовь, ненависть, тоска, радость, удовольствие, грусть; а также претерпевания гневного желания – надежда, отвага, страх, ужас и гнев. Вкратце профессор характеризует их причины и следствия, однако изложение неполное, запись обрывается. Затем автор курса переходит к изложению нравственных добродетелей, среди которых первое место занимает рассудительность. Остальные добродетели не рассмотрены. Запись раздела этики С.Калиновского выглядит неполной, хотя она самая обширная среди сохранившихся записей разделов этики. Складывается впечатление, что автору курса просто не хватило времени для изложения всего учения Аристотеля о добродетелях. Рассудительность, причем не «врожденную прозорливость разума», а приобретенную, которую Аристотель характеризует как «активный навык со здравым смыслом относительно тех вещей, которые для человека хорошие или плохие»<sup>10</sup>, автор считает главной и совершенной добродетелью. По его мнению, личная рассудительность как наивысшая добродетель человека управляет всеми другими добродетелями, направляя их к одной цели – к личному счастью каждого.

Сильвестр Кулябка (1704–1761) включил в свой философский курс этику как краткую информацию о такой дисциплине. Здесь изложены лишь основные понятия этики как нравствен-

<sup>9</sup> Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху, т. е. Этика. С. 60.

<sup>10</sup> Там же. С. 265.

ной философии. Замечая, что название происходит от нравов, профессор дает такое определение: «Этика – это практическая наука, которая касается акта правдивости как направляющего к нравственному добру», затем уточняя: «Она есть наука, направляющая человеческие действия», или: «Этика есть активное свойство рассудка, воспитывающее у человека добродетели или хорошие нравы, согласно норме здравого смысла, для достижения счастья»<sup>11</sup>.

Раздел этики С.Кулябки – это три трактата, кратко излагающие последнюю цель человека как добро и блаженство, человеческие поступки и претерпевания, а также моральные добродетели, среди которых профессор рассматривает лишь мужество, умеренность и справедливость, конкретизируя последнюю как учение о праве и законах. Как видим, проигнорирована рассудительность, которую его предшественник по Академии С.Калиновский считал главной и руководящей другими добродетелями. В кратком разделе С.Кулябки нет ссылок ни на Аристотеля, ни на других авторов. Он в пункте «Цель» отсылает читателя к собственному разделу «Физики» и единственный раз цитирует Апокалипсис, кн. 1, когда речь идет о достижении блаженства человеком<sup>12</sup>.

Судя по сохранившейся записи, раздел этики С.Кулябки можно считать законченным, хотя он очень краткий по сравнению с другими разделами курса философии этого автора.

Михаил Козачинский (1699–1755) продемонстрировал в курсе философии и разделе этики свою глубокую эрудицию и приверженность к учению не только Аристотеля, но и Фомы Аквинского. Подобно своему предшественнику С.Калиновскому, он обильно цитирует Стагирита как неопровержимый авторитет в этике, не преминув упомянуть других античных авторов, а также Библию и представителей патристики.

Свою этику М.Козачинский изложил в двух больших разделах, первый из которых озаглавил «Преимущества этики и последняя цель человека», где рассматривал «Прологи нравственной науки» и «Причины человеческих поступков», а второй – «Моральная добродетель вообще», где речь шла о смысле моральных добро-

<sup>11</sup> Кулябка С. Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. С. 273.

<sup>12</sup> Там же. С. 280.

детелей и о претерпеваниях в частности относительно добра и зла. Профессор определял этику так: «Это рассудительность, касающаяся операций воли, направленных к нравственной добродетели»<sup>13</sup>.

В присущей большинству профессоров схоластической манере изложения материала М.Козачинский обстоятельно обсуждает это определение, приводя доводы «за» и «против», и приходит к выводу, что «этика есть наука, а не знание в собственном смысле»<sup>14</sup>, однако она отличается от естественных наук. В естественных, или экспериментальных, науках преобладают правила, а этика или нравственная философия «есть навык, которым размышляем о том, что надлежит делать»<sup>15</sup>.

Относительно автора этики профессор согласен почти полностью с С.Калиновским, но цель, объект и субъект этики определяет по-своему, оригинально. Материальным объектом этики М.Козачинский считает «почетность или моральную правоту, выведенную из правил этики»<sup>16</sup>. Цель этики – познание нравственных законов и направление операций воли к нравственной добродетели, потому что этика заботится о познании правил, которыми действия нашей воли складываются морально почетно. Она установлена для блага человека, значит, ее подлинной целью можно считать самого человека. Именно человек есть материальный субъект этики, потому что «человек сам называется нравственным философом; субъект формальный ее же есть рассудок человека»<sup>17</sup>. М.Козачинский позволяет себе не согласиться с Аристотелем относительно овладения моральной философией. Хотя, по его мнению, Стагирит считал пригодным для нравственных поучений зрелый возраст, профессор развивает мысль С.Калиновского, что юношам нравственная философия более необходима, так как «на юношей ложится тот максимальный труд и бремя размышлений о состоянии будущей жизни», а этика демонстрирует цель и средства достижения ее, потому что юношам она необходима как поводырь и учитель жизни»<sup>18</sup>. Свои выводы профессор усиливает убеждени-

<sup>13</sup> Козачинский М. Книга третья. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. С. 300.

<sup>14</sup> Там же. С. 302.

<sup>15</sup> Там же. С. 304.

<sup>16</sup> Там же. С. 306.

<sup>17</sup> Там же. С. 305.

<sup>18</sup> Там же. С. 307.

ем, что моральная философия есть изгонитель болезней души, т. е. пороков, укротитель страстей: «Значит, чем кто более поддающийся (страстям), тем больше требует моральной помощи»<sup>19</sup>.

Уточняет М.Козачинский и деление этики, замечая, что политика тройная: монархическая, аристократическая и демократическая. Наилучшим профессор признает монархическое правление, когда управляет один человек, но в целом монархическая политика направляет человека к добродетели относительно общего блага. Общему благу, благу государства склонен профессор подчинить и монастику, и экономику, т. е. этику персональную и семейную.

Едва ли не самыми интересными являются последние диспуты этики М.Козачинского под названием «Гражданская политика», где профессор излагает понятие закона, его причины и свойства, деление на вечный, естественный и произвольный, а также военную политику, где выделены вопросы дуэли, войны и религии. Вечный закон – это высший разум, – утверждает профессор, ссылаясь на Августина Блаженного и Фому Аквинского, это Божественный разум, которому подчинена Вселенная. Естественный закон М.Козачинский определяет согласно популярному в Европе трактату «Политика» Юста Липсия (1547–1606) – фламандского философа-гуманиста, университетского профессора в Иене, Ляйдене и Лювене, основателя европейской школы неостоицизма: «Это искра здравого смысла, оставшаяся в человеке, судья и указатель хороших и плохих поступков»<sup>20</sup>. Произвольный же закон устанавливается законодателем.

Пятый и последний диспут рассматривает военную политику, где выделены вопросы дуэли, гражданской и агрессивной войны, политики государства относительно религии и т. п. По мнению профессора, дуэль недопустима и безнравственна, это прямое убийство, война же морально оправдана только защитная, но можно допустить и агрессивную войну, хотя козни против врага, если они претят здравому смыслу и не могут быть разгаданы мудростью, недопустимы, например отравление воды или мелких подарков. Автор «Гражданской политики» убежден, что международное

<sup>19</sup> Козачинский М. Книга третья. Нравственная философия, или Этика. С. 308.

<sup>20</sup> Каууба М.В. Політичний трактат Михайла Козачинського // Політологічні читання. Українсько-канадський шоквартальник. 1993. № 3. С. 100.

право не позволяет применять козни и хитрости против врагов, об этом приводит свидетельства авторитетных авторов: Августина, Амвросия, Фомы и Липсия.

Религию М.Козачинский считает добродетелью политика как благочестие, ссылаясь на Юста Липсия: «Непосредственное ощущение Бога, почитание Бога»<sup>21</sup>. Он утверждает, что каждое государство должно почитать религию, в этом убеждает разум. Довод профессора таков: благо государства прежде всего заключается в том, чтобы правитель руководил подданными не как тиран и подданные чтобы покорялись правителю добровольно, а это едва ли может случиться без религии, поскольку она напоминает обязанности и правителям, и подданным. Правитель обязан почитать истинную религию, а исповедующие другую религию подданные могут быть признаны в государстве только при условии, что они никого не волнуют, так как почитание религии является добровольным делом каждого. Он прямо предостерегает, что войны по религиозным мотивам есть самые жестокие, и безнравственно требовать, чтобы все исповедывали одну религию. «Не следует стремиться к тому, что нравственно невозможно; а нравственно невозможно всех подданных, которые ошибаются в религии, привести к одной истинной религии»<sup>22</sup>. Весьма современно звучит мысль профессора, что судья должен руководствоваться только законом, а не собственным мнением или показаниями клеветников. Впрочем, такая истина актуальна всегда.

Имеется запись в конце раздела, что профессор излагал этику сразу после раздела логики, что важно, ибо это не был обязательный раздел. Довольно обширный раздел этики М.Козачинский считал особенно ценным для слушателей как практическое руководство в жизни.

Георгий Конисский (1717–1795) представляет особый интерес как профессор, кто последний в Киево-Могилянской академии самостоятельно составлял конспект для изложения разделов курса философии. Записи курса свидетельствуют, что он также преподавал этику сразу после логики и считал ее практической частью курса. Он определяет этику как науку о нравах, утверждая, что она «по праву называется наукой, потому что у нее есть все, что де-

<sup>21</sup> Кауца М.В. Політичний трактат Михайла Козачинського. С. 114.

<sup>22</sup> Там же. С. 116.

дает ее достойной в области наук: стремится же она свои выводы доказывать точными и очевидными аксиомами или принципами, и многие действительно доказывает»<sup>23</sup>. Ее обязанность и назначение – обучать правилам хорошего поведения, и это касается философов, ибо хорошо действовать и поступать – обязанность каждого честного человека. В своем изложении правил этики этот профессор предельно лаконичен и четок, его раздел этики содержит две книги. В первой в двух трактатах изложены основания человеческих поступков, а во второй в трех трактатах – сами поступки людей, страсти, добродетели и пороки.

В отличие от предшественников Г.Конисский расценивает монастику как основание и особенность этики: в его толковании это родовое понятие, ведь монастика учит о нравах вообще, «устанавливает обычаи человека вообще относительно семьи, государства или царства»<sup>24</sup>. Экономика и политика – ее составные части.

Придерживаясь схоластического метода преподавания, Г.Конисский кратко и четко излагает учение Аристотеля, иногда для пушей убедительности своих выводов прибегая к Библии. Это заметно и при определении добра и цели, **блага как наибольшего счастья и счастья в земной жизни**. Например, проанализировав мысли многих античных авторов – эпикурейцев, стоиков, Анаксагора и Антистена, Г.Конисский утверждает: «Истинна мысль Аристотеля, который относил к наивысшему человеческому счастью в этой жизни не одно или другое из приведенного выше, а проанализировал все. Он же установил, как мы видели выше, что наивысшее благо состоит частично в мудрости и добродетели, частично – в благополучном (состоянии) тела и судьбы»<sup>25</sup>. Профессор убежден, что именно такое благо может быть названо «наисчастливейшим счастьем».

Профессор учит, что руководят поступками человека интеллект и воля как внутренние побудительные основания, они взаимодействуют согласованно. Внешние же основания – Бог, ангелы и другие люди. Свободу действий человека могут ограничивать навыки – приобретенные склонности, «однако не так, чтобы не

<sup>23</sup> Конисский Г. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. С. 421.

<sup>24</sup> Там же. С. 423.

<sup>25</sup> Там же. С. 451.

было никакой свободы, разве что по принуждению, пусть они вносят какую-то большую, однако не неминуемую необходимость»<sup>26</sup>. Само собой разумеется, что «Бог движет каким-то непостижимым способом человеческую волю, понуждая и склоняя ее»<sup>27</sup>, однако профессор убеждает, что «человеческая воля настолько свободна, что переносит насилие своей власти, а не любого другого человека или ангела»<sup>28</sup>.

Человеческими профессор называет лишь те поступки, которые совершаются согласно желанию и добровольно, «пребывают в свободной власти человека»<sup>29</sup>. Причиной недобровольных и в большинстве своем безнравственных поступков являются насилие, незнание, а также «пылкие страсти» – зависть, пристрастие. В целом же человеческие поступки профессор связывает со здравым смыслом: добрые дела, хорошие и нравственные поступки согласованы со здравым смыслом, а порочные – несогласованные. «Этическое искусство, – по его мнению, – состоит в том, чтобы хорошо и по законам разума управлять аффектами или страстями»<sup>30</sup>, тут можно добавить – и поступками, ибо они также во власти человека, как рассуждает Г.Конисский.

Страсти профессор рассматривает детально, определяя их причины, составные части, свойства и последствия (аффекты). Для лучшей выразительности в этике Г.Конисского страсти рассмотрены «по парам»: любовь и ненависть, тоска и отвращение, наслаждение и печаль (боль), надежда и безнадежность, страх и отвага, гнев же не имеет «пары». Профессор считает естественным переживание страстей, они не унижают человека, апатия стойков, с его точки зрения, неприемлема: «Эта догма отрицает любовь родителей к детям, преданность родине и сочувствие обездоленным и несчастным и под прикрытием стойкости учит грубости и жестокости». Свое убеждение укрепляет красноречиво: «Как нет никакой похвалы кормчему, если на море нет бури, так нет похвалы добродетелям, и не было бы никакой добродетели, если бы не было страстей»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Конисский Г. Нравственная философия, или Этика. С. 461.

<sup>27</sup> Там же. С. 464.

<sup>28</sup> Там же. С. 465.

<sup>29</sup> Там же. С. 467.

<sup>30</sup> Там же. С. 474.

<sup>31</sup> Там же. С. 477.

Последний трактат этики Г.Конисского называется «Добродетели и пороки», здесь профессор убеждает, что именно добродетели «этика рассматривает как свой собственный и исследуемый ею объект». Учение о добродетелях изложено исключительно по Аристотелю, включая определение добродетели как «избранное свойство, заключающееся в такой умеренности, которая для нас определена разумом»<sup>32</sup>. Он привержен и способу деления добродетелей на четыре вида, как это предложил Аристотель: рассудительность, справедливость, мужество и умеренность. Рассудительность есть главная добродетель, она «свойство для разумного действия» и руководит другими добродетелями. Функций рассудительности три: обдумывание или отыскание среднего, т. е. открытие; выбор из найденного, что более пригодно для цели, – это решение; и рекомендация, чтобы свершилось найденное и избранное, – это поведение или совет<sup>33</sup>. Справедливость у Г.Конисского непосредственно связана с правом, ибо она есть добродетель, каждому воздающая его право. Профессор здесь кратко излагает соотношение права и закона, считая, что закон есть воплощение и выражение права, дает определение естественного, международного и гражданского права. Естественное право «есть от природы и для всех становится известным естественным путем»<sup>34</sup>, остальные виды права условные, т. к. установлены людьми. В составе справедливости профессор видит десять добродетелей: религия, благочестие, почитание, покорность, правдивость, благодарность, воздаяние, щедрость, приветливость и приязнь. Причем замечает, что названия добродетели заслуживает лишь приязнь среди благородных людей, обусловленная взаимной доброй волей<sup>35</sup>.

Мужество воспринимается как добродетель, состоящая в обуздывании страха и отваги другими страстями, посредством мужества, считает Г.Конисский, человек преодолевает опасность смерти. Самоубийство профессор решительно осуждает, утверждая, что «такая решимость духа не есть подлинное мужество, а есть больше слабость духа, отказывающегося терпеть настоящее несчастье»<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Конисский Г. Нравственная философия, или Этика. С. 487.

<sup>33</sup> Там же. С. 491.

<sup>34</sup> Там же. С. 493.

<sup>35</sup> Там же. С. 495.

<sup>36</sup> Там же. С. 498.

Умеренностью, по мнению профессора, может быть названа любая добродетель, поскольку она означает, что в любом душевном движении соблюдается мера. Аристотель определяет ее как середину относительно наслаждений осязания и вкуса, с этим профессор полностью согласен. Она сдерживает желания в том, что более всего человека привлекает – т. е. в наслаждениях телесных, «рабских и животных»<sup>37</sup>. Профессор называет четыре вида умеренности: сдержанность, трезвость, моральная чистоплотность и стыдливость. В семье умеренности он находит еще четыре добродетели: воздержание, кротость, покорность и скромность, а также считает необходимым зачислить сюда самообладание, остроумие, осмотрительность и простоту. Эти добродетели определяют поведение человека и его поступки в семье и обществе. Пороки и грехи профессор считает отклонениями от «золотой середины» добродетели в сторону избытка ее или недостатка качеств добродетели. Они противоречат здравому смыслу. Г. Конисский целиком доверяет Аристотелю и, по сути, излагает его мысли относительно пороков, разделяя их на четыре класса согласно числу добродетелей.

Краткий обзор разделов этики в философских курсах профессоров Киево-Могилянской академии свидетельствует, что в украинской философии постепенно формируется новое понимание человека по сравнению с предыдущей эпохой. Во времена безраздельного господства религиозного мировоззрения судьба и деятельность человека были предопределены Богом, в земной жизни он мог только исполнять волю Творца в силу единой мировой детерминации. Однако профессора Академии, расценивая человека как частицу природы и общества, обязанного действовать согласно установленным Богом законам, все же считают задачей этики помочь человеку не только обрести вечное блаженство в загробной жизни, а прежде всего обустроить земную жизнь, исполнить свое назначение – достойно провести свои дни и достичь змного блага и счастья.

В связи с такими задачами главные вопросы этики, которая считалась в Академии практической наукой, – это соотношение свободы и необходимости в моральном поведении человека, проблема выбора, соотношение объективных условий и осознанных

<sup>37</sup> Конисский Г. Нравственная философия, или Этика. С. 498.

решений. Практическая наука должна была дать человеку конкретные советы, как лучше всего распорядиться своей судьбой с целью достижения земного счастья.

В этом отношении важным вопросом является свобода воли человека. В христианской религии свобода воли ограничена Божественным предопределением, человек не может выйти за пределы определенной Богом свободы. В разделах этики киевских профессоров можно найти выделение двух аспектов свободы воли. Во-первых, отношение свободной воли человека к Божественной воле; во-вторых, отношение свободной воли человека к природной и социальной необходимости, при этом природная и социальная необходимость четко не разделены. Г.Конисский, например, убежден, что человек владеет подлинной свободой: «Итак, эта подлинная свобода есть не что иное, как само свободное суждение воли или возможность выбирать из того, что относится к цели, предпочитая одно другому или одно и то же принимая или отрицая»<sup>38</sup>.

Человек свободен в своих действиях и поступках, и эта свобода абсолютная, независимая от воли Бога. Рассуждая о взаимоотношении человеческой и Божественной воли, Конисский категоричен в вопросе абсолютной свободы человеческой воли: «И здесь помогает все, что свидетельствует, что человек свободен в действии; а каким образом он был бы свободен, если бы, когда движется Богом, не мог бы ему противостоять?»<sup>39</sup>. Абсолютная свобода воли неподвластна также влиянию ангела и другого человека: «Следует знать, что человеческая воля настолько свободна, что переносит насилие своей власти, а не любого другого человека или ангела»<sup>40</sup>.

Этика как практическая наука, по мнению киевских профессоров, осмысливает как один из важнейших своих объектов поступки людей, оценивая их добровольность и свободу. Конисский по этому поводу отмечает: «Не все поступки человека философы называют человеческими, а лишь те, которые совершаются согласно желанию и добровольно и пребывают в свободной власти человека»<sup>41</sup>. Человек совершает действия, руководствуясь

<sup>38</sup> Конисский Г. Нравственная философия, или Этика. С. 457.

<sup>39</sup> Там же. С. 463.

<sup>40</sup> Там же. С. 465.

<sup>41</sup> Там же. С. 467.

свободной волей, однако свобода действий и добровольность действий не совпадают. Свобода касается выбора действий, а добровольность обязательно предполагает «совершенное познание цели» как основание действия, то есть человеческим можно назвать только поступок, совершенный осознанно с определенной целью. Поступки грудничков и маленьких детей нельзя из этих соображений назвать человеческими, считает Г.Конисский, ибо они поступают неосознанно.

Важным и в определенном отношении революционным для своего времени можно считать утверждение профессоров этики, в особенности же М.Козачинского и Г.Конисского, что человек в своих поступках руководствуется разумом. Активность человека, выбор действий и поступков, самостоятельные решения связываются в Киевских разделах этики с разумной природой человека. Так, М.Козачинский, рассуждая о естественном законе и его тождественности с разумом, согласен с фламандским философом и ученым Юстом Липсием, который утверждал, что такой закон есть «искра здравого смысла, оставшаяся в человеке, судья и указатель хороших и плохих поступков»<sup>42</sup>.

