

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**  
**Выпуск 5**

Москва  
2004

УДК 17.0  
ББК 87.7  
Э 90

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

**Ученый секретарь**  
кандидат филос. наук *О.В.Артемьева*

**Рецензенты**  
кандидат филос. наук *Б.О.Николаичев*  
кандидат филос. наук *О.А.Запека*

Э 90      **Этическая мысль.** — Вып. 5. — М., 2004. — 201 с.

Очередной выпуск Ежегодника традиционно включает разделы, в которых исследуются вопросы теории и истории морали. Кроме того, данный выпуск содержит специальные разделы, один из которых посвящен анализу проблемы соотношения морали и политики, другой — рассмотрению различных аспектов извинения и прощения.

*Л. В. Максимов*

## **О субъективистских течениях в современной философии морали\***

### **К типологии этического субъективизма**

Субъективистская трактовка морали в европейской философии прошла долгий путь — от наивно-прямолинейного отрицания древнегреческими софистами общезначимости моральных норм и понятий до более сложных и завуалированных современных концепций, сложившихся в русле фикционализма, конструктивизма, антифундаментализма, экспрессивизма, постмодернизма и пр. Правда, само уже объединение разнообразных теорий под общим именем «субъективизма» является достаточно условным, ибо какого-то единого субъективистского подхода к пониманию моральных ценностей не существует — хотя бы уже потому, что само понятие «субъективного» имеет множество контекстуальных значений, да и феномен морали нельзя представить в виде некоей неделимой целостности, которая допускала бы применение к ней (именно как к целому) указанной характеристики. Некоторые элементы этого многомерного феномена в определенных отношениях субъективны, а в других аспектах — объективны. Разногласия по поводу того, какие именно стороны морали (и в каком отношении) объективны или субъективны, составляют предмет споров между соответственно объективизмом и субъективизмом в этике. Один и тот же философ может быть субъективистом в понимании, скажем, способа бытия морали (если он полагает, например, что мораль существует исключительно в виде человеческих аттитюдов), и в то же время объективистом в трактовке источника моральных ценностей (если он признает в качестве такого источника какой-либо объективный — природный или социальный — фактор).

---

\* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект 04-03-00179а.

Поэтому категорическое отвержение или принятие этического субъективизма в целом обычно связано с недостаточно отчетливым видением границ, разделяющих разные его типы. При этом определяющий или даже единственный признак субъективизма как такового часто усматривается в отрицании объективной истины в познании вообще, включая мораль, которая рассматривается обычно как особый вид познания. Агрессивно-обвинительная тональность, характерная как для классической, так и в особенности для современной анти-субъективистской критики, объясняется тем, что понятий указанным образом субъективизм ассоциируется с моральным релятивизмом, защитой аморализма, скептицизма, нигилизма и т.п. В подтверждение сказанного позволю себе привести обширную цитату из фундаментальной статьи американского философа Рональда Дворкина «Объективность и истина», — статьи, которая инициировала острую полемику в специализированных англоязычных изданиях и в Интернете<sup>1</sup>. «Существует ли объективная истина? — задает риторический вопрос Р.Дворкин. — Или мы должны наконец признать, что... нет никакой «реальной», или «объективной», или «абсолютной», или «основополагающей»... истины о чем-то, и что наши самые глубокие убеждения относительно того, что случилось в прошлом, или из чего сделан универсум, или кто мы есть, или что такое прекрасное, или кто является безнравственным, — суть именно убеждения, именно соглашения, именно идеология, именно знаки силы, именно выбранные нами правила языковых игр, именно продукт нашей неугомонной предрасположенности делать вид, будто мы обнаружили там, в некоем внешнем, объективном, вечном, независимом от сознания мире то, что на самом деле мы придумали для себя, исходя из наших инстинктов, воображения и культуры? Этот последний взгляд, носящий имена вроде «постмодернизм», «антифундаментализм» и «неопрагматизм», ныне составляет модный интеллектуальный стиль. Он по существу неизбежен для тех подразделений американских университетов, которые не уверены в собственной полноценности, — например, для факультетов истории искусства, английской литературы и антропологии, так же как и для юридических факультетов. Более изощренные формы того же глубокого скептицизма были влиятельны в академической философии на протяжении многих веков. Они существуют в двух разновидностях: общая, всеохватывающая версия, атакующая саму идею объективной истины о чем-либо, и ограниченная, избирательная версия, которая допускает объективную истину для «дескриптивных» утверждений, включая математические, но отрицает ее для «оценочных» утверждений — моральных, этических и эстетических»<sup>2</sup>.

Относительно последнего пункта приведенного высказывания следует заметить, что Р.Дворкин без достаточных оснований включает отрицание объективной истины *в морали* в общий контекст *эпистемологического субъективизма*, — пусть даже и в качестве его «ограниченной версии». Отрицание применимости самих понятий истины и лжи к моральным утверждениям<sup>3</sup> — это действительно один из вариантов субъективизма, однако субъективизма не эпистемологического, а *этического*. К тому же «обвинительный уклон» в рассуждениях автора не вполне оправдан, поскольку отнюдь не всякая субъективистская трактовка морали — в том числе та, о которой здесь идет речь, — обязательно сопряжена напрямую (или хотя бы даже косвенно) с оправданием аморализма. На мой взгляд, дискуссии вокруг этического субъективизма могли бы быть более осмысленными и продуктивными при условии адекватной дифференциации и систематизации его типов, исторически сложившихся в философии морали. Каковы же эти типы?

Одна из возможных типологий, изложенная в терминах современной аналитической этики, представлена в англо-американской Этической энциклопедии (статья «Субъективизм»)<sup>4</sup>. Б.Хукер, автор статьи, выделяет четыре вида этического субъективизма, различающиеся тем, какие именно стороны морали подвергаются субъективистской интерпретации: (1) «доброе» для личности, (2) практический разум, (3) моральное требование и (4) оценочное суждение. Первый вид субъективизма проявляется в утверждении, что «личное добро» зависит от установок и желаний личности: «доброе» — это то, что способствует реализации желаний и достижению удовольствия. Субъективизм второго типа есть точка зрения, согласно которой все разумные основания для поступков (включая поступки моральные) определяются опять-таки субъективными желаниями. Третий вариант субъективизма основан на представлении о том, что моральное требование не имеет объективного, надчеловеческого статуса и потому не является принудительно-обязательным; по характеру и степени влияния на человеческое поведение оно стоит в ряду с любыми иными субъективными требованиями. Наконец, последний из перечисленных видов субъективизма говорит о наличии необходимой связи между установками личности и значением оценочных суждений. При этом автор различает два варианта внутри этой общей позиции. Одни субъективисты полагают, что оценочные суждения являются *описательными*, или дескриптивными, только описывают они не внешние реалии (как об этом можно было бы судить по их логической форме), а лишь аттитуды говорящего; т.е. если кто-то говорит: «X — хорош», то тем самым он

фактически сообщает о своем внутреннем состоянии: «Я одобряю X» (причем эта информация может быть истинной или ложной — «неискренней»); а если другой человек говорит: «X — плох», то он тоже дает информацию — истинную либо ложную — о своем отношении к X (именно — о «неодобрении» этого X). Таким образом, оба противоположных высказывания об одном и том же X — одобрительное и осудительное — могут быть одновременно истинными и, следовательно, не противоречащими друг другу. За этой точкой зрения установилось название «дескриптивный субъективизм». Согласно другому ответвлению указанной позиции оценочные суждения не являются описаниями ни вещей, ни внутренних состояний; они *выражают* аттитюды и потому не могут быть ни истинными, ни ложными. Этот вид этического субъективизма, обозначаемый термином «эмотивизм» или (в последние годы чаще) «экспрессивизм», вписывается в упомянутую выше нонкогнитивистскую методологическую тенденцию современной философии морали.

Недостаток приведенной типологии, на мой взгляд, состоит в ее существенной неполноте, связанной с тем, что в основание классификации положены главным образом разные интерпретации языка морали, а не морального феномена во всем его многообразии. Из-за этого из поля зрения автора выпадают — или остаются лишь неявно полагаемыми — некоторые достаточно влиятельные субъективистские концепции, имеющие немало сторонников в современной философии морали. Поэтому изложенная выше типология нуждается в уточнении и дополнении.

Прежде всего — во избежание терминологических недоразумений — следует различать *концептуальный* субъективизм (т.е. особого рода толкование, объяснение морали с отстаиванием приоритетности того или иного субъективного начала) — и «субъективизм» как пристрастность, необъективность *ценностной позиции*, как ошибочность моральной оценки некоторого явления или события. Понятно, что подобный «субъективизм» нельзя рассматривать как некую особую «концепцию». Далее речь пойдет о различных формах именно *концептуального* субъективизма.

Поскольку субъективизм такого рода в любой его разновидности связан с акцентацией субъективной стороны морали, необходимо выяснить, какие именно составляющие морального феномена либо бесспорно являются «субъективными», либо могут быть *представлены* (уже *не* бесспорно) в качестве таковых и тем самым послужить предметом разногласий относительно их объективной или субъективной природы. Что касается моральных установок, мотивов, побуждений,

эмоций и т.д., то их принадлежность индивидуальному или групповому сознанию и, следовательно, субъективность в этом отношении несомненна. Вместе с тем содержание (предметная направленность) этих установок и мотивов, а также принятых или провозглашенных в обществе моральных норм может предположительно быть или субъективным, или объективным по своему источнику, т.е. таким источником в первом случае может быть сакральный или естественный субъект — Бог, пророк, социум или индивид, — полагающий эти нормы произвольно (беспредпосылочно) или руководствуясь неким интересом; во втором — природный или трансцендентный мир, объективно-необходимые законы которого воплощаются в общезначимом, универсальном по содержанию моральном законодательстве. Кроме того, сама процедура выбора поступка, имеющего моральную значимость, может трактоваться как субъективно-произвольная либо же, напротив, объективно детерминированная акция, независимо от того, каким — объективным или субъективным — признается источник моральных ценностей.

Таким образом, проблемы, возникающие при выяснении содержания моральных ценностей и способа реализации их в человеческом поведении, явились предпосылкой формирования множества субъективистских концепций морали. В задачу данной статьи не входит анализ всего этого многообразия. Мы вкратце рассмотрим две современные этические теории, сложившиеся в рамках более широких методологических течений — фикционализма и конструктивизма — и содержащие в себе (в снятом и преобразованном виде) основные идеи классического субъективизма.

### Этический фикционализм

Основная идея этического фикционализма чрезвычайно проста. Вот как она изложена в сравнительно недавно изданной книге Ричарда Джойса с красноречивым названием «Миф о морали»<sup>5</sup>. Моральные суждения, пишет Джойс, не могут быть рационально доказаны. Мы склонны окутывать мир ценностями, которых в нем нет. Означает ли это, что мы должны отбросить мораль подобно тому, как мы отбрасываем другие ошибочные представления, — такие, например, как представления о ведьмах? Очевидно, нет. Мы могли бы относиться к морали как к «полезной фикции», предоставляя ей возможность оказывать регулятивное влияние на нашу жизнь и решения, может быть даже играть при этом центральную роль, но в то же

время мы не должны совершать теоретической ошибки и принимать на веру ложные утверждения об объективном существовании моральных ценностей.

Собственно говоря, эта мысль далеко не нова. Примерно то же имел в виду Вольтер в своем известном афоризме: «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать», — ибо уверенность в реальном бытии высшего гаранта морали (даже если *на самом деле* его нет) заставляет людей соблюдать принятые нормы и тем самым обеспечивает относительную стабильность общества. Вместе с тем, несмотря на банальность фикционалистской идеи для современного философского сознания, в последние годы происходит ее явное оживление<sup>6</sup>. Она органически вписывается в новые философские контексты, ибо предлагает определенный компромиссный (хотя и удовлетворяющий далеко не всех исследователей) выход из теоретического тупика, в который попала западная этическая мысль в результате, с одной стороны, невозможности аргументированно парировать аналитическую критику метафизических оснований морали, а с другой — из-за невозможности отказаться от признания надчеловеческого статуса моральных ценностей, статуса, благодаря которому мораль в состоянии выполнять свою регулятивную социальную функцию.

Безусловно, термин «фикция» в применении к морали звучит весьма одиозно (достаточно вспомнить «афоризм»: «Совесть — это химера»). Важно отметить, однако, что этический фикционализм является частным ответвлением или приложением фикционализма как более общей мировоззренческо-эпистемологической теории, в системе представлений которой понятие фикции не имеет ценностно-негативного оттенка. Это понятие в специальном философском значении было введено немецким философом Файхингером (H. Veihinger, 1852–1933), который заимствовал и довел до логического конца некоторые важные методологические идеи Канта и Ницше. Фикция в этом специальном значении — не ошибка и не обман, а особое мыслительное образование, играющее служебную, инструментальную роль в познании; оно не истинно и не ложно; это — «как бы» («als ob»)<sup>7</sup> знание, это допущение, введенное нами самими для преодоления специфических познавательных затруднений. Фиктивными в указанном смысле являются многие научные понятия («идеальный газ», «абсолютно твердое тело», «мнимое число» и пр.), а также метафизические конструкции («трансцендентный мир» и др.). В отличие от прагматизма, для которого «полезность» знания равнозначна его истинности, фикционализм признает *иллюзорность* многих «полезных» (для теории и практики) понятий. Обобщая этот подход, Файхингер сформулировал те

зис о том, что наша картина мира есть не что иное, как совокупность фикций, причем это относится не только к теории, описывающей и объясняющей мир, но также к моральной, художественной и другим формам ценностного сознания. Современные — весьма популярные — постмодернистские течения являются, по сути, развитием этой фикционалистской идеи.

Одним из направлений в рамках рассматриваемой концепции является *модальный фикционализм*<sup>8</sup>. Под модальностью в логике и лингвистике понимается отношение содержания высказывания к его реальному осуществлению, — отношение, выражаемое особыми грамматическими и лексическими средствами. Помимо традиционных (идуших еще от Аристотеля) так называемых *алетических* модальностей («возможно, что», «необходимо, что»), современная логика выделяет также *деонтические* («разрешено, что», «запрещено, что», «обязательно, что»), *аксиологические* («хорошо, что», «плохо, что») и ряд других. Указанное различие очень важно для понимания, в частности, специфики морального долженствования, поскольку этический рационализм (от Канта до современных авторов — Р.Хэара, А.Гьюэрта и др.) постоянно смешивает должное, или морально обязательное, с объективно необходимым, либо определяет моральный долг через необходимость<sup>9</sup>. Модальный фикционализм проводит мысль об отсутствии объективного эквивалента для любых модальных понятий, т.е. о признании их «полезными фикциями». Приписывание, в частности, моральным модальностям онтологического статуса есть результат неправомерного гипостазирования субъективных (по способу существования) моральных позиций, оценок, императивов, норм и пр.

Можно заключить, что фикционализм как широкий мировоззренческий подход содержит некоторые методологически плодотворные элементы, — во всяком случае, применительно к сфере познания, в особенности к математике и естественным наукам, где использование фиктивных понятий и представлений обеспечивает реальную результативность познавательного процесса. Что касается *этического фикционализма*, то и здесь имеется позитивная идея (которая, впрочем, связана скорее с именем Канта, нежели Файхингера), именно: признание того, что моральные (оценочные и императивные) суждения и понятия не имеют субстанциальных аналогов; или, если использовать аналитико-философскую терминологию, не существует «моральных фактов», т.е. оценки и императивы не имеют денотата в виде субстанциального добра, долга и пр. Правда, такое понимание моральных ценностей не требует обязательного принятия фикционалистской концепции; понятие «моральной фикции» возникает лишь в связи с

тем, что большинство философов рассматривают мораль как род знания, и потому в тех случаях, когда ставится под сомнение само существование объекта такого знания, то сохранить когнитивный статус моральных ценностей позволяет подведение их под суррогатное понятие «фикции». Если же моральные оценки и нормы интерпретировать как некогнитивные феномены<sup>10</sup>, то надобность в фикционалистской терминологии отпадает. Мораль не «фиктивна» в каком бы то ни было смысле; моральные ценности образуют особую социально-духовную реальность: принципы, нормы, установки, мотивы, переживания и т.д.; эти реалии человеческого духа соотносимы с предметным (и, быть может, «умопостигаемым») миром, но соотносимы не в познавательном, а в другом, «взаимообуславливающем» отношении, поэтому атрибуция их в качестве «фиктивных» некорректна. Можно спорить о специфике морали, ее происхождении, функциях, механизмах и пр., но не о ее реальном бытии.

Основной объяснительный потенциал фикционализма, имеющий значение для социально-гуманитарных наук (потенциал, также могущий быть реализованным без использования представлений о «фикции» и, следовательно, свойственный не только рассматриваемому философскому направлению), связан с той методологической посылкой, которая обозначена в начале данного раздела: те или иные духовные образования, даже не будучи «истинными» в эпистемологическом смысле (т.е., будучи, скажем, фиктивными, или ложными, или не доказанными, или принципиально недоказуемыми, или вообще некогнитивными и, значит, лишенными любой из этих характеристик), могут тем не менее быть органической и стабильной частью общественного сознания, передаваться из поколения в поколение, быть институционализированными, реально влияя на жизнь людей, выполнять важнейшие социальные функции. Разумеется, отсюда не следует, будто духовная и материальная жизнь общества целиком и полностью определяется «фикциями», как это утверждают наиболее радикальные представители фикционализма.

### **Этический конструктивизм**

Термин «конструктивизм» употребляется довольно широко в разных теоретических (а иногда и публицистических) контекстах. В самом общем смысле «конструктивизм» означает установку на (1) искусственное построение (конструирование) тех или иных идеально-духовных или материально-предметных реалий либо на (2) истолкование этих реалий как искусственно сконструированных (в противовес их интерпретации

как естественно или стихийно возникших)<sup>11</sup>. В этом широком значении «конструктивизм» фигурирует и в философии, включая философию науки, философию морали, права и т.д.

Благодаря явно мыслимому в понятии «конструирование» субъективно-творческому моменту, квалификация какой-либо теоретической позиции как «конструктивистской» чаще всего (но не всегда) означает признание ее также и «субъективистской». И хотя сам термин «конструктивизм» появился не более столетия назад, а в философию морали и права он вошел совсем недавно (примерно в 70–80-е гг. XX в.), многие традиционные концепции, допускающие субъективное — индивидуальное или социально-групповое — нормотворчество в этой области (теории общественного договора, конвенционализм, этический и правовой рационализм Нового времени), тем не менее ретроспективно причисляются к общему течению конструктивизма. Такое словоупотребление, впрочем, не узаконено словарными дефинициями, однако явочным порядком оно внедрилось в язык современной философии.

Вместе с тем в научной методологии, логике, лингвистике сложилась в последние десятилетия и более узкая, специальная концепция конструктивизма, развивающаяся в русле традиционного философского рационализма и избравшая этику в качестве одной из сфер своего приложения. Основная идея этой концепции, роднящая ее с рассмотренным выше фикционализмом, — отрицание дескриптивности (но не когнитивности вообще!) основоположений математики и логики, — а также морали и права, если трактовать последние в духе классического рационализма, т.е. как некие априорные системы знания. Но в отличие от фикционализма, дающего определенное (субъективистское) решение проблемы «истинности» моральных норм и оценок и утверждающего их служебный характер, конструктивизм, соглашаясь в целом с отрицанием истинного характера моральных ценностей и с идеей о невозможности обоснования их именно в качестве дескриптивного знания, занят другой проблемой: откуда вообще берутся эти принципы и нормы, каков их источник, — и предлагает свое решение: моральные ценности суть конструкты разума. По-видимому, первой крупной публикацией, излагающей основы этой концепции, была статья Дж.Ролза «Кантианский конструктивизм в моральной теории»<sup>12</sup>; затем последовал ряд работ других авторов<sup>13</sup>.

Обратимся к словарному определению этического (и вообще ценностного) конструктивизма: «Конструктивистская моральная или политическая теория — это вид нормативной теории, которая получает основное содержание своей моральной или политической концепции посредством процедуры построения (*construction*), включающей соответствующие стандарты *практического разума*. Ключ к кон-

структивизму — процедура построения и использование этой процедуры для того, чтобы определить или вывести содержание нормативной позиции. Процедура построения в этом контексте представляет собой гипотетический или идеализированный процесс рационального «взвешивания» (*deliberation*), выбора или соглашения, в ходе которого субъект (или группа) при определенных условиях устанавливает основы нормативной концепции, — например, путем выбора или соглашения по фундаментальным принципам морали или принципам правильного поведения. Конструктивист полагает, что эта процедура есть конечный критерий того, что является правильным (*right*). Иначе говоря, основные принципы правильности суть те, которые являются результатом построения, и не существует никакого критерия, помимо этой процедуры, для определения принципов правильного. Результат этой процедуры, каков бы он ни был, определяет, что есть “правильное”. ...Конструктивист отрицает существование независимой от сознания моральной реальности или моральных фактов и считает, что моральные принципы генерированы практическим рассуждением»<sup>14</sup>.

Следует отметить, что субъективистская тенденция в толковании морали свойственна скорее конструктивизму в его более широком и размытом понимании, нежели указанной специальной его разновидности, которая имеет своим первоисточником идеи Канта и других рационалистов XVIII в., не подвергавших сомнению объективность моральных принципов (хотя и объективность *особого рода*, равнозначную логической необходимости). Современные авторы, пишущие на данную тему, не всегда различают объективистскую и субъективистскую версии конструктивизма. Показательно, в частности, само название недавней статьи А.И.Бродского «Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму»<sup>15</sup>. Судя по этому названию, автор видит в логико-математическом конструктивизме, примененном к моральным понятиям и суждениям, некую (субъективистскую?) альтернативу объективистской трактовке морали. И действительно, А.И.Бродский подчеркивает свою приверженность идее свободного нормотворчества, в рамках которой предполагается разработка конструктивной нормативной этики: «Будда и Конфуций, Моисей и Иисус Христос не рефлексировали над уже сложившейся в народе нравственностью, а создавали новые принципы и нормы человеческой жизни...»<sup>16</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», и затем выражается надежда, что «в конструктивной этике эта интуиция Бердяева может получить рациональное выражение»<sup>17</sup>.

А.И.Бродский полагает, что интуиционистские и конструктивистские программы обоснования математики имеют «прямое отношение» к нормативной этике: «В этике, как и в математике, ‘существовать’ означает ‘быть построенным’. Поэтому допустимо предположить возможность создания конструктивной нормативной этики»<sup>18</sup>. «Аналогом математической конструктивности в этике должно стать понятие *выполнимости*»<sup>19</sup>. Можно было бы привести и другие положения статьи, призванные доказать правомерность и плодотворность нормативно-этического конструктивизма. Но вот вопрос: включает ли в себя, предполагает ли логико-математический конструктивизм идею *свободного*, или *произвольного*, построения оснований математики? Имеет ли «творчество» в этой области какие-либо объективные ограничения? Если имеет (а так оно и есть; во всяком случае, современные конструктивистские теории, фактически вышедшие из «шинели» кантовских «Критик», в явной форме не посягают на рационалистический объективизм), то, по-видимому, и «конструктивную этику», будь она создана, тоже нельзя рассматривать как продукт свободного нормотворчества. Кант, выявивший подлинную специфику морали, в свое время ясно высказался о том, что его категорический императив не содержит какого-либо нового (произвольно выдвинутого им) принципа нравственности, а претендует лишь на адекватное выражение объективного нравственного закона<sup>20</sup>.

В цитированной выше статье из англо-американской «Этической энциклопедии» справедливо, на мой взгляд, отмечается, что «конструктивизм дает особую, привлекательную трактовку объективности морального суждения, которая не опирается на метафизически проблематичный статус моральных фактов. Объективность достигается использованием стандартов практического рассуждения: верные (сogest) моральные суждения получают благодаря верному применению стандартов практического разума, которые включены (incorporated) в процедуру конструирования»<sup>21</sup>. И далее: «...Конструктивист полагает, что основные моральные принципы в некотором особом смысле произведены (generated) посредством практического рассуждения. Однако это не значит, что моральные принципы суть человеческое изобретение или продукт выбора через предпочтение. Конструктивизм не ведет к субъективизму, как правило, он скорее выражает некоторую форму объективности в нормативной мысли.

В самом деле, использование процедуры конструирования для выведения моральных принципов есть определенный способ обеспечения объективного базиса для морали»<sup>22</sup>.

Таким образом, к этическому субъективизму можно отнести лишь те варианты конструктивной этики, которые — в согласии с давней традицией индетерминизма и волюнтаризма — увязывают процедуру конструирования моральных норм (независимо от конкретных «технологий» ее осуществления) с деятельностью «свободной воли», — деятельностью, выступающей чаще всего под псевдонимом «нормотворчества».

\* \* \*

Субъективистские концепции в этике возникли не на пустом месте, они имеют основательную эмпирическую и теоретическую базу и составляют серьезную конкуренцию традиционному объективизму натуралистического, платонистского и кантианского образца, так же как и объективистской версии современного конструктивизма. Можно сказать, что объективизм и субъективизм в философии морали не являются совершенно взаимоисключающими подходами, тот и другой содержат позитивные элементы, непротиворечивый синтез которых в рамках единой теории, по мнению автора данной статьи, вполне достижим.

### Примечания

- <sup>1</sup> См., напр.: URL = <<http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/symp-dworkin.html>>, где помещены дискуссионные материалы нескольких авторов (S.Blackburn, M.Otsuka, N.Zangwill) по поводу упомянутой статьи, а также резюмирующий ответ Р.Дворкина. — См. также материалы международной метаэтической конференции в Осло (Норвегия) на тему «Моральная объективность в мультикультуральном обществе?» (The meta-ethical conference «Moral objectivity in multicultural society?». Overview. URL = <<http://www.tf.uio.no/etik/konferanse.htm>>).
- <sup>2</sup> *Dworkin R.* Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // *Philosophy & Public Affairs.* 1996. 25, № 2. P. 88.
- <sup>3</sup> Эта позиция, получившая название «нонкогнитивизм», широко представлена (как в критическом, так и апологетическом планах) в современной западной аналитико-этической литературе. Обоснование нонкогнитивистского варианта этического субъективизма в его противостоянии объективизму дано, в частности, в статьях: *Shafer-Landau R.* Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy // *Philosophy & Phenomenological Research* 54. 1994. P. 331–344; *O'Leary-Hawthorne J.*,

- Price H. How To Stand Up for Non-Cognitivists // The Australasian Journal of Philosophy 74, 1996. P. 275–292. В более широком плане дискуссии между когнитивизмом и некогнитивизмом рассмотрены в книге: Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М., 2003.
- 4 См.: Hooker B. Subjectivism // Encyclopedia of Ethics /L.C.Becker and C.V.Becker, eds. 2<sup>nd</sup> ed. N.Y.–L.: Routledge, 2001. Vol. 3.
- 5 См.: Joyce R. The Myth of Morality. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001. — Abstract. P. II.
- 6 См. материалы конференции, состоявшейся в Остине (США, Техас), на тему «Моральная теория после Ницше» («Moral Theory After Nietzsche». University of Texas, Austin, 2003. (URL = <<http://www.utexas.edu/law/faculty/bleiter/MoralThe.html>>); в частности, тезисы доклада Надима Хусейна (Стэнфордский университет) «Возвращение морального фикционализма» (Hussain N. «The Return of Moral Fictionalism», URL = <<http://events.stanford.edu/events/10/1012/>>). См. также коллективный труд американского и двух австралийских авторов: Nolan D., Restall G., West C. Moral Fictionalism. 2002. (URL = <http://www.consequence.org/papers/mf.pdf>).
- 7 Главный труд Ханса Файхингера, где изложены основы его фикционалистской теории, называется — в буквальном переводе — «Философия как бы» («Philosophie des Als Ob», 1877), причем выражение «als ob» в этом специфическом контексте явно имеет своим первоисточником «Критику чистого разума» и другие работы Канта, где многие мировоззренческие понятия (Бог, мир и др.) использовались так, как если бы им соответствовали реальные объекты (см., например: Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 571–572).
- 8 См.: Nolan D. Modal Fictionalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2002 Edition). Edward N. Zalta (ed.), (URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/fictionalism-modal/>).
- 9 См.: Кант И. Соч. Т. 4(1). М., 1965. С. 236, 265.
- 10 Вернее, как духовные феномены, не сводимые к своей когнитивной составляющей (в соответствии с упоминавшейся выше некогнитивистской трактовкой ценностного сознания).
- 11 Имеется еще и стоящее несколько особняком понимание конструктивизма как особого направления в искусстве: эстетизация индустриально-конструктивных форм и т.п.
- 12 Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory // Journal of Philosophy 77. 1980. № 9. P. 515–72.
- 13 См. библиографию к статье: Reath A. Constructivism // Encyclopedia of Ethics /L.C.Becker and C.V.Becker, editors. 2<sup>nd</sup> ed. Vol. 1. N.Y.–L., 2001. P. 317–320. — См. также: Бродский А.И. В поисках действенного этиоса. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. — Приложение. На пути к этическому конструктивизму.
- 14 Reath A. Constructivism. P. 317.
- 15 См.: Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 1. М., 2000. С. 148–158.
- 16 Там же. С. 152.
- 17 Там же. С. 157.
- 18 Там же. С. 155–156.
- 19 Там же. С. 157.
- 20 См.: Кант И. Соч. Т. 4(1). М., 1965. С. 319.
- 21 Reath, A. Constructivism. P. 319.
- 22 Ibid.

### Публичное пространство и реальная политика

Беседа Сергея Земляного с академиком РАН  
Абдусаламом Гусейновым

*Салам Керимович, мне кажется разумным посвятить нашу беседу обсуждению некоторых общих вопросов, ибо, как отмечал один великий политик, не решив общих вопросов, мы будем путаться в частных. Позвольте начать разговор с главного, на мой взгляд, сюжета: что такое политика? Какую роль в ответе на него способны сыграть наука, философия, рефлексия?*

Я бы приступил к ответу, оттолкнувшись от Вашего подвопроса. С наукой и философией Нового времени был связан колоссальный сдвиг, который поставил рефлексию о политике в совершенно иной, чем, скажем, у Аристотеля, Августина или Фомы Аквинского, духовный, мировоззренческий контекст. Первым мыслителем, кто сделал радикальные выводы из того, что Кант назвал «коперниканским переворотом», из перехода от геоцентричной к гелиоцентричной системе, из прививки к концепции Вселенной идеи бесконечности, — этим мыслителем был Блез Паскаль. В главе «Место человека в лоне природы: две бесконечности» своих «Мыслей» Паскаль писал: «Пусть человек отдастся созерцанию природы во всем ее высоком и неохватном величии, пусть отвратит взоры от ничтожных предметов, его окружающих. Пусть взглянет на ослепительный светоч, как неугасимый факел, озаряющий Вселенную; пусть уразумеет, что Земля — всего лишь точка в сравнении с огромной орбитой, которую описывает это светило, пусть потрясется мыслью, что и сама эта огромная орбита — не более чем еле приметная точка по отношению к орбитам других светил, текущих по небесному своду <...> Весь зримый мир — лишь едва приметный штрих в необъятном лоне природы. Человеческой мысли не под силу охватить ее. Сколько бы мы ни раздвигали преде-

лы наших пространственных представлений, все равно в сравнении с сущим мы порождаем только атомы. Вселенная — это не имеющая границ сфера, центр ее всюду, окружность — нигде». Иными словами, наука и философия Нового времени сместили Землю с ее центрального места во Вселенной, сделали ее рядовым астрономическим телом, не имеющим божественной маркировки.

Следующим гигантским шагом науки, означавшим ее вторжение в области философии и политической рефлексии, явилась теория эволюции Чарльза Дарвина. Великий ученый сместил с центрального места на Земле человека, который стал вещью среди вещей, объектом научного анализа. И, как оказалось, ничего в человеке нет мистического. Принизание человека до уровня других живых существ было воспринято и воспринимается еще кое-кем как его унижение.

*Бессмертная душа, божьи заповеди...*

Да-да, стало ясно, что, по крайней мере, в прямом и буквальном смысле воспринимать такого рода понятия и утверждения нельзя. Это был еще один прорыв науки в сферу самопонимания человека, который закрепил ее доминирование.

*Человек, который согласно христианской доктрине был создан по образу и подобию Бога, стал в один эволюционный ряд со зверями.*

Правильно. Считалось, что он создан по образу и подобию Бога, а Дарвин показал, что он создан по образу и подобию обезьяны. Вот и все дела. Однако для лишившегося своего привилегированного статуса на Земле человека еще оставалось утешение: несмотря на это, человек формирует некое искусственное пространство, в котором он может развернуть себя в каком-то идеальном выражении. И тем самым подняться над своим животным происхождением, культивировать другие способы общения, чем те, которые навязывает ему природа. Возникает государство, как преодоление естественного состояния войны всех против всех, и так далее.

*По-моему, это чисто гипотетическая конструкция, предположение относительно того, как это могло бы произойти: подобные гипотезы выдвигают и Гоббс, и Руссо...*

Что это идеальная конструкция, не подлежит никакому сомнению. Но она основана на чем? Что эта искусственная среда, которая творится человеком...

*Вторая природа.*

Да. Что эта вторая природа не просто отличается от первой природы, противостоит ей, а еще и возвышается над ней. Мерой этого возвышения считаются моральные критерии, ибо в данном надприродном пространстве практикуются мирные отношения, преодолева-

ются волчьи законы. С этой иллюзией покончила социология, в частности, Александр Зиновьев. Он показал, что законы социальности и есть те законы, в силу которых в человеческих отношениях господствуют подлость, зависть, ненависть, подсиживание и другие аналогичные формы отношений, которые было принято считать или продолжением природного процесса в человеке («зоологического индивидуализма», например) или порождением только определенной, исторически ограниченной формы социальных отношений.

*Салам Керимович, Вы — историк этики и прекрасно знаете, что Мандевиль и другие трезво мыслящие моралисты считали, что человеческие пороки суть двигатель прогресса.*

В известном смысле Зиновьев продолжает данную линию. Однако есть разница: одно дело — сделать точное наблюдение, и совсем другое — построить, подобно Зиновьеву, целую теорию. Она исходит из того, что поскольку речь идет о массовом поведении людей, поскольку мы берем человека в качестве единицы социального объединения, постольку он подчиняется законам социальности. Законам, которые являются столь же жесткими и неотменимыми, как любые природные законы. Законы социальности не только не противостоят тому, что мы называем эгоизмом, враждой, только благодаря им все это только и существует.

*То есть социальность есть бытийная основа эгоизма, вражды, обособления.*

Именно так. Она и есть, собственно говоря, узаконенная вражда. В этом заключается оригинальность концепции Зиновьева и, возможно, причина враждебного отношения к ней. Он разрушил иллюзии насчет социальности. С учетом того, повторяю, что социальность связана с массовым поведением, выражает его законы.

*Стало быть, коммунотарность Бердяева, первобытный коммунизм Моргана, на которого молились Маркс и Энгельс, русская общинность, немецкая *Gemeinwesen*, общность, по Тённису, все это — иллюзии?*

Все перечисленное Вами может иметь какую-то значимость только за пределами социальности. В другом пространстве. И здесь мы можем перейти к обсуждению того, что такое политика. Вы замечали, что если вы вдвоем, втроем с друзьями куда-то идете, то обязательно возникает вопрос, а кто будет вести, показывать дорогу? То есть непременно появляется лидер, руководитель. По-другому просто не может быть.

*А если взять одного человека: в нем тоже должны быть ведущая инстанция, какой-то лидер, который прокладывает маршрут?*

Простите, но один человек — это уже не законы социальности. Тут Вы уже вступаете в область личностного развития, в границы этики.

*Вы абсолютно противоречите Марксу, который заявлял, что только в обществе человек способен обособляться, если хотите, оставаться один.*

Совершенно не противоречу. Конечно, человек может обособляться только в обществе.

*Но Вы же утверждаете, что один человек — это не социальность.*

Да, один человек — это не социальность, это личность. Вы же говорите о том, откуда человек появляется. Он появляется в социальности, но как отрицание её. Как противостояние ей.

*То есть Вы полагаете, что политико-гражданская определенность человека — отрицание социальности?*

Безусловно. Личность появляется лишь в той степени, в какой человек умеет выпасть из социальности. Умеет противостоять ей, обособиться от нее. Если хотите, подняться над ней. В той степени, если уж говорить словами Маркса, в какой он выходит из сферы необходимости. Из сферы экономической необходимости, когда нужно заботиться о своем выживании, о своем существовании. Из сферы социальной необходимости, когда человек должен подчиняться законам социальной организации.

*Насколько я могу взять в толк, экономическое принуждение в каком-то отдаленном смысле является продолжением природного принуждения. Что касается социального принуждения...*

Оно тоже является продолжением природного в тех рамках, в которых в природе имеют место социальные отношения. Не случайно были проведены исследования первобытных общин, в которых они рассматривались по аналогии с животными сообществами. Это отнюдь не надуманный подход, он имеет свои основания. В животных сообществах тоже имеются организация, доминирование и так далее.

*Салам Керимович, есть разница между социальностью и коллективностью?*

Конечно, если Вы введете понятие коллективности, то с ним можно уже что-то конструировать. Но до этого есть политика.

*Собственно, Вы предвосхитили мой вопрос: где возникает политика — в социальности или в коллективности?*

Политика, как я ее понимаю, возникает за пределами и экономической необходимости, и социальности.

*Тогда политика — всего лишь утопия, которую создают люди, чтобы культивировать представления о себе как о сверхприродных существах. Что такое политика в Вашем толковании, если я Вас правильно понял? Политика — это полис, город-государство, где, условно говоря,*

*живет три тысячи свободных мужчин в зрелом возрасте, которые являются гражданами. Они время от времени собираются на агоре, на городской площади, и обсуждают все дела полиса.*

Совершенно верно. Свободные люди свободно собираются и говорят о свободных делах и вещах. Над ними не тяготеет никакая необходимость, они ни к чему не принуждаются...

*И свободно приговаривают Сократа к казни.*

Это уже другой вопрос. А вот почему они приговаривают Сократа к казни? Обратите внимание: не за воровство, прелюбодеяние и тому подобные вещи. А за то, что он вводит новые божества и портит молодежь. Какими должны быть божества, общие святыни, как воспитывать молодежь — здесь мы уже видим специфическую предметность политики. И еще. Там стоял вопрос о том, кто может задавать нормы, каноны совместной политической жизни. Конечно, у афинян был более гуманный способ наказать Сократа: остракизм. Они избрали казнь. Они пресекли вопиющее нарушение политических устоев: если собираются вместе свободные и равные граждане, а один из них вдруг желает быть свободнее и равнее других, желает собой подменить волю всех, то его и выгоняют. Или казнят.

*Так что же, политика — лишь всеобщая уравниловка? Уничтожим гениев, чтобы не выделялись?*

Верно, что политика — всеобщая уравниловка, но не в смысле «уничтожим гениев». А в том смысле, что все равные граждане полиса являются гениями, если взять Ваш образ.

*Салам Керимович, но такое невозможно. Все не могут быть гениями. Гений есть штучный товар. Это утопия.*

Правильно. Политика имеет место лишь постольку, поскольку человек стремится быть утопичным, живет утопией, желает подняться куда-то и развиваться. В противном случае она вообще не нужна. В противном случае есть экономика — обогащайтесь, есть социальность — сделайте так, чтобы вас не убивали или вы командовали, и другие подчинялись. Но причем здесь политика? Политика для меня — не просто полис; политика — это публичное пространство, которое образуют люди в качестве свободных существ, в той мере, в какой они являются свободными.

*Салам Керимович, мне крайне импонируют Ваши утверждения. Но возьмем любой мега-полис мира: Москва, Нью-Йорк, Лондон, Мехико. И как Вы мыслите себе здесь публичное пространство?*

Это уже другой вопрос. Хотя очень важный. Ведь что произошло? В Новое время экономика и социальность заполнили политическое пространство.

*Заполнили или вытеснили?*

Заполнили, подчинили себе, деформировали политическую сферу, если хотите, залили, отравили её. Полностью ее уничтожить нельзя.

*Извините, что перебиваю Вас: а когда политика была, и когда она перестала быть?*

Она и в Новое время была. И сейчас есть. Обратимся в данной связи к общему для нас герою — Карлу Марксу. Он как себе мыслил ситуацию с политикой? Политика — это надстройка. Надстройка над экономическим базисом, над социальным базисом. Надстройка в том плане, что она возникает как бы над ними. По Марксу, однако, политика является надстройкой еще и потому, что она обслуживает экономику и социальность, является надстройкой для социально-экономического базиса.

*Но эту мысль марксисты не поняли.*

Почему не поняли? Прекрасно поняли: политика есть концентрированное экономики. Не поняли другого, того, что именно по этой причине Маркс был против политики. Именно поэтому Маркс стремился от политической эмансипации перейти к человеческой эмансипации. Перейти, ибо в Новое время политика была подчинена экономической и социальной нужде.

*Может быть, он был прав?*

Разумеется. Тогда задумаемся, где может существовать такое публичное пространство, где люди могут реализовать свою мечту о совершенной жизни.

*А может быть, она вообще есть нечто лишнее, эта мечта о совершенной жизни? Давайте жить в пригородах в отдельных домах с бассейном на заднем дворе, будем ездить в комфортабельных машинах на работу, заведем хороших полицейских, которые будут обеспечивать нашу безопасность и не брать взятки. Всюду установится замечательный порядок. И зачем тогда эти самые политика, совершенная жизнь и прочие мудреные вещи?*

Правильно, в таком случае нет политики. Значит, мы беседуем о чем-то другом. Что такое политика? Для уразумения политики изначальным является тезис, что человек стремится к идеалу. Стремится к высшему благу, как бы его ни называть. Политика — **человеческое** дело. Она — не для тех, кто стремится к отдельному дому с бассейном на заднем дворе. Она — для тех, кто не довольствуется этим.

*А Вам не кажется, что человечество еще не придумало другого такого приспособления, с помощью которого можно было бы столь наверняка погубить государство, общество, страну, корпорацию, отдельного*

*человека, как помянутое Вами стремление к совершенству? Вместо того чтобы решать конкретные задачи жизни, справляться с проблемами, мы стремимся к совершенству.*

Судя по Вашим словам, совершенство для Вас находится где-то вне конкретных задач, вне жизни в ее непосредственности.

*Примерно так.*

А речь ведь идет о таком совершенстве, которое и составляет самое жизнь человека.

*Салам Керимович, Вы принадлежите к людям, которые посвящены в тайны мировых религий. Возьмем Фому Кемпийского: подражание Иисусу, уподобление себя Христу. Но это же чистое безумие: нельзя уподобиться Иисусу Христу, иначе он не был бы Иисусом Христом.*

Почему нельзя? Если Вы это выкинете: уподобление Христу, бессмертия души или, как у Гомера, стремление героев взамен брэнного обрести бессмертное, как у богов, тело, — если Вы это выбросите из культуры, то у Вас обрушится все, поэзия, нравственность, христианское бессмертие души, и прежде всего — смысл жизни: для чего человеку жить? Этим путем и возникло стремление к бессмертию. А так как в физическом, эмпирическом мире бессмертие невозможно, возникла мысль: коль скоро нельзя быть, подобно богам, бессмертными в физическом смысле, стало быть, надо быть бессмертными, похожими на богов в делах. В делах.

*И это уже политика?*

Еще нет.

*Еще не политика.*

Еще не политика. Но стремление к бессмертным делам — это уже этика. Это уже мораль.

*То есть образцовые поступки.*

Да, поступки, которые роднят тебя с богами, которые делают тебя бессмертным. А как возможны такие поступки? Политика и есть пространство, в котором такие поступки возможны.

*Я не верю, что есть какая-то обособленная моральная сфера: на самом деле мораль растворена в жизни.*

И я считаю, что мораль растворена. В каждом человеке, в разнесчастном божье есть то, что именуется нравственным достоинством, что обнаруживается в разных формах, несет на себе печать времени, обстоятельства, но ни к чему не сводится, что составляет его личностное ядро и благодаря чему мы только и можем говорить об особом — соразмерном миру — статусе человека.

*Салам Керимович, в Вас глубоко сидит гуманист. Между тем Ницше, о котором Вы интересно писали в своих работах, категорически заявлял: человек — это то, что должно быть преодолено.*

Нище ведь тоже есть реакция на эпохальную ситуацию, когда социально-экономическая нужда заполнила все публичное пространство, когда, пользуясь его языком, все колодцы оказались загаженными.

*А Вам не кажется, что вся цивилизация, начиная с Египта, с Ветхого Завета, посвящена реализации одной генеральной идеи: уничтожить свободу, которую Бог вроде бы дал человеку.*

Может быть. Я с Вами согласен. Может быть. Но я задаю вопрос: а где, в какой деятельности люди подошли к свободе ближе всего, настолько близко, что стали рассматривать ее как манифестацию свободы, как свободную деятельность свободных индивидов? Это и есть публичное пространство. Пространство публичной жизни. Почему сейчас главной злобой дня стали свободные выборы? В России нет свободных выборов, это фальшь. Но люди хотят их иметь, выражая тем самым потребность в публичном пространстве, которое создается свободными людьми в акте их свободного волеизъявления.

*Но мы попадаем в замкнутый круг. Если следовать логике Вашей аргументации, то все, что противоречит политической идее, является ее подтверждением.*

Нет, так не получается. В последнем нашем рассуждении я зафиксировал простой факт: все апеллируют к идее свободных выборов.

*А других идей нет.*

Важно то, что данный факт — сама идея свободных выборов и стремление реализовать ее — является выражением того, что в действительности является политикой. Политика — это публичное пространство. За этими пределами нет политики.

*При каком государственном устройстве: монархическом, аристократическом, демократическом и т.п. — существует политика в Вашей трактовке?*

Государство может принимать самые разные формы, это зависит от очень многих обстоятельств. Но во всех этих формах присутствует политическое. Помнится, Маркс как-то сказал: «Разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме». Нечто в этом духе можно сформулировать и относительно политики. Политика существовала во всех известных истории государственных формах. Она обнаруживалась с разной степенью адекватности, но во всех формах она имела место.

*Салам Керимович, какая может быть политика, например, при абсолютной монархии? Монарх говорит: «Государство — это я». И где здесь ниша для политики? В лучшем случае мы придворные. В обычном случае мы подданные. А бывает и так, что мы вообще нелюди. Когда Марии Антуанетте сказали, что крестьяне голодают, что у них нет даже хлеба, она ответила: «Ну, тогда пускай едят пирожные».*

Согласен с Вами. На это я могу возразить следующее. Помните рассуждение Гегеля о том, что при восточном деспотизме свободен один, при феодализме свободны некоторые, а в европейских государствах Нового времени свободны все? Я могу допустить, что в условиях абсолютной монархии политика существует в своей крайней форме свернутости до одного лица. И, может быть, до его ближайшего окружения.

*Кардинал Мазарини.*

Политика наличествует здесь в своем пределе, сводится к королю и его двору, но даже в этом виде она существует.

*Салам Керимович, политика, редуцированная к одному лицу, вообще невозможна. А если она действительно сведена к единственному человеку, как в России к Президенту Путину, то существует ли она?*

К одному лицу она, конечно, сведена быть не может. А к особой группе лиц может. До того, как пространство политики заняли экономика и социальность, оно было занято сословностью. И что из этого?

*А может быть, политика так никогда и не найдет себе места, не появится, что называется, в натуре?*

Почему не появится? Вы хотите сказать, что политика нигде не предстает перед нами в чистом виде? Но это в принципе невозможно.

*Салам Керимович, помните, между февральской и октябрьской революцией Ленин отмечал: «Сейчас Россия является самой свободной страной в мире». И чем все кончилось? Железной диктатурой. В 1991 году демократы провозглашали: «Сейчас Россия является самой свободной страной в мире». И чем все кончилось? Расстрелом Белого дома и принятием самой авторитарной Конституции из всех, какие действуют в президентских республиках. Их сравнивал, это действительно так. Как только у нас в России проклеивается политическое пространство, мы его с достойной лучшего применения последовательностью уничтожаем.*

Значит, мы еще не доросли до политики. Политика — не вещь, не факт, не достижение. Она представляет собой динамичное состояние, способ жизни. Она требует постоянного бодрствования, а не временного пробуждения. Честно признаться, я не очень понимаю, что вы называете политикой?

*Если коротко, под политикой я понимаю то, что понимал под этим термином Ленин: политика там, где миллионы.*

Возьмем такой экстремальный случай: миллионы собрались и стали устраивать антиеврейские или антикавказские погромы. Это что, политика?

*На самом деле, это и есть политика.*

То, о чем Вы говорите, есть массовое действие, которое является предметом изучения социологии. Причем здесь политика? Здесь политики нет. Я с Вами могу согласиться: когда люди, миллионы или не миллионы, свободно объединяются в партии, а партии функционируют в качестве партий, то здесь имеет место политика.

*Да еще когда партии выражают какие-то массовые интересы...*

Хорошо. Я выражу это по-другому, если Вам не нравится.