Осмысливая утверждение основателя европейской школы неостоицизма, украинский профессор пишет: «Естественный закон в первом акте не внесенный, а прирожденный: закон, который есть не что иное, как сама разумная природа, поскольку имеет способность судить, что по существу хорошо, а что по существу плохо... Естественный закон во втором акте есть актуальное повеление совести, которым для нас определяются главные принципы морали без наставлений»<sup>43</sup>.

Разум, руководящий свободной волей, Г.Конисский характеризует как интеллект. Здесь важно вспомнить, что латинское слово «интеллект» (*intellectus*) означает «ощущение, разумение, понимание», и в этике это не логический расчетливый разум, а именно понимание, разумение в широком смысле слова. Такой интеллект движет волю, руководит намерениями и поступками человека, «ибо ничего не можем хотеть, чего мы не познали»<sup>44</sup>. Но воля тоже имеет отношение к процессам интеллекта, ибо она,

<sup>42</sup> *Кацуба М.В.* Політичний трактат Михайла Колячинського. С. 100.

<sup>43</sup> Там же. С. 100–101.

<sup>44</sup> *Конисский Г.* Нравственная философия, или Этика. С. 453.

считает профессор, «не способствует, чтобы разум понимал будто силой понимания, полученной от воли, а только направляет разум к такому длительному размышлению, сколько он сам захочет размышлять, оставив все другие дела»<sup>45</sup>. Воля и разум (интеллект) взаимно дополняют друг друга в действии: «Воля останавливает интеллект в размышлении, интеллект предоставляет воле доброту вещи и ею ее (волю) воспламеняет»<sup>46</sup>. Во взаимодействии воли и интеллекта приоритет имеет все-таки интеллект – это признают почти все преподаватели этики. В частности, С.Калиновский, излагавший в своем разделе этики мысли Аристотеля, утверждает, что «интеллект есть каким-то образом начало всех человеческих действий», рассуждая при этом: «Интеллект не влияет физически, а только нравственно на акт воли... поскольку интеллект не движет волю иначе, как направляя, диктуя действие, а это значит – двигать нравственно»<sup>47</sup>.

Именно С.Калиновский в своих пространных рассуждениях о взаимодействиях воли и интеллекта убедительно продемонстрировал, что главенствует в человеческих поступках преимущественно интеллект. В отношении разума воля не свободна. Акт воли – это реализация «практического» решения интеллекта. Интеллект, воспринимая объект, анализирует его, делает выводы и предлагает их воле для совершения поступка. В разных условиях, когда выводы могут быть противоречивыми, интеллект предлагает воле сделать выбор, оценивая его относительно блага человека. Предоставляя воле полную свободу выбора, интеллект все же играет решающую роль, ибо он может советовать воле сделать надлежащий шаг на пути к человеческому счастью<sup>48</sup>.

Итак, рассматривая вопрос об отношениях и взаимовлияниях интеллекта и воли, киевские профессора этики стремились гармонизировать в человеке рациональные и волевые начала. «Если моя воля движется суждением моего разума, то имеет это от того, что вместе с моим интеллектом коренится в одной и той же душе и они суть подчиненные инструменты одной и той же души или человека. Отсюда следует, что между этими способностями име-

<sup>45</sup> Конисский Г. Нравственная философия, или Этика. С. 454.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху... С. 31.

<sup>48</sup> Там же. С. 26.

ется естественная согласованность или гармония; такая гармония есть также между фантазией и интеллектом»<sup>49</sup>, – рассуждает С.Калиновский. Профессора этики убеждены, что гармония рационального и волевого моментов содействует человеку в организации земной жизни, в достижении ее подлинной цели – блага и счастья. Правда, в жизни бывают моменты, когда воля может не прислушаться к интеллекту, – это случаи экстремальные, когда под влиянием аффектов и страстей воля действует безрассудно, однако она никогда не может заставить интеллект оценивать ситуацию вопреки его анализу и представлениям о благе. В таких случаях воля не свободна, она оказывается под властью аффектов и действует по необходимости.

Рассматривая соотношение интеллекта и воли, профессора этики согласны признать потенциально большую свободу воли, чем разума, хотя эта свобода не абсолютная – она ограничена влиянием аффектов и интеллектуальными возможностями познания и понимания. Звеном, воссоединяющим разум и волю, является рассудительность – интеллектуальная способность, направляющая акты воли. Именно рассудительность направлена на достижение согласия и гармонии между разумом и волей, что является ведущей добродетелью на пути достижения совершенства. По этому поводу С.Калиновский утверждает: «Рассудительность есть интеллектуальное свойство, направляющее акты воли, если разум, снабженный навыком рассудительности, правильно судит, что следует делать, и такое правильное решение предлагает воле так, чтобы воля охотно с ним согласилась; тогда вызванный акт рассудительности совершенный как физически, так и нравственно, потому что не отталкивается, а достигает своей цели». И продолжает: «Если же воля выражает несогласие, то это также не должно считаться дефектом рассудительности, поскольку она частично исполнила свою обязанность... ибо сама по себе предназначается для императивного акта, а именно: для достижения согласия воли»<sup>50</sup>.

Из рассуждений профессоров следует, что воля и интеллект должны сосуществовать в человеке в гармоническом единстве, ибо только тогда поступки его можно считать совершенными и физически, и нравственно. Если же человек путем интеллектуаль-

<sup>49</sup> Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху... С. 131.

<sup>50</sup> Там же. С. 54.

ного анализа заставляет волю действовать или совершается поступок вопреки разуму, то такой поступок может быть совершенным только физически, но не нравственно, ибо при этом нарушается внутренняя гармония индивида. Внутренняя гармония человека заключается не только в согласии разума и воли (рационального и эмоционального начала), но и в соответствии совершенных поступков избранной цели. Такой целью человека является благо.

Отдавая должное своему времени и статусу, профессора этики различают проблему цели человека в двух аспектах: «физическая» или «просто последняя цель» (высочайшая) – это познание Бога, достижимая в потустороннем мире, и «нравственная» цель, достижимая в земной жизни. Познание Бога и достижение высочайшей цели человека относится к сфере теологии, а моральная цель, то есть высшее блаженство в земной жизни, является предметом этики: «Потому первая обязанность этики, руководящей человеческими поступками, – искать и учить, в чем состоит наилучшее добро или наивысшее благо и счастье», – утверждает Г.Коницкий<sup>51</sup>. Для него, как и для остальных профессоров, кто включил раздел этики в философский курс, не оставалось сомнений в том, что именно этот раздел философии послужит совершенствованию человека, общества в целом, разъясняя мотивы и сущность человеческих действий, добродетелей и претерпеваний, наполняющих земное существование людей.

Осмысление понятия счастья как наивысшего блаженства в земной жизни занимает почетное место в разделах этики киевских профессоров. Его трактовка основана на убеждении, что природе человека соответствует согласованная с разумом естественная жизнь. С.Калиновский рассуждает о счастье как о естественном блаженстве человека: «О его смысле известно, что оно есть наивысшее естественное совершенство человека, умеющего владеть силами природы. Известно, что естественным смыслом может быть доказано, т. е. ясным и очевидным рассуждением, что возможно некое естественное блаженство, а именно: заслуженное и достойное человеческой природы, а не трансцендентное»<sup>52</sup>. Профессор выделил в своем разделе обширный раздел «Человеческое счастье», где в присущей схоластическому методу преподавания

<sup>51</sup> Коницкий Г. Нравственная философия, или Этика. С. 445.

<sup>52</sup> Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху... С. 89.

манере пространно излагает различные вопросы, касающиеся понятия блаженства или счастья. Основное внимание сосредоточено вокруг объективного блаженства – Бога, а формальное блаженство человека – это его действие, направленное к сверхъестественной цели – познанию Бога. И лишь в последней главе этого раздела под названием «Естественное счастье человека» профессор излагает мысли Аристотеля о счастье, которое состоит в созерцании, благах тела и судьбы, а также в наличии друзей. Таково счастье человека, которое достигается в состоянии чистой природы, – замечает профессор, никак не высказывая своего отношения к мыслям античного философа. В начале этой главы он просто замечает, что «Аристотель и другие античные философы, которые были лишены света веры и потому не познали того сверхъестественного счастья, признавали блаженство только естественное»<sup>53</sup>. Можно сказать, что подлинной заслугой С.Калиновского было ознакомление слушателей с мыслями античного философа.

Более смелым и обстоятельным в вопросе естественного блаженства человека выглядит Г.Конисский. Профессор убежден, что человек всегда действует ради определенной цели, осознавая цель как благо и счастье, ибо это есть всеобщее свойство разумной природы – и раб, и крестьянин назовет ближайшую цель своих действий, постепенно своими ответами приближаясь к последней цели или такой, которая ему покажется последней. Такая последняя цель в понимании каждого человека своя, однако она мыслится каждым как «наисовершеннейшее добро и называется наивысшим счастьем. Ибо счастье – это овладение тем, чего желаешь; значит, овладение тем, чего наиболее желаешь, есть наивысшее счастье»<sup>54</sup>.

Люди преимущественно не задумываются о подлинной сущности счастья, потому часто желают мнимого блага, принимая его за наивысшее счастье, – отсюда, считает профессор, «и неправильно, и преимущественно плохо поступают», потому «первая обязанность этики, руководящей человеческими поступками, искать и учить, в чем состоит наисовершеннейшее добро или наивысшее благо и счастье. И это может проявиться не иначе, как через раскрытие того, что человека наиболее совершенствует»<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Калиновський С. Десять книг Аристотеля к Никомаху... С. 111.

<sup>54</sup> Конисский Г. Нравственная философия, или Этика. С. 445.

<sup>55</sup> Там же.

Конисский сосредоточил внимание на понятии блаженства как наивысшего счастья только в земной жизни, ибо убежден что именно такое блаженство может быть предметом обсуждения в этике. Выделенная им глава «Благо» имеет всего два «членения»: «В чем состоит наивысшее благо или счастье и может ли оно быть в этой жизни?» и «В чем состоит не просто наивысшее счастье, а наивысшее в этой жизни?». Подробно рассмотрев мысли о земном блаженстве античных и средневековых авторов, профессор заключил, что «большинство не заслуживает обсуждения», ибо убеждают, что в земной жизни нельзя найти наивысшее счастье и потому не надо искать. Свою мысль он формулирует четко: «Человеку смертному необходимо искать наивысшее счастье в этой жизни, а не ожидать его, разве что в другой бессмертной жизни, для которой мы рождены и предназначены Богом»<sup>56</sup>. Поиски такого блаженства сложны, ибо человеку свойственно непостоянство, – размышляет Конисский: каждый может считать наивысшим счастьем нечто желанное, но овладев им, разочаровывается и ищет другое благо, которое кажется лучше и желаннее. Усложняет ситуацию то, что помимо склонности к ошибкам, человеку присуще «упрямство ненужной застенчивости». Более того, человек живет в обществе, и тут возникает ситуация, когда отдельное и личное благо необходимо сочетать с благом общества: «Ибо если разные лица стремятся к различному благу и каждый устремляет свои действия к своей цели, так не могут себе взаимно помочь и отходят на противоположные пути, не смогут сойтись в одну общность, потому ссоры, несогласия, войны, поэтому не будет крепкого и стабильного счастья»<sup>57</sup>.

Вывод Конисского однозначен: хотя в этой жизни сложно и проблематично ожидать и тем более определить наивысшее счастье, тем не менее необходимо искать, что оно такое и в чем состоит, и не просто наивысшее счастье, а то благо, которое может быть в этой жизни. Такую задачу он намеревается решить, рассмотрев мысли некоторых античных философов, кажущиеся ему наиболее правдивыми. Профессор выбрал четыре: наслаждение эпикурейцев, доблесть стоиков, размышление Анаксагора и славу Антисфена, поскольку многие жаждут таких благ, с наибольшим старанием

<sup>56</sup> Конисский Г. Нравственная философия, или Этика. С. 447.

<sup>57</sup> Там же. С. 448.

и усилиями пытаюсь их достичь. Однако при ближайшем детальном рассмотрении все они кажутся мнимыми и противоречивыми, потому Конисский склонен признать правоту Аристотеля: «Истинна мысль Аристотеля, который относил к наивысшему человеческому счастью в этой жизни не одно или другое из приведенного выше, а проанализировал все. Он же установил, как мы видели выше, что наивысшее благо состоит частично в мудрости и добродетели, частично – в благополучном состоянии тела и судьбы. Все-го этого касались и другие авторы, и заслуженно оно может быть названо наисчастливейшим счастьем. Я говорю не просто наивысшим, а наивысшим в этой жизни, поскольку овладев всем этим, кажется, ничего больше нельзя желать»<sup>58</sup>.

Можно заключить, что этика как часть философского курса в Киево-Могилянской академии берет на себя обязанности, сложившиеся в античности: вести человека к нравственному совершенству и земному благу. Знание, рассуждение, интеллектуальный анализ возводятся в высший этический принцип, определяющий назначение человека в его земном бытии. С гуманистических позиций решается главная проблема нравственной философии: небесное блаженство не должно быть предопределено отказом от всего мирского. Хотя земной мир грешен, изменчив и неустойчив, его нельзя избегать, его следует познать как можно полнее и глубже (для этого человеку дан разум), и бороться со злом, руководствуясь рассудительностью.

Введение в философский курс раздела этики, хотя и не обязательного для всех профессоров, обуславливалось в то время практической необходимостью, стремлением переосмыслить систему человеческих отношений в новых исторических условиях в Украине и России первой половины XVIII в., по-новому оценить смысл земного бытия и высшего назначения человека. Этика становится важным инструментом воспитания нового человека, формирования свободной личности.

Разделы этики в философских курсах киевских профессоров Т.Прокоповича, С.Калиновского, С.Кулябки, М.Козачинского и Г.Конисского свидетельствуют о том, что в отечественной философии намечается тенденция преодоления упрощенного взгляда

<sup>58</sup> Конисский Г. Нравственная философия, или Этика. С. 451.

на этику как сугубо прикладную дисциплину, задача которой сводилась только к комментированию нравственных наставлений Библии или других авторитетов христианства. Профессора не просто комментируют и пропагандируют принятые в христианской культуре нравственные нормы, а стремятся изучать и анализировать авторитетные этические учения античных и европейских мыслителей, пытаясь дать практические рекомендации относительно совершенствования человека и нравственного регулирования общества своего времени. Таковую тенденцию существенно развил и совершенствовал воспитанник Киево-Могилянской академии Григорий Сковорода.

Итак, в курсы философии профессоров Киево-Могилянской академии лишь немногие включали раздел этики, который не считался обязательным в программе изложения философии. Каждый из профессоров, в записях курсов которых значится и сохранился раздел этики, избирал собственную манеру изложения этой дисциплины, но в основании каждого раздела просматривается тяготение к «Никомаховой этике» Аристотеля. Таким образом, разделы этики философских курсов профессоров Академии можно считать образцом научного осмысления проблем этики, что соответствовало требованиям академического профессионализма того времени.

### Библиография

*Кашуба М.В.* Політичний трактат Михайла Козачинського // Політологічні читання. Українсько-канадський щоквартальник. 1993. № 3. С. 86–118.

Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., перевод с латинского, вступительная статья и примечания М.В.Кашубы. Киев: Наукова думка, 1987.

*Феофан Прокопович.* Філософські твори. Переклад з латинської / Феофан Прокопович: В 3 т. Т. 2. Киев: Наукова думка, 1980.

*Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев: Наукова думка, 1982.

*Н.С. Плотников*

## **Очерк о феноменологической этике Д.И.Чижевского**

Имя гейдельбергского слависта и историка мысли Дмитрия Ивановича Чижевского (1894–1977) редко упоминается в контексте феноменологических дискуссий. Конечно, его многочисленные исследования по истории русской и европейской мысли, сыгравшие значительную роль в изучении немецко-русских идейных связей, получили заслуженное признание и за пределами сообщества специалистов. А его многолетнее участие в деятельности исследовательской группы «Поэтика и герменевтика» обеспечило ему известность в среде философов и других представителей гуманитарных наук. Однако ранние опыты Чижевского по феноменологической этике, которые он по завершении обучения философии у Эдмунда Гуссерля (1922–1924) собирался развить в работе «К критике формализма в этике», остались почти неизвестными.

Чижевский изучал математику, философию и славянскую филологию в университетах Санкт-Петербурга и Киева и начал преподавать в Высшем институте народного образования Киева, но в 1921 г., спасаясь от преследований большевистского правительства, вынужден был эмигрировать в Германию. Изучение философии он продолжил в Гейдельберге и Фрейбурге. Четыре семестра учился во Фрейбурге у Эдмунда Гуссерля, Мартина Хайдеггера, Юлиуса Эббингхауза и Рихарда Кронера. В 1924 г. получил место преподавателя философии в Украинском высшем педагогическом институте в Праге, а затем стал преподавателем славистики в университете Галле, где в 1935 г. защитил диссертацию «Гегель в России». После Второй мировой войны Чижевский работал приглашенным профессором в Марбурге, Гарварде и, наконец, с 1956 г.

в Гейдельберге, где в статусе приглашенного профессора был назначен директором Института славистики и избран председателем западногерманского Союза славистов (1962)<sup>1</sup>.

Контакты с Гуссерлем продолжились и после отъезда Чижевского из Фрейбурга – посредством переписки и посылки публикаций, которые Гуссерль не только принимал к сведению, но и, судя по опубликованной переписке, рекомендовал читать своим коллегам. Помимо этого он своими рекомендательными письмами помог Чижевскому устроиться на работу в Праге и Галле<sup>2</sup>. Чижевский поддерживал дружеские связи и с учеником Гуссерля Людвигом Ландгребе, с которым он общался сначала во Фрейбурге, а затем и в Праге, где Ландгребе получил должность профессора Немецкого университета и где оба они сотрудничали в Пражском лингвистическом кружке<sup>3</sup>.

Работа о формализме в этике, которую в 1926 г. Чижевский планировал защитить в качестве магистерской диссертации в Русском научном институте в Берлине под руководством С.Л.Франка, осталась незавершенной из-за внешних обстоятельств<sup>4</sup>. Потом он надеялся завершить, по крайней мере, книгу под названием «Формализм в этике». Но и этот план реализовать не удалось, поскольку Чижевскому пришлось основное время посвятить исследованию

<sup>1</sup> Биографическую информацию (в том числе автобиографии и др. источники) см.: *Чижевский Д.И.* Избранное: В 3 т. Т. 1. М., 2007. С. 45, 60, 69.

<sup>2</sup> Гуссерль так писал о Чижевском: «Это основательнейше образованный, самостоятельно мыслящий философ, под влиянием своей славистики увлеченный преимущественно Гегелем, но в то же время находящийся под существенным влиянием феноменологии. Отличается достойной удивления широтой учености, охватывающей различные области культуры. Не болтун! – спокойный, обращенный внутрь себя человек, который не только воспринимает, но и перерабатывает, у которого охотно учишься. Надежный друг Германии и ее науки» (E. Husserl an E. Utitz, 2.IX.1931 // Id. Briefwechsel. Dordrecht [etc.], 1994. Bd. 1. S. 187 f.). Ср.: *Чижевский Д.И.* Избранное: В 3 т. Т. 1. С. 679.

<sup>3</sup> См.: *Landgrebe L.* Philosophische Autobiographie // Philosophie in Selbstdarstellungen. Bd. 2. Hamburg, 1976. С. 128–168. Ср.: *Чижевский Д.И.* Цит. соч. С. 284, 287.

<sup>4</sup> В частности потому, что в октябре 1927 г. во время поездки Чижевского по Вестфалии у него в поезде украли чемодан с рукописями. См.: *Janzen V.* Unveröffentlichte Magisterdissertation von Dmitrij I. Čiževskij *Zur Kritik des Formalismus in der Ethik* und sein Buch *Über den Formalismus in der Ethik* // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie. Wien [etc.], 2011. S. 127.

«Гегель в России». Лишь в ряде статей<sup>5</sup>, опубликованных в конце 1920-х гг. в различных местах по-русски и по-немецки, Чижевский смог фрагментарно реализовать свой замысел критического исследования этического формализма.

Уже в межвоенное время эти статьи попали в поле зрения философов русской эмиграции, так что в 1938 г. Б.В.Яковенко в своей опубликованной на чешском языке «Истории русской философии» (1938) с похвалой отзываясь о развитой в них феноменологической критике формалистической этики<sup>6</sup>. Упоминаются они и Н.О.Лосским и В.В.Зеньковским в их более поздних изложениях истории русской философской мысли<sup>7</sup>.

Для правильного понимания историко-философского и теоретического значения аргументации Чижевского, развитой в этих статьях, важно учитывать два комплекса проблем. Первый из них относится к изменению философской семантики понятия «личность», происходящему в постидеалистической философии XIX в., второй – к интерпретации персональности в феноменологии Гуссерля, которая вращается вокруг проблемы индивидуальности трансцендентального «я». Эти два комплекса проблем или, вернее, два аспекта одного проблемного поля семантической трансформации понятия «личность/лицо» (Person/Persönlichkeit) в русской и немецкой мысли характеризуют тематические рамки, в которых Чижевский развивает свою идею этики индивидуальности, опирающейся на феноменологию.

## 1. Трансформации семантики персональности

Чтобы точнее определить центральную проблему философских исследований Чижевского, нужно сделать одно уточнение, позволяющее понять, почему вообще проблема индивидуальности

<sup>5</sup> «Т. к. у меня нет возможности в ближайшем будущем напечатать мою книгу о формализме в этике целиком, я позволяю себе дать конспективное изложение отдельных ее глав» (*Чижевский Д.* Этика и логика: К вопросу о преодолении этического формализма // Научн. тр. Рус. народн. Ун-та в Праге. 1931. № 4. С. 221. Примеч. 1).

<sup>6</sup> *Яковенко Б.В.* История русской философии. М., 2003. С. 413.

<sup>7</sup> *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1994. С. 414; *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. II. Ч. 2. Л., 1991. С. 229–230.

сти попадает в горизонт его морально-философских размышлений. Оно касается семантических изменений в европейском дискурсе персональности, которые можно наблюдать в первой половине XIX в., т. е. в рамках так называемого «седлового времени» (Р.Козеллек), и которые отчетливо выражены в трансформации семантики понятия «личность».

Эту трансформацию можно описать как различие между автономией и индивидуальностью. Идея *автономии*, ассоциирующаяся с кантовской философией личности, фиксирует понимание личности как *всеобщего свойства человека* быть разумным субъектом своих поступков. Личность является здесь категорией морального бытия, истоки которой восходят к учениям о естественном праве Нового времени. Причем в этой связи рассматривается не отдельный индивидуум как таковой, но лишь индивидуум, способный в своих поступках реализовывать универсальные практические нормы (ср. формулу Канта «человечество, как в твоём лице, так и в лице всякого другого»). Таким образом, «персональность» (т. е. личностный характер лица) – это способность человеческого индивидуума действовать в качестве «разумного существа». В поступке согласно универсальному нравственному закону эмпирический индивидуум проявляется как «субъект свободы», который в то же время является и субъектом ответственности, или вменения. Таковы универсальные характеристики персональности, присущие каждому индивидууму. На них основывается и нормативное приписывание индивиду как основных прав, так и достоинства личности.

В семантике же индивидуальности акцент делается на идее *своеобразия* и *неповторимости* индивидуума. Личностью здесь называется тот, кто отличается от других, кто утверждает свое своеобразие и в этом индивидуальном самоопределении достигает подлинного существования. Тем самым «персональность» здесь – не всеобщая характеристика разумной природы человека, присущей всем, и не правовой субъект, а неустранимое отличие одного человека от другого, конституирующее его как личность.

Если рассмотреть дальнейшие спецификации этих двух представлений о персональности, то мы увидим, что в них различаются также и те бинарные оппозиции, с помощью которых раскрывается смысл семантики понятия «личность». В рамках концепции *авто-*

ности противоположностью личности является вещь, т. е. все виды сущего, которым не свойственен статус субъектности. В случае же индивидуальности противоположностью личному является безличное, анонимное, т. е. все состояния и виды существования, которым не свойственна неповторимость. Безличному не присуще свойство активности или оригинальности, в связи с чем оно под различными названиями – «другие», «общество», «масса» – рассматривается прямотаки в качестве чего-то враждебного «индивидуальной личности»<sup>8</sup>.

Как известно, это второе толкование персональности как индивидуальности восходит к монадологии Лейбница, обосновавшего понятие личности с помощью понятия индивидуальной монады. Но весьма значительное влияние на современность эта модель толкования оказала благодаря философии немецкого романтизма и особенно Ф.Шлейермахера<sup>9</sup>, в рамках которой концепция индивидуальности возникает в качестве реакции на кантовско-локковское понятие автономной личности.

Эта семантическая инновация показывает, что на смену понятию нравственной личности как разумного субъекта приходит другое понятие, центральное значение в котором составляет своеобразие индивидуума, в силу чего заново структурируется весь проблемный контекст персональности. У Ф.Шлегеля мы находим афористическое выражение этой трансформации: «Именно индивидуальность является изначальным и вечным в человеке; от персональности зависит не так уж и много»<sup>10</sup>. Не всеобщность, а индивидуальное отличие рассматривается здесь в качестве руководящего аспекта понимания личности или, говоря словами того же Шлегеля, «действительной ценностью, более того – добродетелью человека является его оригинальность»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Следует дополнительно заметить, что в модели индивидуальности бинарная оппозиция может выступать и с обратным знаком, т. е. индивидуально-личное может толковаться, как это имело место в некоторых вариантах «философии любви» начиная с Гердера и Шиллера, именно как эгоистический центр и преимущество может отдаваться «Ты», «Другому» или «Общности», в связи с чем собственная индивидуальность рассматривается как подлежащая преодолению.

<sup>9</sup> См.: Frank M. Die Unhintergebarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer «postmodernen» Toterklärung. Frankfurt a/M., 1986.

<sup>10</sup> Schlegel F. Ideen // Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. München; Paderborn [etc.], 1958. 1. Abt. Bd. 2. S. 262.

<sup>11</sup> Schlegel F. Gespräch über die Poesie // Ibid. S. 320.

Распространенной тенденцией это понимание личности становится в постидеалистической философии начиная уже с младогегельянцев. Если Гегель еще четко отделяет друг от друга оба аспекта понятия личности – разумную всеобщность и индивидуальность – и определяет в своей «Философии права» личность в смысле кантовского автономного субъекта, а в «Лекциях по эстетике» делает акцент на «прекрасной индивидуальности» (хотя и в смысле критики романтического индивидуализма), то у левых гегельянцев – Макса Штирнера, Бруно Бауэра и Карла Маркса – гегелевское определение этого понятия личности превращается в апологию конкретного индивидуума, приводящую затем у Киркегора к отказу от философии Гегеля. Острее всего противоположность обоих значений личности выступает у Ницше, использующего это понятие в своем философском идеале «одиночного лица» (Solitär-Person)<sup>12</sup>, который реализуется как раз не во всех разумных существах или индивидуумах, а только в ярко выраженной индивидуальности: «Вообще не следует думать, что многие люди являются “личностями”. Ведь некоторые являются и *многими* личностями, большинство же – *никакими*. Везде, где преобладают средние свойства, от которых зависит продолжение существования некоего типа, бытие личности было бы расточительством, роскошью, и не имело бы вообще никакого смысла выставлять требование о “личности”»<sup>13</sup>.

Данную семантическую противоположность ярко выразит затем Георг Зиммель, говоря о двух понятиях *индивидуализма*. Он противопоставляет «количественный» индивидуализм Канта и эпохи Просвещения «качественному» индивидуализму немецкого романтизма и XIX в. В первом случае «основной мотив <...> тот, что во всяком индивидууме имеется ядро, являющееся существенным в нем и одновременно одним и тем же во всех людях, как это однажды выразил Кант: хотя человек отнюдь не святой, но свято в нем человечество»<sup>14</sup>. Здесь мысль о всеобщей разумной природе

<sup>12</sup> См.: Müller-Lauter W. Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schopenhauer und Nietzsche // Denken der Individualität: Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag. Berlin–N.Y., 1995.

<sup>13</sup> Nietzsche F. Aus dem Nachlaß der 80er Jahre // *Idem*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Berlin, 1988. Bd. 3. S. 610. (= *Wille zur Macht*. Aph. 88).

<sup>14</sup> Simmel G. Die beiden Formen des Individualismus // *Idem*. Gesamtausgabe. Frankfurt am M., 1995. Bd. 7. S. 51. О различии между «количественным» и «формальным» индивидуализмом см.: *Idem*. Goethes Individualismus // *Ibid*. Bd. 12. 2001.

или сущности человека обосновывает требование свободы каждого индивидуума, равного в этом всем другим. В XIX же столетии, согласно Зиммелю, руководящим становится новый мотив: не равенство, а *различность* формулируется в виде императива, «что каждый должен осуществить как бы идеальный образ самого себя, который не равен никому другому»<sup>15</sup>. В основе этого императива лежит представление, что индивидуальность и неповторимость являются не эмпирическими проявлениями человека, за которыми скрыта его универсальная сущность, а основными принципами человеческого существования. Обеим формам индивидуализма соответствуют и особые понятия индивидуума, которые Зиммель выражает в противоположности *отдельности* (т. е. количественной индивидуальности) и *единственности* (т. е. качественной индивидуальности), одновременно делая попытку синтеза обоих понятий в отношении современности.

В позднем творчестве Зиммеля такой синтез связан с этическим поворотом, находящим выражение в его концепции индивидуального долженствования или индивидуального закона<sup>16</sup>. Исходным моментом этой концепции является мысль о континууме индивидуальной жизни, в который вплетается каждый отдельный поступок личности и поэтому только во взаимосвязи целого (а не из общего закона) он получает свое моральное качество. В этом смысле индивидуальное долженствование утверждается не в виде всеобщего нормативного образца деятельности, а в идее жизни индивидуума, осуществление которой создает индивидуальное своеобразие (моральную идентичность) личности.

В связи с нашей темой важно упомянуть, что рецепция этого представления об индивидуальности в России с 1830-х гг. становится своего рода учредительным актом дискурса персональности, приобретающего впоследствии доминирующую роль в истолковании семантики «личности»<sup>17</sup>. В понятии «личность» в русском языке данное значение с этого времени становится центральным, тогда как вышеупомянутое морально-правовое значение даже в повседневном словоупотреблении играет лишь подчиненную роль

<sup>15</sup> *Simmel G. Die beiden Formen des Individualismus. S. 53.*

<sup>16</sup> См.: *Simmel G. Das individuelle Gesetz // Ibid. Bd. 16. 1999.*

<sup>17</sup> См.: Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н.С.Плотникова и А.Хаардта при участии В.И.Молчанова. М., 2007.

(в силу этого понятие правового «лица», например, не получает никакой концептуализации ни в культуре, ни, за редкими исключениями, в философии). Философская концептуализация личности происходит в России в XIX и XX вв., в первую очередь в контексте представления об индивидуальной монаде. И все крупные морально-философские концепции русской философии XIX и XX вв. также развиваются в виде проектов этики индивидуальности, как это имеет место, например, в жизненной этике Льва Толстого, в «философии поступка» Михаила Бахтина или в экзистенциальной этике Николая Бердяева. При всех различиях в аргументации в центр своих рефлексий они ставят личность как неповторимого индивидуума, находящегося в ситуации морального выбора и утверждающего себя в ней как субъекта своей индивидуальной ответственности. И этические исследования Чижевского, направляющие фокус моральной рефлексии не на квалификацию поступков, а на бытие этического субъекта, также движутся в этих семантических рамках.

## 2. Трансцендентальная индивидуальность в феноменологии Э.Гуссерля

Если Зиммель, исходя из анализа семантических изменений, раскрывает проблему индивидуальности личности преимущественно в горизонте теории общества, вырабатывая для ее решения формальные социологические категории, то в феноменологии эта проблема помещается в фундаментально-философскую перспективу. Особенно у Гуссерля индивидуальность трансцендентального Эго становится постоянной темой философской рефлексии.

Понятие индивидуальности обнаруживает у Гуссерля столь же высокую степень терминологической дифференциации, как и понятие «я». Но изложение различий этих отдельных терминов выходит за рамки данной статьи<sup>18</sup>. Я ограничусь здесь указанием на некоторые моменты исследований Гуссерля, которые стоят в связи

<sup>18</sup> Об этом см.: *Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 1965. S. 17 ff.; *Молчанов В.И.* Опыт и фикции: Поток сознания и гипертрофия Я // *Персональность: Язык философии в русско-немецком диалоге*. М., 2007.

с философскими разработками Чижевского по этике индивидуальности. Во всяком случае, нетрудно заметить, что у Гуссерля индивидуальность существенно связана с результатами активности «я» (хотя иногда он говорит и об «индивидуальности природы»<sup>19</sup>). Этим его позиция отличается от тогдашних трансцендентально-философских позиций неокантианцев, создающих концепцию сознания в его трансцендентальной функции всегда как «сознания вообще»<sup>20</sup> или как «усредненного сознания», т. е. как всеобщего, исходя из которого индивидуальное сознание рассматривается лишь как эмпирическая случайность. Тем самым они следуют за фихтеанской интерпретацией индивидуума как формального условия конечности, которому «я» вынуждено подчиняться в эмпирическом мире: «Разумное существо должно стать индивидуумом вообще, а не тем или иным определенным индивидуумом»<sup>21</sup>.

Для Гуссерля же сознание и после феноменологической редукции, в его эйдетической структуре характеризуется все еще как индивидуальное, как «мое трансцендентальное я»<sup>22</sup>. Это означает, что индивидуальность субъекта нельзя более рассматривать просто как эмпирическое воплощение всеобщего, что ей присущ трансцендентальный статус. Таким образом, она становится не только признаком конституированных предметов, но и характеристикой конституирующей субъективности<sup>23</sup>.

Правда, личность как реальное событие в мире, как реальная человеческая персона получает свою индивидуацию также и благодаря пространственно-временной локализации ее тела, и в этом она равна всем остальным предметам в мире. Но тем самым она понимается не в собственном смысле слова как личность, а как экземпляр определенного вида, в данном случае – экземпляр биологического вида «человек». Такое воззрение исходит из «натуралистической установки», истолковывающей мир как каузаль-

<sup>19</sup> Husserl E. *Husserliana*. Gesammelte Werke. The Hague, 1952. Bd. 4. S. 298.

<sup>20</sup> См.: *Gethmann C.F.* Art. «Bewusstsein überhaupt» // *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart, 2005. Bd. 1. S. 455.

<sup>21</sup> *Fichte J.G.* *Das System der Sittenlehre* // *Fichtes sämtliche Werke*. Berlin, 1845/46. Bd. 4. S. 254.

<sup>22</sup> См.: *Husserl E.* *Husserliana*. Gesammelte Werke. The Hague, 1973. Bd. 1. S. 16.

<sup>23</sup> См. «Формальную и трансцендентальную логику» Гуссерля (*Husserl E.* *Husserliana*. *Gesammelte Werke*. Bd. 17), в которой § 95 посвящен вопросу о «необходимости исходить из собственной субъективности».

ное сплетение вещей природы. Напротив, в «персоналистической установке», о которой говорит Гуссерль в «Идеях II», личность выступает уже не как экземпляр определенного рода, а как индивидуальный субъект со своим собственным окружающим миром, несущий свою индивидуацию в самом себе<sup>24</sup>. К этому окружающему миру принадлежат другие лица, с которыми субъект вступает в общение, а также весь мир природы, предметы которого образуют «окружение» действующего субъекта и находятся в его распоряжении в качестве объектов потребления или продуктов его деятельности. Гуссерль специально подчеркивает, что такая персоналистская установка сознания по отношению к миру первична по сравнению с натуралистическим истолкованием мира и характеризует мир природы как абстракцию персонального мира, возникающую в результате «своеобразного самозабвения личного «я»»<sup>25</sup>.

По своему онтологическому статусу все вещи мира могут пониматься как проявления и соотношения проявлений всеобщего («экземпляры всеобщности»<sup>26</sup>) постольку, поскольку они имеют свой смысл только в связи с конституирующей их субъективностью. Следовательно, им и не может быть приписана никакая индивидуальность в собственном смысле этого слова. «Природа есть X и принципиально не что иное, как X, определяющее себя через общие определения»<sup>27</sup>. Личность же имеет собственную, индивидуальную сущность, поскольку она является конкретной разновидностью субъективности, несущей в себе принцип своей индивидуации. «Единственным, что изначально индивидуально, является конкретное сознание со своим «я»»<sup>28</sup>, а именно как чистое «я», которое, согласно Гуссерлю, является источником всякой индивидуации, имея даже характер абсолютной индивидуальности.

Однако нелегко понять, что означает эта абсолютная индивидуальность чистого «я», которое не имеет никаких качеств, но само является источником всех качеств. Хотя Гуссерль постоянно подчеркивал, что чистое «я» – не «пустой полюс», что оно является носителем габитуальностей (привычностей) и мотиваций,

<sup>24</sup> См.: *Husserl E.* Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. 4. S. 183, 185.

<sup>25</sup> *Ibid.* S. 183 f.

<sup>26</sup> *Ibid.* S. 298.

<sup>27</sup> *Ibid.* S. 302.

<sup>28</sup> *Ibid.* S. 301.

создающих его конкретность. Именно по этой причине он в своем позднем творчестве использует термин «монада», чтобы охарактеризовать принадлежность отдельных актов к континууму «я»<sup>29</sup>. Но возникает вопрос: как возможно описание этого «носителя» как такого, являющегося источником всякого конституирования, до характеристики его как связанного с габитуальностями? И как тогда следует понимать его индивидуальность? В связи с чистым «я» Гуссерль говорит об «индивидуации однократности»<sup>30</sup> или об «абсолютной однократности человеческого бытия»<sup>31</sup>, которая характеризует поток сознания как *мой*. Но на каких основаниях можно говорить в случае этого потока сознания об индивидуации или о *моем* сознании, если высказывание об индивидуальности и о «моем» всегда предполагает отличие от «другого»? Логичнее здесь было бы говорить о «единственности», ибо и субстанция Спинозы в этом смысле тоже «однократна», но мы не можем приписать ей статус индивидуальности, поскольку отсутствует то «другое», от которого она могла бы быть отличена. И в самом деле, Гуссерль отграничивает от этой «индивидуации однократности» «индивидуальное своеобразие»<sup>32</sup> отдельных актов и переживаний, которые именно на фоне своего качественного различия конституируются как индивидуальные, подобно тому как Лейбниц усматривает индивидуальность монад в том, что каждая из них хотя и содержит в себе весь универсум, но отличается от других по степени его осознания. Это последнее значение индивидуальности как «индивидуального своеобразия» можно и в самом деле применить к личностям в персональных общностях и к их общему окружению, поскольку они также могут проявлять свою индивидуальность лишь на фоне множественности, которая отсутствует в абсолютной единственности чистого «я»<sup>33</sup>. Но эта индивидуальность

<sup>29</sup> О теоретических затруднениях феноменологической монадологии см.: Mertens K. Husserls Auseinandersetzung mit der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz // Husserl Studies. 2000. Vol. 17.

<sup>30</sup> Husserl E. Husserliana. Gesammelte Werke. The Hague, 1973. Bd. 14. S. 23.

<sup>31</sup> Ibid. S. 434.

<sup>32</sup> Ibid. S. 23.

<sup>33</sup> Вероятно, поэтому еще Е.Финк говорил о присутствующей в сознании основе, «имеющейся до всякой индивидуации» (Fink E. Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit // Id. Nähe und Distanz. Freiburg; München, 1976. S. 221). Вальденфельс говорит об «анонимной единственности» трансцендентальной

конституированных личностей, как это ни странно, остается беспочвенной, ибо оказывается только промежуточным звеном между сущностью и фактом, между экземплярным характером конституированных вещей и анонимной «однократностью» чистого «я». Этот проблематический статус индивидуальности личности в конечном счете вытекает из парадокса самоконституирования, т. е. из отношения конституирующей и конституируемой субъективности, которое Гуссерль не довел до окончательной ясности.

Примечательно, что в своих исследованиях по этике Гуссерль, вопреки столь настойчивому подчеркиванию индивидуальности чистого «я» и личности, редко обращается к тезису об индивидуальном значении персональности. Его основной интерес направлен в этой сфере на анализ сознания, конституирующего ценности и нормы, а также на анализ предметных соответствий этих конституирующих актов. Хотя в своем анализе волевых актов Гуссерль и формулирует несколько критических возражений против кантовского сведения всего спектра волевых мотиваций к сознанию всеобщего закона<sup>34</sup>, но и для Гуссерля индивидуальный характер поступка не обладает принципиальной этической значимостью, которая соответствовала бы значительности статуса индивидуальности в его теоретических исследованиях о сознании. В исследовательской литературе, посвященной этике Гуссерля, часто указывается на то, что начало его размышлений по поводу индивидуальности в этике и ее ценности<sup>35</sup> относится к периоду после Первой мировой войны. Но даже и в этот поздний период обсуждение этической индивидуальности встречается у Гуссерля только с начала 1920-х гг. в статьях «Об обновлении», где он начинает говорить об «обновлении как проблеме индивидуальной этики». Там он пишет: «Каждый человек имеет, таким образом, как собственную индивиду-

---

субъективности у Гуссерля (*Waldenfels B. Weltliche und soziale Einzigkeit bei Husserl // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1971. Bd. 25. S. 163*). Напротив, М. Тойниссен настаивает на «индивидуальности» трансцендентального «я», которая, по его мнению, составляет основу концепции интерсубъективности Гуссерля (*Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin, 1965. S. 15–155*).

<sup>34</sup> См.: *Husserl E. Husserliana. Gesammelte Werke. Dordrecht, 2004. Bd. 37. S. 200–243*.