*Мне нравится, только я не понимаю, как это приложить к нашей грешной жизни.*

Очень просто. При любом разговоре о политике, как бы за экраном, но всегда присутствует идея общего блага. Политика — пространство, в котором заинтересованы все, вовлеченные в него. И политика имеет место только там и по отношению только к тем феноменам, которые составляют общее благо. Давайте теперь поразмыслим, какие феномены имеются в виду. Где была политика и почему все-таки была политика в условиях советской диктатуры? Там, где вводилось всеобщее образование. Там, где выстраивалась система общедоступной медицины. Там, где поощрялась культура.

*Салам Керимович, извините, но я Вас прерву. А Вам не кажется, что все перечисленное Вами было лишь созданием условий, без которых не может функционировать современное общество, как его ни называть — организованное или индустриальное. То есть общество, которое, грубо говоря, живет не сельским хозяйством, как дореволюционная Россия, а промышленностью. Скажем, индустриальное общество невозможно без всеобщего среднего образования. Но в той же Пруссии всеобщее начальное или среднее (8 классов) образование было введено еще в XVIII веке.*

Значит в Пруссии в указанной Вами мере неличествовала политика.

*Какая политика? Если брать ее в Вашем высоком смысле? Гольц диктат необходимости. Где тут свободное волеизъявление? Образование, но — обязательное, потому что неграмотный рекрут не мог быть хорошим солдатом в армии Фридриха Великого.*

Вы меня так легко не собьете. Ведь о чем шла речь? Всеобщее образование, общедоступная медицина, культура — вещи, которые можно объединить понятием общего блага. Это вещи, ценные для всех, даже в том случае, когда к ним принуждают, — к учебе, к гигиене, к элементарной культуре.

*Салам Керимович, Вы — известный специалист в области истории этической мысли. И Вам хорошо известно, что страшнее принудительного зла может быть только принудительное добро. Ничего кошмарнее человечество не выдумало.*

Правильно. Только что из этого следует? Принудительность принудительности рознь. Когда вы действуете в соответствии со своим долгом, вы действуете по принуждению, согласно его императивам. И это принуждение оказывается более сильным, нежели то принуждение, которое оказывает на вас голод, заставляя искать пищу. Нельзя путать одно с другим. Возьмем защиту Отечества: никто не станет спорить, что это — одна из функций политики. Люди, которые составляют Отечество, хотят оградить себя, свое существование, свое публичное пространство. И они организуют свою деятельность, чтобы осуществлять эту функцию. Конечно, когда они организуют защиту своего Отечества, обихаживают свое публичное пространство, формируя правительство и все прочее, тут начинают действовать законы массового поведения, законы социальности, которые деформируют публичное пространство и политические цели. Это говорит лишь о том, что политика реализуется в материи социальных отношений, подобно тому, например, что мысль существует в материи языка.

*Великолепно. Но у меня создается впечатление, что Вы в какой-то изощренной форме воспроизводите идею общественного договора: в некий момент «Икс» на агоре какого-то греческого города собрались вместе свободные мужи и единогласно решили, что они создадут публичное пространство. И так далее.*

Правильно. Вы вспомнили древнегреческую агору, городскую площадь, на которой собирались свободные граждане полиса и обсуждали общие дела. Вы знаете, в каком образе предстает передо мной политика? Я вырос в горной деревне. В нашей деревне существовал обычай, по которому к вечеру, к сумеркам, еще до того, как с пастбищ возвращаются овцы, коровы и прочая скотина, или после того, как они вернулись и их загнали на скотные дворы, взрослые мужчины в более или менее приличной одежде выходят из своих домов, собираются вместе, садятся и начинают беседовать. Это беседы сугубо праздные. Их разговор ни в коей мере не может касаться семейных дел, проблем детей, хозяйственных забот. В ходе таких бесед могут обсуждаться только общие вещи: как складывается обстановка в мире, правильную ли политику ведет правительство и т.д. На повестке дня могут стоять и вопросы, которые касаются всех участников собрания вместе: что нужно сделать в деревне всем миром и т.п. Мне кажется, что это есть прообраз того политического пространства, которое возникает в процессе исторического развития.

*Салам Керимович, Вы неисправимый идеалист.*

А как иначе? В противном случае невозможно ничего понять. Между прочим, Маркс высказывал аналогичные мысли. Разница в том, что политику он отдал капиталистической действительности, отождествил с классово-борьбой. А я утверждаю...

*Что Gemeinwesen, органическая общность существует.*

Всегда существует. Моя мысль проста: индивидуальное стремление человека к высшему благу, к счастью, к идеалу, как вы это ни назовите, желание человека жить достойно переходят в общее благо политики и реализуются как таковое.

*Как говорил в сходных случаях Константин Станиславский, не верю.*

А по-другому у Вас концы с концами не сойдутся!

*Почему? Политика — это область легитимного инструментального насилия. Как в советской армии: не можешь — научим, не хочешь — заставим.*

Тогда общество есть продолжение природного процесса.

*Так и есть.*

Продолжение природного процесса, и ничего другого. И тогда надо заниматься не политологией, а зоологией. Понимаете?

*Гегель где-то назвал политическую сферу, гражданское общество «духовным животным царством».*

Вот-вот. Для Вас и для тех, кто таким образом рассуждает, это — социальная зоология. А для меня политика представляет собой нечто иное.

*Салам Керимович, Вы прожили достаточно долгую жизнь. И где, кроме деревни, в которой Вы выросли, Вы видели хотя бы проблески той политики, о которой Вы толкуете?*

В наших людях, в общественном мнении бытует убеждение: Президент, Правительство должны что-то делать для народа. Откуда в людях такое убеждение? Почему Президент и Правительство должны что-то делать для народа?

*А мы такая страна.*

Извините, дело не в том, что Россия такая страна. В этом убеждении и выражается то, что я называю «политикой». Функционеры государства не идут против данного убеждения; они обеими руками голосуют за него: мы, дескать, работаем только для людей; мы, мол, взятку не берем, и так далее. С чего это вдруг? К примеру, рабочий идет на свой завод, ученый — в свою лабораторию: они делают свое дело, получают какие-то деньги. Но при этом не заявляют, что работают для людей; а если и работают, то в каком-то косвенном смысле. Это их работа. А почему мы предъявляем некие особые требования, например, к думским депутатам? Почему мы возмущаемся, что они-

ездят на иномарках? Сколько «новых русских» раскатывают на «Мерседесах», а мы при этом не возмущаемся. В таком разном отношении к однотипным явлениям манифестируется то, что Вы называете иллюзиями, а я — стремлением людей иметь публичное пространство.

*А почему же Россия раз за разом проигрывает свой шанс на создание такого пространства?*

Россия не всегда проигрывала свой шанс. Она была второй державой мира и доминировала на половине земного шара.

*И добровольно сдала свои позиции.*

Это другой вопрос.

*С какой это стати? Это тот же самый вопрос.*

Но не всегда же она проигрывала! Надо изучать, когда и почему она проигрывала, когда не проигрывала. И у России были звездные часы. Я привел один пример самообнаружения политики в нашей сегодняшней жизни. Если мы к ней внимательнее присмотримся под этим углом зрения, то мы найдем в ней и другие локусы, где обнаруживает себя политика. Возьмем хотя бы споры о военном строительстве: должна ли быть российская армия наемной или должна строиться на основе всеобщей воинской обязанности, и так далее.

*Это подлинно политический вопрос. Так для государств Нового времени, где еще имела место политика, вопросы о том, будет ли их армия наемной или не наемной, где будут стоять войска: в городах или в окрестностях и прочее, — эти вопросы вообще были центральными в политике.*

Конечно. Правда, сейчас у нас не слишком велика мера самостоятельности государства. Верно и то, что политические вопросы нередко решаются в России неполитическими средствами.

*Салам Керимович, позвольте я несколько брутально конкретизирую высказанные Вами тезисы о неполной самостоятельности российского государства, о решении политических вопросов неполитическими средствами. После того как мы — мы, а не Америка — собственными руками ревизовали геополитические итоги второй мировой войны, вместе с космическими программами, с «Энергией» и «Бураном» отказались от военно-политического паритета, отказались от военного присутствия в стратегически важных точках планеты, впустили США в зону приоритетных государственных интересов России в ближнем зарубежье, в одностороннем порядке разоружились и поставили на прикол нашу стратегическую авиацию и подводный флот, довели армию до нищенского существования, до голодных смертей военнослужащих, — после всего этого о какой самостоятельности можно говорить? Сегодня мы — сателлиты, идущие в фарватере американской, западной политики. В экономическом плане мы сырьевой придаток развитых стран. Нобелевский лау-*

*реат академик Жорес Алферов ведь не с бухты-барахты публично объявил российский Минфин главным врагом отечественной науки и хай-тека. А ведущие западные эксперты поставили под сомнение качество экономического роста в России в сравнении с Китаем или Индией, которые сделали ставку на опережающее развитие высокотехнологичных отраслей своей экономики. Такова цена путинской стабильности.*

Я с Вами согласен: ныне мы — сателлиты, причем не только в общем смысле, но и в каком-то более конкретном смысле. Например, ликвидация двух наших военных баз, на Кубе и во Вьетнаме: как это произошло? Я не берусь судить о специальном (профессионально-военном) аспекте этого вопроса. По мне, чем меньше баз, тем лучше. Меня интересует другое: кто и как принимал политическое решение об их ликвидации?

*Мы с Вами ведь этого не знаем.*

Не знаем. Смешно говорить об экономии в 100 миллионов долларов, которые были нужны для сохранения этих баз, когда наши олигархи лишь во время своего зимнего и летнего отдыха на самых дорогих курортах выбрасывают на ветер сопоставимые суммы.

*Или платят сотни миллионов фунтов за английский футбольный клуб и покупку игроков для него.*

Об этом и речь. Самое главное, что операция с российскими военными базами была проведена быстро и келейно. А взять такую вещь: в том же «Политическом журнале» обсуждаются мельчайшие подробности политического поведения Владимира Путина, каждый его шаг и чих. А такой важнейший для существования российского государства факт, как появление американских военных в сопредельных с Россией странах, на территории бывшего Советского Союза как бы остается вне поля зрения. Его никто не обсуждает; никто не доискивается, кем было принято столь далеко идущее решение.

*Всю свою историю Россия боролась за то, чтобы на ее границах не присутствовали вооруженные силы никаких враждебных или недружественных ей государств, преследующих цели, несовместимые с ее государственными интересами.*

Вот я и говорю, что важные политические вопросы решаются неполитическими методами, а публичное пространство приватизируется. Оно может быть приватизировано известными силами внутри страны; оно может быть привязано к какому-то другому государству, подчинено его интересам. Наша особенность и беда состоят в том, что публичное пространство у нас слабо артикулировано, а поэтому политики в серьезном смысле этого слова в России нет. Скажем, инструментом политики считаются выборы. Но разве возможны подлин-

ные, свободные выборы в стране, где царит массовая коррупция? Я недавно прочитал одну работу, где американские социологи и политологи устанавливают корреляцию между нормальным функционированием демократии и определенным уровнем среднедушевого дохода. Он составляет примерно 16 тысяч долларов в год. Это может показаться наивным, но тем не менее в данной констатации есть рациональный смысл. Послушайте, о каких свободных выборах (я уже не говорю об эффективной демократии) может идти речь, если избиратели живут впроголодь, если голос можно купить за денежную подачку или бутылку водки? И как можно обижаться на голодных людей за то, что они продают свои голоса?

*Салам Керимович, за вашими рассуждениями опять маячит древнегреческий полис, свободный имущий гражданин, который участвует во всех его делах, и так далее.*

Свободный гражданин. Только свободный. Политика есть сфера активности свободных людей. И той мере, в какой они свободны. За этими границами политики нет, а то, что есть, надо называть по-другому. Сама политика есть арена свободы.

*Тогда, по Вашей логике, надо возрождать аристократию, привилегированный общественный слой, который обладает достатком, досугом и культурой для того, чтобы заниматься политикой.*

Почему обязательно аристократию? Человек может быть свободным в современном обществе.

*Может быть свободным маргиналом.*

Это не является неизбежностью. Кстати сказать, Ханна Арендт, известный политолог, считала, что одной из форм, где политика еще способна найти себе пристанище, являются Советы. И в этом смысле крупнейший критик тоталитаризма говорила почти то же самое, что заявлял Ленин.

*Ханна Арендт вообще придерживалась левых взглядов.*

Правильно. Или взять партийный механизм: там, где он адекватно работает, он имеет политическую природу. Свободные люди объединяются в партию, выражают какие-то свои идеи. Не тогда, когда благодаря партии они обогащаются.

*Салам Керимович, мы затронули немало разных интересных сюжетов. Но вернемся к нашей главной теме и примем за исходное Вашу гипотезу: политика существует там и тогда, где и когда существует пространство свободного волеизъявления и свободной деятельности свободных людей.*

Конечно, только там. Это пространство публичной жизни свободных людей.

*Хорошо, но как быть с фактором насилия в политике?*

Политика и насилие несовместимы друг с другом. Я сознаю, что этот тезис полностью противоречит привычным, расхожим представлениям о политике. Политика может использовать и использует насилие. Но отсюда не следует, что это одно и то же. Насилие разрушительно для политики. Насилие необходимо в социальной сфере, в экономике: рабы и рабовладельцы, слуги и хозяева, начальники и подчиненные, наемные работники и работодатели — в их отношениях всегда присутствует элемент насилия. В политике насилие не нужно.

*Салам Керимович, подобно тому, как Кант конструировал идеальное царство морали, где человек есть самоцель и не может быть средством, точно так же Вы конструируете идеальное пространство политики, где нет места насилию.*

Если Вы уж затронули Канта, то по Канту политическое пространство было бы правовым. И насилие тут опять-таки не причем. Понимаете, политика — это не та область, где систематически применяют насилие; это область, где систематически избегают насилия, выходят из него. Даже если насилие здесь применяется. В реальной жизни, разумеется, нельзя развязать политику, социальность, экономику, власть. Но нельзя путать эмпирический модус бытия политики с ее сущностью. Но именно это сплошь и рядом происходит.

*Салам Керимович, но ведь это же хитроумная философская отговорка. Примерно так же философы говорят о ценностях: ценности суть то, что обязательно наличествует в оценках, однако оценкой не является, что определяет бытие, но бытием не является; ценности значат, и только. Аналогичным образом обстоит дело и с политикой в Вашем ее толковании.*

Но раз философы так замечательно справляются с проблемой ценности, почему не использовать этот ход и по отношению к политике? Возьмем такой простой вопрос: что такое отец? Я говорю Вам: отец — это тот, кто имеет детей и о них заботится. А Вы мне заявляете: да где Вы видели таких отцов, их вообще можно перечеркнуть по пальцам. Иванов имеет троих детей, но все пропивает, оставляя их без хлеба и молока. У Сидорова малолетние сын и дочь, которых он бьет. И далее все в этом роде. И что же, Вы отменили мое понимание отца? Нет, Вы говорите совсем о другом. О том, что из эмпирических индивидов мало кто соответствует назначению отца.

*В XIX веке нашелся один немец, по фамилии Роху, который, наконец-то, понял Макиавелли и ввел термин Real-Politik, реальная политика, которому было суждено большое будущее. Салам Керимович, я толкую о Real-Politik, а Вы рассуждаете о какой-то умопостигаемой Политике с большой буквы.*

Ничего подобного. Я думаю, что Ваш Рохау, который изобрел термин Real-Politik, тоже не понял Макиавелли. В действительности Макиавелли также размышлял о политике, но об особой — национальной: о той политике, какую учреждают люди, организованные в форме нации.

*Согласен. Макиавелли развивал учение о том, с помощью какой политики создается национальное государство.*

Совершенно верно. Он думал не только о политике людей, организованных в форме нации, но и о том, какую политику надо проводить в национальном государстве, которое еще только становится. Для такой политики, для такой исторической ситуации Макиавелли в качестве исключения допускал те вещи, которые сейчас подводятся под понятие Real-Politik. Добавлю к этому, что практикуемая в России политика не соответствует и политике в смысле Макиавелли. Не соответствует, если трактовать политику как выражение общего блага в том его преломлении, в котором общее благо реализует идею нации. Что, в России существует общенациональная политика? Ее нет. В Макиавелли нужно разобраться. Конечно, он был человеком своей эпохи. Однако то, что Макиавелли сказал о политике, было затем повторено Марксом с тем изменением, что Маркс считал необходимым преодолеть эту политику.

*Здесь я с Вами абсолютно согласен. Маркс был последовательным макиавеллистом.*

Но он был последовательным макиавеллистом не только в том смысле, что понимал реализм рассуждений Макиавелли. Маркс также наметил пути преодоления того, что Вы называете Real-Politik.

*По-моему, он ошибался.*

Кто?

*Маркс.*

Не уверен, что о людях масштаба Маркса можно говорить: он ошибался. У него были какие-то иллюзии...

*Сверхожидания.*

Да, иллюзии, сверхожидания.

*Салам Керимович, в Вас говорит философ.*

Да, философ. Но, если уж на то пошло, то недостаток нашей политической мысли состоит в отсутствии в ней теории.

*Согласно английской политической доктрине для нормального функционирования демократии не нужна никакой теории, достаточно нормального здравого смысла, common sense.*

Правильно. Для того чтобы функционировала демократия, здравого смысла вполне хватает. Но для науки этого явно недостаточно.

*Но мы же говорим не о науке, а о политике.*

Нет, мы говорим и о рефлексии по поводу политики. Вы упрекнули меня в том, что я философ.

*Я упрекал Вас не в том, что Вы философ, а в том, что Вы ведете речь, как философ.*

А как я еще могу говорить?

*Как политик, например.*

Что значит: как политик? Я же не отказываюсь от того, что люди в политике не руководствуются этими рассуждениями, может быть, и не знают их. Что они руководствуются здравым смыслом.

*В лучшем случае.*

Пожалуй. Или вообще ничем не руководствуются. Это уже другой вопрос.

*Салам Керимович, мы никогда не перейдем к реальности, если Вы каждый раз будете заявлять: это другой вопрос.*

Ничего подобного. Я считаю, что я говорю о реальности. Причем не в меньшей степени, чем Вы, когда Вы хотите схватить политическую реальность чисто эмпирически. Вы не согласны со мной. Тогда введите свое понятие политики, и давайте рассуждать. То, что Вы сказали: политика имеет дело с массовым поведением людей, — это не проходит. Социальная жизнь людей вообще является массовой, но политика к этому не имеет никакого отношения. Она может осуществляться и в других формах.

*Извольте. Политика возникает там и тогда, где и когда первичная человеческая коллективность становится системой с некоторой обратной связью, управляемой определенным командным центром. Единственным средством для обеспечения порядка в этой системе является насилие. Ничего другого человечество не придумало.*

Вы в данном случае называете политикой управленческий механизм в сложных социальных системах.

*Да, механизм господства.*

Но это — не политика. В моем понимании это вообще не политика. Разумеется, без такого механизма управления общество не способно существовать. Возьмем большие корпорации. Они функциональны, в них имеется механизм управления, командный центр, господство, подчинение, «обратная связь», как Вы говорите; но в них нет политики. Политика находится за пределами корпораций.

*Салам Керимович, вы берете идеально-типические случаи: с одной стороны, дагестанская деревня с ее традиционным укладом, с другой — античный полис с его прямой демократией, с третьей — Ханна Арендт с ее идеей Советов. А потом декларируете, что вот это — политика, а вот это — не политика.*

Минуту. Я беру Ваше определение, согласно которому наилучшей политической конструкцией является крупная корпорация.

*И Макс Вебер утверждал то же самое.*

И что с того, что Вебер это утверждал? Повторяю, политика здесь ни при чем. Государство не может функционировать как крупная корпорация.

*Складывается примерно такая яркая ситуация. Приходит академик Гусейнов и объявляет: «Господа, все, что вы называете политикой, таковой не является; а политикой является то, что я обозначаю этим термином».*

Неправильно. Я хотя бы даю какое-то вразумительное определение политики, которое позволяет отличить ее от экономики, от социальной сферы, от других вещей.

*И я даю такое определение.*

Не даете. Вы даете такое определение, которое ведет к полному отождествлению политики с социальными отношениями, процессом управления. Привожу Вам пример: руководитель корпорации никогда не стремится к той мере легитимности, которой добивается политический лидер. Значит, не надо этого корпоративного управленца пристегивать к политике, что неизбежно получается, если брать за основу Ваше, я бы сказал, странное определение политики.

*Хорошо. Предположим, что я не прав, а Вы — правы.*

Да, предположим.

*Отвлечемся от рефлексии о политике и обратимся к самой политике. И тогда встречный вопрос: каким образом момент идеального, на котором Вы постоянно ставите акцент, встроен в то, что я называю Real-Politik?*

Я ведь приводил Вам несколько примеров наличия идеального в политическом, но Вы же не желаете меня слушать.

*Почему? Я очень внимательно Вас слушаю. Не могли бы Вы несколько подробнее высказаться в данной связи о легитимности: из-за чего власть не может быть самодостаточной, а должна обязательно домогаться еще и легитимности?*

Из-за того, что власть стремится мыслить и подавать себя как нечто такое, что существует для всех людей. Власть хотела бы, чтобы ее рассматривали как инстанцию, стоящую на страже общего блага. И это целиком соответствует моему пониманию.

*Салам Керимович, где Вы видели власть, которая бы заботилась об общем благе?*

Я Вам привожу конкретный пример, свидетельствующий о действительности идеальных мотивов в политике, а Вы меня спрашиваете: «Где Вы видели?».

*Вы рассуждает по принципу: «Стремлюсь к лучшему, но делаю худшее».*

Мне кажется, что Вы все-таки подменяете понятия. Мы зафиксировали само стремление власти к легитимности, к тому, чтобы ее признавали в качестве законной, чтобы она пользовалась доверием. Второе — это ожидания людей, адресованные власти, их требования к ней, связанные с тем, насколько она таким ожиданиям отвечает, как она служит народу, общему благу. Третий пункт — маниакальное стремление политических деятелей пройти через так называемые свободные выборы. Все перечисленное и есть те формы, в которых можно эмпирически увидеть политику в моем понимании.

*Политику, в которую встроено идеальное.*

Да, публичное пространство, учреждаемое людьми для их совместного существования. И для того, чтобы имели значимость те общие ценности, которые не могут бытовать ни на индивидуальной, ни на частно-групповой основе.

*Салам Керимович, Вами нарисована чарующая картина, но она очень печальная. Она существует лишь в сослагательном наклонении: поступай всегда так, чтобы максима твоей воли могла служить основой полной демократии. Все как у Канта.*

Нет. То, о чем Вы толкуете, остается за кадром. Политика без этого существовать не может, но непосредственно политики, политической сферы это не касается. У меня особое представление о соотношении морали и политики, отличающееся от принятого. Они теснейшим образом связаны между собой, но особым образом. А именно: политика есть продолжение морали.

*По-моему, это глубочайшее заблуждение.*

Подождите. Политика реализует такие вещи, которые нельзя осуществить с помощью моральных средств и на моральных основаниях. Мораль, если угодно, это форма идеального существования отдельных личностей. Когда эти отдельные личности в своих устремлениях к идеальному существованию объединяются, они получают политику. И поскольку есть цели, которых можно достичь только объединенными усилиями, постольку политика есть нечто иное, чем мораль, хотя остается продолжением морали.

*Салам Керимович, я хочу все-таки сбить Вас с занимаемой позиции. Возьмем Нагорную проповедь. Иисус говорит ученикам: кто скажет соплеменнику своему «рака», то есть «дурак», подлежит суду синедриона.*

Правильно. Это как раз и есть публичное пространство, где люди не могут, не должны оскорблять друг друга. В отличие от приватного пространства, где оскорбления не запрещены, возможны.

*Иными словами, для того, чтобы была возможна мораль, должны существовать синедрион, побивание камнями, Голгофа, геенна огненная и все остальные карательные прелести. То есть должно существовать насилие.*

Позвольте. Своим примером Вы лишь подтвердили то, что я утверждаю. Мораль — это форма вашего личного бытия в качестве существа, стремящегося к чему-то высокому. Но вам надо сделать так, чтобы другие не мешали воплощению в жизнь этого стремления, по крайней мере, чтобы они вас не оскорбляли. Вы этого сами сделать не можете. Для этого нужно...

*Чтобы вас охраняли полицейские.*

Дело не в полицейских. Помните детскую игру в классики? Очертили прямоугольник, за линию переступать нельзя, а в очерченном пространстве начинается игра. Точно так же необходимо очерченное публичное пространство, где люди не ругаются между собой. Синедрион и обозначает это публичное пространство.