<sup>35</sup> См.: *Cobet Th. Husserl, Kant und die Praktische Philosophie: Analysen zu Moralität und Freiheit. Würzburg, 2003. S. 39 f.*; *Melle U. Husserls personalistische Ethik // Fenomenologia della ragion pratica. Napoli, 2004*.

альность, так и собственную индивидуальную этическую идею и метод, собственный индивидуальный и в зависимости от ситуации конкретно определяемый категорический императив»<sup>36</sup>. Но то, как точнее следует понимать утверждение, что человек должен искать индивидуальную идею своей «наилучшей из возможных» жизни и придавать ей нормативное оформление, Гуссерль объясняет разве лишь намеками. Ведь религиозной метафорой о «глазе божьем», обращенном к индивидууму, а также примером отношений матери и ребенка эта мысль скорее иллюстрируется, нежели разъясняется.

Между тем проблема индивидуального бытия действующего субъекта была одной из центральных в дискуссии фрейбургского окружения Гуссерля 1920-х гг., так что имеются достаточные основания видеть истоки интереса Чижевского к проблеме этической индивидуальности в этой дискуссии. Наряду с новой интерпретацией Аристотеля в курсе лекций Хайдеггера, связавшего вопрос об индивидуальном этосе с проблемой фактического существования человеческого бытия<sup>37</sup>, здесь следует упомянуть и о габилитационной работе Ю.Эббингхауза о молодом Гегеле у Гуссерля, в которой в категориях феноменологии индивидуального морального сознания реконструируется гегелевская критика законнической этики Канта<sup>38</sup>. С обсуждением этих проблем в окружении Гуссерля Чижевский мог связать также и некоторые аспекты русской дискуссии о значении личности и индивидуальности, с которыми он познакомился в Санкт-Петербурге и в Киеве.

### 3. Обзор проекта диссертации Чижевского

Объем источников, в которых доступны фрагменты исследования Чижевского об основах и критике этического формализма, сравнительно невелик. Прямое отношение к теме имеет статья «О формализме в этике. Заметки о современном кризисе этической теории» (1928) и опубликованные тезисы доклада, прочитанного

<sup>36</sup> *Husserl E.* Husserliana. Gesammelte Werke. Dordrecht, 1989. Bd. 27. S. 41.

<sup>37</sup> Конспект курса лекций раннего Хайдеггера «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» за зимний семестр 1921/22 г. хранится в фонде Чижевского в университетском архиве Галле.

<sup>38</sup> *Ebbinghaus J.* Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie // *Idem.* Gesammelte Schriften. Bd. 4. Bonn, 1994.

им в Русском народном университете в Праге<sup>39</sup>. Другой частью исследования является статья «Этика и логика. К вопросу о преодолении этического “формализма”» (1931), тезисы которой были опубликованы еще в 1928 г. в сообщениях Философского общества в Праге под названием «Представитель, знак, понятие, символ. Из книги о формальной этике». Наконец, в непосредственной связи с этим исследованием стоит статья «К проблеме двойника. Из книги о формализме в этике», опубликованная по-русски в 1929 г. в Праге и в значительно переработанном виде в 1931 г. по-немецки под названием «О проблеме двойника у Достоевского. Опыт философской интерпретации». В ближайшей связи с книгой о формализме стоят также две статьи о Гегеле, вышедшие на французском языке: «Гегель и Ницше» и «Гегель и Французская революция»<sup>40</sup>. Кроме того, в фонде Чижевского в университетском архиве Галле хранятся рукописи еще трех докладов, связанных с запланированной им диссертацией: «Проблема формальной этики (К проблеме бытия и долженствования)», «Современный кризис этической теории», «К кризису современного нравственного сознания».

Несмотря на бросающееся в глаза сходство названия задуманного Чижевским исследования с заглавием книги Макса Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей»<sup>41</sup> (1913–1916), а также на общую для обоих авторов ориентацию на этический персонализм, путеводная нить аргументации Чижевского остается иной. Критику Шелером Канта Чижевский также разделяет лишь с оговорками<sup>42</sup>. В центре его внимания находится не анализ этических ценностей и ценностной иерархии (понятие ценности не играет существенной роли в его размышлениях), но феноменология этической жизни и морального сознания. При всем признании результатов Шелера, Николая Гартмана и Георгия Гур-

<sup>39</sup> *Чижевский Д.И.* О формализме в этике // *Научн. тр. Рус. народн. ун-та в Праге*. Прага, 1928. № 1; *Его же*. Проблема формальной этики: Тез. // *Филос. о-во в Праге 1927/28*. Прага, 1928.

<sup>40</sup> *Tchijewskij D.* Hegel et Nietzsche // *Revue d'histoire de la philosophie*. 1929. № 3; *Idem.* Hegel et la révolution française // *Ruch filosofský*. 1933. № 1.

<sup>41</sup> См. в русском переводе: *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей / Пер. с нем. А.В.Денежкина // *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 259–337. (Здесь опубликованы «Вводные замечания» и второй раздел книги, «Формализм и априоризм».)

<sup>42</sup> *Чижевский Д.И.* О формализме в этике. С. 209. Примеч. 61.

вича<sup>43</sup> в анализе формальной этики Чижевский находит их исследование недостаточными в одном отношении<sup>44</sup>, а именно в вопросе об индивидуальной конституции конкретного бытия этического субъекта, которое он рассматривает скорее исходя из анализа субъективности у Гуссерля и человеческого бытия у Хайдеггера. При этом Чижевского занимает скорее развитие и обоснование постановки проблемы как таковой, чем развертывание системы философии морали<sup>45</sup>.

Понятие *формализма* у Чижевского терминологически также весьма мало напоминает соответствующие рассуждения Макса Шелера с их противопоставлением формальной и материальной этики и установлением материально априорных законов морального сознания. Основным принципом формализма, по Чижевскому, является представление, что этическая теория может быть развита по тому же образцу, что и любая теория, т. е. задачей этой теории становится установление суждений о «должном», «нормах» и «законах», по отношению к которым отдельные поступки индивидуумов понимаются как частные случаи применения общего правила<sup>46</sup>. Формализм, можно добавить, устанавливает всеобщую норму, которая используется и в качестве принципа оценки отдельных поступков (как нравственных или безнравственных), и в качестве принципа мотивации при совершении поступков.

Именно такая номологическая модель в этической рефлексии, согласно которой структура этического дискурса и конституция поступков определяются в смысле подведения частного случая под всеобщее правило, как раз и ставится под сомнение Чижевским. Причина его сомнений заключается в понимании невозможности обойти индивидуальное существование действующего субъекта, которое исчезает в формализме в силу перенесения интереса с самого субъекта на его поступки в их соотносительности с универ-

<sup>43</sup> Гартман Н. Этика / Пер. с нем. А.Б.Глаголева; Под ред. Ю.С.Медведева, Д.В.Скляднева. СПб., 2002 (ориг. изд. 1925); Gurtwitsch G. Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen, 1924.

<sup>44</sup> Чижевский Д.И. Проблема формальной этики. Тезисы. С. 9.

<sup>45</sup> Чижевский Д.И. Этика и логика: К вопросу о преодолении этического формализма. С. 68.

<sup>46</sup> Чижевский Д.И. О формализме в этике. С. 196. Критику представления о всеобщем долженствовании см.: Simmel G. Das individuelle Gesetz.

сальными критериями. При этом критика формализма вовсе не означает отказа от этической рефлексии, но, наоборот, нацелена на то, чтобы посредством уяснения имманентных различий нравственной жизни как раз впервые и сделать ее доступной для рефлексии, отвлекаемой на ложные пути заимствованными из других областей теоретическими моделями.

#### 4. Онтологические аргументы в критике формализма

Чижевский различает в своем исследовании о формализме четыре уровня критической аргументации: онтологический, логический, антропологический и религиозно-философский. Причем в опубликованных им текстах по поводу двух последних уровней аргументации имеются лишь очень краткие замечания и указания. Первый же, *онтологический* аспект критики формализма он обсуждает подробно в своем эссе о феномене «двойника» у Достоевского. Уже благодаря выбору темы – мотива двойничества, ставшего еще со времен романтизма излюбленным литературным сюжетом и в бесчисленных вариациях вплоть до современной литературы подчеркивающего аспекты раздвоения сознания, рефлексивного надрыва, разлада и раздвоения идентичности, а также социального аутсайдерства и отчуждения человека<sup>47</sup> – неустойчивость индивидуального существования становится центром рефлексии. Гуссерль тоже прибегает к образу двойника для объяснения индивидуального своеобразия монады<sup>48</sup>.

В ранней повести Достоевского «Двойник. Петербургская поэма» (1846), в которой заметно влияние Гоголя и немецкого романтизма (в частности, Э.Т.А.Гофмана), неустойчивое психическое состояние чиновника канцелярии Якова Петровича Голядкина, его нерешительность, его страх и его маниакальное переживание угрозы изображаются как психологический фон для появления его двойника, постепенно вытесняющего его из всех сфер жизни

<sup>47</sup> См.: Bär G. Das Motiv des Doppelgängers als Spaltungsphantasie in der Literatur und im deutschen Stummfilm. Amsterdam, 2005; специально о русской литературе см.: Lachmann R. «Doppelgängerei» (Gogol?, Dostojewskij, Nabokov) // Individualität. München, 1988.

<sup>48</sup> См.: Husserl E. Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. 14. S. 32 f.

и занимающего его место. Правда, главной темой повести является не психологическое раздвоение сознания, а беспочвенность существования героя. Психическое состояние страха у Голядкина, который, например, при встрече со своим начальником исполняется желанием «не быть», «прикинуться, что – это не я, а кто-то другой, разительно схожий со мною», есть лишь следствие онтологической конституции его существования. Эту конституцию Чижевский характеризует ключевым словом из «Двойника» как «свое место» в бытии<sup>49</sup>. У Голядкина нет никакого «своего места» в жизни, никакой «собственной сферы свободы», как говорит, опираясь на Фихте, Чижевский. Он *заменяем*. Этим объясняется появление его двойника, который наглядно демонстрирует иллюзорность его эмпирического существования.

Именно этот момент интерпретации Достоевского подчеркивает Чижевский: здесь идет речь об «этико-онтологической проблеме»<sup>50</sup> устойчивости индивидуального существования, состоящей в том, что «реальность человеческой личности не обуславливается простым ее “существованием” в эмпирическом плане бытия, но требует каких-то иных (вне-эмпирических) условий и предпосылок (курсив автора. – Н.П.)»<sup>51</sup>. Индивидуальность самобытия и является такой вне-эмпирической предпосылкой личного существования. Поэтому отмеченную в «Двойнике» онтологическую неустойчивость личности Голядкина не следует усматривать лишь в психологическом (например, в «слабохарактерности») или в социальном (в «зависимости», «отчуждении» и т. п.) ее измерении. В романах Достоевского достаточно героев, которые изображаются как сильные характеры или люди с общественным положением, но тем не менее подвержены этой опасности онтологической нестабильности, превращающей их существование из личного в вещное<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> См. замечание из письма Голядкина: «Идеи мои <...> насчет *своих мест* чисто нравственные» (*Достоевский Ф.М. Двойник*. Петербургская поэма // Его же. Собр. соч.: В 15 т. Т. 1. Л., 1988. С. 237).

<sup>50</sup> *Tschižewskij D.* Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij: Versuch einer philosophischen Interpretation // *Dostojewskij-Studien / Gesam. u. hrsg. von D.Tschižewskij.* Reichenberg, 1931. S. 26.

<sup>51</sup> *Ibid.* S. 26 f.

<sup>52</sup> См.: *Tschižewskij D.* Goljadkin – Stavrogin bei Dostojewskij // *Zeitschrift für slavische Philologie.* 1930. Bd. 7. S. 358–362.

Объяснение этой «слабости “этического бытия”»<sup>53</sup> личности, следствием которой является и эмпирический надлом существования, Чижевский находит в том, что изображаемые фигуры существуют лишь «абстрактно», т. е. их способ существования неотличим от других. Они и являются не чем иным, как демонстрациями абстрактной мысли или частными случаями общего правила. Так, например, о Ставрогине в «Бесах» говорится, что его «съела идея». Поэтому, несмотря на его эмпирическое своеобразие, он характеризуется как человек «безликий», окруженный целым рядом двойников. Причем это «абстрактное существование» имеет две стороны: человек смотрит на себя самого как на абстрактное существо, он поступает и живет «абстрактно», но и другие смотрят на него как на «абстракцию», и тем самым он оказывается в положении, когда может относиться к самому себе только как к абстрактному существу<sup>54</sup>.

Этот принцип абстракции Чижевский понимает как интегральную характеристику этического формализма, не связанную специально с определенными морально-философскими системами, но представляющую собой такое своеобразное истолкование человеческого бытия, которое можно найти в совершенно различных морально-философских концепциях, например у Канта и Адама Смита. Это истолкование состоит, цитируя слова Достоевского, в том, чтобы в каждом отдельном человеке видеть только «общечеловека», а с каждым бурлаком на Волге страдать только по «общечурлаке»<sup>55</sup>. Оно становится возможным, поскольку из рассмотрения конкретного поступка исключаются вопросы «кто» и «где» поступает (не в эмпирическом смысле, а в смысле его «собственного места» в горизонте мира, подобно тому как Хайдеггер характеризует «здесь» как модус бытия-в-мире). Для такого воззрения остается важным только вопрос о «как» поступка, ответ на который дается по образцу теоретического или юридического закона, под который подводится частный случай. Но при отвлечении от «где» утрачивается связь общего правила с конкретным местом в мире, так что и самые чистые моральные побуждения могут ока-

<sup>53</sup> *Tschizewskij D.* Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. S. 37.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1873 // *Его же.* Собр. соч.: В 15 т. Т. 12. СПб., 1994. С. 38.

заться неподходящими и ложными, как показывают поступки Дон Кихота. При отвлечении в действии от «кто» конкретный индивидуальный субъект поступка оказывается заменяемым, ведь когда поступок осуществляется из перспективы «незаинтересованного наблюдателя» А.Смита или общих «законов природы» Канта<sup>56</sup>, получается, что дело совсем не в нем. С точки зрения формализма и те другие, на кого должен быть направлен поступок, оказываются заменяемыми, поскольку важнейшим признаком поступка, квалифицируемого в качестве нравственного, является именно отвлечение от конкретного определения как цели, так и мотива воли. В конечном же счете эта установка приводит, согласно Чижевскому, к тому, что «единообразие и однообразие» определяются как «основная черта нравственного мира»<sup>57</sup>.

Таким образом, двойник становится реализованной метафорой существования, лишённого индивидуальности и низведенного до некоего частного случая общего правила, подобно вещам или абстрактным числам. Но этический рационализм, предполагающий такую конституцию существования, – это не одно лишь выражение чисто теоретической рефлексии, «теоретического человека», с которым воевал Киркегор, критикуя гегельянство. Это скорее установка сознания по отношению к самому себе и другим, которая получает понятийное выражение в аргументации этического формализма.

Что касается критики теоретических дискурсов в этике, то здесь Чижевский видит в философии своего времени признаки изменения и все более явной критики формализма, проявляющейся в «повороте к конкретности» и во все большем превращении индивидуальности человеческого бытия в центральную тему для размышлений<sup>58</sup>.

В отношении же феноменологического истолкования идеи «своего места» мы также находим в текстах Чижевского некоторые разъяснения того, какой может быть иная установка по отношению

<sup>56</sup> В одном отступлении Чижевский анализирует «стыд» как свидетельство внутреннего раздвоения этого подчиненного абстракции человеческого существования, испытывающего чувство неловкости от собственной индивидуальности; см.: *Tschizewskij D. Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. S. 44 f.*

<sup>57</sup> *Чижевский Д.И. О формализме в этике. С. 200.*

<sup>58</sup> *Tschizewskij D. Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. S. 46 ff.*

к индивидуальности личности. Она исходит из первичной данности множественности субъектов, каждый из которых имеет свою «сферу свободы». «Именно конкретная индивидуальность “ближнего” должна быть объектом (видимо, подразумевается – целью. – Н.П.) нашего этического действия»<sup>59</sup>. Причем «ближний» не дается нам просто как эмпирический факт: люди превращаются для нас в «ближних» только благодаря тому, что мы принимаем по отношению к ним специфическую установку<sup>60</sup>. Эту установку по отношению к другим Чижевский, опять-таки пользуясь словом Достоевского, называет «неосуждением», которое может рассматриваться как основная максима этики индивидуальности. В своем негативном ограничении, или в запрете отношения к другим и самим себе как к частным случаям общего правила, эта максима открывает «бесконечные возможности живого отношения к конкретности»<sup>61</sup>, одновременно являясь свободной формой этического самоопределения. Руководствуясь этой персоналистической установкой, в принципе, можно увидеть ближнего во всем человечестве, не опасаясь, что оно деградирует при этом до абстрактного понятия. Да и «собственное место» может располагаться во всем человеческом мире, не утрачивая своего конкретного «где». Это было бы основным мотивом социальной этики, которую можно развить исходя из этих тезисов Чижевского.

## 5. Логические основания критики формализма

Разбор *логических* основ этического формализма Чижевский производит в статьях «О формализме в этике» и «Этика и логика». В них он рассматривает модель логической субсумации (подведения частного под общее) как парадигму логической аргументации в отношении ее применимости при анализе нравственного сознания. Это исследование Чижевского посвящено прежде всего двум темам: во-первых, доказательству того, что модель логической субсумации не дает подходящего описания отношения общего и

<sup>59</sup> Чижевский Д.И. К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском. Прага, 1929. С. 34.

<sup>60</sup> *Tschizewskij D.* Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. S. 42.

<sup>61</sup> Ibid.

единичного в практической жизни, и, во-вторых, разбору вопроса, возможны ли и каковы другие виды отношения общего с единичным, которые были бы укоренены в самом нравственном сознании действующего субъекта. В рамках этого второго комплекса тем Чижевский рассматривает становление форм общего в структурах непосредственного практического опыта и выделяет плюрализм таких форм общего в практической жизни, которые не подчинены модели логической субсумации.

При рассмотрении первой темы Чижевский осуществляет критический анализ модели логической субсумации посредством разбора основных аргументов кантовской этики<sup>62</sup>. Ее отличительная черта состоит в характеристике способности воления как независимой от всех субъективных различий и всех эмпирических объектов воли. Из этой черты развивается идея «чистой воли», определения которой имеют значимость для всякого разумного существа. Конкретные же цели индивидуума обладают лишь субъективной

<sup>62</sup> При оценке значения этой критики следует, однако, учитывать, что у самого Канта этический дискурс построен *именно не* по модели логической субсумации. Скорее уж идея «обобщения» максимы поступка обнаруживает сходство с «рефлектирующей способностью суждения», в которой к данному особенному подыскивается всеобщее. В трудах по практической философии Кант почти не употребляет понятие «субсумация». Чижевский и сам признает, что у Канта есть и другие принципы соединения индивидуального и общего (см.: *Чижевский Д.И.* О формализме в этике). При этом неизменно подчеркиваемая Кантом аналогия нравственного закона с законами природы, основанными именно на принципе субсумации, может ввести в заблуждение, так как она позволяет думать, что нравственный закон (по аналогии с законами природы) основан на том же принципе. Как раз эта аналогия привела Чижевского к истолкованию и кантовского нравственного закона в соответствии с моделью субсумации. То же самое сделал и Ю.Эббингхауз в своей неопубликованной фрейбургской габилитационной работе (*Ebbinghaus J.* Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie). Однако в своих поздних работах он признал неадекватность такой интерпретации. Поэтому значение критики Чижевским модели логической субсумации следует рассматривать независимо от тесной связи этой критики с этикой Канта. Речь идет скорее о критике этических концепций, в которых отдается предпочтение общему по сравнению с индивидуальным. В целом такая критика относится ко всякому типу этики, ориентированной на определение общих нормативных правил. Об этом см.: *Schwemmer O.* Rationaler Pluralismus: Zur Kritik der Regel- und Prinzipienethik // *Idem.* Die Philosophie und die Wissenschaften: Zur Kritik einer Abgrenzung. Frankfurt am M., 1990.

значимостью и должны подводиться под общее понятие, чтобы приобрести нравственное качество. На этих аргументах основывается возможность определения воли по аналогии с теоретическим разумом как подведения конкретной максимы поступка под общий моральный принцип. Для приобретения этического качества максима должна мыслиться как всеобщий закон природы.

Против такого рода обоснования морали Чижевский выдвигает два аргумента, различные вариации которых используются против кантовской этики, начиная с Шиллера и Гегеля, и до наших дней поставляют материал для морально-философских дискуссий.

Первый аргумент относится к проблеме применения общей нормы к частному случаю: этическая квалификация удаётся только в отношении тех элементов поступков, которые уже заранее истолкованы как общие и сходные с элементами других поступков, так что они могут быть интерпретированы как частные случаи общего правила. Но ведь даже такие поступки или элементы поступков, которые в общем считаются нравственно предосудительными, как, например, ложь или убийство, в конкретных ситуациях действия вполне могут оцениваться как раз не как предосудительные, если, скажем, вспомнить о лжи ради защиты преследуемой жертвы или об убийстве тирана. Эта вариативность в конкретных ситуациях действия вовсе не означает отказа от нравственной квалификации поступков. Её осмысление должно скорее подчеркнуть, что истолкование ситуаций действия согласно модели логической субсумации не представляется адекватным ни самопониманию поступающего, ни непротиворечивой оценке поступков. Вывод Чижевского из этого аргумента таков: «Этическую значимость и смысл понятия поступков получают только в предельной своей – приводящей к конкретной индивидуальности – спецификации»<sup>63</sup>.

Второй аргумент относится к конфликтам при применении норм. К этическому конфликту норм аналогия с законами природы вообще не подходит. Потому что в законах природы не может быть конфликтов, их действие взаимно нейтрализуется в состоянии равновесия. В этической же сфере немислимо никакое равновесие, можно выбрать либо одну, либо другую норму, как в известном примере, описанном Сартром (пойти служить в армию или остаь-

<sup>63</sup> Чижевский Д.И. О формализме в этике. С. 201.

ся рядом с большой матерью<sup>64</sup>). Отказ от решения означал бы отрицание себя как этического субъекта. Здесь вывод Чижевского следующий: «Центр тяжести этического действованиа как такового – не в приложении к воле общих принципов, а в самом факте определения воли во всей ее конкретности и индивидуальности»<sup>65</sup>.

Но эти аргументы вовсе не означают, что для Чижевского только децизионизм экзистенциального выбора себя является последней опорой морали. Наоборот, он указывает на необходимость связи общего и индивидуального, при которой только и становится возможной реализация этическим субъектом смысла своего индивидуального самобытия.

Возможным путем, на котором может быть развернута этическая рефлексия, альтернативная кантовской модели субсумации, является, как отмечает Чижевский, аристотелевская идея габитуса. Конкретный *Habitus* человека определяет не *общее* правило, а *типичную* форму индивидуального поступка в конкретных ситуациях, которая создает идеальность, а именно добродетели. Отношение этого идеального типа (не в веберовском значении слова) к конкретному поступку «не есть подведение частного случая под общее правило, но известное приближение к максимальной возможной реализации предстоящего нам идеального этического “облика” во всей неисчерпаемой сложности его содержания и структуры»<sup>66</sup>. На этом пути через Аристотеля Чижевский пытается разработать необходимое для понимания индивидуальности опосредствование «сущности» и «факта», оставшееся неразработанным в анализе проблемы индивидуальности Гуссерлем<sup>67</sup>.

Этими соображениями Чижевский открывает перспективу своей второй темы, а именно признание множественности форм общего в этике. Его размышления, лишь фрагментарно намечен-

<sup>64</sup> См.: *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм. М., 1953.

<sup>65</sup> *Чижевский Д.И.* О формализме в этике. С. 201.

<sup>66</sup> Там же. С. 202–203.

<sup>67</sup> Данная ссылка на Аристотеля вызывает принципиальные вопросы прежде всего из-за ориентации Чижевского на индивидуальное, поскольку для Аристотеля именно действие «многих» или «лучших» является основой для развития габитуальностей и добродетелей. Переориентация аристотелевской проблематики на осмысление индивидуального поступка происходит лишь в XX в., в особенности у раннего Хайдеггера. О путях рецепции аристотелевской практической философии в XX в. см.: *Gutschker Th.* Aristotelische Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart, 2002.

ные в статье «Этика и логика», касаются генезиса форм общего в структуре человеческого опыта. Подобно тому как Гуссерль в рамках феноменологического проекта занимается исследованием «генеалогии логики», Чижевский обращается к анализу логических структур, предваряющих общие понятия. Эти логические структуры, или «категории», дают возможность соотносить различными способами общее и индивидуальное в первичном практическом опыте, имеющем значение и для этической жизни. Поэтому соответствие логики и этики образует для Чижевского, при всей его критике в адрес Канта, путеводную нить в его интерпретации практической жизни.

До того как общее осознается в виде понятий или общих суждений, происходит выделение общего с помощью так называемых «категорий непосредственности»<sup>68</sup>, делающих возможным первичное структурирование данности. Чижевский различает четыре вида идентификации общих признаков в опыте и возможности познания общего. Сначала это «повторения» событий в осуществлении опыта, «ритм» которых делает очевидными определенные общности. Затем это «группировка» или «стяженность» множества элементов вокруг какого-то одного центра, около одного элемента, отсылающего к группе. В качестве третьего вида образования общего Чижевский выделяет упорядочивание элементов ряда путем

<sup>68</sup> Чижевский Д.И. Этика и логика. К вопросу о преодолении этического формализма. С. 225–226. Понятие «непосредственности» в текстах Чижевского не разъяснено, поэтому его тезисы вызывают некоторое недоумение. Говоря о «категориях непосредственности» и относя к ним даже понятия, Чижевский слишком расширяет понятие непосредственного, которому в философской традиции соответствует значение единовременного, интуитивного, не артикулированного в понятиях познавательного отношения к действительности (ср., например, обсуждение проблемы «непосредственности» в немецком идеализме). Говоря о «непосредственности», Чижевский, очевидно, имеет в виду «дотеоретический» уровень познания, к которому относится и практическое оперирование с внешним миром. Доказательство того, что уже на этом уровне дотеоретического («жизненного») отношения к миру присутствуют логические структуры, составляет заслугу ранней философии Хайдеггера, лекции которого Чижевский слушал во Фрейбурге. В лекциях 1921/22 г. «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» Хайдеггер говорит об «основных категориях жизни», раскрывающих отношение к миру в дотеоретическом (практическом) смысле (*Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles // Idem. Gesamtausgabe. Frankfurt a/M., 1985. Bd. 61. S. 85 ff.*).

«корреляции», которая демонстрируется на отношении материи и формы, аргументов и функций (ср. «функциональное понятие» Кассирера) и т. д. Наконец, «движение» или «самодвижение» элементов представляет собой динамическую взаимосвязь, в которую они формируются не благодаря внешнему упорядочиванию, а благодаря внутреннему соединению в нечто общее.

Эти четыре вида образования общего в опыте Чижевский обозначает категориями «представитель», «знак», «понятие», «символ»<sup>69</sup>: в представлении общее, присущее группе, репрезентируется отдельным элементом – *представителем*; в соотношении *знаков* один элемент указывает на обозначаемое им множество общих свойств; *понятие* представляет функцию ряда, которая обосновывает его как общее; *символ* же является индивидуальным проявлением общего, т. е. индивидуальным явлением, обладающим одновременно парадигмальным или идеально-типическим значением<sup>70</sup>.

Этим логико-эпистемологическим формам соединения индивидуального и общего соответствуют четыре формы практической жизни, которые Чижевский различает в своей концепции «многообразия форм этической активности»<sup>71</sup>. Представительство означает своего рода подражательную деятельность, опирающуюся на традицию и составляющую почти неприметный фон практической жизни, который поэтому обладает наименьшей этической релевантностью. Но при всей неприметности действия «как другие», «как это было раньше» данная ориентация на «нормальность» обладает вполне гуманизирующим значением, противостоящим многим формам практического радикализма. В этом смысле даже такая разновидность поступков может,

<sup>69</sup> Чижевский Д.И. Этика и логика. К вопросу о преодолении этического формализма. С. 230–235. Разъяснения Чижевского к этим категориям очень фрагментарны, так что их логическое и познавательное значение можно реконструировать лишь приблизительно.

<sup>70</sup> В толковании символа Чижевский близок к Шеллингу. Ср.: «Синтез их обоих (т. е. схематического и аллегорического представлений. – Н.П.), где ни общее не означает особенного, ни особенное общего, но где оба абсолютно едины, является символическим» (*Schelling F.W.J. Philosophie der Kunst. Darmstadt, 1990. S. 407*).

<sup>71</sup> Чижевский Д.И. Этика и логика. К вопросу о преодолении этического формализма. С. 235.

как показывает пример Антигоны, давать значительные образцы нравственного действия и выражать в форме сознательной приверженности традиции положительное этическое значение деятельности, опирающейся на традицию.

Определение воли по типу «знакового отношения» формирует целое поле практической жизни сообразно с «конвенциями», «правилами приличия», «профессиональными нормами» и т. п. Эта сфера этической активности, предполагающая регулирование групповой и повседневной морали, по своему значению сходна с поступками, опирающимися на традицию, поскольку ориентирована на стабилизацию и нормализацию практической жизни в общности, развитие чувства солидарности и подтверждение разделяемых ближними ценностей и норм. Это определение воли представляет собой, как подчеркивает Чижевский с помощью аллюзии на формулу Георга Еллинека, «этический минимум»<sup>72</sup> в практической жизни, который следует защищать от романтического презрения к «обыденной морали» и этической «посредственности»<sup>73</sup>. Между тем, особенно в истории русской мысли, переполненной начиная с Герцена морально-публицистической борьбой с «мещанством», «посредственностью», «филистерством» и проч.<sup>74</sup>, доминирует такое романтическое отвращение к «скуке» и «прозе» общей морали, опиравшееся в начале XX в. на суждения Ницше, а ныне – Карла Шмитта<sup>75</sup>.

Сфера «этических понятий» охватывает нормативные правила, обособанные в моральной рефлексии индивидуума и ориентирующиеся на общие принципы или законы. Это и есть подлинное владения «этического формализма», признающего этическую значимость только за таким видом регулирования поступков. Критикуя

<sup>72</sup> Там же. С. 237. Определение Еллинеком права как «этического минимума» получило широкое распространение в русской мысли благодаря Вл. Соловьеву и его тезису о праве как «минимуме нравственности».

<sup>73</sup> Ср. сходные размышления в практической философии школы Риттера, где важную роль играет критика «романтики чрезвычайного положения»: Hermann Lübke im Gespräch. München, 2010. S. 46.

<sup>74</sup> Чижевский говорит о «барски-романтическом презрении» к «мещанству» и непонимании его в русской философской литературе (*Чижевский Д.И.* Этика и логика. К вопросу о преодолении этического формализма. С. 236).

<sup>75</sup> О метафоре «чрезвычайного положения» в понимании личности в истории русской мысли см.: Плотников Н.С. Государство и личность в русской интеллектуальной истории // Человек и личность в истории России. Конец XIX – XX век. СПб., 2013. С. 62–66.

«этический формализм» и его онтологическую «неустойчивость», Чижевский признает, однако, непреложное значение этого вида моральной рефлексии: «Только в сфере этических понятий возможна постановка вопроса о смысле тех или иных этических актов <...> только на почве этических понятий возможна критика традиции, а следовательно и *новообразования* (курсив автора. – Н.П.) в сфере этического бытия»<sup>76</sup>.

«Этическая символика» представляет собой самую четко выраженную форму отношения индивидуального и общего в этической жизни. Здесь общий принцип не преподносится воле в качестве обязательного закона (будь то извне, будь то в значении самозаконотворчества), а образует ядро моральной идентичности личности, которая реализуется в конкретных ситуациях решений как ее индивидуальный моральный *Habitus*. Этот *Habitus* индивидуален и всеобщ одновременно. Он индивидуален, поскольку он характеризует «собственную» субъективность индивидуума в его поступках в конкретных ситуациях и по отношению к конкретным адресатам. Но он также и всеобщ, поскольку реализует идеальную типичность этического характера, которая, подобно добродетелям честности, благодарности, правдивости и т. п., не предписывает никаких общих правил, но вместе с тем представляет собой общезначимую установку действующего индивида.

Свое понимание «этической символики» Чижевский демонстрирует на примере этоса ученого: индивидуальность ученого, оказывающая основополагающее влияние на его творчество и неустранимая из научной деятельности, соотносится одновременно с добровольным подчинением идеалу научности, который включает в себя и передает по традиции определенную этическую установку, конкретизируемую и развиваемую дальше в свободной деятельности<sup>77</sup>.

В своем незавершенном проекте этики, который, с одной стороны, включается в дискуссии 1920-х гг. вокруг фрейбургской феноменологии, продолжая также определенные линии аргументации из истории русской мысли, а с другой стороны, предвосхищает

<sup>76</sup> Чижевский Д.И. Этика и логика. К вопросу о преодолении этического формализма. С. 238.

<sup>77</sup> См.: Там же. С. 239.

обновление этики добродетелей в современной философии<sup>78</sup>, Чижевский делает проблему индивидуальности центральной темой этической рефлексии. Он выясняет, что исходным для феноменологической этики является не обоснование всеобщего нравственного закона, но выявление различных видов отношения общего и индивидуального в практическом опыте, который осуществляется из перспективы индивида, действующего в конкретных ситуациях. Этика индивидуальности на феноменологической основе направляет фокус внимания на плюрализм форм этического опыта, который и за пределами противоположности нормативизма и децизионизма продолжает оставаться пробным камнем современных теорий морали.

### Библиография

*Достоевский Ф.М.* Двойник. Петербургская поэма // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 15 т. Т. 1. Л., 1988.

*Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1873 // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 15 т. Т. 12. Л., 1994.

*Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л.: ЭГО, 1991.

*Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Прогресс, 1994.

*Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В.Целищева. М.–Екатеринбург: Акад. проект; Деловая кн., 2000.

*Молчанов В.И.* Опыт и фикции: Поток сознания и гипертрофия Я // *Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге.* М., 2007. С. 41–63.

*Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге* / Под ред. Н.С.Плотникова и А.Хаардта при участии В.И.Молчанова. М.: Модест Колеров, 2007.

*Плотников Н.С.* Государство и личность в русской интеллектуальной истории // *Человек и личность в истории России. Конец XIX – XX век* / Ред.: Й.Хелльбек, Н.Михайлов. СПб., 2013. С. 53–67.

*Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. с фр. М.Грецкого. М.: Изд-во иностр. лит., 1953.

*Чижевский Д.И.* Избранное: В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В.В.Янцена; Коммент. В.В.Янцена и др. М.: Рус. Зарубежье; Рус. путь, 2007.

<sup>78</sup> Ср.: *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М., 2000; *Tugendethik* / Hrsg. von K.P.Rippe und P. Schaber. Stuttgart, 1998.

*Чижевский Д.И.* К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском / Сост. А.Л.Бем. Прага: Петрополис, 1929. С. 9–38.

*Чижевский Д.И.* О формализме в этике // Научн. тр. Рус. народн. ун-та в Праге. Прага, 1928. № 1. С. 15–29.

*Чижевский Д.И.* Проблема формальной этики: Тез. // Филос. о-во в Праге 1927/28. Прага, 1928. С. 9–11.

*Чижевский Д.И.* Этика и логика. К вопросу о преодолении этического формализма // Научн. тр. Рус. народн. ун-та в Праге. Прага, 1931. № 4. С. 222–240.

*Яковенко Б.В.* История русской философии. М.: Республика, 2003. (Оригинал. изд.: Dějiny guské filosofie. Praha, 1938).

*Янцен В.В.* Неизвестный Чижевский: Обзор неопубликованных трудов. СПб.: Изд-во РХГА, 2008.

*Bär G.* Das Motiv des Doppelgängers als Spaltungsphantasie in der Literatur und im deutschen Stummfilm. Amsterdam [etc.]: Rodopi, 2005.

*Cobet Th.* Husserl, Kant und die Praktische Philosophie: Analysen zu Moralität und Freiheit. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie / Hrsg. von A.Haardt, N.Plotnikov. Wien [etc.]: LIT, 2011. (Syneidos: Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte; Bd. 2).

*Ebbinghaus J.* Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie // Id. Gesammelte Schriften. Bonn: Bouvier, 1994. Bd. 4: Studien zum Deutschen Idealismus. S. 139–414.

*Fichte J.G.* Das System der Sittenlehre // Fichtes sämtliche Werke. Bd. 4. Berlin: Veit, 1845–1846.

*Fink E.* Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit // *Idem.* Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze. Freiburg; München: Alber, 1976. S. 205–227.

*Frank M.* Die Unhintergebarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer «postmodernen» Toterklärung. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986.

*Gethmann C.F.* Art. «Bewusstsein überhaupt» // *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* / Hrsg. von J.Mittelstraß. Stuttgart: J.B.Metzler, 2005. Bd. 1. S. 455.

*Gurwitsch G.* Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1924.

*Gutschker Th.* Aristotelische Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart: J.B. Metzler, 2002.

*Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) // *Idem.* Gesamtausgabe. Bd. 61. Frankfurt am M.: Klostermann, 1985. Русский перевод: *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем. Н.А.Артеменко. СПб.: Гуманитарн. Акад., 2012.

- Hermann Lübbe im Gespräch. München: Fink, 2010.
- Husserl E. Briefwechsel. Bd. 1. Dordrecht [etc.]: Kluwer, 1994.
- Husserl E. Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. 1–40. Dordrecht [etc.]: Springer; Kluwer [etc.], 1950 ff.
- Janzen V. Die unveröffentlichte Magisterdissertation von Dmitrij I. Čiževskij *Zur Kritik des Formalismus in der Ethik* und sein Buch *Über den Formalismus in der Ethik* // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie. Wien [etc.]: LIT, 2011. S. 125–136.
- Lachmann R. «Doppelgängerei» (Gogol, Dostojevskij, Nabokov) // Individualität / Hrsg. von M.Frank, A.Haverkamp. München: Fink, 1988. S. 421–439.
- Landgrebe L. Philosophische Autobiographie // Philosophie in Selbstdarstellungen / Hrsg. von L.J.Pongratz. Hamburg: Meiner, 1976. Bd. 2. S. 128–168.
- Melle U. Husserls personalistische Ethik // Fenomenologia della ragion pratica / A cura di B.Centi, G.Gigliotti. Napoli: Bibliopolis, 2004. P. 327–355.
- Mertens K. Husserls Auseinandersetzung mit der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz // Husserl Studies. 2000. Vol. 17. P. 1–20.
- Müller-Lauter W. Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schopenhauer und Nietzsche // Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag / Hrsg. von Th.S.Hoffmann [et al.]. Berlin–N.Y.: W. de Gruyter, 1995. P. 253–274.
- Nietzsche F. Werke in drei Bänden / Hrsg. von K.Schlechta. München: Hanser, 1954.
- Schelling F.W.J. Philosophie der Kunst. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1990. (Nachdr. der Ausgabe: 1859, Bd. I/5).
- Schlegel F. Gespräch über die Poesie // Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe / Hrsg. von E.Behler. München; Paderborn [etc.]: F.Schöningh; Thomas-Verlag, 1958. 1. Abt. Bd. 2. S. 284–352.
- Schlegel F. Ideen // Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe / Hrsg. von E.Behler. München; Paderborn [etc.]: F. Schöningh; Thomas-Verlag, 1958. 1. Abt. Bd. 2. S. 256–272.
- Schwemmer O. Rationaler Pluralismus. Zur Kritik der Regel- und Prinzipienethik // *Idem*. Die Philosophie und die Wissenschaften: Zur Kritik einer Abgrenzung. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1990. S. 131–153.
- Simmel G. Das individuelle Gesetz // *Id.* Gesamtausgabe. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1999. Bd. 16. S. 346–425. На рус. яз.: Зиммель Г. Индивидуальный закон: К истолкованию принципа этики // Логос: Международн. журн. по философии культуры. 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 201–249.
- Simmel G. Die beiden Formen des Individualismus // *Idem*. Gesamtausgabe. Frankfurt am M., 1995. Bd. 7. S. 49–56.

*Simmel G.* Goethes Individualismus // *Idem.* Gesamtausgabe. Frankfurt am M., 2001. Bd. 12. S. 388–416.

*Theunissen M.* Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: W. de Gruyter, 1965.

*Tschževskij D.* Hegel et la révolution française // Ruch filosofský. Praha, 1933. № 1. P. 16–21.

*Tschževskij D.* Hegel et Nietzsche // Revue d'histoire de la philosophie. Paris, 1929. № 3. P. 321–347.

*Tschževskij D.* Goljadkin – Stavrogin bei Dostojevskij // Zeitschrift für slavische Philologie. Heidelberg, 1930. № 3. S. 358–362.

Tugendethik / Hrsg. von K.P.Rippe, P.Schaber. Stuttgart: Reclam, 1998.