*Но ведь у Вас получается, что синедрион является условием существования как морали в смысле Иисуса, так и политики в смысле Гусейнова.*

Не получается. Проведу такую аналогию. Вода замерзает и превращается в лед. Лед — это вода?

*Вода. Агрегатное состояние воды. Как и пар.*

Вы здесь опять путаете два понятия: «вода» в широком смысле, которым охватывается и жидкое, и твердое, и газообразное ее состояния; и «вода» в тесном смысле — прозрачная жидкость, которую мы пьем. Конечно, жидкость может превратиться в лед, лед — в питьевую воду и т.д. Но все равно, питьевая вода — это вода, а твердый лед — это лед. Приблизительно так же обстоит дело с моралью и политикой: одно может переходить в другое, но это разные вещи. Политика начинается там, где кончается мораль. Политика обеспечивает область общего блага, мораль — область личного блага. Не в плане личного интереса, а в плане личностного развития.

*Слишком изощренная у Вас позиция. И очень продуманная.*

Не изощренная, а ясная.

*Пусть так. Позиция простая и ясная, а аргументация ее — изощренная.*

Может быть. Но тут есть логика, тут концы сходятся с концами. И тогда многие вопросы получают какое-то объяснение.

*Спасибо за откровенную и содержательную беседу.*

## **Этика Бертольта Брехта**

Предлагаемая вниманию российского читателя проза Бертольта Брехта впервые публикуется на русском языке. Прежде чем аттестовать ее по содержанию, уместно сделать несколько предварительных замечаний по форме. Она имеет «китаизированное» название «Ме-ти. Книга перемен». «Ме-ти» — это искаженное имя собственное, принадлежавшее древнекитайскому философу и политическому деятелю Мо-цзы (Мо Ди; 479—400 до н.э.). «Книга перемен» (И цзин) — название классического трактата об изменениях (VIII—VII вв. до н.э.), которое использовалось впоследствии многими древнекитайскими мыслителями для собственных произведений<sup>1</sup>. Текст Брехта представляет собой разделенный на пять книг сборник притч и афоризмов, в которых используются китайские имена, реалии и сюжеты; но обращены они были к самой острой современности 30-х гг. XX века. Первая из книг посвящена философии, вторая — проблемам нравственности, третья — критике капиталистического общества, четвертая — теории революции, пятая — Советскому Союзу, Сталину и сталинизму. Хотя эта прозаическая работа Брехта не была им дефинитивно завершена и публиковалась после его смерти, есть веские основания полагать, что именно в ней с наибольшей полнотой и открытостью представлен левый человеческий проект писателя.

### **1.**

Как уже отмечалось, «Ме-ти. Книга перемен» была в основном написана Брехтом в 30-е гг., во время его эмигрантских скитаний по Европе, хотя он возвращался к ней до своих последних дней. Она за

нимает вполне определенное место в прозаической продукции писателя этого периода в том понимании современной прозы, к какому Брехт пришел в первых выпусках сборников своих текстов «Versuche» («Опыты»; подражание «Опытам» Фрэнсиса Бэкона). В стартовом сборнике «Опытов» Брехт опубликовал первый образец своей авангардной прозы — «Истории о господине Койнере»; образец, которому он следовал и в «Книге перемен». Вообще, прозаические тексты Брехта 30-х гг. — это ветви от одного ствола. Внешним образом об этом свидетельствуют значимые детали: в «Ме-ти» среди действующих (говорящих) лиц имеется и господин Койнер. А в оставшемся наброском романе Брехта о Туи (интеллектуалах) присутствует и фигура Ни-энь-ле, которая стоит в центре «Книги перемен»; правда, там он зовется Ми-энь-ле (Ленин).

Указанный выпуск «Опытов» автор предварил эстетическим Credo, предельно кратким, но максимально содержательным, загадочным и провокативным. «Публикация «Опытов», — заявлял Брехт, — происходит в тот момент, когда известные работы должны быть уже не столько индивидуальными переживаниями (иметь характер «произведения») (Werkcharakter), сколько нацеливаться скорее на использование (преобразование) определенных институтов и учреждений (иметь характер эксперимента)». И далее: «Второй опыт — «Истории о господине Койнере» — представляет собой попытку сделать жесты цитируемыми»<sup>2</sup>. Стоит прокомментировать эту эстетическую криптограмму Брехта, к тому же взятую на вооружение и другими современными ему художниками.

Прежде всего, что значит «не иметь характер произведения»? Ясно, что под этим подразумевается разрыв с традиционным пониманием произведения искусства, но что конкретно имеется в виду? Один из возможных (хотя и не авторизованных Брехтом) ответов на эти вопросы дал друг и комментатор Брехта Вальтер Беньямин в своем признанном классическом эссе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости»: «Обстоятельства, в которые может быть помещена техническая репродукция произведения искусства, даже если и не затрагивают во всем остальном качество произведения — в любом случае они обесценивают его *здесь и сейчас*. Хотя это касается не только произведения искусства, но и, например, пейзажа, проплывающего в кино перед глазами зрителя, однако в предмете искусства этот процесс поражает его наиболее чувствительную сердцевину, ничего похожего по уязвимости у природных предметов нет. Это его *подлинность*. *Подлинность какой-либо вещи — это совокупность всего, что она способна нести в себе с момента возникновения, от своего*

*материального возраста до исторической ценности.* Поскольку первое составляет основу второго, то в репродукции, где материальный возраст становится неуловимым, поколебленной оказывается и *историческая ценность*. И хотя затронута только она, поколебленным оказывается и авторитет вещи. То, что при этом исчезает, может быть суммировано с помощью понятия *ауры*: *в эпоху технической воспроизводимости произведение искусства лишается своей ауры*<sup>3</sup> (курсив мой — С.З.). Таким образом, согласно Брехту-Беньямину, не иметь характера произведения — это значит для вещи искусства не иметь *hic et nunc*, исторической ценности, подлинности и в конечном счете не иметь ауры. И Брехт в своей прозе стремился элиминировать все эти качества.

Именно с этим стремлением связаны такие «странности» творческой манеры Брехта, как его так называемые «плагиаты», по поводу которых ему не раз приходилось объясняться с возмущенными критиками. Плагиат — это ликвидация подлинности. В заметке «О плагиатах» автор даже во всеулышание объявил о своем намерении заняться «давно запланированным чествованием литературного плагиата и его восстановлением в старых исконных правах», правда, сославшись на то, что «и в этой маленькой области еще не наступило время, когда я (Брехт) мог бы быть назван наряду с Шекспиром, Гёте и другими»<sup>4</sup>. Помимо явного эпатажа в этой апологии плагиата содержались и определенная концепция искусства, известная художественная воля. Они выражались также в брехтовских переделках (обработках) пьес других авторов, в использовании чужих сюжетов, в написании собственного текста как бы поверх чужого, как в старинном палимпсесте: этот последний прием Брехт использовал в «Ме-ти». В соответствии со своей концепцией искусства, первым наброском которой стала теория эпического (неаристотелевского) театра, распознание компетентным читателем в предложенном ему тексте плагиата, переделки или контаминации, при условии знания им исходного текста, оригинала, создавало ту *критическую дистанцию* в чтении, которая и была залогом новой прозы. Читатель должен был не «вживаться» в литературное произведение, а компетентно разбираться с текстом.

Иными словами, плагиат, переделка чужого, контаминация своего с не своим в авторской вещи искусства — суть разновидности того «очуждения» (*Verfremdung*), которое стало фирменным знаком творчества Брехта. И, как можно убедиться, не только в брехтовском театре, но и в его прозе. Излагать в «Ме-ти» марксистскую диалектику, историю любви к Рут Берлау, ленинскую теорию революции или про-

цессы 30-х гг. в СССР так, как это сделал бы древнекитайский философ Мо-цзы — значит излагать их с критической дистанции, издалека, со стороны — *очужденно*. (Термин «очуждение» не имеет никакого отношения к Марксову понятию «отчуждения» и генетически восходит к учению об «остраннении» Виктора Шкловского, с каковым учением Брехт познакомился через посредство Сергея Третьякова). «Китайщина» в брехтовской «Книге перемен» — это не имитация, а очуждение. Такое же очуждение, каким пользовался Брехт в своем помянутом романе о Туи (интеллектуалах), действие которого также происходит в древнем Китае.

Согласно теории русского формализма, литературная эволюция происходит путем канонизации младших или даже внелитературных жанров. Проза Брехта является живым подтверждением этого наблюдения: «Истории о господине Койнере» возводят в ранг литературы анекдот, «Ме-ти» — притчу и афоризм. Крупнейший специалист по Брехту Вернер Миттенцвай в двухтомной «Жизни Бертольта Брехта» отмечает, что господин Койнер с 1926 года был постоянным спутником писателя, а стало быть, эта фигура связана с какими-то жизненными обстоятельствами последнего. И Миттенцвай поясняет, что в «Историях» отражена *разговорная манера* Брехта. «Все сообщения и анекдоты о Брехте как собеседнике сводятся к тому, что он выступал не как блистательный мастер развлекательного разговора; он скорее отличался тем, что внезапным поворотом разговора переводил его в другое русло. От златоустов и спорщиков он разнился своей эпиграмматической разговорной культурой. В «Историях о господине Койнере» обобщена и превращена в литературную форму определенная разговорная установка — установка того, кто мыслит. Сведение всего в разговоре в один пункт объясняется желанием сделать познания цитируемыми. В «Историях о господине Койнере» поведение человека не описывается, а постигается в его поучительном повороте. А поворот, в свою очередь, должен выражаться в жесте, то есть схватывать некий мыслительный процесс как непосредственно жизненный процесс, который проявляется в движении тела. Кульминацией «Истории» является не мыслительный результат, а мыслительный импульс»<sup>5</sup>. Миттенцвай указал на решающие черты поэтики или, вернее сказать, прозаики Брехта, которые присутствуют и в «Ме-ти». И эту книгу писатель понимал как систему жестов: в первой части «Книги перемен» на сей счет имеется и специальное методологическое эссе «О языке жестов в литературе».

Приведу только один пример. В первой книге «Ме-ти» Брехт занимается разными subtilными вопросами Великого Метода, то есть марксистской диалектики, и ее применения. И вдруг мы напарываемся на такое рассуждение, в основе которого — жест хирурга, проводящего трепанацию черепа:

«О грубом материализме

Ме-ти сказал: исследователю на руку некоторая дерзкая поверхностность. Он не испытывает страха перед сложностями. Я сошлюсь на наших врачей; там, где они весьма полезны, они и весьма поверхностны. Кому еще могло прийти на ум просто-напросто продолбить больной череп или, при ампутации руки, извлечь нервные волокна и мускулы и с помощью дратвы прикрепить их к искусственной руке? Для этого нужна известная заглубелость мышления. Страх перед сложностями многих парализует. Они считают необходимым все, что случается. Но зачастую действительно необходима лишь часть того, что случается, остальное же могло бы отпасть или быть иным. Ми-энь-ле не организовывал мастерских, не имел в руках больших денег, не выяснял, как появляется в городах молоко — он никогда не занимался всем этим до того, как все перевернул. Он не боялся сложности и не считал необходимым все, что происходило ради того, чтобы мастерские работали, деньги циркулировали, а молоко поступало в города».

Ми-энь-ле — это Ленин, и Брехт говорил о хирургической операции, которой Ленин подверг Россию, продолбив ей череп и прикрепив ее обнаженные нервы к искусственной руке в виде просветительской диктатуры. Брехт считает, что революционеру показаны дерзкая поверхностность и заглубелость, иначе он никогда не приступит к своему делу (Плеханов: «Не надо было браться за оружие»; Плеханов, кстати, тоже фигурирует в «Книге перемен» под китайским псевдонимом «Ле-пе»).

И еще одно предварительное размышление относительно «Ме-ти». Как было отмечено выше, в «Ме-ти» Брехт изложил свой человеческий проект, свою антропологию левого интеллектуала, свою практическую философию революционера<sup>6</sup>. Отказывая современной вещи искусства в подлинности и ауре, Брехт тем не менее своей «Книгой перемен» позиционировал себя в рамках тысячелетней традиции. Дабы не уходить совсем в глубь веков, скажу лишь о том, что антропология человека Нового времени рождалась главным образом в рамках двух литературных жанров — «Опытов» Монтеня и Бэкона и афористики Грациана, Паскаля, Ларошфуко, Лабрюйера, Вовенарга, к которым можно еще добавить разве что письма к сыну лорда Честерфильда.

Мало известно, что создатель своего рода негативной антропологии своей эпохи Джонатан Свифт помимо заслуженно знаменитых «Путешествий Гулливера» и памфлетов был автором афоризмов, объединенных в «Мысли о разных предметах, до морали и забавы относящихся», где в виде умственного концентрата содержится горькая мудрость ирландского мизантропа: «Никто не хочет принимать советы, но все хотят принимать деньги. Следовательно, деньги лучше советов»<sup>7</sup>. Кстати, вот к кому восходит расхожая житейская максима: «Не учи меня жить, а лучше помоги материально». А взять «Ме-ти» Брехта: если эта книга не состоит из «опытов» (притч), то состоит из афоризмов, вроде следующих:

«Скверные привычки

Надо отвыкать ходить туда, куда невозможно дойти пешком. Надо отвыкать говорить о том, что не может быть решено разговорами. Надо отвыкать думать над проблемами, которые не могут быть разрешены при помощи мышления, — сказал Ме-ти».

## 2.

Уместно коротко остановиться и на некоторых аспектах содержания «Ме-ти. Книги перемен», которые не слишком прозрачны для современного читателя, но важны для ее понимания.

В первой части «Ме-ти», которая называется «Книга Великого Метода», Брехт излагает свою трактовку марксизма. Уже из ее заголовка явствует, что писатель вслед за Лениным подчеркивал *методологическую сущность* марксистской философии, считал диалектический метод «живой душой марксизма»<sup>8</sup>. Сообразно с этим писатель решительно выступал против толкования философии как метафизики, познания из чистых понятий. Он учинял расправу над философом, который «хочет с помощью одних только слов, безо всяких экспериментов, принять некое решение, из которого проистекают последствия, влияющие на поведение [людей]. Собственно говоря, он пытается упорядочить груды слов так, чтобы можно было неким принудительным образом — а именно, не допуская изменения смысла употребляемых слов и соблюдая логические правила вывода — составить суждение о познаваемости или же о непознаваемости чего-то» («Разыскание границ познания»).

Вполне естественно, что в свете отчетливо антиметафизической позиции Брехта для него является неприемлемой и марксистская натурфилософия в любом ее обличье. Для Брехта, как для Георга Лукача

и, *mutatis mutandis*, Карла Корша, сфера действия марксистской диалектики ограничивается общественно-исторической действительностью: «Ме-ти учил: мышление — это отношение человека к человеку. Его гораздо меньше занимает все прочее в природе; ибо к природе человек всегда приходит, пользуясь обходным путем — через другого человека» («О мышлении»).

Сообразно с этим Брехт отрицал, что Маркс, Энгельс и Ленин умственно практиковали нечто вроде натурфилософии. Пресловутую «диалектику природы» Энгельса писатель интерпретировал как *метафору*, артикулируя ее *переносный смысл*: «Некоторые утверждают, что классики обосновали натурфилософию. Ничего подобного. Они намекнули, как может мыслиться это или то, но главным образом они занимались натурой людей. Тем не менее у мастера Э-фу (Энгельса — С.З.) есть кое-что поучительное о природе. А именно, он показал рабочим, что в природе тоже происходят революции, что революции, стало быть, можно понимать как нечто естественное <...> Мастер Э-фу научил рабочих тем принципам, которые буржуа почерпнули из [опыта] своих революций, используя в естествознании и логике, научил ради того, чтобы рабочие сделали революцию» («Великий Метод. Натурфилософия»).

Философия не имеет самостоятельного гносеологического доступа к природе, автономного от современной науки. Последняя присутствует на многих страницах «Ме-ти»: здесь речь заходит об опыте Майкельсона, о теории относительности Эйнштейна, о квантовой механике и соотношении неопределенностей Гейзенберга, о детерминизме и индетерминизме в микро- и макромире. Брехт уважал теорию науки, хотя не считал ее подлинно философской дисциплиной. Представление о новейшей теории науки Брехт получил, между прочим, от ведущего представителя Венского кружка Ганса Райхенбаха, с которым поддерживал тесные отношения в годы эмиграции в Америке.

Вразрез с этим для Брехта марксистская философия — не наука и не теория науки, а важнейший элемент революционной практики. Диалектика Маркса и Ленина, согласно Брехту, живет не в стихии философствования, а в стихии действия, реального изменения мира: «Ме-ти сказал: мышление есть нечто такое, что следует за трудностями и предшествует действиям» («О мышлении»). Отсюда понятно, почему Брехт считал Ленина (Ми-энь-ле), а не Плеханова (Ле-пе) великим марксистским философом: «О Ми-энь-ле многие утверждали, будто он был великим практиком, в то время как Ле-пе — великим философом: практика Ле-пе доказала, что он не был великим фило-

софом; практика Ми-энь-ле доказала, что он был великим философом. Ми-энь-ле в философии был практичным, а в практике — философом» («Осторожность при хранении опыта»).

Брехт ставит столь сильный акцент на единстве, неразрывности марксистской философии и революционной практики, что фактически интерпретирует Великий Метод, то есть диалектику, как учение о *диалектическом стиле жизни, диалектическом поведении*: «Ме-ти говорил: полезно не только мыслить посредством *Великого Метода*, но также жить посредством *Великого Метода*. Не быть в единстве с самим собой, вгонять себя в кризисы, мелкие изменения превращать в крупные и т.д., — все это можно не только наблюдать, но и делать. Можно жить более или менее опосредствованно, в большей или меньшей взаимосвязи. Можно добиваться постоянных перемен в своем сознании или стремиться к ним, изменяя свое общественное бытие. Можно помогать тому, чтобы государственные институты стали менее противоречивыми и более способными к развитию» («Жить в соответствии с Великим Методом»). Диалектический стиль жизни — это важнейшая черта человеческого проекта Бертольта Брехта.

Последнее, что стоит пометить в связи с концепцией марксистской философии, представленной в «Книге перемен», — это то, что в ней писатель идет по стопам своего философского учителя, левого марксистского теоретика, отлученного от коммунистического движения, одного из родоначальников «западного марксизма» Карла Корша (он выведен в «Ме-ти» под именами «Ко» и «Ка-ош»). Хотелось бы осветить здесь только две главнейших точки схождения в философских воззрениях Брехта и Корша. Во-первых, в своей пионерской работе «Марксизм и философия» Корш недвусмысленно заявил о невозможности автономного от практики существования марксистской философии: «Понимание, которое приписывало бы теории самостоятельное существование вне реального движения, не было бы, конечно, ни материалистическим ни даже гегельянски-диалектическим, но являлось бы просто идеалистической метафизикой». И далее: «Та неразрывная связь между теорией и практикой, которая является наиболее характерной чертой первой коммунистической формулы марксистского материализма, вовсе не устранена в позднейшей форме системы Маркса»<sup>9</sup>.

Во-вторых, Корш считал неприемлемыми для марксистской философии критерии научности, принятые в science эпохи позднего Модерна: «Подлинная противоположность научного социализма Маркса *всем буржуазным философиям и наукам* основана исключительно на том, что он есть теоретическое выражение некоторого революцион-

ного процесса, который окончится *полным упразднением этих буржуазных философий и наук*, когда будут упразднены все материальные отношения, нашедшие в них свое идеологическое выражение»<sup>10</sup> (курсив мой — С.З.). Брехта увлекла коршевская трактовка науки Нового времени как идеологии, над которой марксистская философия возвышается не как сверхнаука, а как момент практики, которая снимает эту науку в каком-то интегральном познании.

Теперь стоит остановиться на том, что составляет самое средоточие человеческого проекта Брехта. Во второй части «Ме-ти» — «Книги опыта» — содержится что-то вроде зарисовки «уходящей природы» под невинным заголовком «Идеал мужчины прежних времен»: «Не падать духом, когда все теряют головы, оставаться верным себе, когда все в тебе сомневаются; но оставлять за окружающими право сомневаться; уметь ждать и не уставать от ожидания; слышать неправду, но не участвовать во вранье <...>» и так далее. Если взглянуть в этот текст более пристально, то обнаруживается, что это — прозаический пересказ знаменитого стихотворения Редьярда Киплинга «Если...»: «О, если ты покоен, не растерян, // Когда теряют голову вокруг; // И если ты себе остался верен, // Когда в тебя не верит лучший друг; // И если ждать умеешь без волнения, // Не станешь ложью отвечать на ложь <...>» и так далее (перевод Самуила Маршака — С.З.).

Для чего Брехту понадобилось в прозе пересказывать стихи Киплинга? Для того, чтобы осуществить осуждение «идеала мужчины прежних времен», который углядел в «Если...» Брехт. Этому идеалу автор «Ме-ти» и противопоставил свой левый человеческий проект, коему всецело посвящена «Книга опыта». Правда, надо отдавать себе отчет в том, что здесь писатель выступал не столько как энтузиаст указанного проекта, сколько как его разработчик, конструктор, как «инженер Прекль», в образе которого его в романе «Успех» вывел Лион Фейхтвангер (он тоже наличествует в «Ме-ти» под именем «Фе-ху-ванг»). Вразрез с тезисом французских моралистов о том, что «ум всегда в дураках у сердца», в случае Брехта сердце всегда было в дураках у ума.

При чтении «Книги опыта» может показаться, что автор исходил из известного высказывания молодого Ленина. Соглашаясь с Вернером Зомбартом, последний заявлял: «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики»: в отношении теоретического «этическую точку зрения» он подчиняет принципу причинности; в отношении практическом он сводит ее к классовой борьбе»<sup>11</sup>. Вроде бы Брехт толкует о том же самом: «Ка-ме и Ми-энь-ле (Карл Маркс и Владимир Ленин — С.З.) не предлагали никакого учения о нравственности»

(«Осуждение этических доктрин»). Писатель прямо, хотя и не точно, цитирует Ленина: «Ми-энь-ле сказал: нашу нравственность мы выводим из интересов нашей борьбы против угнетателей и эксплуататоров» («Осуждение этических доктрин»). На самом же деле, декларируя свое полное согласие с образом марксизма без этических референций, Брехт лишь обзаводился дополнительными аргументами в пользу своей *личной этической утопии*. Имеется в виду мечта Брехта о стране, которая не требовала бы от своих обитателей никаких особых добродетелей, а потому не нуждалась бы в писанной этике. А что до ленинской рекомендации о подчинении этической точки зрения принципу причинности, писатель считал данный тезис данью всемирно-исторической конъюнктуре. И уповал на то, что «этот тезис однажды утратит если не свою славу, то свою значимость» («О тезисе Ка-ме по поводу зависимости сознания»).

Помянутая этическая утопия Брехта проходит красной нитью через его прозаические вещи 30-х и последующих лет, то есть через «Истории о господине Койнере», «Рабочий дневник», «Разговоры беженцев» и др. В частности, в «Рабочем дневнике» автор записывал (19.03.1940): «Обдумываю небольшую эпическую работу «Опасения господина Койнера», нечто в манере «Кандида» или «Гулливера». Господин Койнер опасается, что мир может стать непригодным для обитания, если человеку, ради того, чтобы заработать себе на жизнь, необходимо совершать слишком большие преступления или проявлять слишком большие добродетели. И господин Койнер бежит из одной страны в другую, поскольку всюду от него требуют слишком много — то готовности к самопожертвованию, то храбрости, или ума, или свободолобия, или жажды справедливости, то жестокости, обмана и т.д. Во всех этих странах жить невозможно»<sup>12</sup>.

Соответственно и в «Ме-ти» Брехт отстаивает именно эту этически-антиэтическую позицию: «Общепризнанным должно стать, что всякая страна, в которой нужна особая нравственность, управляется плохо» («В странах не должно быть нужды в какой-то особой нравственности»). Под знак радикального сомнения писатель ставит даже такую добродетель, на которую молились Платон и Аристотель, как справедливость: «В странах, которые хорошо управляются, нет нужды ни в какой особой справедливости. Справедливому там не хватает несправедливости так же, как не хватает боли тому, кто любит жаловаться» («Справедливость как добродетель»). По этому довольно рискованному пути Брехт делает еще один решающий шаг: он этически реабилитирует эгоизм, легитимирует его в рамках левого мышления.