*Е.В. Демидова*

## **Отсутствие Другого в философии поступка М.М. Бахтина**

Михаил Михайлович Бахтин известен как один из ярких представителей философии диалога. Его имя стоит в ряду с Ф.Эбнером, Ф.Розенцвейгом, М.Бубером, О.Розенштоком-Хюсси, Э.Левинасом и другими выдающимися философами XX в. Бахтин был одним из первых заговоривших на новом языке диалога, полифонии. В его трудах были высказаны и разработаны многие идеи, ставшие центральными в философии диалога. Но в одной из ранних работ Бахтина – в эссе «К философии поступка» диалогизм практически незаметен. Я как будто бы эгоцентрично и в своей эгоцентричности однозначно монологично. Бахтин не утверждает, что Другого вообще нет. Но Другой не представлен как целостная личность, партнер взаимодействия, общения, равноценный участник intersубъектного отношения. Другой – просто часть не-Я. Другой здесь даже не обозначен, он лишь намечен как нечто иное, условие поступка, совершаемого личностью. Проблема Другого возникает как проблема тогда, когда Другой принимает неявные формы во взаимодействии: он может быть невидимым, но присутствующим в уме того, кто совершает действие; он может выступать в какой-либо превращенной или обобщенной форме. И тем самым Другой занимает в поступке Я определенное место, выступает в качестве мотива и цели поступка Я. В отсутствие же Другого действие, которое приобретает статус нравственного тогда, когда является ответом на запрос Другого и способствует благу его, не может состояться как нравственное. А прояснение проблемы Другого в таком случае должно быть прояснением этих скрытых, но все же присутствующих форм Другого.

Эссе «К философии поступка» бахтиноведы обоснованно относят к пред-диалогическому этапу творчества Бахтина. Примечательно, что невыявленность Другого присуща именно данному эссе; в других произведениях того периода, в особенности в работе «Автор и герой в эстетической деятельности», картина иная. В работе «К философии поступка» поступающий ни мысленно, ни практически не соотносится с Другим. Поступающий сконцентрирован на себе – на своих восприятиях, чувствах, мыслях, поступках. И совершает свой поступок не в ответ на нужду или призыв, исходящий от Другого.

\* \* \*

Эссе «К философии поступка» – это фактически незавершенная рукопись, создававшаяся, по замыслу автора, так и не осуществленного, как основа обширного произведения. Предположительно, она в своей значительной части была создана в Витебске, где Бахтин жил 1920–1924 годы. Известное теперь название это эссе получило при первой публикации, осуществленной С.Г.Бочаровым в середине 1980-х годов<sup>1</sup>. Это эссе не вызывает у бахтиноведов такого же интереса, как фундаментальные произведения Бахтина «Поэтика Достоевского» или «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса». Тем не менее эссе «К философии поступка» не осталось в стороне от пристального взгляда исследователей. Но в большинстве работ это эссе рассматривается вместе с другими ранними произведениями Бахтина. Известные бахтиноведы К.Кларк и М.Холквист на основе анализа работ Бахтина начала 1920-х годов – «Искусство и ответственность», «Автор и герой в эстетической деятельности» и некоторых других – пришли к выводу о том, что эти работы, по-видимому, могут выступать как разные попытки Бахтина написать единый труд, который они озаглавили «Архитектоника ответственности»<sup>2</sup>. Л.А.Гогтишвили в статье «Варианты и

<sup>1</sup> О чем мы знаем из предисловия публикатора к публикации эссе. См.: Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 81.

<sup>2</sup> Кларк К., Холквист М. Архитектоника ответственности // Михаил Бахтин: pro et contra / Сост. К.Г.Исупов. СПб., 2002. С. 37. Известный исследователь творчества Бахтина В.Л.Махлин также использует название «Архитектоника ответственности», когда говорит о произведениях этого периода.

инварианты М.М.Бахтина» также на материале ранних работ (но не только) Бахтина проводит анализ понимания им проблематики *Я – Другой* и стремится выявить единый стержень для понимания всего Бахтина: это – персоналистический дуализм. Для искомого Бахтиным нравственного бытия необходимо и четкое различие Я и Другого и в то же время неизолированность их друг от друга, а также освобождение от иллюзорных форм идеологического, социального, психологического и др. единства. Бахтин призывает увидеть те формы и тенденции общекультурного развития, которые способствуют или противостоят смешению Я и Другого. Под смешением Бахтин понимает преобладающие в различные исторические эпохи установки либо с акцентуацией на Я, тогда Другой подобен мне, либо на Другом, тогда Я подобен Другому. Гогтишвили анализирует различные исторические формы смешения Я и Другого, как они представлены у Бахтина, особенно ярко в «Авторе и герое в эстетической деятельности», выражающиеся в многообразных формах взаимного подавления и одержания, что приводило к деформации нравственного бытия. Я и Другой взаимно нуждаются друг в друге, взаимно обуславливают и конституируют друг друга. «Без этой пары не будет смыслового пространства и для самой идеи персональности, так как личность может быть противопоставлена (и сопоставлена) только личности же, но не природе, не идее, не факту, не смыслу и т. д.»<sup>3</sup>. Она рассматривает тенденции, четко не артикулированные, но имплицитно присутствующие у Бахтина, приводящие к монологизму. С одной стороны – это наивный индивидуализм (буржуазного типа), с другой – «роковой теоретизм», ничье сознание, сознание вообще. Приоритет Другости с самоотрицанием приводит к «самокапризничанью» – индивидуализму – монологизму. А рассмотрение Другого по аналогии с собой – через позицию авторитетной коллективной другости к тоталитарной позиции, которой должно подчиниться и само Я. Это другой монологизм – сознание вообще. Н.К.Бонецкая видит Бахтина «двуйпостасным»: один Бахтин – автор труда о Достоевском и совсем другой – автор ранних работ. Анализируя бахтинское понимание ценностей и культуры в двадцатые годы, Бонецкая отмечает неокантианские

<sup>3</sup> Гогтишвили Л.А. Варианты и инварианты М.М.Бахтина // Михаил Бахтин: pro et contra / Сост. К.Г.Исупов. С. 102.

влияния<sup>4</sup>. А.П.Козырев посвящает свою работу выяснению понимания «Другого по-русски» (в русской философии), отмечая отношения между Я и Другим в качестве истока философии диалога Бахтина<sup>5</sup>. Он пишет о том, что не Бахтин является в русской философии первооткрывателем темы Я – Другой. В русской философии эта тема звучит и как Я-Ты или Я-Мы у Бердяева и Франка, например. Также Козырев считает, что тема коммуникативности как неотъемлемой черты социальности вырастает из соловьевской концепции всеединства. Но Козырев тоже анализу подвергает работу «Автор и герой в эстетической деятельности».

По тексту эссе «К философии поступка» не просто определить его философские предтечи. В нем трижды упоминается имя Г.Риккерта (1863–1936). Это не случайно. Признание Бахтиным марбургской школы неокантианства известно. Об этом говорил он сам, например, в беседах с В.Д.Дувакиным<sup>6</sup>. На идейные созвучия между Бахтиным и марбургской школой прямо указывала в своих воспоминаниях Ю.М.Каган<sup>7</sup> – дочь М.И.Кагана, которого Бахтин в разговорах с Дувакиным называет близким другом<sup>8</sup>. Известно, что в Невельский период своей жизни Бахтин много общался с М.И.Каганом, который посещал лекции Г.Когена в Германии и был сильно увлечен его идеями<sup>9</sup>. Тема неокантианских корней бахтинских взглядов затрагивается рядом бахтиноведов<sup>10</sup>. Наибольшее

<sup>4</sup> *Бонецкая Н.К.* М.Бахтин в двадцатые годы // Михаил Бахтин: pro et contra. С. 132–201.

<sup>5</sup> *Козырев А.П.* Эстетическое целое Другого. Отношение Я и Другого как исток философии диалога М.М.Бахтина // Семинар «Русская философия (традиция и современность)»: 2004–2009 / Сост., общ. ред. А.Н.Паршина. Вып. 12. М., 2011. С. 307–328.

<sup>6</sup> *Бахтин М.М.* Беседы с В.Д.Дувакиным. М., 2002. С. 45.

<sup>7</sup> *Махлин В.Л.* «И так далее, и ничего подобного»: Памяти Юдифи Матвеевны Каган // Бахтинский сб. V / Отв. ред. В.Л.Махлин. М., 2004. С. 603–617.

<sup>8</sup> *Бахтин М.М.* Беседы с В.Д.Дувакиным. С. 47.

<sup>9</sup> *Каган М.И.* (1889–1937) – близкий друг – по собственному признанию М.М.Бахтина. Учился 8 лет в Германии у Г.Когена, П.Нагорпа, Э.Кассирера и др. См.: *Пул Б.* Роль М.И.Кагана в становлении философии М.М.Бахтина (от Германа Когена к Макс Шелеру) // Бахтинский сб. III / Отв. ред. В.Л.Махлин. М., 1994. С. 162–181. Автор статьи справедливо указывает на неокантианскую основу философских взглядов Бахтина.

<sup>10</sup> *Робертс М.* Поэтика, герменевтика, диалогика: Бахтин и Поль де Ман. С. 119–137. *Николаев Н.И.* М.М.Бахтин. Невельская школа философии и культурная история 1920-х годов // Бахтинский сб. V. С. 210–280.

влияние на Бахтина оказала философия Г.Когена (1842–1918) – видного представителя марбургской школы. Это влияние проступает, в частности, в использовании языка и логики неокантианцев, даже если их понятия наполняются для Бахтина новым смыслом.

\* \* \*

В эссе «К философии поступка» основное рассуждение, какие бы разные темы ни затрагивались, развивается вокруг фигуры Я – поступающего и в своих поступках ответственного. Бахтин заявляет, что намерен создать новую первую философию, которая может быть только нравственной философией, причем не теоретической, но феноменологией мира поступка. Иными словами, эта новая философия не может строить теорий, общих понятий и законов, но может быть только описанием мира поступка. Причем это описание должно носить «участный» характер, выражать мое ценностное отношение к предмету. Он критикует научный и этический «теоретизм» как оторванный от реальной действительной жизни, как мертвые схемы, не имеющие выхода к практике – к поступку человека – и нисколько не помогающие современному человеку правильно поступать. Исходным пунктом рассуждения у него становится то, что поступок оторвался от своих корней – он онтологически не укоренен. Поступок больше не является выражением цельной, осмысленной личности. Мотивация такого поступка целиком находится в сфере логики некоего предметного пространства. Бахтин пишет о том, что мы уверенно себя чувствуем тогда, когда поступаем не от себя, а «как одержимые имманентной необходимостью смысла той или другой культурной области», и совсем неуверенно и неясно, когда мы имеем дело с самими собой. Нужно объединить объективное смысловое содержание и субъективный процесс совершения поступка. Соответственно, главный вопрос, который стоит перед Бахтиным, – как снова укоренить поступок? И он указывает путь: «На первом месте для укоренения поступка должна находиться персональная причастность единственного бытия и единственного предмета»<sup>11</sup>. Решение этого вопроса он

<sup>11</sup> Бахтин. М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 121.

связывает с восстановлением *единства и целостности* поступка, что в свою очередь является частным проявлением более широкой программы, которую провозгласил Бахтин в своей первой маленькой заметке «Искусство и ответственность»<sup>12</sup>: необходимость восстановления целостности личности, которая только и способна к совершению поступков и превращению всей своей жизни в сплошное поступление. «Автор акта-поступка – теоретически мыслящий, эстетически созерцающий, этически поступающий»<sup>13</sup>. Здесь речь идет о том, чтобы объединить три сферы культуры: науку, искусство и жизнь через приобщение их к единству личности. Это единство должно быть органическим единством, т. е., по мнению Бахтина, быть пронизано единым смыслом. Единство этим областям придается единством ответственности и вины: человек должен своей жизнью отвечать за свои творения, будь то произведения искусства, научные открытия или просто поступки. Личности, говорит Бахтин, предстоит «стать сплошь ответственной»<sup>14</sup>. Именно ответственность знает «единый план» и «единый контекст». Личность должна стать единой и единственной, поступок должен стать единым и единственным.

Когда Бахтин говорит о поступке, то критерием моральности поступка выступает «*единство единственности и ответственности*»: человек должен признать и принять свою единственность и незаместимость в любой конкретной ситуации, действовать исходя из этого, принять и нести полноту ответственности за свое действие. Здесь не стоит вопрос о соотношении с какими бы то ни было нормами для определения нравственного качества поступка. Бахтин фактически настаивает на бесконечном доверии к поступающему. «Нет определенных и в себе значимых норм, но есть нравственный субъект с определенной структурой (конечно, не психологической или физической), на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным. Вернее, вообще должным (ибо нет специально нравственного долженствования)»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Бахтин М.М. Искусство и ответственность // Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 5.

<sup>13</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 102.

<sup>14</sup> Бахтин М.М. Искусство и ответственность. С. 5.

<sup>15</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 85.

Можно легко заподозрить бахтинского поступающего в релятивизме и субъективизме. Современная эпистемология провозглашает принцип доверия субъекту. Смысл этого доверия в том, что субъект познания вовсе не является злонамеренным искажителем результатов познания. В большинстве случаев он искренне стремится к получению истинного и верного знания. По аналогии можно говорить о доверии нравственному субъекту, совершителю поступка. Если посмотреть на доверие нравственной личности и ее поступку в свете главной идеи Бахтина о восстановлении целостности личности и ее тотальной ответственности за свое бытие, то, при принятии этих условий, мы можем доверять такой личности. Если же личность еще фрагментирована, то нужна какая-то специальная система координат, позволяющая определять нравственное качество поступка.

Бахтин на протяжении всего эссе говорит о единстве и единственности поступка. Термин «единственный» он предпочитает термину «единство». Частотный анализ текста подтверждает важность темы единственности для Бахтина: число употреблений слов с этим корнем разительно превышает число употреблений другокоренных слов. Так, число употреблений слов «единственный», «единственное» – 267, «единство» – 83, «единственность» – 57, «единое» – 74. Всего – 481. Для сравнения приведем число употреблений других важных для Бахтина терминов: «событие» – 83, «событийность» – 28 (всего – 111); «ответственный» – 73, «ответственность» – 24 (всего – 97); «долженствование» – 68; «этика» – всего 23 употребления, «этический» – 16. Так что можно было бы назвать это эссе «О единственном единстве», и это было бы достаточно обоснованным названием.

Бахтинский поступающий – по факту одинокий, т. е. пребывающий в отсутствие других. При этом он еще должен осуществить свое призвание, или свою заданность, или долженствование – стать единственным, т. е. осознать свою единственность как индивидуальную ответственность и совершить единственный поступок. Единственный у Бахтина – это единственно возможный, который должен стать единственным действительным. Он не обязательно одинокий. Но в данном эссе – объективно – одинокий.

Единственный, или одинокий, поступающий у Бахтина монологичен. Рядом с ним нет Другого, с которым он мог бы поговорить. Можно истолковать эту монологичность как *бытие наедине*

*с самим собой*, когда человек предается размышлениям о самом себе, своем предназначении, смысле жизни и т. д. Можно сказать, что в это время формируется ценностное ядро личности, те принципы, согласно которым она может осуществить поступок в решающий момент. Это одиночество зачастую не является одиночеством в том смысле, что человек совершает внутренний диалог, говорит с самим собою. Правда, в эссе «К философии поступка» Бахтин не пишет о таком одиночестве и таком диалоге. Эта тема будет разрабатываться им позже. Но, думается, это важная часть на пути к выполнению задачи восстановления цельной личности, которая только и может осознать и принять свою единственность и в надлежащий момент сказать: «Кто, если не Я?»

Фактически бахтинский поступающий находится наедине с собой, в состоянии единственности. Но это не штирнеровский единственный, для которого весь мир, включая других, рассматривается как его собственность, над которой он возвышается «как султан и не потерпит никого, кто отважился бы не быть его собственностью». Бахтин специально отмечает, что центральное положение Я вовсе не представляет собой ценностную центральность Я. Единственный у Бахтина занят познанием (конституированием) себя и мира. Причем познание себя подчинено важной задаче: *сбирания себя воедино*. Бахтин затрагивает здесь важную этическую тему обращения к самому себе, диалога с собой. Человек и обретает качество личности лишь *наедине с собой*, сохраняя себя в качестве человека в отсутствие других<sup>16</sup>.

Я, поступая, конституирует себя и мир вокруг себя – не-Я. И Я и не-Я у Бахтина даны и заданы так же, как и все отношения между ними. Бахтин пишет: «ни один предмет, ни одно отношение не дано здесь как просто данное, просто сплошь наличное, но всегда дана связанная с ним заданность: должно, желательно... переживая предмет, я тем самым что-то выполняю по отношению к нему, он вступает в отношение с заданностью, растет в ней в моем от-

<sup>16</sup> В истории мысли существует богатая традиция и жанр разговора с самим собой, в которой разговор выступает как практика самопознания, в процессе которой и происходит формирование личности. Человек должен осознать свою единственность, свою ответственность, индивидуальную ответственность. В процессе этого осознания, на основе его выкристаллизовывается личность. См.: *Апресян Р.Г. «Солилокия» Шафтсбери: устройство морального субъекта // Этическая мысль / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 13. М., 2013. С. 151–174.*

ношении к нему»<sup>17</sup>. Пара данное – заданное многократно используется Бахтиным в эссе. Она выражает важную для него мысль: предмет не только дан, а еще и задан; отношение тоже не только дано, но задано. Здесь явно присутствует терминологическое заимствование из философии Когена (содержательно – не тождественное). Это его философия строится на четырех китах: данном и заданном в когнитивном конституировании и данном и заданном в моральном конституировании. Для Бахтина данность любого объекта – это ставшее прошлое и в определенном смысле небытие уже, так как он пишет о том, что ставшее и неподвижное не может быть воспринимаемо. Когда мы воспринимаем какой-либо объект, то он становится изменяющимся, частью события, он входит в бытие для нас, получая эмоциональную окраску в соответствии с конкретной наличной ситуацией и взывая к нам, к нашей должноствующей структуре сознания.

Я само себе дано, но оно и задано в том смысле, что должно себя осознать и доконструировать, как в смысле внешнего тела, так и в смысле внутреннего духа (об этом Бахтин подробно пишет в работе «Автор и герой в эстетическом произведении»). Дотраивание идет как по линии познания себя и мира, так и по линии формирования или выстраивания себя как морального субъекта<sup>18</sup>. Об этом хорошо пишет А.А.Гусейнов. Рассматривая Аристотеля как представителя этики добродетелей, имеющей дело с конкретными, единичными поступками в конкретной ситуации, а Канта как творца закона универсализуемости нравственного требования, обобщающего всеобщность нравственного закона, А.А.Гусейнов предлагает трактовать подход Бахтина как соединяющий индивидуальное, субъективное и универсальное и всеобщее в поступке, опираясь на высказывание последнего о том, что поступок смотрит в две стороны: и в сторону теоретического абстрактного мира всеобщности, или культуры, и в сторону индивидуальной, уникальной ситуации поступка. Человек поступающий, по мнению

<sup>17</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 105.

<sup>18</sup> С.Л.Рубинштейн, ученик Когена, пишет: «Если для Канта важен был мотив, то для Когена действие: этический субъект не есть данность, наличная до своих этических деяний, и, значит, в этических деяниях он не просто проявляется и манифестируется, он в них возникает и порождается. Лишь в этических деяниях этический субъект порождается и тем самым осуществляется» (Цит. по: Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008. С. 66.

А.А.Гусейнова, еще не есть моральный субъект, он становится таковым через совершение морального поступка<sup>19</sup>. Иными словами, моральное должествование или заданность может быть представлена таким образом: «Ты должен стать моральным субъектом через совершение поступков, к которым ты призван».

\* \* \*

Поступок в философии поступка Бахтина – это не ответ на помощь или призыв Другого: он вызывается *долженствованием*. Долженствование в представлении Бахтина – это «некая установка сознания», не имеющая специфически этического содержания и смысла, в ней вообще нет никакого конкретного содержания и смысла. Долженствование, по мнению Бахтина, может сойти на любое значимое в себе содержание. Но не само содержание обязывает, а подпись деятеля под ним. Он пишет: «Для долженствования недостаточно одной истинности, но и ответный акт субъекта, изнутри его исходящий»<sup>20</sup>. Долженствование – это также «категория поступка»; оно определяется не нормами, извне предъявляемыми субъекту, но возникает или формируется у него в ситуации поступка. Бахтин указывает, что поступок абсолютно не случаен, что должествование «нудительно, категорично» для Я.

С точки зрения Бахтина, у поступающего рождается должествование, когда он находится в *событии*. Понимая любое событие как единство данности и заданности, Бахтин поясняет это так: вступая во взаимодействие с предметом или человеком, даже мысля их – мы обогащаем их, тем самым изменяя во время этого процесса. Иными словами, происходит конструирование Другого или предмета, достраивание их. Сам предмет или человек становится «меняющимся моментом свершающегося события»<sup>21</sup>. Мы выделяем желательное или нежелательное, и таким образом формируется заданность предмета или человека. Или, словами Бахтина, формируется должествование, ценность. Для Бахтина ценность пред-

<sup>19</sup> См.: Гусейнов А.А. Закон и поступок // Этическая мысль / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 2. М., 2001. С. 23.

<sup>20</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 85.

<sup>21</sup> Там же. С. 106.

мета заключается в его функции: «Предмет неотделим от своей функции в событии в его соотношении со мной. Но эта функция предмета в единстве нас объемлющего действительного события – есть его действительная, утвержденная ценность, т. е. эмоционально-волевой тон его»<sup>22</sup>. В понимании Бахтина, заданное – это долженствование и одновременно (через запятую) *желаемое*. Можно согласиться с Р.Грюбелем, обращающим внимание на непроясненность *заданного* у Бахтина: происходит смешение двух модальностей: *долженствований* и *желательности*. Причем последняя, конечно же, в нормативном отношении менее строгая. Грюбель считает, что, возможно, для Бахтина эти модальности были компонентами ответственности, но никаких конкретных путей решения этой проблемы Бахтин не наметил<sup>23</sup>.

Для Бахтина добавление *желаемого*, чувственного, т. е. индивидуально окрашенного в строительство долженствования является принципиальным. Подчеркнуть индивидуальность действия человеку позволяет *эмоционально-волевой тон*. Если, по мнению Бахтина, мы попробуем очистить ситуацию от субъективного, эмоционального компонента, то у нас исчезнет *участное* восприятие и мы опять останемся в теоретическом мире всеобщего, бесполезного для конкретного поступка. Бахтин отмечает, что нельзя со стороны третьего абстрактно посмотреть и оценить поступок, так как для меня данный поступок – одно, для того, кто со мной в этой ситуации, мой поступок – другое, а для постороннего наблюдателя – это третье. В 1920-е годы в эстетике и филологии, как пишет Л.А.Гогтишвили, происходило тотальное изъятие аксиологического<sup>24</sup>. В противоположность этому – для Бахтина любое действие человека обладает своей тональностью, «эмоционально-волевым тоном», которые нельзя от него отъять. Потому что *именно это* принадлежит Я в его активности. Такой ход мысли Бахтина вызывает закономерные вопросы. Можно ли целиком доверять своему чувству приятного или неприятного, желательного или нежелательного, чтобы на основании этого совершить долж-

<sup>22</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 106.

<sup>23</sup> См.: Грюбель Р. Проблема ценности и оценки в творчестве Бахтина // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2001. № 1. С. 40.

<sup>24</sup> Гогтишвили Л.А. Автор и его ролевые инверсии // Владимир Соломонович Библер / Под ред. А.В.Ахутина, И.Е.Берлянд. М., 2009. С. 316.

ный поступок? Каковы гарантии того, что поступок при этом будет нравственным? Из текста Бахтина, скорее всего, следует, что поступку достаточно быть должным и это автоматически делает его нравственным.

Бахтин привлекает внимание к субъекту и именно к его индивидуальному месту в мире. Этот субъект создает ценности, подчиняя их созданию своему чувству приятного и неприятного. Он конституирует ценности внутри ситуации поступка. Он «заказывает музыку». И здесь рождается долженствование. Долженствование – это та же заданность, рассмотренная выше. У Бахтина конституированием занимается реальный индивид и в этом процессе участвует не только разум, но и воля, чувства и эмоции человека.

Согласно Бахтину, главное для человека в долженствовании – это призвание осуществить свою единственность в данном конкретном поступке, в данном конкретном событии, потому что на этом месте именно Я, и никто другой не сможет поступить так, как Я может поступить сейчас. Долженствованием утверждается единственность нахождения Я в мире, причастность Я событию. Я *должно быть*. Познание предмета – это познание того, что Я должно сделать по отношению к нему. Это рассуждение завязывается на познание и определение ситуации поступка, которая и определяет мое действие. Но если нет диалога, то можно говорить только об эстетическом, чувственном восприятии Другого с элементами догадывания и конструирования Другого по модели себя. Здесь Я как раз может провести мысленный эксперимент на тему: как бы оно хотело, чтобы с ним поступали Другие, так и само должно поступать. Если бы Я вступило в диалог с Другим, то, вероятно, смогло бы узнать об актуальной нужде Другого и поступить не по аналогии с собой, а исходя из уникальности наличной ситуации. Возможно, подобная логика содержится в критике Бахтиным всеобщности нормы или универсальности нравственного закона. «Конкретное долженствование есть архитектурное долженствование: осуществить свое единственное место в единственном событии-бытии, и оно, прежде всего, определяется как ценностное противопоставление Я и Другого»<sup>25</sup>. Здесь содержится указание на Другого, но опять же Бахтин имеет в виду, что цен-

<sup>25</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 138.

ность Я для Я и ценность Другого для Я различны. Место Другого здесь указано Бахтиным: наличие Другого позволяет возникнуть долженствованию, но роль Другого в возникновении поступочно-го долженствования Бахтиным не артикулирована.

Вернемся к вопросу, откуда поступающий будет знать, что должно, ведь Бахтин пишет о том, что сам нравственный субъект будет знать, когда и что является нравственно должным или вообще должным<sup>26</sup>. Как нам удостовериться в правильности долженствования? Ключ к пониманию доверия поступающей личности нам может дать представление о *бытии долженствования* у Когена. Если не углубляться в подробности, то можно говорить в определенном смысле о тождестве у него бытия – мышления – долженствования. Если Бахтин в данном месте все-таки рассуждает аналогично Когену, то, следовательно, уверенность Бахтина в том, что поступающий сам будет знать, что должно и как следует нравственно поступить, покоится на том основании, в котором бытие понимается как стихия мышления. Рождающееся долженствование по природе своей истинное. Так как оно рождается в стихии мышления, которое есть само бытие. Но в тексте эссе мы имеем критику такой позиции, что если человек мыслит, то, следовательно, должен мыслить истинно и соответственно оценивать. Поэтому ответить на вопрос о том, что гарантирует истинность индивидуального долженствования, исходя из рассуждения Бахтина в эссе, не представляется возможным.

\* \* \*

Миру Я у Бахтина противопоставит мир не-Я. «Изнутри моего частного бытию сознания, – пишет он, – мир есть предмет поступка, поступка-мысли, поступка-чувства, поступка-слова, поступка-дела. Противостояние предмета, пространственное и временное, – таков принцип кругозора; предметы не окружают меня, моего внешнего тела, в своей наличности и ценностной данности, но противостоят мне как предметы моей жизненной познавательной-этической направленности в открытом, еще рискованном со-бытии бытия, единство, смысл и ценность которого не даны, а

<sup>26</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 83.

заданы»<sup>27</sup>. И, если в одном из мест эссе Бахтин пишет о том, что событие создают несколько *личных миров*, то в данном фрагменте мы не видим людей, а только *предметы*, которые участвуют в событии. Обратим внимание на то, что поступок направлен не на человека – Другого и осуществляется не в присутствии других людей: нам представлены *предметы*, которые окружают Я в кругозоре, т. е. те предметы, которые видит и воспринимает Я. И предметы противостоят Я в познавательной-этической направленности. Где здесь Другой? В восприятии и конструировании мира Я и вокруг Я нет Другого, выделенного из предметного мира, или он существует наряду с предметами. Собственно, по сути, об этом и говорит Бахтин: «Другой человек для меня весь в объекте, и его я – только объект для меня»<sup>28</sup>. Намеком на присутствие людей в этом предметном обстоянии является указание Бахтиным не только познавательного, но и этического противостояния предметов<sup>29</sup>. Значительно позже Бахтин напишет, что для познания предметов достаточно созерцания, в то время как познание человека возможно только через диалог. Проблемой здесь является то, каким образом выделяется (если выделяется) конституирование другого человека или других людей по сравнению с конституированием предметов. В данном эссе нет такого особо выделенного конституирования Другого.

Все-таки Другой появляется у Бахтина, и Я замечает его: «То, что я со своего единственного места хотя бы просто вижу другого, думаю о нем, не забываю его, то, что и для меня он есть – это только

<sup>27</sup> Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 19.

<sup>28</sup> Там же. С. 36.

<sup>29</sup> Хотя, если Бахтин рассуждает аналогично М.Буберу, который распространяет отношения Я – Ты и на людей, и на предметы, тогда этическое противостояние не только людей, но и предметов, конечно, становится возможным. По Буберу, мы можем вступать в личные сущностные отношения с предметами (с деревом, со звездами, с кошкой). Если иметь в виду в качестве цели философии поступка Бахтина восстановление *целостной личности*, то тогда она может нравственно реагировать на все, что попадает в фокус ее внимания и ответственного поведения. Ведь Бубер в «Я и Ты» тоже рассуждает именно о целостном человеке, который только и может участвовать в отношении, в противоположность частичному человеку из пары Я – Оно – познающему и присваивающему мир вокруг себя. Бубер ясно и отчетливо обозначает различные способов бытия человека в Я – Ты и Я – Оно, чего не скажешь о Бахтине. (См.: Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. М., 1995.)

я могу сделать для него в данный момент во всем бытии, это есть действие, восполняющее его бытие, абсолютно прибыльное и новое и только для меня возможное. Это продуктивное должностующее действие и есть должностующий момент в нем»<sup>30</sup>. Однако, хотя Другой увиден Я, он абсолютно пассивен. Бахтин указывает на его роль по отношению к Я (Я его замечает, думает о нем, видит, не забывает), т. е. Я вводит его в существование для себя, Я выделяет его из общего контекста не-Я; Другой вызывает реакцию Я. Кларк и Холквист делают небольшой экскурс в область биологии, рассуждая о том, что живое отличается от неживого реакцией, или ответом. Но если у низших живых организмов ответ всегда однотипен, то у человека ответ всегда различен. И это делает уникальным бытие человека и человечества в целом. Как ни покажется это странным, логика Кларк и Холквиста вполне отражает логику Бахтина: «Я, понятое как конкретный ответ целокупного организма на окружение»<sup>31</sup>, с той разницей, что они понимают окружение как социальное окружение, в то время как Бахтин в данном эссе под окружением понимает также и предметную среду.

Более отчетливо Другой появляется у Бахтина в конце эссе, при описании архитектоники события на примере стихотворения «Для берегов Отчизны дальней». Интересно, что этот же разбор, практически дословно, находится в начале работы «Автор и герой в эстетическом произведении». В этом описании читателю становится видимым Другой, с которым идет диалог, но еще в рамках художественного произведения. Из чего можно сделать вывод, что Другой все-таки каким-то образом подразумевался Бахтиным при написании эссе.

\* \* \*

Итак, мы видим, что ранний Бахтин еще совсем не сфокусирован на диалоге, и почитатели Бахтина как теоретика диалога, скорее всего, будут разочарованы его эссе «К философии поступка». Рассуждения в этом эссе практически полностью сориентированы на монологическое и эгоцентрическое Я поступающего. В эссе по

<sup>30</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 113.

<sup>31</sup> Кларк К., Холквист М. Архитектоника ответственности. С. 42.

сути и нет Другого, Другой не предполагается автором. Бахтин говорит только о Я, ощущении Я, восприятии Я, долженствовании Я, ответственности Я. Поступок анализируется им только со стороны поступающего. Вся коммуникация у него представлена таким образом, что Другой (человек или предмет), противостоит поступающему Я и даже не требует от Я ответа. Бахтин ничего не говорит ни о направленности действия на благо Другого, ни о том, чем отличается Другой от иных, в том числе неодушевленных и неживых предметов. Долженствование порождается ситуацией или событием. Соответственно трактуется и восприятие: это – конституирование внешнего мира, выстраивание дистанции между данным, наличным, и заданным, должным. Бахтинский поступающий смотрит, видит свет. В других работах Бахтина герои уже разговаривают и общение протекает вполне внятно. Можно сказать, здесь Бахтин в основном обращается к обоснованию единственности, уникальности бытия личности, необходимости обретения ею целостности и ответственности за свои мысли и действия. В «Авторе и герое в эстетической деятельности» Бахтин дает феноменологическое описание взаимодействия Я и Другого. Он обосновывает конституирующую роль Другого для Я и всего мира Я, показывая, что Я само не может составить о себе *целостное* впечатление и представление, а может только с помощью Другого – именно Другой дарит Я целостность, он завершает Я и может определить, кто Я есть. Получается, что *вне Другого основная задача восстановления целостности личности, которая только и может совершить поступок, не выполнима*. Я нуждается в Другом. Бахтин в написанном позднее произведении «У зеркала» (1943 г.) замечает, что даже в зеркале Я смотрит на себя не собственными глазами, а глазами Другого, что это не есть подлинное Я<sup>32</sup>. В «Проблемах творчества Достоевского» мыслитель показывает мир людей как сосуществование, полифонию<sup>33</sup> многих отдельных индивидуальностей – лич-

<sup>32</sup> Козырев А.П. проводит анализ этого положения, рассматривая Я как Другого в «Человеке у зеркала» у Бахтина, Ходасевича и Друскина. См.: Эстетическое целое Другого. Отношение Я и Другого как исток философии диалога М.М.Бахтина. С. 307–328.

<sup>33</sup> Именно идея полифонии была принята современной мыслью в качестве основания для построения транскультурной этики, а понятие диалога в качестве формы нового социального единства. См.: Nielsen G. Bakhtin and Habermas: Toward a Transcultural Ethics // Theory and Society. 1995. Vol. 24. № 6. P. 803.

ностей со своими мирами. И здесь Бахтиным предлагается диалог как новый способ обретения социального единства. В материалах по переработке «Проблем творчества Достоевского», а также в вышедших в 1962 г. «Проблемах поэтики Достоевского» мы видим Бахтина абсолютным приверженцем диалогизма, фактически отождествляющим бытие и общение. Остается вопрос, почему Бахтин так одинок в этом эссе, также остается вопрос, почему он не дописал философии поступка. Один из ответов предлагает известный исследователь творчества Бахтина В.Л.Махлин<sup>34</sup>, который пишет о том, что после философского парохода травма была так велика, что Бахтин просто расхотел писать дальше, так как все Другие – его собеседники или собеседники его эпохи – исчезли навсегда.

### Библиография

*Апресян Р.Г.* «Солилоквиа» Шафтсбери: устройство морального субъекта // Этическая мысль / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 13. М., 2013. С. 151–174.

*Бахтин М.М.* Искусство и ответственность // Эстетика словесного творчества. М., 1979.

*Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 80–138.

*Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000.

*Бахтин М.М.* Беседы с В.Д.Дувакиным. М.: Согласие, 2002.

*Бонецкая Н.К.* М. Бахтин в двадцатые годы // Михаил Бахтин: pro et contra / Сост. К.Г.Исупов. СПб., 2002. С. 132–201.

*Бубер М.* Я и Ты // Два образа веры. М., 1995.

*Гоготшивили Л.А.* Варианты и инварианты М.М.Бахтина // Михаил Бахтин: pro et contra / Сост. К.Г.Исупов. СПб., 2002. С. 98–131.

*Гоготшивили Л.А.* Автор и его ролевые инверсии // Владимир Соколонович Библер / Под ред. А.В.Ахутина, И.Е.Берлянд. М., 2009. С. 181–241.

*Грюбель Р.* Проблема ценности и оценки в творчестве Бахтина // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2001. № 1. С. 32–67.

*Гусейнов А.А.* Закон и поступок // Этическая мысль / Отв. ред. А.А.Гусейнов. Вып. 2. М., 2001. С. 3–25.

<sup>34</sup> *Махлин В.Л.* Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. М., 2009. С. 69.

*Кларк К., Холквист М.* Архитектоника ответственности // Михаил Бахтин: pro et contra / Сост. К.Г.Исупов. СПб., 2002. С. 37–71.

*Козырев А.П.* Эстетическое целое Другого. Отношение Я и Другого как исток философии диалога М.М. Бахтина // Семинар «Русская философия (традиция и современность)»: 2004–2009 / Сост., общ. ред. А.Н.Паршина. Вып. 12. М., 2011. С. 307–328.

*Махлин В.Л.* Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009.

*Махлин В.Л.* «И так далее, и ничего подобного»: Памяти Юдифи Матвеевны Каган // Бахтинский сб. V / Отв. ред. В.Л.Махлин. М., 2004. С. 603–617.

*Николаев Н.И.* М.М.Бахтин. Невельская школа философии и культурная история 1920-х годов // Бахтинский сб. V / Отв. ред. В.Л.Махлин. М., 2004. С. 210–280.

*Пул Б.* Роль М.И.Кагана в становлении философии М.М.Бахтина (от Германа Когена к Максу Шелеру) // Бахтинский сб. III / Отв. ред. В.Л.Махлин. М., 1994. С. 162–181.

*Робертс М.* Поэтика, герменевтика, диалогика: Бахтин и Поль де Ман // Бахтинский сб. V / Отв. ред. В.Л.Махлин. М., 2004. С. 119–137.

*Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008.

*Nielsen G.* Bakhtin and Habermas: Toward a Transcultural Ethics // Theory and Society. 1995. Vol. 24. № 6. P. 803–835.

## Резюме

*Сергей Сергеевич Аванесов*

### **Автономия воли: Кант и Шопенгауэр о бесцельности нравственного действия**

В статье исследованы моральные учения Канта и Шопенгауэра о бесцельности нравственного действия как два «проекта» имперсональной этики, общей сутью которых является фундаментальная идея экзистенциальной автономии воли. Эта идея искажает суть нравственности и ставит под сомнение реальность субъекта нравственного действия. Это особенно очевидно, когда идея автономии индивида (у Канта) разворачивается в концепцию автономности мировой основы (у Шопенгауэра). Отрицая подлинность аксиологической мотивации человеческого поступка, данные «проекты» с необходимостью оказываются в оппозиции ко всем вариантам персоналистической этики.

*Ключевые слова:* этика, моральный субъект, автономия нравственной воли, мировая воля, Кант, Шопенгауэр

*Рубен Грантович Апресян*

### **Проблема Другого в философии Аристотеля**

Хотя Аристотель указывает на самодостаточность как существенный признак счастья-эвдемонии, Другой лице добродетельного друга признается им в качестве необходимого условия счастья.

*Ключевые слова:* Аристотель, Другой, *philia*, дружба, добродетель, счастье, самодостаточность

*Владимир Николаевич Белов*

### **Этика в системе философского критицизма Германа Когена**

Статья посвящена этическим построениям основоположника марбургской школы неокантианства Германа Когена. Опираясь на этические взгляды Канта, марбургский философ пытается преодолеть недостатки его этики: отсутствие морального закона и непроясненность характера связи логики и этики, теоретического и практического разума. Интерпретацией вещи самой по себе как идеи и добавлением к трансцендентальному методу метода чистоты Коген стремится установить более тесную связь логики и этики в своей философской системе, а также найти практическое априори и вывести основные этические понятия.

*Ключевые слова:* этика, Кант, Коген, система философии, трансцендентальный метод, практическое априори, моральный закон

*Мария Львовна Гельфонд*

### **К вопросу о соотношении морали и цивилизации**

Статья посвящена осмыслению фундаментальной проблемы соотношения морали и цивилизации. Автор проводит классификацию и сравнительный анализ основных способов ее решения в истории европейской

философии. Предметом исследования являются также современное состояние и перспективы развития человеческой цивилизации и нравственной культуры.

*Ключевые слова:* культура, цивилизация, философия, этика, мораль, моральный закон, нравственный идеал, наука, религия, идеология, общество, рациональность

*Доган Гечмен*

### **Концепция беспристрастного наблюдателя и проблема души–тела в философии Адама Смита**

В статье анализируется рассмотрение Адамом Смитом проблемы души–тела в качестве социальной проблемы в то время, как традиционно ее исследуют в эпистемологическом контексте. В статье же показано, что в ходе исследования данной проблемы Смит, не игнорируя теоретического аспекта, использует также социальные и этические понятия. Объяснение Смитом интеллектуальных и телесных способностей в статье соотнесено с некоторыми философскими концепциями XX в. Показано использование Смитом концепции «беспристрастного наблюдателя», или совести как способности понимания и суждения, выступающей в качестве опосредующего звена между душой и телом. Однако для того, чтобы совесть могла выполнять данную роль, она должна быть свободной. В «коммерческом обществе», с точки зрения Смита, к этому существуют препятствия. В связи с этим в статье высказано предположение, идущее вразрез с доминирующей в философии интерпретацией творчества Смита, о том, что его мысль предполагает социально-утопическую перспективу, выходящую за рамки «коммерческого общества», в которой и люди и их совесть свободны. Такое общество (Смит отчетливо представлял его себе) описано как «открытое общество» «свободной коммуникации» и взаимного «доверия».

*Ключевые слова:* Смит, беспристрастный наблюдатель, душа, тело, совесть, «коммерческое общество», «открытое общество», социальная утопия

*Елена Викторовна Демидова*

### **Отсутствие Другого в философии поступка М.М.Бахтина**

Статья посвящена исследованию проблемы Другого в ранней диалогической работе «К философии поступка» М.М.Бахтина. Раскрываются некоторые созвучия бахтинских прояснений человека мировым тенденциям в философии (не столько антропологии, но эпистемологии). Диалог невозможен в условиях сконцентрированности Бахтина на монологичности и эгоцентризме поступающего. Невыявленность и необособленность Другого из окружающего предметного мира не-Я позволяет говорить об отсутствии Другого в данной работе Бахтина.