Диалектическая трактовка эгоизма Брехтом отнюдь не тождественна, хотя и родственна, прекрасно известной в России теории «разумного эгоизма» революционных демократов: «Янг-чу учил: когда говорят, что эгоизм — это плохо, то думают о таком государственном устройстве, при котором эгоизм оказывает плохое воздействие. Я называю такое государственное устройство плохим <...> Выступать против эгоизма часто равносильно тому, чтобы выступать за сохранение такого состояния общества, при котором эгоизм возможен или даже необходим <...> Против себялюбия ничего нельзя возразить, коль скоро оно не направлено на других. Но вполне возможно кое-что возразить против недостаточного себялюбия. К плохим последствиям ведут и себялюбие одних, и недостаточное себялюбие других» («Об эгоизме»).

Этическая новация Брехта, между тем, не сводится к его утопии и реабилитации эгоизма: в центр того «умного места», где должна дислоцироваться его левая этика, он поставил, вразрез с вековыми философскими обычновениями, не мудреца, не святого, не героя, а самого обыкновенного, среднего человека, обывателя, озабоченного выживанием и чуждого всякого идеализма. Того, кого немцы называют *Jedermann*, со всеми его эмпирическими слабостями, с его житейской хваткой, расчетливостью и мимикрией. Вот откуда проистекает жгучий интерес Брехта к фигуре бравого солдата Швейка, изваянной гениальным и беспутным Ярославом Гашеком. При всей своей простоватости, которая в глазах «приличного общества» граничила с идиотизмом, именно Швейк оказался не по зубам государственной и милитаристской машине Австро-Венгерской империи, на нем она обломалась. И поэтому Брехт рассматривал *швейков* как главный, еще не задействованный, человеческий ресурс революции в развитых капиталистических странах, тем самым объявляя абсурдным характерное для левого авангарда третирование «мещанства», пролетаризировавшихся во время Великой Депрессии средних слоев буржуазного общества. В этом пункте Брехт выказал намного большую проницательность, чем весь Коминтерн, вместе взятый. Правда, это не убавило подозрительности у Брехта по отношению к западному левому истеблишменту, который быстро становился элементом системы самосохранения позднего капитализма.

Восстановление морального статуса обыкновенного человека, чьей главной гипотезой о мире является то, что мир должен быть пригодным для житья (*bewohnbar sein*), выливалось у Брехта в деструкцию императивности в морали. Писатель выступил как самый резкий противник императивности: «На свете есть мало занятий, — сказал Ме-ти, — которые бы так расшатывали мораль человека, как занятия

моралью. Мне доводилось слышать: надо быть правдолюбивым, надо выполнять свои обещания, надо бороться за добро. Но деревья не говорят: надо быть зелеными, фрукты должны падать на землю вертикально вниз; надо шелестеть листвой, когда подует ветер» («Занятия моралью»).

Единственный нравственный императив, который несмотря ни на что признавал Брехт, звучал так: «Ме-ти сказал: я отыскал лишь несколько тезисов, начинающихся с «ты должен...», которые я произносил с наслаждением. Я имею в виду тезисы общего характера, адресные тезисы, предназначенные для некоей общности. Вот, однако, один из таких тезисов: *ты должен быть продуктивным*» («Ме-ти и этика»). В отличие от многих признанных учителей морали Брехт стремился следовать в жизни императиву, сформулированному им в теории. Невольно приходит на ум его стихотворение «Мне не нужно надгробия», написанное в форме завещания: «Мне не нужно надгробия, но // Если вам для меня оно нужно, // Я хочу, чтоб на нем была надпись: // «Он давал предложения. Мы // Принимали их». // И почтила бы надпись такая // Всех нас» (пер. Е.Эткинда)<sup>13</sup>.

Ты должен быть продуктивным... Крайне характерно для Брехта то, что это требование он обращал к такой тонкой субстанции, как любовь, обращая к любящим: «Любовь надо рассматривать особо, ведь любовь — это творчество. Она изменяет любящего и любимого, изменяет в хорошую либо в плохую сторону. Уже своей внешностью любящие напоминают творящих, причем творцов высокого порядка» («Кин-е о любви»). Но и в любви Брехт был неспособен поступиться своим интеллектом. По его убеждению, чтобы сохранить свою любовь, любящие должны привнести в нее «третий компонент», найти общее дело (*dritte Sache*): таким третьим компонентом для левых мужчин и женщин прежде всего могла стать революционная деятельность.

### 3.

Третья часть «Ме-ти» называется «Книгой о беспорядке». И посвящена она анализу и критике позднекапиталистического общества, для которого законом жизни является урегулированный хаос (беспорядок). Параллельно с этим Брехт анализировал и изобличал нацистское перерождение Организованного Модерна. Писатель развенчивал Гитлера, разбирая по косточкам идеологию национал-социализма, препарировал язык фашистской пропаганды. Но посреди всех этих насущных антифашистских забот писатель вновь и вновь возвращался к проблематике, которая до крайности его волновала: интеллиген-

ция («умственные работники») и ее функции в условиях западного капитализма и германского нацизма. С одной стороны, автор зорко отслеживал все тенденции ассимиляции «свободно парящей интеллигенции» социально-экономической системой капитализма, ее приходования военно-промышленным комплексом и индустрией массовой культуры. С другой стороны, Брехт взвешивал шансы на вовлечение «умственных работников» в борьбу за революцию (переворот). Он почти буквально воспроизвел свой спор с Фейхтвангером по этому поводу: «Писатель Фе-ху-ванг сказал Ме-ти: те, кто занимается умственным трудом, держатся в стороне от вашей борьбы. Умнейшие головы считают ваши взгляды ложными. Ме-ти ответил: умные головы могут применяться очень глупо, причем как властителями, так и самими их собственниками. Умные головы нанимаются как раз для того, чтобы поддержать самые дурацкие и самые несостоятельные утверждения или учреждения. Умнейшие головы радеют не о познании истины, а о познании того, как с помощью лжи добиться выгод. Они стремятся заработать аплодисменты не у самих себя, а у своего живота» («Глупое применение умных голов»).

В четвертой части «Ме-ти», которая озаглавлена «Книга переворота», Брехт трактовал различные аспекты ленинской концепции революции и ленинского учения об авангардной партии (союзе). Писатель пошел даже на *плагиат с указанием автора*, правда, под его китайской кличкой, включив в текст «Книги переворота» так называемую «Притчу Ми-энь-ле о восхождении на высокие горы», то есть фрагмент из статьи Ленина «Заметки публициста. О восхождении на высокие горы, о вреде уныния, о пользе торговли, об отношении к меньшевикам и т.п.»<sup>14</sup>. Эта статья, которую Брехт считал непревзойденным образцом политической прозы, навеяла писателю образ революции, который культивируют ее «наблюдатели», считающие отступление революции ее поражением: «Эти люди рассматривали переворот как однократный акт, вроде прыжка через расщелину между скалами, который либо удаётся, либо нет, а в случае неудачи ведет к смерти прыгуна». Что-то в этом роде утверждали и радикальные реформаторы 90-х, заявляя, что невозможно перепрыгнуть через пропасть в два приема.

У самого Брехта было иное понятие о «перевороте»: «Ми-энь-ле называл много условий свержения власти. Но ему не были известны времена, когда для этого было бы не нужно трудиться» («Много условий свержения власти»). Писателю принадлежит и определение революционной ситуации, которое вполне выдерживает соревнование с ленинским: «Ме-ти учил: перевороты совершаются в тупиковых си-

туациях». Что же касается авангардной партии и ее отношения к ведомому ею классу, его прекрасно иллюстрирует рассказанная Брехтом занимательная история: «Мастер Са обвинял мастера Ми-энь-ле, что тот заявляет, будто народ господствует, в то время как в действительности он сам господствует над народом. Ми-энь-ле рассказал одну историю: я знал двух мужчин. Они жили в одном доме, но в разных комнатах. Старший спал в удобной кровати, младший — на кожаном матрасе. Поутру старший расталкивал спящего самым сладким сном младшего, если он не хотел пробуждаться. За едой старший часто забирал у младшего то, что понравилось бы последнему больше всего. Если младший хотел выпить, то получал от старшего только воду и молоко; а если он втихомолку раздобывал себе рисовой водки, то старший ругал его последними словами в присутствии всех людей. Если он в гнев пререкался, то ему приходилось публично просить о прощении. Перед обедом мне случалось видеть, как старший, сидя на лошади, гнал перед собой младшего. Однажды я спросил у старшего о его работе. Это совсем не раб, — ответил он в ужасе. Это — чемпион, а я тренирую его перед серьезным боем. Он нанял меня, чтобы я привел его в форму. Это я — его раб. Чтобы уразуметь, кто господин и кто раб, — сказал Ми-энь-ле, — рекомендуется задать вопрос, а кто получает от данных отношений большую выгоду» («О союзе-2»).

Среди теоретиков, с которыми писатель полемизирует в «Критике переворота», наибольшее внимание привлекли Плеханов, Троцкий, Корш, а также Георг Лукач с его видением пролетариата как «коммунистического Мессии» человечества. Для человеческого проекта Брехта было важно и то, что он открыл трансцендентирование в политической ангажированности, которой в 40-е гг. бредил Жан Поль Сартр: «Один человек, возмущенный жестокостями правителей, сказал Ми-энь-ле: ради доброго дела я готов пойти на все — в рамках приличий. А на что еще ты пошел бы ради доброго дела? — спросил Ми-энь-ле, который, по-видимому, был не вполне удовлетворен ответом» («Готов ли ты на все»).

Уже из вышеизложенного очевидно, почему Брехт не мог при жизни опубликовать одну из своих лучших прозаических вещей — «Ме-ти». Это сразу же поставило бы его вне рамок коммунистического движения, к которому он принадлежал как вольноопределяющийся интеллектуал. Особую угрозу для писателя могла составить публикация последней части «Ме-ти» — «Книги Великого Порядка». Ведь в ней с небывалой для себя откровенностью (в «Жизни Галилея» Брехт в предельно завуалированной форме изобразил процесс над Николаем Бухариным) высказался на самые взрывоопасные политические темы, на обсуждение которых, вплоть до XX съезда КПСС, то есть до

14–25 февраля 1956 года, было наложено табу, под страхом смерти. Напомню, что умер Брехт 14 августа 1956 года, успев в 1955 году получить в Москве международную Ленинскую (она же Сталинская) премию «За укрепление мира между народами».

Тематика «Книги Великого Порядка», действительно, является острой даже по сегодняшним понятиям, если вспомнить хотя бы недавние жестокие и бесплодные дискуссии по поводу 50-летия со дня смерти Сталина: ленинский план строительства основ социализма в Советской России и борьба в ВКП(б) после его кончины, роковое столкновение Сталина с Троцким, противоречия советской действительности 30-х гг., отношение западной интеллигенции к культу Сталина, к сталинизму, к репрессиям и процессам над ближайшими соратниками Ленина. Все это непосредственно затрагивало самого Брехта: советские немецкоязычные журналы «Das Wort» и «Internationale Literatur» долгое время оставались для писателя единственными периодическими изданиями, где он мог регулярно печататься; он взвешивал возможность эмигрантской оседлости в Советском Союзе; здесь жили и работали его немецкие и советские друзья, которые в большинстве своем были репрессированы; позиция Брехта в отношении Советского Союза и Сталина имела модельное значение для левой антифашистской интеллигенции Европы. Поэтому свои политические импровизации и прозрения писатель хранил в самом дальнем ящике письменного стола.

У Брехта был скептический склад ума. Сказывалось его неоконченное медицинское образование: он ничего не принимал на веру, без доказательств. Устами китайского философа он заявлял: «Некто упрекнул Ме-ти в недоверчивости и скептицизме. Он ответил на это так: лишь одно дает мне право сказать, что я действительно являюсь приверженцем Великого Порядка — я часто в нем сомневался» («Скептицизм Ме-ти»). Отсюда становится понятным его двуединая установка по отношению к Сталину и его политике. С одной стороны, он стал на сторону Сталина в его противоборстве с Троцким по вопросу о возможности построения социализма в одной стране («Ме-ти за Ни-эня»). С другой стороны, Брехт в своей книге выступил как пронизательный и глубокий критик Сталина и сталинизма, тщательно выверявший аргументацию таких непримиримых противников Сталина, как Лев Троцкий и Карл Корш<sup>15</sup>. Он на 20 лет опередил штатных коммунистов в критике культуры Сталина.

С глубокой тревогой Брехт констатировал превращение вульгаризированного коммунизма в идеологию худшего разбора, а коммунистов — в попов: «Ка-ме говорил рабочим: остерегайтесь людей, которые проповедуют вам, что вы должны осуществить Великий Поря-

док. Это — попы. Они снова нечто такое читают по звездам, что вам надлежит сделать. Сейчас вы существуете для Великого Беспорядка, а потом вы будете существовать для Великого Порядка. В действительности же главное для вас состоит в том, чтобы привести в порядок ваши дела; делая это, вы создаете Великий Порядок» («Ка-ме об осуществлении Великого Порядка»). С трезвостью врача Брехт зафиксировал паралич Коминтерна («Строительство и упадок при Ни-эне»). И, разумеется, от него не укрылись антагонизмы в СССР: «Ме-ти говорил о Су: решимость союза осуществить Великий Порядок как кошмар тяготеет над народом Су. Прогрессивные тенденции ведут к тому, что люди спотыкаются. Хлеб бросают народу с такой силой, что он убивает многих. Институты создаются негодьями, и немало добродетельных людей стоят на пути прогресса» («Противоречия в Су»).

Одно из вершинных достижений гениального немецкого писателя Бертольта Брехта «Ме-ти. Книга перемен» — прекрасное чтение для человека с политической и философской жилкой. А такие люди в России никогда не переводились.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. И цзин. Древняя китайская «Книга перемен». М., 1999.
- <sup>2</sup> *Brecht V. Versuche* 1—12. Heft 1—4. В., 1963. S. 6.
- <sup>3</sup> *Беньямин В.* Озарения. М., 2000. С. 126.
- <sup>4</sup> *Брехт Б.* О литературе. М., 1988. С. 75.
- <sup>5</sup> *Mittenzwei W.* Das Leben des Bertolt Brecht oder Der Umgang mit den Weltraetseln. Erster Band. Berlin-Weimar, 1988. S. 727.
- <sup>6</sup> См. в этой связи: *Земляной С.Н.* Пропорциональное развитие мозгов. О левом авангарде и Бертольте Брехте // «НГ», 22.02.2001 («Фигуры и лица»).
- <sup>7</sup> *Свифт Дж.* Избранное. Л., 1987. С. 360.
- <sup>8</sup> *Ленин В.И.* Маркс, Энгельс, марксизм. М., 1974. С. 249 («О некоторых особенностях исторического развития марксизма»).
- <sup>9</sup> *Корш К.* Марксизм и философия /Под ред. и с предисл. Г.Баммеля. М., 1924. С. 48—49, 50.
- <sup>10</sup> Там же. С. 60.
- <sup>11</sup> *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1970. С. 440—441.
- <sup>12</sup> *Брехт Б.* О литературе. С. 365.
- <sup>13</sup> *Брехт Б.* Стихотворения. Рассказы. Пьесы. М., 1972. С. 293.
- <sup>14</sup> См.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 44. С. 415—417.
- <sup>15</sup> Относительно критики Брехтом Сталина и сталинизма см.: *Земляной С.Н.* О неудобствах, причиняемых умными друзьями. // Диалог. 1990. № 6. С. 100—105.

**Подвижная ткань межчеловеческих связей  
(дисциплинарный и перфекционистский  
элементы морали через призму политической  
философии Х.Арендт)\***

Задача данного исследования — проследить то воздействие, которое может оказать анализ творческого наследия Х.Арендт на прояснение фундаментальной неоднородности целей, нормативов и языка морали, создаваемой соприсутствием в ней социально-дисциплинарных и индивидуально-перфекционистских элементов. Неоднородность, о которой идет речь, неоднократно обсуждалась в отечественном этическом сообществе, в особенности в связи с вопросом о возможности моральных аргументов в пользу социального принуждения и прямых насильственных действий. В ходе этого обсуждения возникла определенная, довольно целостная позиция. Она открыто выражена в работе Р.Г.Апресяна «Перфекционистский и дисциплинарный языки морали» и имплицитно присутствует в его публикациях по проблемам этического смысла талиона и содержания принципов справедливой войны<sup>1</sup>. Автор данной статьи в своих работах также неоднократно полагался на нее<sup>2</sup>. Краткое изложение этой позиции выглядит следующим образом.

**Социальная этика и перфекционистская нравственность**

Перфекционистская система ценностей и совокупность жизненных стратегий нацелены на совершенствование жизни в соответствии с устремленностью к идеалу, на возвышение и кропотливую проработку различных форм духовной практики. Именно эти процессы в

---

\* Статья подготовлена при поддержке Министерства образования РФ; грант № 3.

рамках перфекционистского подхода делают жизнь достойной того, чтобы ее прожить, делают просто жизнь «благой жизнью». Главным способом приобщения к «благой жизни» является формирование безупречного по своей структуре и способностям сознания. Направленная же вовне деятельность служит только своеобразным критерием для самоконтроля и оценки другими людьми действительной ценности достигнутых состояний сознания.

Так как значение слова «совершенство» связано с полнотой и законченностью проявлений определенного феномена, то это с неизбежностью порождает вопрос о степени интегральности совершенствования по отношению к многообразию объективных благ и ценностей, делающих жизнь человека достойной высокой оценки. Поэтому исследователю-феноменологу противостоит не единая перфекционистская концепция, а целый комплекс специфических перфекционистских учений и стратегий. Речь идет, как минимум, о моральном, религиозном (или мистическом), эстетическом и теоретическом перфекционизмах. Область утилитарно-прагматической деятельности выпадает из этого ценностного поля, поскольку совершенствование средств выживания или средств увеличения благосостояния носит принципиально инструментальный характер, а их конечная цель — удовлетворение потребностей и предпочтений — не создает особой сферы автономной и ответственной активности.

Среди указанных выше типов перфекционизма моральный оказывается наиболее уязвимым для критики и наименее чистым по структуре. С точки зрения религиозного и эстетического перфекционизма, мораль может выглядеть как сомнительная точка приложения усилий по самосовершенствованию в связи с двумя обстоятельствами: неизбежным присутствием рестриктивной нормативности (своеобразной антитезы творчества и свободы) и концентрацией на человеке в качестве высшей цели и ценности самой по себе. Чтобы избежать подобных упреков перфекционистская нравственность стремится к тому, чтобы формализованные нормы играли в ней довольно ограниченную и вспомогательную роль в сравнении с моральным идеалом, а отношение к другому человеку определялось в свете отношения к трансцендентной реальности. В этом случае появляются глубокие основания для обретения эстетическим и в особенности мистическим перфекционистским опытом этических форм. Однако именно это стремление приводит к значительному расхождению основных целей и средств перфекционистского и социального измерений морали.

Социальная этика, в отличие от перфекционистской нравственности, реализует себя в области организации жизни индивидов в рамках больших и малых сообществ. По формулировке Р.Г.Апресяна, для данного аспекта морали или ее ограниченного прочтения «критерием моральности действий является их адекватность потребностям и целям системы»<sup>3</sup>. Достижение таких целей возможно только с помощью регулирования индивидуальных предпочтений и направленных на их реализацию поступков. Последнее в свою очередь требует создания механизма взаимного ограничения индивидуального произвола в виде норм, обеспечивающих выполнение определенных обязанностей и гарантирующих права индивидов. В отличие от этики совершенствования, в сфере социальной этики с ее преимущественно дисциплинарной функцией поступки господствуют над любыми ценными феноменами психики, например, над мотивами. Именно поступки составляют основной полезный выход системы социально значимых нравственных норм и санкций. Если же акцент все же переносится на мотивы, то лишь потому, что, формируя и регулируя их, общество может получить более строгий контроль над поступками.

Подчеркнутый нормативизм приводит социальную этику к тесному соприкосновению с областью права, хотя и не все ее нормы могут и должны быть оформлены в виде законодательных актов. При наиболее широком понимании социальная этика совпадает с единой нормативной областью закона и обычая, за исключением некоторых сугубо процедурных или ритуальных предписаний и запретов. В более узком смысле она представляет собой совокупность ценностных оснований законодательства. Но в любом из приведенных случаев традиционный обычай или гарантированный аппаратом государственного принуждения закон выступают как важные и вполне оправданные рычаги достижения социальной этикой ее регулятивных целей.

Если не принимать во внимание философскую традицию холизма (или социологического реализма), то основной целью социальных систем, определяющей нормативное содержание социальной этики, служит создание благоприятной среды для каждого члена общества или хотя бы его большинства. Под благоприятной средой подразумеваются, прежде всего, безопасность и благосостояние. Однако, одновременно, она может определяться и соблюдением некоторых фундаментальных прав, обеспечивающих любому человеку возможность беспрепятственной практической самореализации.

Соединение перфекционизма и социальной дисциплинарности в рамках одного и того же явления выглядит довольно противоречиво. Как можно совместить без взаимных потерь пруденциальную нор-

мативность и трансцендентный зов, приоритетный интерес к социально значимым последствиям поступка и всепоглощающее внимание к состояниям сознания? Список противоречий можно продолжать и далее. На фоне подобной противоречивости морали неизбежно возникают различные предположения о причинах совмещения под одной и той же номинацией столь разных элементов. Это совмещение может восприниматься либо как искусственное, случайное и даже опасное, либо как необходимое и очень продуктивное.

Существует ряд историко-философских контекстов, в которых данная проблематика преломилась наиболее интересным образом. Таковы, например, воззрения Л.Н.Толстого, Ф.Ницше, Н.А.Бердяева, А.Бергсона, М.Фуко. В этом же ряду следует расположить и политическую философию Х.Арендт. Дальнейшая структура статьи предполагает два уровня ее анализа. Во-первых, демонстрацию того, как в текстах Х.Арендт отражается само базовое разграничение социальной этики и перфекционистской нравственности. И, во-вторых, выявление того, как специфически арендтовское или арендтианское восприятие этого разграничения могло бы скорректировать или обогатить обрисованную выше теоретическую схему.

### **Политическая нравственность против абсолютной морали**

Х.Арендт являлась мыслителем, которому неоднородность нравственных нормативов, регулирующих человеческую деятельность, была хорошо знакома. Индивидуальное совершенствование и совместное действие имели для нее отчетливо выраженную специфику в том, что касается аксиологических оснований. Собственно, для Х.Арендт речь шла не просто о специфике, но о настоящем противостоянии. Политический модус человеческого существования, совсем не свободный от нормативности, заданной вовлеченным в него субъектам, находится в глубоком конфликте со стремлением к индивидуальному моральному совершенству. Это особенно отчетливо видно на примере предлагаемой мыслителем оценки политического значения тех индивидуальных свойств и переживаний, которые традиционно считаются ведущими моральными добродетелями. Они, с ее точки зрения, политически деструктивны. Любовь к ближнему, доброта, совесть, жалость и сострадание, как проявления абсолютной морали, блокируют политическую акцию или коррумпируют ее, превращая в собственную противоположность. Они являются прямой антитезой арендтовской *amor mundi* — заботе о коллективно разделяемом (то есть публично обсуждаемом и преобразуемом) мире.

Абсолютная мораль, как мораль, отталкивающаяся от аксиоматики индивидуального самосовершенствования, имеет, по Арендт, два основных выражения, каждое из которых по своему опасно для политической сферы — высшего и наиболее чистого выражения *vita activa*. Во-первых, речь идет о христианском типе абсолютной морали, который построен на обостренной любви ко всему человечеству и каждому его представителю. Любовь (христианская и не только) снимает дистанцию между людьми, необходимую для политического взаимодействия: «срединное пространство мира, через которое мы и связаны с другими, и одновременно отделены от них, словно расплавляется в огне». Отсюда — «любовь не только аполитична, но даже антиполитична — возможно самая мощная из всех антиполитических сил»<sup>4</sup>. Одновременно любовь или прямое сострадание, при всех своих достоинствах, таких, как внутренняя цельность, органичность и неподдельное величие, лишены средств для установления эффективного коллективного взаимодействия и создания долговечных институтов. Они, по Х.Арендт, демонстрируют неспособность к «логически последовательной и дискуссионной речи, в которой кто-то говорит кому-то о чем-то таком, что представляет собой интерес для обоих, потому что оно *inter-est*, то есть существует между ними»<sup>5</sup>. Их речь ограничена прямыми ответами на явно выраженное в звуке или жесте чужое страдание, и сама вполне может быть заменена экспрессивным жестом на фоне абсолютной тишины. Яркое свидетельство тому — многозначительное молчание и жест Христа в «Легенде о Великом Инквизиторе» Ф.М.Достоевского.

Но дело не только в том, что любовь к ближнему, вполне пригодная для выстраивания повседневных индивидуальных отношений, не годится как способ организации общественно-ролевого, публичного взаимодействия. Не менее важно для Х.Арендт и то, что моральная чувствительность христианства, если она отклоняется от бескомпромиссно ненасильственной позиции и вторгается в область социального принуждения, ведет к беспрецедентному возрастанию жестокости. В качестве простейшего примера она приводит сюжет «Билли Бада» Г.Мелвилла, где моральная правота и абсолютная чистота героя становятся прямой и непосредственной причиной убийства (OR 85). Однако сострадание в чистом виде не представляет собой глобальной опасности, ибо откликается только на конкретные, единичные случаи чужого страдания. Его роль в публичном пространстве изначально ограничена этим обстоятельством. Гораздо опаснее те преобразования, которые происходят в случае его теоретической и идеологической обработки.

Здесь возникает та парадоксальная линия преемственности, которая, по Х.Арендт, ведет от Христа к провозвестникам и участникам современных революций. Сострадание к единичным страдающим субъектам легко перерастает в абстрактную, генерализованную жалость ко всем, чья жизнь наполнена страданием на систематической основе, ко всем, для кого страдание не случается, а обусловлено структурой общественных институтов. В свете такой абстрактной жалости все страдающие люди сливаются в одного страждущего сверхиндивида, чьи мучения требуют глобального и неотложного действия по их искоренению. Так предельная эскалация насилия получает нравственную санкцию. В то же время неспособность реагировать на тотальное институционализированное страдание начинает восприниматься как самое страшное выражение зла на индивидуальном уровне. Что также оправдывает насилие, но уже как правомерное наказание за повсеместные себялюбие и эгоизм. Важно, что в отличие от непосредственного сострадания генерализованная жалость вполне может быть артикулирована в публичной речи и выйти на агору. Именно это, с точки зрения Х.Арендт, происходит в тот момент, когда европейские революции, начиная с Великой Французской, оказываются заражены или отравлены социальным вопросом. Морализирующая политика универсального сострадания и счастья народа оборачивается неограниченной яростью и царством террора. Отзываясь на мысль Паскаля о том, что стремящийся действовать как ангел действует как зверь, Х.Арендт замечает: «Любая попытка воплотить добро в публичной сфере заканчивается появлением преступления и преступности на политической сцене» (OR 93).

Второй тип абсолютной морали, выделяемый Х.Арендт, связан с сократовской позицией по отношению к проблеме совершения и претерпевания зла. Знаменитая фраза Сократа о том, что лучше терпеть несправедливость, чем причинять ее, позволяет Х.Арендт вычленив наряду с абсолютной моралью любви, абсолютную мораль совести. В этом случае моральная мотивация имеет открыто центростремительный характер, она сконцентрирована на духовных потребностях отдельного индивида, например, на заботе о собственной душе и ее спасении. Моделью для этого типа морального сознания является философская трактовка мышления как диалога с самим собой, который ведется ради обретения внутренней гармонии. Исходной посылкой сократовской абсолютной морали является факт неизбежного сосуществования человека с самим собой — продуктом и средоточием всех своих прошлых деяний, а не факт сосуществования с другими людьми в процессе совместного воплощения коллективных проектов. Дру-

гие могут быть, хотя бы временно, исключены из поля зрения, в то время как ты сам дан себе постоянно. В силу этого негативная самооценка превращается в самое страшное несчастье в жизни человека, в его вечную пытку и проклятие.

Ради того, чтобы избежать болезненных уколов совести можно пожертвовать чем угодно, можно восстать против любого общественного авторитета, любой социальной силы. И если главный предмет моральных сожалений — причиненный другим ущерб, то все действия, грозящие причинением ущерба, должны быть тщательно избегаемы. Главный вопрос для индивида, подходящего к общественной практике с позиций совести, состоит в следующем: если я сделаю нечто, требуемое от меня в качестве платы за полноценное участие в коллективных делах и вместе с тем чреватое ущербом другим людям, то как я смогу дальше жить с самим собой, таким злодеем или убийцей<sup>6</sup>? Если же этот вопрос задается на фоне попыток уточнить содержание этически значимого ущерба в сравнении с моралью повседневности и здравого смысла, то есть на фоне стремления получить дополнительные гарантии «чистой совести», то любая вовлеченность в коллективное действие по сохранению и преобразованию совместно разделяемого мира оказывается для совестливого человека крайне нежелательна или даже невозможна.

Таким образом, сократовская, негативная вариация абсолютной морали также политически деструктивна, как и позитивная вариация, коренящаяся в христианской этике. Однако в отличие от христианской морали сократовская мораль подчас бывает необходима в политической практике. В моменты жесточайших политических кризисов, когда публичная жизнь оказывается безнадежно коррумпирована, аполитичная фигура Сократа приобретает политическое значение. Его «нет», то есть отказ от соучастия в коллективной деятельности по соображениям совести, превращается в оправданную позицию как с моральной, так и с политической точки зрения. Сократ как учитель и люди, убежденные им, оказываются единственной преградой тотальной лжи и насилию, захватывающим публичное пространство. Впрочем, и в том случае, когда неспособность общества к совокупному политическому действию сопровождается и обосновывает уклонение индивидов от участия в совместных делах (как это происходит в случае с утвердившимися тоталитарными диктатурами), над сократовской позицией будет постоянно нависать мысль о субъективности любых выводов о собственном бессилии и бессилии общества (CR 49).

Наконец, последним политически деструктивным следствием абсолютной морали является ее ожесточенная и бескомпромиссная борьба с лицемерием. Ранг добродетели правдивости, понимаемой как абсолютная искренность при презентации своих мотивов, с точки зрения Х.Арендт, крайне завышен в обеих версиях абсолютной морали. Если сократовское требование «будь таким, как ты хотел бы выглядеть в оценках других людей», перенести в публичное пространство, то это приведет к необходимости постоянного публичного покаяния и общественного контроля над чистотой помыслов каждого участника политического взаимодействия. Однако сам характер человеческого «сердца», темного и сокрытого от всех, кроме Господа Бога, таков, что любой человек, поставленный перед необходимостью идентифицировать свои глубинные мотивации и «честно» сообщать о них, автоматически, силой вещей превращается в лицемера (OR 96). Многие отталкивающие эксцессы робеспьеровской политики были обязаны своим появлением именно его стремлению к разоблачению лицемерия. Нескончаемый поиск неискренности в словах и поступках реальных и возможных союзников лишал их статуса политических контрагентов, разрушал все потенции взаимного доверия и эффективного взаимодействия. Именно поэтому Х.Арендт очень высоко оценивает политическую мудрость Макиавелли, сконцентрированную в противостоящей абсолютной морали политической максиме индивидуального существования: «кажись таким, каким хочешь быть» (OR101). Но ведь и в самом деле, тщательно играть роль добродетельного человека — не самая худшая вещь на земле. Именно так создается и воспроизводится добродетель в успешных человеческих обществах.

Все недостатки абсолютной морали, вынесенной за пределы узкого круга сугубо частного существования, наиболее ярко оттеняет такое специфическое явление XX века как тоталитаризм. Все то, что просвечивало в опыте первых революций, но сохраняло еще возможность для иного, более оптимистического направления развития, а значит и более оптимистической итоговой оценки, с возникновением тоталитарных диктатур приобрело свои окончательные, отвратительные формы. Содержание позитивной абсолютной морали оказалось бесконечно открытым к идеологическим манипуляциям, а негативная абсолютная мораль продемонстрировала свое бессилие остановить те события, которые в предыдущем столетии показались бы немыслимыми. «Все моральные нормы западной традиции внезапно разрушились, и это выглядело, как будто природа морали (*mores* — обычай, манеры) и этики (*ethos* — обычай, привычка) обнаружила себя в своем исходном виде — то есть как обычай и поведен-

ческие образцы, которые могут быть изменены так же легко, как правила застольного этикета. Это порождает подозрение, что мораль никогда и не была ничем большим — как если бы она была сном, от которого мы неожиданно проснулись»<sup>7</sup>.

Однако эта печальная констатация не привела Х.Арендт к признанию прямолинейного имморализма. Результатом дискредитации фундаментальных добродетелей абсолютной морали стала попытка сконструировать некую автономную политическую этику, отвечающую по своему нормативному содержанию тем отношениям, которые она регулирует. Это стремление неоднократно фиксировали политические философы — исследователи ее творчества. М.Канован дает следующую его характеристику: «Хотя не существует абсолютных моральных правил, которые могли бы обеспечить основание [для человеческих сообществ] и хотя даже наиболее аутентичный персональный моральный опыт не может предоставить их тем не менее основание для здорового человеческого сосуществования и защита против тоталитаризма могут быть найдены в самой фундаментальной человеческой ситуации плюрализма, в принятии того факта, что мы разделяем землю с другими людьми, которые одновременно похожи и непохожи на нас»<sup>8</sup>.

Из общей совокупности текстов Х.Арендт довольно легко извлечь альтернативный список политических добродетелей. Они отчасти пересекаются с моральными добродетелями, но в числе последних не играют доминирующей роли и, плюс к тому, приобретают в политической сфере дополнительное значение и обоснование. В первую очередь, речь идет о мужестве, под которым подразумевается как мужество выйти из тени приватности на всеобщее обозрение в публичном пространстве, так и мужество самопожертвования ради сохранения публичного пространства (мира) и его участников (сограждан). Самопожертвование такого рода Х.Арендт строго отграничивает от универсального морального альтруизма, поскольку оно основано исключительно на уважении к ограниченному кругу людей, соединенных узами одного политического сообщества. Моральное сострадание, которое даже в своих генерализованных проявлениях оставалось эмоцией, или страстью, замещается в этом случае «холодной» и абстрактной, хотя и не универсальной, идеей политической солидарности (OR 89).

Среди политических добродетелей мы встречаем также способность хранить верность обещаниям, которая на фоне исторической изменчивости нравов превращается в «единственное нравственное предписание, которое не навязывает действию мерил и правил, полученных вне его самого и дедуцированных из какой-то якобы более

высокой способности или из опыта обращения с какими-то якобы более возвышенными вещами» (VA 326). Схожий характер имеет открытое Христом в его фундаментальном значении для человеческой жизни, но проинтерпретированное в неверном контексте умение прощать. Оно представляет собой чудесную способность отменять уже наступившие последствия человеческих поступков, освобождаться от, казалось бы, неискоренимой реактивности тех действий, которые направлены на людей, являющихся для нас постоянными контрагентами. Способность к прощению сохраняет публичное пространство, пространство коллективного взаимодействия, позволяя нам вновь обещать и полагаться на обещания других. Однако в качестве основы для политически значимого прощения Х.Арендт выделяет не интимно-личное отношение любви, а дистанцированное отношение уважения, аристотелевской «политической дружбы» (VA 322).

### **Политика и смысл человеческого существования**

Во всем, что было сформулировано выше в виде концентрированного обзора арендтовской трактовки проблемы «мораль и политика», нельзя не заметить, насколько отчетливо она понимала содержательную и целевую неоднородность антиэгоистической нормативности, которая определяет наше поведение. Традиционное обозначение этой нормативности словом «моральная» вполне может служить средством затемнения ее внутреннего раскола, способом искусственного сглаживания противоречий. Поэтому Х.Арендт стремится упразднить такую возможность путем проведения строгих границ между сферами абсолютной морали и политики.

С моей точки зрения, соединение разнородных по содержанию и цели фрагментов нормативности под единой рубрикой «мораль» имеет не менее глубокое значение, чем последующее осознание этой разнородности. Такое соединение совсем не случайно, а конфликты и моменты противостояния, полемически заостренные Х.Арендт, существенны, но не фатальны. Если вести речь о самой Х.Арендт, то ее позиция также скрывает определенную двойственность в этом отношении. Свойственное ей глубочайшее возмущение тоталитарным «зверством» имеет корни, без сомнения, связанные с абсолютной моралью. Ведь даже использование понятия «зверство» возможно только в свете представлений о том, на что имеет моральное право каждый человек, вне зависимости от его принадлежности к какому-либо партикулярному сообществу. В арендтовской концепции политической

нравственности, на мой взгляд, экстремистски и гиперболически сформулированы вполне оправданные опасения: озабоченность бездумным, прямолинейным перенесением моральных стандартов в политическую практику, неверие в способность любой, даже самой тонко проработанной вариации морально-правового синтеза реализовать фундаментальные ценности морали.

Однако анализ арендтовской политической этики был проделан мною не просто ради того, чтобы выявить двойственность позиции политического философа или попытаться сформулировать аргументы против столь жесткого и бескомпромиссного разделения морали и политики. Этот анализ создает очень плодотворный контекст для коррекции и переосмысления того понимания морали, которое было представлено в начале данного исследования. В описании Х.Арендт противостоящие друг другу элементы нравственной нормативности никак не соответствуют простому и, казалось бы, очевидному делению на социально-дисциплинарные и индивидуально-перфекционистские. Ее настойчивые попытки защитить самостоятельность норм и добродетелей политической нравственности указывают на нечто большее: то ли на существование неотраженного в исходной двухчастной схеме третьего элемента, то ли на присутствие особого, не охарактеризованного еще измерения или качества социальной этики.

Обращаясь к личному опыту философских дискуссий, я могу сказать, что чтение текстов Х.Арендт заставило меня пересмотреть свое отношение к тому возмущению, которое вызывает подчас у философов политики стремление рассматривать политическую этику как часть социальной. Как для этика по философской специализации, это стремление казалось мне совершенно оправданным. Чем еще может быть политика, как не полем организационного осуществления фундаментальных интересов общества в целом и отдельных его представителей? Эти интересы могут приводиться к общему знаменателю либо в свете соображений суммированной полезности, либо в категориях осуществления неотъемлемых прав. Но разница утилитаристской социальной этики и социальной этики прав человека вторична по отношению к той естественной иерархии, которая существует между политической и моралью. Любая попытка как-то перевернуть эту иерархию или просто пересмотреть ее казалась мне следствием дисциплинарной зашоренности политических философов. Однако, как я уже отметил, тексты Х.Арендт дают серьезные основания если не для абсолютной автономизации политики, то уж, во всяком случае, для выделения особой роли политического взаимодействия на едином фоне общественных отношений.

Как известно, одним из основных тезисов философии Х.Арендт является отделение политической сферы от области общих и групповых, но при этом всего лишь социальных интересов, подлежащих реализации через аппарат государственного принуждения. Политика определяется ею совсем не по формальному критерию связи межчеловеческих отношений с публичной государственной властью (да и само понятие власти приобретает у нее особое, неконвенциональное значение). Политическая коммуникация представляет собой для Х.Арендт не инструментальную деятельность, а особую экзистенциальную сферу, в которой находят удовлетворение фундаментальные потребности человека, не связанные с простым поддержанием жизни и технологическим освоением реальности. Существование политики коренится в тех способностях, которые отделяют человека от других живых существ: в способности к речи и способности к совершению поступка. Каждый человек есть уникальная личность, которая способна доводить природное разнообразие, присутствующее во всех вещах и существах, «до выраженности, способна отличать самого себя от других и в конечном счете выделять себя из них, чтобы сообщать миру не просто что-то — голод, жажду, расположение, отвращение или страх, — но во всем этом также и самого себя» (VA 229).

Способность к новому началу, связанная с фактом «рожденности» (natality) каждого из нас, дополняется инициативой, стремлением к принятию решений и обеспечивает постоянное «выступление-явленность принципиально уникального существа». Этот важнейший процесс обеспечивается через систему действий и слов, обращенных к другому человеку и вплетенных в «ткань общечеловеческой связи»<sup>9</sup>. Именно этой стороне человеческого существования отвечает политика, ведь, с точки зрения Х.Арендт, «выступление-явленность» уникальной личности возможно исключительно в ходе самоутверждения среди равных при решении общих вопросов путем взаимного убеждения. Только область коммуникации равноправных граждан позволяет в достаточной мере раскрыться индивидуальности человека или, вернее, определить ее.

Никакая интроспекция, никакая самая тщательная рефлексия не могут выполнить этой роли. Душа индивида оказывается непроглядно темна для его персональных усилий по самопознанию, по постижению глубинных мотивов и потребностей, поскольку последние хаотичны до их вступления в освещенное пространство публичной коммуникации. С одной стороны, именно под взглядом Другого и в связи со взглядом на него личность человека обретает определенную форму, способную выразиться в связном повествовании о ней (нарратив

ном единстве), с другой стороны, всесторонняя, целостная картина собственного Я сокрыта от самого человека, но при этом явлена окружающим, вовлеченным в совместное с ним действие.

Парадигматическое выражение политического пространства, в котором поступки и слова находятся на первом месте, а прочие проявления человеческой практики и теоретическая деятельность, занимают свое, довольно скромное место, Х.Арендт усматривает в древнегреческом полисе. С ее точки зрения полис, в сравнении с другими системами организации общественной жизни, имел две дополнительные цели, отвечающих экзистенциальному содержанию межчеловеческого взаимодействия, то есть естественному стремлению людей сделать совместное существование не только эффективным, но позитивно смысловым. Во-первых, «полис имел задачу упорядоченного предоставления ситуаций, в которых можно было стяжать «бессмертную славу», соответственно организовать стечение событий, когда каждый мог бы отличаться и показать в слове и деле, кто он таков в своей неповторимой osobности». Во-вторых, «задачей полиса было предоставить сцену, где могла зазвучать, чтобы пребывать в поколениях людей, непреходящая слава великих поступков и речей, и как бы дать таким образом поступку независимость от создающих и поэтических искусств» (VA 261). Конечно, опыт полисной жизни утрачен в условиях современного общества, но он напоминает нам о той стороне человеческого существования, которая по возможности должна быть сохранена и восстановлена в совершенно ином культурном контексте.

### **Пути устранения политики из публичного пространства**

Столь ярко и смело обрисованный Х.Арендт экзистенциальный аспект политики испаряется, по ее мнению, при наличии малейшей примеси социально-дисциплинарного или производственно-экономического содержания, равно как и малейшей примеси корыстного группового интереса. Дж.Катерб в работе о политической этике Х.Арендт попытался определить ряд формальных критериев, по которым она очерчивает ту сферу, где возможна политическая деятельность. Его очень удачная и лаконичная сводка выглядит следующим образом. Политическое действие «должно включать отношения равных, оно должно быть связано с убеждением, а не принуждением; оно не должно быть инструментальным; оно не должно иметь дела с интересами или жизненными процессами; оно должно быть связано с вопросами, которые неопределенны и не допускают одного и только

одного правильного ответа; оно должно получать свой порядок из серьезных и даже неотложных проблем, и, наконец, оно должно состоять из великих и раскрывающих индивидуальность разговоров, свободных от жаргона и технического лексикона»<sup>10</sup>.

Эти жесткие и бескомпромиссные критерии отсекают основную часть современного политического процесса, своего рода «нормальную» политику, от политики полисной и революционной, воплощающей в себе экзистенциальное значение политического. В силу этого Х.Арендт так легко обесценивает и переговорный процесс, который приводит к согласованию частных социально-экономических интересов, и социально-экономическую реформаторскую деятельность. И в первом, и во втором случае содержание человеческих поступков безнадежно привязано к поддержанию порядка в социальных системах и увеличению их продуктивности, а способ решения этих вопросов требует утилитарной калькуляции потерь и приобретений, а не агонистического столкновения суждений.

Не случайно само понятие «социальный» воспринимается Х.Арендт как продукт порочной практики эпохи Нового времени. Его возникновение знаменует собой умирание наиболее ценных элементов политической жизни и грубое вторжение в сферу публичного того, что раньше было приватным. Слово «социум» для философа не просто нейтральное обозначение совокупности всех мыслимых взаимодействий, происходящих в каком-то сообществе. Это «та форма совместной жизни, где зависимость человека от ему подобных ради самой жизни и ничего другого достигает публичной значимости и где вследствие этого виды деятельности, служащие единственно поддержанию жизни, не только выступают на открытой публичной сцене, но и смеют определять собой лицо публичного пространства» (VA 61–62).

Но если быть до конца точным, то не только экономика и администрирование оказываются вне экзистенциального измерения политики. Внимательный анализ текста работы «О революции» показывает, что деятельность по обеспечению фундаментальных прав, выходящих по своему содержанию за пределы простого сохранения жизни, будет иметь тот же самый статус. Речь идет о таких правах и свободах, как право на владение собственностью, свобода передвижения, свобода слова, свобода ассоциаций, свобода совести и т.д. Их обеспечение Х.Арендт называет «раскрепощением» (liberation) в противоположность действительной политической «свободе» (freedom). Предметом «раскрепощения» является ряд «неполитических видов деятельности, которые данное государство позволяет и гарантирует тем, кто его составляет» (OR 30). Сами по себе они находятся в пределах

социального и их сугубо юридическая или административная защита имеет мало общего со свободой в аутентичном смысле этого слова. И если право на их осуществление рассматривать как изолированную и самодостаточную ценность, то политическая свобода — свобода совместного принятия решений — автоматически обесценивается.

Если вспомнить конечные цели социальной этики, приведенные выше, такие как безопасность, благосостояние, обеспечение некоторых фундаментальных прав, то деятельность, связанная с ними, равно как и нормы, ее предписывающие, будут либо чужды, либо враждебны политической коммуникации между людьми. Но в то же время, политическая этика не может совпасть по своему смыслу и с индивидуально-перфекционистской нравственностью, для которой коллективное действие выступает в виде безразличной или угрожающей стихии. Любопытно, что, по мнению Х.Арендт, между аполитичной абсолютной моралью и общим интересом в устойчивости и продуктивности социальных систем вполне могут состояться неравноправные союзы. Они направлены на снятие парадоксов, связанных с нисхождением идеалов индивидуального нравственного совершенствования в область социальной организации, и одновременно нацелены на устранение политического измерения человеческого существования.

Первый пример — «политическая нравственность платоновской чеканки». Этическая система, выражающая этот союз, построена на приложении к сфере межчеловеческих отношений тех «нравственных критериев», которые взяты из области обращения с самим собой, из области «самоовладения». Структурное подобие между индивидуальным совершенствованием и деятельностью по организации общества обеспечивается за счет объяснения любой человеческой практики по образцу процесса изготовления вещей. Именно в нем центральной фигурой является индивид, который обладает предвосхищающим образом конечного результата своих действий, который знает их безошибочный алгоритм, и который, «обособившись от нарушений со стороны других, от начала и до конца остается господином своего деяния» (VA 292). Если такая аналогия оправдана, то и в первом, и во втором случае успех (как волевое преобразование самого себя или как рациональная организация и «гладкое» функционирование общества) зависит исключительно от точности применения заранее обретенного знания. Практика межчеловеческих взаимодействий приобретает характер компетентного повелевания ради обеспечения всеобщего блага, которое понимается как порядок и относительное благосостояние для всех и интеллектуально-нравственное совершен-

ствование для избранных. Повелевающий субъект в рамках такого подхода выявляется очень легко: это сам интеллектуально-нравственный виртуоз, безусловно владеющий собой (VA 315). Ведь знание о совершенстве души и совершенстве социальных институтов есть две стороны одной и той же высшей мудрости.

Другой вариант неравноправного союза двух аспектов морали является специфическим продуктом Нового времени и наследует робеспьеровской политике сострадания. Речь идет об экономической модели государства всеобщего благосостояния и политической системе представительной демократии. Здесь также присутствует базовая аналогия политической практики и деятельности по изготовлению вещей. Главным инструментом политики всеобщего благосостояния является рациональное, или «грамотное», управление, чему совсем не препятствует существование представительных демократических институтов, поскольку те обеспечивают не реальное участие граждан в решении общих вопросов, а их простое «согласие быть управляемыми» (OR 280–281). Естественно, что субъект управления меняется в сравнении с позднеантичной моделью. В него превращаются многочисленные эксперты в области свойств вещей и закономерного человеческого поведения. Но что не менее важно, меняются и его цели. Теперь это порядок и максимальное благосостояние для всех, сопровождаемые успешным обеспечением целей «раскрепошения». С точки зрения двухаспектного понимания морали, перед нами очевидная редукция индивидуального нравственного совершенства к тем добродетелям, которые отвечают целям социальной этики<sup>11</sup>.