*Ключевые слова:* М.М.Бахтин, поступок, Другой, монологичность, диалог, мораль, долженствование, единственный, Г.Коген

*Ольга Прокофьевна Зубец*

**Об одном месте из «Никомаховой этики»**

Статья посвящена отрывку из «Никомаховой этики» Аристотеля, вызывающему много споров: «...люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет (облагодетельствованный-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства), притом величавые с удовольствием слушают о благодеяниях, которые они оказали, и недовольно – об оказанных им». В центре рассмотрения аристотелевское понятие поступка, основанное на идее полагания себя началом и своего поступка, и поступка друга.

*Ключевые слова:* Аристотель, поступок, благодеяние, Величавый, самодостаточность, дружба, полис

*Мария Васильевна Каиуба*

**Этика в философских курсах профессоров Киево-Могилянской академии**

В статье рассматриваются разделы этики философских курсов профессоров Киево-Могилянской академии первой половины XVIII ст. – Ф.Прокоповича, С.Калиновского, С.Кулябки, М.Козачинского и Г.Конисского. Выделены основные элементы этических разделов, проанализировано определение этики. В статье показано, что профессора Академии в своих курсах отталкивались от этического учения Аристотеля, что расценивается как проявление академического профессионализма.

*Ключевые слова:* этика, Киево-Могилянская академия, курсы философии, Аристотель, Прокопович, Калиновский, Кулябка, Козачинский, Конисский, профессионализм

*Леонид Владимирович Максимов*

**Мораль в единственном числе**

В статье отстаивается идея морального монизма, т. е. фактической единственности, безальтернативности кодекса норм и правил, содержание и функции которых обладают сущностными признаками морали. Показано, что концепция морального плюрализма, противостоящая монизму, зиждется главным образом на неоправданно расширительном понимании самого феномена морали, т. е. на произвольном включении в эту область множества иных, неморальных ценностных принципов и регуляторов поведения.

*Ключевые слова:* мораль, этос, этика, единственность и множественность, монизм и плюрализм, абсолютизм и релятивизм, объективность и общезначимость

*Николай Сергеевич Плотников*

### **Очерк о феноменологической этике Д.И.Чижевского**

В статье предпринята реконструкция основных аргументов, которые формулирует Д.И.Чижевский в своей незавершенной работе о критике формализма в этике. В центре внимания этической концепции Чижевского находится проблема онтологии индивидуального морального субъекта, которую он разбирает, опираясь на феноменологию Гуссерля. Этический формализм, т. е. обоснование этики на идее всеобщего закона, Чижевский подвергает критике с онтологической и логической точек зрения как учение, игнорирующее конкретное бытие личности в ситуации морального решения.

*Ключевые слова:* Зиммель, Гуссерль, Кант, Аристотель, этика, индивидуализм, личность, история понятия, персоналистическая онтология, формализм в этике, моральное сознание, всеобщий закон, индивидуальный поступок, принцип субсумации, габитус

*Андрей Вячеславович Прокофьев*

### **Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы**

В статье реконструирована история становления и подвергнута анализу нормативная релевантность доктрины двойного эффекта. В качестве основы анализа выступают этические споры о допустимости применения силы. Автор рассматривает доктрину двойного эффекта как одно из возможных оснований абсолютистской (деонтологической) этики силы. Последняя, с его точки зрения, представляет собой результат осмысления теоретиками-абсолютистами противоречий между общераспространенным нравственным опытом (моральным чувством) и ригористичной этикой ненасилия. Разграничение между намеренными и ненамеренными, хотя и предвиденными, дурными следствиями тех поступков, которые ведут к достижению блага, позволяет абсолютистам сузить сферу действия запрета на применения силы, то есть утверждать допустимость одних случаев причинения смерти, увечий и страданий, сохраняя за другими случаями статус абсолютно запрещенных. Однако, так как данное разграничение не является строгим и качественным, абсолютистская (деонтологическая) этика силы, опирающаяся на доктрину двойного эффекта, оказывается внутренне противоречивой.

*Ключевые слова:* мораль, этика, моральный абсолютизм, доктрина двойного эффекта, запрет на применение силы

*Андрей Андреевич Сочилин*

### **Этический смысл различения Гегелем «моральности» и «нравственности»**

В статье производится попытка прояснить этико-теоретические основания разделения Гегелем «морали» и «нравственности». Поскольку это разделение было произведено в рамках более общего проекта «абсо-

лютной нравственности», формирование и детализация концепции «морали» и «нравственности» реконструируются в контексте идейных инвариантов этических взглядов Гегеля.

*Ключевые слова:* этика, этическая теория, понятие морали, нравственность, должное и сущее, философия Гегеля, немецкий идеализм, провиденциализм, религиозная этика

*Ася Александровна Сыродеева*

### **Малое и большое: открывая другую сторону**

Провоцируя вопрошание относительно большого и однозначного, неизменного и универсального, принцип малого время от времени упирается в собственные границы применимости и нуждается в поддержке со стороны большого, ибо сам зависим от случаев и контекстов, от исторического фона, на котором разворачивается. Как увидеть в малом большое, а в большом малое, как научиться жить с разным, тем самым расширяя поле возможного? Книга Натальи Автономовой «Философский язык Жака Деррида» помогает в поиске ответов на эти вопросы, обращая внимание на значимость апорийного напряжения и индивидуального жизненного опыта.

*Ключевые слова:* малое, конкретное, универсальное, всеобщее, разное, Другой, деконструкция, космополитизм, философия, права человека

*Константин Евгеньевич Троицкий*

### **Макс Вебер как Анти-Толстой**

Работа ставит цель показать тесную связь формирования этической мысли Макса Вебера с его осмыслением жизни и работ Льва Толстого. Автор при этом ни в коем случае не утверждает доминирующее влияние Льва Толстого в формировании тех или иных этических идей Вебера. Автор делает утверждение относительно наличия связи между идеями Вебера и творческим наследием Толстого. Он дает также возможную идейную, биографическую и историческую перспективу, которая может быть более или менее полезной. Надо отметить, что Вебер полемизировал с тем Толстым, который был для него во многих отношениях идеальным типом или примером идеального типа. Это выражается в тех упрощениях и искажениях, которые допускает немецкий мыслитель по отношению к идеям Толстого. Отчасти это был спор Вебера с самим собой.

*Ключевые слова:* Макс Вебер, Лев Толстой, этика, ценности, этика ответственности, этика убеждения, акосмическая любовь, война, пацифизм, смысл жизни

## Summary

*Sergey Avanesov*

### **The Autonomy of the Will: Kant and Schopenhauer on the Aimlessness of Moral Action**

The author investigates the Kant's and Schopenhauer's moral theories concerning the aimlessness of moral action. These theories are considered as two «project» of impersonal ethics. General sense of these theories is the idea of the existential autonomy of the will. This idea distorts the essence of morality and casts doubt the reality of the subject of moral action. This is particularly evident when the idea of the autonomy of the individual (in Kant) develops into the conception of the autonomy of the world bases (in Schopenhauer). Due to the fact that these «projects» deny the authenticity of the axiological motivation of human action, they are necessarily opposed to all types of personalistic ethics.

*Key words:* ethics, moral subject, the autonomy of the moral will, the world will, Kant, Schopenhauer

*Ruben Apressyan*

### **The Problem of the Other in Aristotle's Philosophy**

Although Aristotle points to self-sufficiency as an essential attribute of happiness-eudamonia, he recognizes the Other personified in the virtuous friend as a necessary factor of happiness.

*Key words:* Aristotle, the Other, philia, friendship, virtue, happiness, self-sufficiency

*Vladimir Belov*

### **Ethics in the System of Philosophical Criticism of Hermann Cohen**

The article is devoted to the ethical constructions of the founder of Marburg school of Neokantianism Hermann Cohen. Drawing on the ethical views of Kant, Cohen tries to overcome the shortcomings of Kantian ethics: the absence of the moral law and lack of clarity in the understanding of the connection between logic and ethics, theoretical and practical reason. Cohen seeks to establish a closer connection of logic and ethics in his philosophical system, to find practical a priori and to derive the basic ethical concepts by means of interpretation the thing in itself as an idea and use of the method of purity together with transcendental method.

*Key words:* ethics, Kant, Cohen, system of philosophy, transcendental method, practical a priori, moral law

*Elena Demidova*

### **The Absence of the Other in the Bakhtin's Philosophy of the Act**

The article is devoted to the research of the problem of the Other in the Bakhtin's essay «Toward a Philosophy of the Act», which was written in the so-called pre-dialogical period. The article reveals some consonances of

Bakhtin's interpretation of human being with the world tendencies in philosophy (not in anthropology but epistemology only). Dialog is impossible in the essay perspective because Bakhtin is concentrated there on monologism and egocentrism of the acting person. The Other is not identified and distinguished from the objective world of not-I in the essay, so it is not possible to make statement about the absence of the Other in it.

*Key words:* M.M.Bakhtin, action, the Other, monologism, dialogue, morality, ought, singularity, H.Cohen

*Maria Gelfond*

### **To the Problem of the Relationship of Morality and Civilization**

The article is devoted to the understanding of the fundamental problem of the relationship between morality and civilization. The author carries out the classification and the comparative analysis of principle methods of addressing the problem in the history of European philosophy. The modern state and trends of the human civilization and culture evolution is the object of the study.

*Key words:* culture, civilization, philosophy, ethics, morals, moral law, moral ideal, science, religion, ideology, society, rationality

*Doğan Göçmen*

### **Adam Smith's Concept of the 'Impartial Spectator' and the Mind-Body Problem**

This paper deals with Adam Smith's account of mind-body problem as a social one. This problem is usually dealt with as an epistemological question. The paper shows, however, how Smith, without ignoring the theoretical aspect of the mind-body problem, uses social and ethical theoretical concepts to approach it. Smith's account of intellectual and bodily capacities is presented in relation to some 20th century's philosophers' account. It is shown how Smith uses the concept of «impartial spectator», that is, the conscience as a capacity of understanding and judgment to mediate between mind and body. However, the conscience has to be free to be able to do this. In the paper, it is claimed that from Smith's point of view in «commercial society» there are structural obstacles for conscience being free. Therefore, it is suggested, as opposed to mainstream reading of Smith's work, that there is a social utopian perspective in Smith's thought, which goes much beyond commercial society in which humans and their conscience is free. This society which Smith clearly envisages is described as an «open society» of «free communication» and mutual «trust».

*Key words:* Smith, impartial spectator, mind, body, conscience, commercial society, open society, social utopia

*Maria Kashuba*

**Ethics in Philosophical courses of Kyiv-Mohyla Academy Professors**

The article is devoted to the analysis of the ethical contents of philosophy courses, taught by Kyiv-Mohyla Academy professors in the first half of XVIII century – F. Prokopovych, S. Kalynovskyj, S. Kulyabka, M. Kozachynskyj and G. Konysskyj.

*Key words:* ethics, Kyiv-Mohyla Academy, the courses of philosophy, Aristotle, Prokopovych, Kalynovskyj, Kulyabka, Kozachynskyj, Konysskyj, professionalism

*Leonid Maximov*

**Morality is the Same for All**

The article promotes the idea of moral monism, i.e. the actual uniqueness and the indispensability of the code of norms and regulations, in the content and functions of which have the essential features of morality. It is shown that the concept of moral pluralism, opposing monism, is based mainly on the unjustified expansion of the phenomenon of morality, i.e. on an arbitrary inclusion in this area many other non-moral axiological principles and behavior regulators.

*Key words:* morality, ethos, ethics, uniqueness and multiplicity, monism and pluralism, absolutism and relativism, objectivity and accepted meaning

*Nikolai Plotnikov*

**Essay on Phenomenological Ethics of Dmitrij Tschizhevskij**

The article attempts to reconstruct the main arguments formulated by D.I.Tschizhevskij in his unfinished work on ethical formalism criticism. Tschizhevskij's ethical theory focuses on individual moral subject's ontology and analyses it from Husserl's phenomenology perspective. Tschizhevskij applies some ontological and logical arguments to criticise ethical formalism, i.e. positing the universal law idea as a foundation of ethics, as a conception that disregards the concrete individual being faced a moral dilemma.

*Key words:* Simmel, Husserl, Kant, Aristotle, ethics, individualism, person, history of concepts, personalistic ontology, formalism in the ethics, moral consciousness, universal law, individual act, principle of subsumption, habitus

*Andrey Prokofyev*

**Moral Absolutism and the Doctrine of Double Effect in the Context of Debates about Moral Permissibility of the Use of Force**

The paper reconstructs a history and analyzes a normative relevance of the doctrine of double effect employing as a basis of analysis the material of debates about moral permissibility of the use of force. The author interprets the doctrine of double effect as one of potential foundations of absolutist (deontological) ethics of force which spring up from the absolutists' reflection

on some contradictions between common morality (moral sense) and rigorist non-violence ethics. The distinction between intentional and foreseen but unintentional bad effects of the action leading to good effects allows absolutists to narrow the scope of the prohibition on the use of force maintaining the permissibility of some cases of killing, maiming, causing pain while considering other cases absolutely prohibited. Yet absolutist (deontological) ethics of force based upon the doctrine of double effect cannot be coherent because the aforementioned distinction is not strict and qualitative.

*Key words:* morality, ethics, moral absolutism, doctrine of double effect, prohibition on the use of force

*Andrey Sochilin*

### **The Ethical Meaning of the Distinction of “Moralität” and “Sittlichkeit” in Hegel’s Philosophy**

The article aims to clarify the ethical and theoretical grounds of distinguishing between «Moralität» and «Sittlichkeit» in Hegel’s moral philosophy. Since this distinction was conceived as a part of more general research project of the «absolute Sittlichkeit» («moralitas absoluta»), the formation and elaboration of it are reconstructed in the context of conceptual invariants of Hegel’s ethical thought.

*Key words:* ethics, ethical theory, concept of morality, ethical life, duty vs reality, Hegel’s philosophy, German idealism, divine providence theory, religious ethics

*Asya Syrodeeva*

### **The Small and the Big: Discovering the Other side**

While provoking questions about the big and unambiguous, eternal and universal the principle of the small itself from time to time reaches the borders of own appliance and is in need of support from the big. How can the big be noticed, discovered in the small and the small in the big, how can we learn to live with otherness, thereby increasing area of the possible? The book «Philosophical language of Jacques Derrida» by Natalia Avtonomova helps in finding answers to these questions, focusing on the role of aporii pressure and individual life experience in the conceptual work of the French philosopher.

*Keywords:* small, local, universal, Other, otherness, deconstruction, cosmopolitanism, philosophy, human rights

*Konstantin Troitsky*

### **Max Weber as Anti-Tolstoy**

The article has a purpose to show a narrow connection of the development of Max Weber’s ethical thought with his comprehension of Leo Tolstoy’s life and works. The author doesn’t claim the exclusive and dominant influence of Leo Tolstoy on these or other Weber’s ethical ideas. The author makes state-

ment just concerning certain connection between Weber's ideas and Tolstoy's creative heritage. He also gives the possible intellectual, biographical and historical perspectives, which could be more or less useful. It should be also noted that Weber discussed with Tolstoy who in many aspects was an ideal type or an example of the ideal type. That is expressed in those simplifications and distortions which Weber makes in the relation to Tolstoy's ideas. Partly it was a dispute of Weber with himself.

*Key words:* Max Weber, Leo Tolstoy, ethics, values, ethic of responsibility, ethic of conviction, the acosmism of love, war, pacifism, the meaning of life

*Olga Zubets*

**On One Fragment from *Nicomachean Ethics* of Aristotle**

The article is devoted to one place from *Nicomachean Ethics* by Aristotle, causing a lot of arguments: "They seem also to remember any service they have done, but not those they have received (for he who receives a service is inferior to him who has done it, but the proud man wishes to be superior), and to hear of the former with pleasure, of the latter with displeasure". The concept of act is being discussed as based on the idea of being the cause of one's own act and one's friend's acting.

*Key words:* Aristotle, act, benevolence, High-minded (Great-minded, Proud), self-sufficiency, friendship, polis

## Об авторах

*Аванесов Сергей Сергеевич* – доктор филос. наук, профессор, Томск. гос. пед. ун-т (iskiteam@yandex.ru)

*Апресян Рубен Грантович* – доктор филос. наук, профессор, зав. сектором этики Ин-та философии РАН (apressyan@mail.ru)

*Белов Владимир Николаевич* – доктор филос. наук, профессор каф. философии культуры и культурологии филос. фак. Саратов. гос. ун-та им. Н.Г.Чернышевского (belovvn@ Rambler.ru)

*Гельфонд Мария Львовна* – доктор филос. наук, доцент, зав. каф. гуманитарн. дисциплин Тульского филиала Рос. эконом. ун-та им. Г.В.Плеханова (mlgelfond@gmail.com)

*Гечмен (Göçmen), Доган* – доцент ун-та Докуз Эйлюль, Измир, Турция (Dokuz Eylul University) (dogan.gocmen@deu.edu.tr)

*Демидова Елена Викторовна* – кандидат филос. наук, доцент каф. практической философии Научно-исслед. ун-та Высшая школа экономики (e\_demidova@list.ru)

*Зубец Ольга Прокофьевна* – кандидат филос. наук, старший научн. сотрудник сектора этики Ин-та философии РАН (olgazubets@mail.ru)

*Каишба Мария Васильевна* – доктор филос. наук, профессор, зав. каф. гуманитарн. дисциплин Львов. Нац. музыкальной акад. им. Николая Лысенко (gribkoff777@yandex.ua)

*Максимов Леонид Владимирович* – доктор филос. наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора этики Ин-та философии РАН (lemax14@list.ru)

*Плотников Николай Сергеевич* – доктор философии, руководитель исслед. Центра «Русская философия и интеллектуальная история», научн. сотрудник Ин-та рус. культуры им. Ю.М.Лотмана Рурского ун-та г. Бохума (ФРГ) (nikolaj.plotnikov@rub.de)

*Прокофьев Андрей Вячеславович* – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник сектора этики Ин-та философии РАН (avprok2006@mail.ru)

*Сочилин Андрей Андреевич* – аспирант Гос. акад. ун-та гуманитарн. наук (afttd@yandex.ru)

*Сыродеева Ася Александровна* – кандидат филос. наук, старший научн. сотрудник Центра филос. исслед. идеолог. процессов Ин-та философии РАН (h.puck@mail.ru)

*Троицкий Константин Евгеньевич* – аспирант каф. этики Моск. гос. ун-та им. М.В.Ломоносова (Konztant@inbox.ru)

## **Правила представления рукописей для публикации в ежегоднике «Этическая мысль»**

Ежегодник «Этическая мысль» – издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В Ежегоднике публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры.

**Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично ни в каком ином издании без согласования с редакцией.**

К публикации не принимаются разделы диссертаций.

Приветствуются полемические статьи.

За публикации плата с авторов не взимается.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование статей, согласовывая окончательный вариант с автором.

Публикация включает следующие обязательные элементы:

– фамилия, имя, отчество автора на русском и английском языках полностью;

– научная степень;

– ученое звание;

– **основное место работы, учебы или соискательства (полное, официальное название учреждения без аббревиатур);**

– **должность автора по месту работы (если он дополнительно является аспирантом, докторантом или соискателем);**

– адрес электронной почты;

– номера телефонов для связи с редакцией (с указанием кодов);

– почтовый адрес (включая индекс);

– аннотация (4–5 предложений) на русском и английском языках (не более 400 знаков с пробелами);

– десять ключевых слов на русском и английском языках;

– текст статьи;

– библиографический список (по стандартам ВАК).

Объем статей – от 20 до 40 тыс. зн.

Статья должна быть представлена в электронном виде в редакторе Word с расширением .doc или .rtf (в названии файла должна быть фамилия автора) по адресу: ethical\_thought@mail.ru.

Шрифт: Times New Roman, кегль – 12, межстрочный интервал – 1,5, абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю.

Абзацные отступы, центровка текста и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Параметры страницы: 2,5 см со всех сторон.

Все заголовки набираются **строчными буквами**.

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелами от соединяемых слов. Между цифрами ставится тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1917–1991, С. 472–474).

Все цитаты должны иметь ссылки, которые даются в сносках внизу страницы с продолжающейся нумерацией, без абзацного отступа.

#### **Образцы оформления сносок:**

*Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 43.

*Ильенков Э.В.* О свободе воли // *Вопр. философии.* 1990. № 2. С. 72.

*Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: В 4 т. Т. III. М., 1997. С. 205.

*Конфуций.* Лунь юй / Пер. В.А.Кривцова // *Древнекитайская философия.* Т. 1. М., 1972. Гл. 2. С. 78.

*Столяров А.А.* Стоицизм // *Этика: Энцикл. словарь / Под ред. Р.Г.Апресяна, А.А.Гусейнова.* М., 2001. С. 472–474.

*Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas. L.–N. Y., 1894.

*King G.B.* The “Negative” Golden Rule // *The Journal of Religion.* 1928. Vol. 8. № 2. P. 268–279.

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

## **Этическая мысль**

### **Выпуск 14**

*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 10.04.13.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 19,00. Уч.-изд. л. 15,83. Тираж 1 000 экз. Заказ № 07.

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>