Для оценки представленных выше комбинаций моральной дисциплинарности и перфекционизма чрезвычайно важен вопрос о том, какие режимы власти (слово берется в широком, неарендтовском значении) будут морально допустимыми в их пределах? При сохранении нравственного значения исключительно за узко социальными и индивидуально-перфекционистскими интересами моральная система оценок оказывается совершенно индифферентна к возникновению тех вариантов тирании, которые гарантировали бы всем «повышение общественной производительности, безопасность внутривластной ситуации, стабильность правления» (VA 293). Благотворительная, то есть «мудрая» тирания дает устойчивую рамку упорядоченных взаимоотношений между индивидами и, одновременно, предоставляет им свободу для развития частной инициативы, профессионального прилежания или нравственного совершенствования, кому что заблагорассудится. Аналогом добродетельной ти-

рании в условиях современного государства всеобщего благосостояния является благодетельная власть бюрократического «никто» (VA 60). То есть, с точки зрения социальной этики, благотворная тирания, формальная представительная демократия, представительная демократия, построенная на гражданском участии, или прямая полисная демократия имеют одинаковую исходную ценность, которая может изменяться только в свете соображений их эффективности в деле осуществления порядка, благосостояния и реализации индивидуальных прав. Причем известно, что «работающая» демократия не всегда эффективна в этом отношении.

### **Социальная и политическая этика: поиск должного соотношения**

Что же следует из последнего наблюдения? Вероятно, принципиальная неполнота уравнения: мораль = социальная этика + перфекционистская нравственность. По крайней мере, в том виде, как оно было представлено в начале данного исследования. Определение «социального», на которое оно опиралось, во многом совпадает с описанием «социума» у Х.Арендт и, как это неоднократно подчеркивалось ею, игнорирует экзистенциальное содержание политики. Даже если не считать самовыражение индивидов в коллективном действии и убедительной речи по его поводу вершиной в ценностной иерархии, то, во всяком случае, следует признать его самостоятельное значение среди ценностей, наполняющих человеческую жизнь смыслом. Обеспечение этого аспекта самореализации необходимо превращается в нечто этически значимое, в предмет моральной озабоченности. Это, на мой взгляд, тот вывод из философских размышлений Х.Арендт, который сохраняет свое значение, как для ее прямых идейных наследников, так и для тех, кто смотрит на ее тексты со значительной дистанции, связанной с различием теоретических установок или философских дисциплин. Определяя общественно значимое содержание морали, необходимо рассматривать человеческие сообщества не только как инструмент достижения индивидуального благосостояния, обеспечения индивидуальной безопасности и реализации индивидуальных прав, но и как сферу такого коллективного взаимодействия, в котором люди воспринимают себя в качестве запечатлевающих свою личность участников, в качестве реальных акторов политического процесса. В таком случае, приходится вести речь не просто о социальной этике, как дисциплинарном аспекте морали, но и

об этике социально-политической, имеющей разные измерения и неоднородные предельные цели, несмотря на общую обращенность к большим сообществам людей, воплощающим в своей деятельности коллективные проекты.

В этом случае понятие демократии приобретает фундаментальное моральное значение и оказывается тесно связано с вопросами о смысле и ценности человеческой жизни. Оно не лишается того контакта с высшими ценностями, сохранение которого заботит многих мыслителей<sup>12</sup>. Выводы арендтианской политической философии принципиально ориентированы на то, чтобы не могла повториться ситуация, зафиксированная в горькой констатации Ф.Степуна, касающейся судьбы России после 1917 г.: «Большевики победили демократию потому, что в распоряжении демократии была только революционная программа, а у большевиков — миф о революции; потому что забота демократии была вся о предпоследнем, а тревога большевиков — о последнем, о самом главном, самом большом. Пусть они всего только наплевали в лицо вечности, они все-таки с нею встретились, не прошли мимо со скептической миной высокообразованных людей»<sup>13</sup>. Х.Арендт многократно и небезуспешно пыталась доказать, что защита демократии может быть «последним», предельным по своей моральной значимости вопросом.

Естественно, использование основных тезисов политической философии Х.Арендт в данном исследовании является достаточно вольным и нарушающим некоторые строгие арендтовские разграничения. Кроме того, что оно опирается на идею принципиальной (хотя и парадоксальной) совместности абсолютной морали и политики, оно разрушает антиномичное разделение социального и политического, которое Дж.Шкляр справедливо назвала «манихейским»<sup>14</sup>. Ведь, стремясь сохранить непорочную чистоту политики, Х.Арендт, по сути, убивает ее, превращая в столь же редкое в истории человечества явление как, например, абсолютная и беспримесная святость. Одновременно, она лишает политическую активность подобающего ей содержания, т.е. отрывает ее от большинства серьезных и неотложных, коллективно значимых вопросов. В итоге, список возможных точек приложения для сугубо политической деятельности оказывается чрезвычайно узок: процесс конституирования публичного пространства и борьбы с неизбежной эрозией политических институтов (в «*Vita activa*» и «О революции») и осуществление справедливого суда (в поздних выступлениях). Не случайно один из оппонентов Х.Арендт на конференции, посвященной ее творчеству, проходившей незадолго до смерти философа, заметила, что после того, как основания полити

ческого сообщества сформированы, предметом политики остаются лишь внешние войны и бессодержательные речи. Все прочее будет хотя бы отчасти социальным<sup>15</sup>.

Конечно, Х.Арендт не находилась в полном плену своих теоретических определений. Некоторые фрагменты ее текстов отчетливо свидетельствуют об этом. Так, описывая в работе «О революции» открытия американскими революционерами публичного пространства, то есть пространства политики, она замечает: «Поступки и деяния, которые раскрепощение требовало от них, вбросили их в область публичного дела, где намеренно или чаще неожиданно для самих себя они начали создавать то пространство явления, где свобода может развернуть свое очарование и стать видимой и осязаемой реальностью» (ОР 33). Уже гораздо позднее, на закате собственной философской карьеры, Х.Арендт замечает также, что одна и та же коллективная проблема, например проблема улучшения жилищных условий населения, может совмещать в себе и политические, и социальные аспекты (ОНА 318–319).

Мне представляется, что именно на этом пути можно прийти к более реалистичному описанию соотношения социального и политического. Политическая по своей экзистенциальной значимости деятельность довольно часто надстраивается над социальными вопросами, придавая процессу их решения дополнительное качество. Это приходится принимать как неизбежность и, более того, это можно только приветствовать. Причин у неизбежного смешения социальной и политической активности довольно много. Во-первых, только очень небольшое количество социальных проблем подлежит сугубо экспертному и бюрократическому способу разрешения. Ведь любая экспертиза должна быть направленной, определенным образом ориентированной в связи с набором целей, которые должны определяться в ходе свободного столкновения мнений, то есть в ходе политического процесса. Во-вторых, проведение границ между политической и сугубо бюрократической сферами деятельности само является постоянным предметом перманентной политической дискуссии. В-третьих, любое продвижение частных интересов, приобретая гласный характер, неизбежно сталкивается с проблемой самообоснования на нормативном фоне идей справедливости и общего блага, и это придает пресловутой «политике интересов» арендтиански политическое звучание. Наконец, как утверждает Дж.М.Шварц, политика не сможет сохранить свою девственную чистоту уже только потому, что ее институты должны быть субсидируемы, а это «немедленно затягивает материальные и распределительные вопросы обратно в область политического»<sup>16</sup>.

В связи с этим мне кажется вполне оправданным вывод Дж. Катеба о том, что вне зависимости от того, с чем «политические дискуссии имеют дело...», они могут быть неподдельно политическими, если ведутся в правильном духе... Каждый публичный вопрос может рассматриваться как имеющий политический аспект, [в том случае если] ударение падает на такие агонистические элементы, как соперничество, соревнование, маневрирование, так же как и на комплиментарные элементы общей принадлежности соперников к сообществу и преданности ему»<sup>17</sup>.

Последняя вольность в интерпретации Х.Арендт, которая должна быть допущена, или последняя поправка, которая должна быть сделана, на мой взгляд, касается уровней существования политического. Из основных текстов философа следует, что приоритетным фокусом политической активности является решение вопросов на уровне самостоятельного политического сообщества или суверенного государства. Феномены полиса и революции недвусмысленно указывают на это. Однако есть и иные уровни, способные и в современном обществе воспроизводить черты арендтовского полиса и приобщать к политической деятельности максимальное количество граждан. Речь идет о локально-коммунитарном уровне существования политики. Именно он находится в центре внимания коммунитаристской традиции в социальной и политической философии. Признание возможности политики на уровне внутренней жизни самоуправляющихся локальных сообществ спорадически также присутствует у республикански, а не коммунитарно ориентированной Х.Арендт. Оно проглядывает и в ее очарованности советами, созданными на волне революций XX в., и в ее позднем утверждении о том, что процесс разрешения вопроса о месте строительства нового моста в одном из городских муниципальных собраний Нью-Гемпшира носил подлинно политический характер (ОНА 317). Хотя, конечно, этот акцент мог бы звучать более отчетливо и явственно.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Апресян Р.Г.* Перфекционистский и дисциплинарный языки морали // *Оправдание морали: Сб. науч. ст. к 70-летию профессора Ю.В.Согомонова*. М.–Тюмень, 2000. С. 38–53; *Апресян Р.Г.* *Jus Talionis* в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира» // *Этическая мысль*. Вып. 3. М., 2002. С. 155–171.; *Апресян Р.Г.* Метанормативное содержание принципов справедливой войны // *Полис*. 2002. № 3. С. 56–70.
- <sup>2</sup> Наиболее развернутый вариант: *Прокофьев А.В.* Идея нравственного совершенства в социальной этике // *Человек*. 2004. № 3.

- <sup>3</sup> *Апресян Р.Г.* Перфекционистский и дисциплинарный языки морали. С. 43. Общее определение социальной этики, предложенное Р.Г.Апресяном, выглядит следующим образом: «совокупность тех моральных норм и ценностей, посредством которых организуется социальное пространство морали. Но также и те моральные нормы и ценности, которые действуют на уровне социального взаимодействия людей» (Там же. С. 44).
- <sup>4</sup> *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 322 (далее в тексте VA).
- <sup>5</sup> *Arendt H.* On Revolution. Harmondsworth, 1977. P. 89 (далее в тексте OR).
- <sup>6</sup> *Arendt H.* Collective Responsibility // Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hanna Arendt /Ed. by J.W.Bernauer. Boston, 1987. P. 49 (далее в тексте CR).
- <sup>7</sup> Цитата из лекционных записей М.Денени приведена по: *Denneny M.* The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment // Hannah Arendt: The Recovery of the Public World /Ed. by M.A.Hill. N. Y., 1979. P. 254. Тема «абсолютная мораль при тоталитаризме» развернуто представлена в работе А.Грюненберг (*Grunenberg A.* Totalitarian Lies and Post-totalitarian Guilt. The Question of Ethics in Democratic Politics // Social Research. 2002. Vol. 69. № 2. P. 359–379).
- <sup>8</sup> *Canovan M.* Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought. Cambridge, 1994. P. 190.
- <sup>9</sup> Подробно о роли понятия «рожденность» в философии Х.Арендт см.: *Bowen Moor P.* Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt // Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hanna Arendt. P. 135–156; *Schell J.* A Politics of Natality // Social research. 2002. Vol. 69. № 2. P. 461–471.
- <sup>10</sup> *Kateb G.* Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil. Oxford, 1983. P. 21.
- <sup>11</sup> Довольно точным теоретическим отображением этой редукции является политическая теория либеральной нейтральности по отношению к нравственным ценностям, оставляющая вопросы о содержании «благой» человеческой жизни за пределами публичных споров (См. очерк нейтралистской социальной этики в моей статье «Идея нравственного совершенства в социальной этике» (*Прокофьев А.В.* Указ. изд.).
- <sup>12</sup> См. интересный обзор того, как эта тема была представлена в философской традиции русской эмиграции, в работе В.Кантора «Феномен русского европейца» (М., 1999. С. 298–308).
- <sup>13</sup> *Стенун Ф.* Мысли о России // Современные записки. 1928. Кн. 35. С. 328 (цит. по: *Кантор В.К.* Указ соч. С. 300).
- <sup>14</sup> *Shklar J.* Rethinking the Past // Social Research. 1977. Vol. 44, № 1. P. 80–90.
- <sup>15</sup> On Hannah Arendt // Hannah Arendt: The Recovery of the Public World /Ed. by M.A. Hill. N. Y., 1979. P. 254. P. 316 (далее в тексте ОНА).
- <sup>16</sup> *Schwartz J.M.* The Permanence of the Political: A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics. Princeton, 1996. P. 183.
- <sup>17</sup> *Kateb G.* Op. cit. P. 21–22.

**Рецензия на книгу Б. Г. Капустина  
«Моральный выбор в политике» и хрестоматию «Мораль в политике» (сост. и отв. ред. Б. Г. Капустин)**

*Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике: Учебное пособие. — М.: КДУ; МГУ, 2004. — 496 с.

Мораль в политике: Хрестоматия / Пер с фр., англ., нем., исп., чешск. Составл. и общ. ред. Б.Г.Капустина. — М.: КДУ; МГУ, 2004. — 480 с.

Книжный дом «Университет» в содружестве с Издательством Московского университета по инициативе Московской школы социальных и экономических наук и под эгидой Национального фонда подготовки кадров предприняли масштабный издательский проект серии книг учебного характера «Политический разум и практика политики». Как заявляют авторы серии, ее задача — «представить современные разработки ключевых проблем, с которыми сталкивается политическая теория в основных своих областях».

Представляемые книги являются почти первыми в серии<sup>1</sup>. Можно предположить, что серия, задуманная Б.Г.Капустиным и осуществляемая под его руководством, и должна была открываться его книгами, что, замыслив серию, он уже имел свой личный задел для нее и т.д. Но все ситуативно-праксеологические предположения в данном случае фактически теряют значение в свете тематической определенности данных книг. Их заглавную тематику (программно сформулированную именно таким образом: не «мораль *и* политика», а «мораль *в* политике») по сути дела можно считать ключевой для всей серии и, несомненно, она не может не считаться таковой при взгляде со страниц «Этической мысли».

Если не брать работ самого Б.Г.Капустина, касающихся заглавной темы, и некоторых публикаций классических работ западных политических философов, появившихся в последнее время, отечествен-

ная литературная ситуация в отношении к проблематике морали и политики безрадостна. Даже принимая во внимание, что муссирование дилеммы «морализирование — политизирование», свойственное советскому обществоведению, во многом ушло в прошлое (хотя и не окончательно, в той мере, в какой сохраняются и элементы советского обществоведения...), — все-таки обсуждению темы «мораль и политика», насколько это обсуждение еще вообще происходит, свойственны морализирование и недостаток реализма. Оправданное и как будто ожидаемое вменение моральных требований политике нередко оборачивается прекраснотушением, с одной стороны, и негодованием, с другой. Основная причина этого, думается, заключается не только в том, что философы-моралисты, как правило, занимающиеся этой проблематикой, плохо знают практическую политику, но и в том, что политика и политики призываются к ответу по меркам наиболее возвышенной, перфекционистской и уже поэтому далекой от политики и практической жизни морали. Мораль навязывается политике в ее идеальной и бескомпромиссной, но не прагматически (в кантовском смысле) адаптированной форме. Таково наследие советской этики, которая в той мере, в какой она была марксистской, была идеально ориентированной, а в той, в какой стремилась к фундаментальности и философичности, была кантианской. Аристотелианские тенденции, имевшие место в этических исследованиях советского времени, так же, как и кантианские, не были подвергнуты модернизирующей реконструкции и таким образом адаптированы к современному этическому дискурсу.

Капустин как хрестоматией, так и учебным пособием (написанным с фундаментальностью, свойственной более жанру монографии) явно бросает вызов обрисованной традиции. Обе книги интересны тем материалом (не только в хрестоматии, но и в учебном пособии) и обсуждениями (не только в учебном пособии, но в хрестоматии), которые предлагает читателю Капустин. Но привлекательны и «сами по себе» — как воплощение замыслов, их конструктивное, если не сказать *интеллектуально-инженерное*, обустройство и их выражение в тексте. Капустин, вроде бы, не стилист в том смысле, что стиль, способы выражения и используемая лексика не становятся отдельным, тем более самостоятельным, продуктом его исследовательской работы. Но тем не менее тексты его таковы, что, кажется, захватывают читателя не только идеями и аргументацией, но и тем, как высказываются эти идеи и как выстраивается эта аргументация.

Специально надо сказать о хрестоматии. Вниманию читателя предлагается, говоря модным языком, изысканная инсталляция, благодаря которой в едином дискурсивном пространстве оказались со

единенными Фанон и Сартр, Че Гевара и Лукач, Ганди и Нибур, Гавел и Аренд. Почти все тексты впервые изданы на русском языке, а некоторые из авторов, например Фанон или Че Гевара, до сих пор вообще были известны русскому читателю либо косвенно, либо односторонне. По большому счету это относится и к Лукачу, фигуре первой величины на философском небосклоне XX века, совершенно недостаточно известной у нас. Лукач, соединивший в себе разные мыслительные традиции, и ассоциирующийся для большинства с неортодоксальным марксизмом, существенно расширил философско-политический и, шире, интеллектуальный спектр хрестоматии; не случайно его статьи и письма, помещенные в книгу, сопровождаются отдельно данным комментарием С.Н.Земляного.

Учебное пособие «Моральный выбор в политике» выстроено в виде курса лекций, и в этом смысле вполне спокойно. Однако его проблематика и его жанр интригующе конфликтны. Как учебное пособие книга представляет собой курс лекций, структурирована по тематике лекций и вводит студента (в самом широком смысле этого слова) в круг основной проблематики. Но для учебного пособия книга вызывающе дискуссионна и сфокусирована на проблеме, которая по характеру обсуждения взламывает формальные рамки как названия, так и жанра: *что делает мораль в политике, или как она участвует в политике*.

Обсуждением этой проблемы открывается предисловие Капустина к хрестоматии. Он начинает с того, что ставит под вопрос само восприятие проблемы, закрепленное в лексическом клише «мораль и политика». Правомерность конъюнкции им аргументированно опровергается. И в самом связывании морали и политики он видит опасность. Что подразумевается под такой связкой? Во-первых, то, что мораль должна оценивать политику по собственным меркам? — Но такого рода оценки либо бессмысленны, либо банальны. Во-вторых, то, что мораль должна идти в политику и руководить ею? — Но, как замечает Капустин, при «последовательном осуществлении этой связи мораль становится террористическим законодательством, а политика — практическим применением террора»<sup>2</sup>. По существу же, претензии морали на руководство политикой непрактичны: мораль и политика — разные способы мышления и действия. Мораль есть нечто универсальное, замечает Капустин, иначе она окажется всего лишь этосом. Политика же — средоточие частных интересов, обнаруживающихся ситуативно, в конфликтах по поводу более или менее частных обстоятельств, опосредствованно к которым конкретные индивиды и понимают свой долг и свое счастье. Задавая универсалистский масштаб мышления и действия, мораль, по сути, дезавуирует

значение и смысл той социальной практики, которая и есть политика; не случайно последовательные и возвышенные моралисты в политике, будь то Гавел, Ганди или Маркс приходили к выводу о неизбежном отмирании политики. В-третьих, под связкой «мораль и политика» имеют в виду то, что мораль преобразовывает политику, беря на вооружение ее средства: чтобы противостоять безнравственной и грязной политической силе, мораль сама должна стать силой, чтобы противостоять силе неразумия. Тонко и весьма в духе перфекционистской логики морального мышления Капустин замечает, что «моральное рассуждение — признак не моральных (уже), а только стремящихся быть моральными людей, а потому — по определению — в чем-то неморальных»<sup>3</sup>, а потому мораль, как выражение неопределенности, не может быть руководством политики.

При том, что выведение на белый свет различий, имеющих или возможных, в понимании самой постановки проблемы «мораль и политика» представляет интерес, меня — находящегося на площадке «Этической мысли» — при чтении этих разборов не покидала мысль, что сама мораль берется в несколько одностороннем виде, как универсальная мораль, причем универсальность мыслится неопределенно, во всяком случае, не непременно как характеристика только нравственного требования, причем именно в векторе его адресации, но и императивность морали оказывается различной на различных уровнях самой морали, и т.д. Но меньше всего здесь можно было бы заподозрить автора в поверхностности (а что есть неразличение особенностей как не проявление поверхностности); ведь он представляет или реконструирует трактовки проблемы. Это в хрестоматии данные подходы к проблеме даны умозрительно, — в учебном пособии они развернуты в анализе позиций Сократа, Канта и Бентама. Так что предположение о неоднородности морали само по себе есть результат обобщения относительно поздних теоретических прорывов в моральной философии. И чтение работ Капустина — рецензируемых здесь, а прежде и других — вызывало у меня мысль, что осмысление неоднородности морали и оказалось возможным на почве более тщательного анализа места морали в системе культуры и ее роли в социуме, в частности, анализа *опасности* тех связей, которые могут возникать между моралью и политикой.

Во Введении к учебному пособию Капустин четко, буквально по пунктам дает понятие морали<sup>4</sup>, которым он по преимуществу оперирует в своих рассуждениях. Это понимание морали — если не кантианское, то кантиански обусловленное, — вводится в специфическом для такого понимания контексте, в котором имена Гоббса или Геге

ля, называемые или подразумеваемые, явно доминируют. Такая идейная контаминация симптоматична и заслуживает внимательного отношения, хотя бы потому, что она возникает при обсуждении морали и политики исследователем с иной, чем привычная для нас, предметно-дисциплинарной идентичностью.

Как политический философ Капустин репроблематизирует главную тему своих книг: хотя речь и идет о морали, но о морали не в ее отношении к политике, а о морали в политике; а уж каким после этого считать контекст его рассуждений — философско-этическим или политико-философским, — значения не имеет. Он однозначно отмежевывается от предполагаемой философской этикой позиции стороннего или, точнее, беспристрастного наблюдателя и занимает противоположную позицию — «участника политической жизни», также наблюдающего и оценивающего, но не с позиций «трансцендентных» критериев, а «в конкретном историческом контексте».

Эта методологическая диспозиция существенна в соотношении с той теоретически-литературной ситуацией, которая сложилась у нас еще с 1960-х годов вокруг проблемы «мораль и политика». Хотя наши философы и критиковали «абстрактный гуманизм» и выступали за конкретно-исторический подход, последний сводился к классовому, который в конечном счете тоже является разновидностью этического кантианства. Но Капустин, как мы знаем и по другим его публикациям и выступлениям, выступает и против тех сторонников политической конкретики, для которых отказ от «морализирования» означает одновременно и вынос морали далеко за рамки политики. Теоретические и, шире, историко-философские истоки этой позиции Капустина достаточно отчетливы. Однако как позиция в существующем у нас раскладе философских мнений новационна и, по крайней мере, отдельна, особенна.

Методологический разворот, который Капустин не только декларирует, но и осуществляет в своих лекциях, содержит еще один интересный момент. В антикантианском движении автор специфицирует локус морали: это не та универсальная (по Канту) или приоритетная (по Хэру) мораль, в субординации к которой оказываются все феномены общественной жизни. Роль, которую мораль играет в политике, определяет сама политика, подчеркивает автор, и тем самым он указывает, что в той мере, в какой мораль является общественным феноменом, она не может не быть политической моралью, она не может не определяться в отношении политики, т.е. в пространстве конфликтов и власти. Но одновременно автор говорит совершенно определенно, прямо формулируя в виде тезиса, что роль морали в политике состо-

ит в «критике существующего», «мораль есть поиск и обоснование на уровне долженствования альтернативы статус-кво». С помощью морали же определяются цели политических действий. И вместе с тем мораль обладает в политике свойствами причинности», что, значит, оказывается, пусть и в частности, «способностью определять конкретные стратегии политических субъектов». При такой диспозиции уже невозможно более придерживаться традиционных представлений о морали и политике как конфликтующих или взаимодействующих, но тем не менее обособленных сфер общественной практики или ценностных систем. Требуется принять иную картину, в которой мораль, политика, управление, а может быть, и что-то еще, суть элементы некоего целого, в котором они могут функционировать, скорее всего, опосредованно друг другу. Это неизбежно политико-философская картина. Ее действительное устройство читателю предстоит еще открыть из содержания составляющих книгу лекций.

В книге Капустина «Моральный выбор в политике» интригует не только кажущееся несоответствие между жанром и теоретическим содержанием книги. Текст в целом внутренне драматичен. Автор как будто тормозит читателя, чего-то недоговаривая, а что-то проговаривая там, где этого обычный «серьезный читатель» ждать не может. Книга устроена почти классически в том смысле, что она состоит из трех частей. Однако их идейно-теоретическая композиция лишь поначалу может показаться традиционной. Знакомство же с текстом обнаруживает явную неординарность книжного устройства, изящно осуществленного автором.

Первая часть — посвящена истории мысли. Но это и не история мысли в привычном смысле того слова; это меньше всего — проветривание архива. Капустин еще не раскрыл своих карт. Но представляя трех мыслителей — Сократа, Бентама, Канта, а рядом с ними и по поводу них еще других (Аристотеля, Блэкстона, Локка, Декарта и др.), он критически-полемиически (по отношению к традиции комментирования) реконструирует некие базовые подходы к вопросу соотношения (взаимной роли, взаимодействия) политики и морали. С этими подходами он уже работает во второй, теоретической части. Но и в первой — выбором персонажей и тем Капустин трансформирует сам политико-моральный дискурс, устанавливая по своим критериям действительную и значимую для него предметность политической философии и этики. Не касаясь множества блестящих мыслей и наблюдений, которыми наполнена вся книга, приведу для примера, казалось бы, второстепенную в контексте заглавной темы, но примечательную характеристику, которую дает Капустин нравоведению. Представляя

Канта, он вводит свое понимание нравоучения: это наставление «нас в той морали, которая соответствует существующим порядкам». Нравоучением занимается Кант. Какова природа нравоучения? — «Нравоучение есть повествование о бессильном должном, которое стремится — или изображает такое стремление — внушить нам необходимость руководствоваться этим должным при выборе поступков». И далее: «Должное делает бессильным не противоречие фактам действительности или неразумным страстям души. Напротив, если должное вступило в такое противоречие, значит у него есть сила противоречить, пусть ещё не реализованная в действии, разрешающем это противоречие. Как раз признак бессилия должного — неспособность противоречить фактам и страстям, приводящая к стремлению их не замечать»<sup>5</sup>. Не говоря о том, что само по себе такое определение оригинально и емко, оно проецирует рассуждение автора к содержательно определенному историко-философскому контексту традиции, концептуально оформленную благодаря открытию Ф. Ницше феномена resentment.

Книга называется «Моральный выбор в политике». У политика и практически ориентированного читателя, не заглянувшего в оглавление, это название скорее всего должно рождать ожидание рассуждения о перипетиях политического мышления, политических ситуаций и политических действий. Фактически предметом авторского рассуждения являются политические идеи и политические теории, высказывавшиеся политическими мыслителями (изредка политиками), в частности, возможно, наблюдавшими за реальными политическими событиями и тенденциями. Несомненно, идеи, высказываемые политическими философами, могут быть отнесены и к достоверным данностям политической реальности. Но это достоверные данности особого рода (какого, предстоит определить). И они отличаются от тех данностей, которые фиксирует сознание (исследование), наблюдающее за политической реальностью как таковой. Это методологическое обстоятельство, достаточно приоткрываемое автором, заслуживает особого внимания.

В целом должен сказать, что Капустин своими новыми книгами еще раз подтвердил тот высокий класс политико-философского рассуждения, который свойствен ему и как исследователю, и как автору. Капустин — ученый не просто высоко эрудированный и вдумчивый (а это встречается у нас не так часто, в особенности сегодня, в ситуации интеллектуальной перемены, из которой мы никак не выберемся), но и тонко мыслящий, т.е. специалист в самом лучшем смысле этого слова. Эти книги нужно прочитать, желательно не спеша и, ко-

нечно, утилитарно-пользовательски — хотя бы для дежурной ревизии собственных пониманий, не только политико-философских, но и этических.

*Р. Г. Апресян*

### **Примечания**

- <sup>1</sup> *Поляков Л.В.* Основы политического консультирования. М.: КДУ; МГУ, 2004.
- <sup>2</sup> Мораль в политике: Хрестоматия. С. 6.
- <sup>3</sup> Там же. С. 8.
- <sup>4</sup> *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. С. 13.
- <sup>5</sup> Там же. С. 117.

### Предисловие к публикации

Предлагаемая вниманию читателя «Этической мысли» статья канадского философа Труди Гувье, опубликованная в 1999 году, представляет собой как бы набросок значительной по объему, более 200 стр., набранной мелким шрифтом книги «Прощение и месть»<sup>1</sup>. Это — концептуальный набросок, и, в общем, в нем предвосхищаются все основные темы и сюжеты книги: месть и возмещение; политические импликации мести; негодование и извинение; одностороннее извинение; может ли прощать группа; непростительное; чудовищные деяния и моральные личности; прощение и примирение. Эти темы дополнены двумя обзорами, данными в приложении — о религиозных традициях по вопросу прощения и об уважении к личности как основе морали. В книге автор придерживается того же метода, что и в статье: по каждому вопросу рассматриваются имеющиеся различные точки зрения, они сопоставляются и обобщаются или оспариваются.

Эта книга, как можно видеть и по публикуемой статье, знаменует определенного рода поворот в... По правде говоря, я затрудняюсь дисциплинарно как-то классифицировать эти работы. Самым фактом публикации статьи Гувье в «Этической мысли», да и в силу заглавной (и для статьи, и для книги) тематики — *прощение*, — можно было бы сказать, что мы оказываемся свидетелями поворота в этике. Однако это поворот и в политической культуреологии, политической социологии. Сам поворот стал возможным на основе некоего междисциплинарного синтеза, а точнее, непринимания во внимание сло-

жившихся в университетах дисциплинарных и предметных перегородок. Иными словами, традиционная для этики тематика прощения в работах Гувье оказалась вплетенной в социологический и культурно-политологический дискурсы, соотнесенной с процессами, происходящими в наше время, причем не процессами вообще, а теми, что переживает сегодня южноафриканское общество, процессами, связанными с переходом от тоталитарного к демократическому обществу. Но эта особенность, хотя и важная, характеризует скорее манеру рассуждения автора, тактику исследования и его фактографический формат.

При этом Гувье сохраняет живой интерес и к самой природе прощения. Другое дело, что прощение в ее работах не является предметом специального категориального или феноменологического анализа. Гувье раскрывает сущность прощения, исследуя, как происходит прощение в реальной жизни — в различных неоднозначных ситуациях нанесенной обиды, случившейся несправедливости, совершенного злодеяния.

В собственно этическом плане поворот, озаглавленный работами Гувье, затрагивает понимание природы прощения. Гувье по сути дела переводит проблему прощения из межличностно-нравственного контекста в контекст коммуникативно-групповой, граждански-коммунитарный, социально-этический. Надо сказать, этот перевод осуществляется просто в порядке проводимого ею исследования, и методологически он не осмысливается, хотя сама возможность для группы прощать (или не прощать) обсуждается Гувье как нравственная проблема.

Принимая во внимание общий контекст обсуждения, можно сказать, что у Гувье неявно сталкиваются два подхода к проблеме прощения — религиозно-ригористический и граждански-политический. С ригористической религиозной точки зрения прощать, как и наказывать, как и вообще судить, может только Бог, и в священных писаниях разных традиций можно обнаружить достаточно подтверждений такого взгляда. С точки зрения этики гражданского общества, проблема предстает иначе. Эту точку зрения Гувье представляет словами Архиепископа Южной Африки Дезмонда Туту, председателя Комиссии правды и примирения Южной Африки, созданной правительством ЮАР для расследования преступлений, совершенных во времена апартеида: «Истинное прощение касается прошлого и только прошлого, но оно делает возможным будущее»<sup>2</sup>. Преодоление

обид, в особенности обид за тех, кто уже никогда ничего не сможет сказать, становится важной нравственной задачей в деле установления гражданского мира и создания условий для общественной солидарности и экономического процветания.

Между ригористически-религиозной и граждански-политической точками зрения располагается традиционно-этическая точка зрения, представляющая прощение как проблему отношений между двумя индивидами — жертвой (прямой или косвенной) и обидчиком (или злодеем). В работах Гувье эта традиционно-этическая контекстуализация проблемы преодолевается, при том, что ее этическое содержание сохраняется и даже уточняется. Преодолевается таким образом, что в качестве морального субъекта, точнее *агента* (*agent*), рассматривается также и группа. В перспективе актуальной для нас задачи разработки социальной этики такая постановка вопроса важна и ее методологическое обоснование заслуживает внимания.

Уточняется же таким образом, что Гувье подразумевает необходимость диверсификации самой процедуры прощения. Евангельская этика (если полагать, что она едина) повелевает прощать обиды как признающемуся в своем прегрешении и просящему о прощении (Лк. 17:3–4), так и всякому согрешающему против тебя (Мф. 18:21). Проблема прощения в этом духе и представлялась (хотя особенно не обсуждалась) в нашей литературе. Однако, разделяя христианское этическое учение во всей полноте, надо осознавать его метанормативные основания, а именно те, что делают христианскую этику этикой абсолютистской, универсалистской, — этикой, провозглашенной в уповании Царства Божьего, а вне этого упования нуждающейся в дополнительном антропологическом и социологическом прояснении. Так вот не должно прощать тех, кто не просит о прощении, не сожалеет о случившемся и не раскаивается в содеянном. Гувье неоднократно и разнообразно указывает на это, продолжая ведущуюся в литературе дискуссию на эту тему.

Однако надо подчеркнуть, что речь идет именно о социальных, гражданских, межгрупповых коллизиях. В межличностных отношениях решение этой нормативной проблемы будет зависеть от типа данных отношений, от характера ситуации и от конкретной предыстории данных отношений. Но даже в личных отношениях, в отношениях между близкими людьми надо понимать, что прощение без прощения о прощении, т.е. без выраженного сожаления чревато повторением обид.

Работы Гувье отлично демонстрируют возможность и продуктивность органичного соединения различных «видов» знания о морали. Deskриптивный, теоретический, нормативный и прикладной аспекты исследования (речь следует вести именно об аспектах, а не видах, как принято в учебниках) здесь соединены. И сомнения относительно методологической допустимости такого соединения здесь даже не возникает.

*Р.Г.Апресян*

### **Примечания**

<sup>1</sup> Govier T. *Forgiveness and Revenge*. L.—N. Y.: Routledge, 2002. X, 205 p.

<sup>2</sup> Цит. по: Govier T. *Forgiveness and Revenge*. P. 78.

## Прощение и непростительное\*

Периоды политической конфронтации или доминирования иногда сменяются достигнутым в ходе переговоров урегулированием, на основе которого противоборствующие группы должны совместными усилиями построить гражданское общество. В этих обстоятельствах некоторые граждане воспринимаются как виновные, в то время как многие другие вынуждены жить с тяжелыми воспоминаниями, неся в сердце боль от гибели своих близких, ставших жертвами гражданской войны или тоталитарного государства. Одна из многих проблем, которая возникает в этом контексте «правосудия переходного периода»<sup>1</sup> «касается того, как относиться к виновникам злодеяний и какую политику в отношении к ним проводить. Такова, можно сказать, *проблема палача*. Размышляя о проблеме палача, мы приходим к вопросу о непростительном. Подлежат ли зверства, типа изнасилований, затяжных допросов с применением пыток и жестоких убийств, прощению? Являются ли люди, совершившие их, буквально и абсолютно не достойными прощения? Эти моральные и коммуникативные вопросы имеют серьезный политический смысл<sup>2</sup>.

В настоящей статье я раскрываю непростительное: а) описывая, в качестве основы, три существенных рассмотрения прощения, б) обозревая некоторые философские публикации последнего времени, в которых предлагается взгляд на то, что такое непростительное и почему что-то бывает непростительным, в) обосновывая мое собственное видение проблемы. Я исхожу из различия между деяниями и агента

---

\* <sup>1</sup> Govier T. Forgiveness and the Unforgivable // American Philosophical Quarterly. 1999. Vol. 36, № 1, January. P. 59–75.

ми, т.е. теми, кто эти деяния совершил, а также между абсолютно и условно непростительным. Важнейшим моментом является то, что прощение и, следовательно, непростительное относится к агентам, а не к деяниям. Я утверждаю, что ни один моральный агент никогда не является абсолютно не подлежащим прощению, хотя многие могут по серьезным основаниям условно не получать прощения.

### Три подхода к прощению

#### *А. Классический сценарий.*

Прощение предполагает две стороны — провинившегося и того, в отношении кого было совершено зло<sup>3</sup>, здесь именуемого жертвой<sup>4</sup>. Провинившийся, или преступник, может понять, что он совершил что-то неправильное и почувствовать по этому поводу сожаление. Он оказывается готовым признать совершенное зло; обращаясь к жертве, принося извинения и прося о прощении, он высказывает сожаление. Если жертва признает его раскаяние подлинным и искренним, она может быть готова простить его, т.е., говоря в моральных терминах, она преодолевает свои чувства негодования и гнева по отношению к нему. Она не забывает, что он сделал, но она более не воспринимает его только как злодея. Если она прощает, то они могут примириться.

Когда жертва прощает обидчика, это не значит, что она извиняет его за то, что он сделал, перестает обвинять его, считать ответственным за содеянное и примиряется с ним, объясняя содеянное как что-то, что вовсе и не было злом. Простить это не значит отказаться от морального суждения относительно неправильности действия, ведь только неправильные действия нуждаются в прощении. Прощение это не то же самое, что извинение или примирение. Когда мы прощаем, мы предполагаем, что есть что-то нуждающееся в прощении — неправильный поступок, за который обидчик несет ответственность. Прощение так же не сравнимо с наказанием<sup>5</sup>. Прощение может следовать за наказанием. Оно может быть результатом наказания, через которое обидчик был проведён для того, чтобы признать зло содеянного и раскаяться.

Прощение часто ассоциируют с забвением (и людям часто советуют простить и забыть), но эта распространенная ассоциация только привносит путаницу. Прощенные дела не нужно забывать. Прощая, мы все же можем помнить о содеянном зле и скорее всего мы тем лучше будем его помнить, чем серьезнее оно была. (Трудно представить, что

Нельсон Манделла, прощая белых южноафриканцев, чей режим апартеида засадил его в тюрьму, забыл те двадцать семь лет, которые он провел в ней). Простить зло не значит забыть пережитое зло; это значит рассматривать его виновников и само зло в моральном свете принятия и сочувствия, а не в яростном негодовании и ненависти.

В этом смысле прощение во многих отношениях благотворно. Если жертва способна простить злодея, она тем самым признает его в качестве морально значимого лица, способного на нечто большее, чем злодейство. Он выигрывает от такого морального отношения, поскольку с него как бы снимается ярлык отпетого злодея. И жертва выигрывает от прощения, поскольку она оказывается способной конструктивно двигаться вперед, не обремененная причиненным ей вредом, не фиксируясь на нем и не оставаясь в плену перенесенных в прошлом обид. Прощение задает перспективу примирения и восстановления отношений. В политике — и постапартеидная Южная Африка является замечательным современным примером этого — такие отношения между прежде противоборствующими группами и индивидами имеют существенное значение для обустройства гражданского общества.

В классическом сценарии обидчик выражает сожаление и печаль относительно того, что он сделал, а жертва по моральным соображениям и в ответ на его обращение преодолевает негодование и гнев по отношению к нему и принимает его в качестве достойного и равного лица. На этой основе может начаться примирение.

### *Б. Псевдо-прощение.*

По поводу псевдо-прощения недавно высказал свое мнение Пирс Бен<sup>6</sup>. Бен указывает, что жертва, и только жертва, имеет право простить обидчика, и невозможно простить при отсутствии права на это. Но это ограничение вызывает вопросы. Во многих случаях злодеяний имеются вторичные жертвы. Если похищают девочку, насилюют ее, подвергают сексуальным мучениям и убивают, и весь этот ужас снимается на видео для последующего развлечения убийцы, — то девочка оказывается прямой жертвой ужасного преступления. Но есть и другие жертвы — вероятнее всего, ее родители, которые потеряли свою дочь и будут страдать всю оставшуюся жизнь, борясь со своими мыслями о том, какие страдания и унижения пришлось ей испытать перед смертью<sup>7</sup>. Помимо вторичных жертв могут быть и третичные жертвы. Во многих случаях тяжелый ущерб, нанесенный личности, оказывается ущербом для сообщества или группы, членом которых она является. Например, когда Стивен Бико, лидер Движения негритян-

ского сознания (Black Consciousness Movement), был убит южноафриканской полицией, он стал [прямой] жертвой, его семья оказалась вторичной жертвой, а южноафриканские чернокожие как группа, которой он был так полезен, оказались третичной жертвой. Вопрос в том, могут ли или должны вторичные и третичные жертвы прощать в таких случаях обидчиков? Они не прямые жертвы; и если предположить, что только прямые жертвы имеют право прощать, то получится, что они не могут прощать. И тем не менее они в любом случае жертвы, и их следует признать имеющими право прощать. Вопрос о возможности или легитимности прощения со стороны вторичных или третичных жертв, несомненно, особенно важен в условиях, подобных Южной Африке, Боснии и Руанде, где жестокости происходили на фоне групповых конфликтов и где осталось много вторичных и третичных жертв<sup>8</sup>.

Бен рассматривает аргумент, согласно которому вторичные жертвы никогда не должны прощать, поскольку это не только неуместно (у них нет на это права), но и нелояльно по отношению к погибшим. Это же допущение принимается по отношению к Холокосту: прощение преступников неправильно, поскольку оно означало бы предательство по отношению к памяти жертв. В основе этого допущения лежит представление, согласно которому прощение предполагает принятие нами того, что произошло, а такое принятие подрывает личную верность, «подтверждающую вечную ценность ее предмета». И все же Бена беспокоит, что из-за того, что жертвы мертвы и уже не могут простить, преступники должны вечно — не взирая на возможные и реальные моральные перемены — оставаться объектом морального негодования. В политическом плане отказ непрямым жертвам в праве прощать преступников закрывает какие-либо пути к моральному примирению.

В ответ на это Бен предлагает концепцию псевдо-прощения. Он допускает, что вторичные и третичные жертвы могут как бы простить обидчика в том смысле, что они могут по моральным соображениям отнестись к нему как к моральному существу и восстановить его в качестве члена морального сообщества. Однако Бен указывает, что псевдо-прощение морально приемлемо, только если виновный признал совершенное злодеяние и принес покаяние. Таким образом он косвенно подтверждает моральное достоинство жертвы. При таком условии для вторичных и третичных жертв оказывается морально возможным преодолеть свое негодование и гнев и вернуть преступника в моральное сообщество. Поскольку обидчик теперь сам признает несправедливость своих деяний, необходимость своего исправления

и моральное достоинство жертвы, постольку больше нет оснований для обиды из чувства верности жертве. Принимая во внимание, что обидчик искренне раскаялся, можно считать морально приемлемым примирение с ним<sup>9</sup>.

### *В. Одностороннее прощение.*

Идею одностороннего прощения отстаивает Маргарет Хольмгрен<sup>10</sup>. Она указывает, что жертвы злодеяний должны постараться отреагировать на них с тем, чтобы прийти к подлинному прощению. Этот процесс важен для восстановления самоуважения жертвы; и если он не завершен, прощение психологически и этически неуместно. Хольмгрен подчеркивает, что прощение *всегда* уместно, независимо от того, раскаивается ли обидчик или нет. В этом плане прощение представляет проблему для жертвы, которой был нанесен ущерб, которая была психологически и морально унижена несправедливостью и которой необходимы усилия для восстановления самоуважения и возвращения к жизни. Прощение представляет собой проблему для жертвы: это жертве были нанесены ущерб и оскорбление и это жертве предстоит простить или отказаться от прощения. Идея одностороннего прощения и была изначально выдвинута для того, чтобы показать, что уместность прощения не должна обуславливаться тем, как к случившейся несправедливости относится тот, кто повинен в ней. Поставить уместность прощения в зависимость от того, испытывает ли виновный раскаяние, значит придавать виновному слишком много значения.

Оказавшись жертвой, мы, как правило, испытываем гнев и горе. Как говорит Хольмгрен, этим чувствам надо воздать должное и их следует испытать сполна. Их не следует отвергать или подавлять, потому что они всего лишь окажутся «загнанными вовнутрь и будут готовы вырваться на поверхность в любой момент». Жертва должна переработать свои собственные чувства, а также проанализировать свои ценности с тем, чтобы определиться, в чем и как она желает перестроить свои отношения с обидчиком и хочет ли она возмещения или компенсации. Она должна доверять собственному анализу своих чувств и ценностей и, кроме того, не позволять своему чувству идентичности и самооценке оказаться в зависимости от отношения к ней обидчика. «Она может рассматривать его как человека вообще, так же переживающего нужду, трудности и сострадание, как и она сама»<sup>11</sup>. Прощение не означает для жертвы приумножения серьезности нанесенного ей ущерба или оправдания совершенной несправедливости. Однако ничего хорошего нет в том, чтобы упиваться своей обидой, вновь и вновь переживать перенесенный ущерб и возвращаться в прошлое. Жертва должна постараться простить, но только с чувством восста-

новленного самоуважения, ясным осознанием того, что ей причинили зло, и твердым пониманием того, что с ней стало и что ей нужно. Только если жертва пройдет через это, подчеркивает Хольмгрен, ей можно, безусловно, порекомендовать искренне простить обидчика. Такое прощение будет полезным для нее, потому что, расставшись с гневом и чувством обиды, она может открыться таким положительным эмоциям, как любовь, воодушевление и благодарность и с большей готовностью сконцентрироваться на позитивных стремлениях и жизненных преуспеваниях. Благодаря размышлению жертва может вернуть или вновь обрести сознание собственной ценности и с большей готовностью обратиться к виновному свое сострадание, отделяя личность обидчика от того зла, причиной которого она стала.

В своих взглядах Хольмгрен опирается на своего рода теорию уважения-к-личности. Все люди, говорит она, способны к выбору, и в этом смысле они автономны; все они обладают внутренней ценностью, и в этом они равны. И раз это так, то морально обоснованным отношением к другой личности — *к любой другой личности* — будет уважение. «В конечном счете, действенная добрая воля должна быть обращена ко всем, включая тех, кто совершил несправедливость»<sup>12</sup>. По этим моральным основаниям обида, ненависть и злоба предосудительны и по существу недопустимы в качестве ответа на несправедливость.

Сохраняющиеся гнев и злоба предполагают, что характер и способности обидчика воспринимаются так, как они проявились в злодеянии, что обидчик как личность не представляет собой ничего иного, кроме совершенной им несправедливости и, стало быть, не способен ни к исправлению, ни какой-либо самостоятельной моральной перемене в себе. Отказ в прощении закрепляет за обидчиком тот моральный образ, который обусловлен совершенными им делами, выражает недоверие к его способности исправиться и в конечном счете выражает неуважение к нему как к личности. Никто из потерпевших не обязан преодолевать такое отношение к обидчику, но те, кто способен на это, оказываются в выигрыше как с психологической, так и с этической точки зрения<sup>13</sup>.

## Непростительное

В философских рассуждениях прощения вопрос непростительности редко оказывается предметом внимания. Наиболее распространенным примером такого рода признаются злодеяния Холокоста. При всей ясности этот пример имеет свои ограничения, и обращение к нему может встретить упреки в евроцентризме, если принять во вни-

мание те из ряда вон выходящие жестокости, которые совершались в последние десятилетия в Латинской Америке, Камбодже, Уганде, Сомали, бывшей Югославии и Руанде<sup>14</sup>.

*А. Непрощаемость нацистских солдат.*

Голдинг начинает обсуждение прощения с рассказа Симона Висенталья «Подсолнух»<sup>15</sup>. В этом рассказе находящийся при смерти немецкий солдат просит заключенного Висенталья простить его за все то, что он сделал евреям. Висенталь уходит, отказывая ему в прощении, несмотря на то, что солдат вот-вот должен умереть и, раскаиваясь, просит о прощении. Голдинг высказывается в поддержку Висенталья, считая его поступок оправданным, поскольку единственно, кто мог бы простить немцев за убийство евреев, это именно погибшие евреи, которые просто фактически не могут это сделать. Более того, Голдинг указывает, что несмотря на глубокое сожаление, очевидно испытываемое этим немецким солдатом, совершенные злодеяния столь велики, что прощение невозможно. Иными словами, *может быть*, эти злодеяния (и соответственно те, кто совершил их) непростительны.

Как замечает Голдинг, просьба о прощении обычно сопровождается раскаянием, которое включает выражение морального сожаления. Его модель извинения по существу та же, что предполагается *классическим сценарием*. Виновный признает совершенную несправедливость и свой моральный долг перед жертвой и, насколько возможно, предпринимает какие-то шаги для возмещения этого долга. Иногда раскаяние существенно для стимулирования прощения, а иногда нет. Иногда ясно, в чем заключается долг перед жертвой, а иногда нет. Но чтобы быть действительно прощенным, виновный должен выразить другому моральное сожаление о случившемся и пережить раскаяние. Жертва же может решить, прощать ей или нет. Поскольку Висенталь был евреем и несчастным заключенным, его вроде бы нельзя не отнести к числу жертв немецкого солдата; однако неопределенность его положения не давала ему достаточных оснований для прощения. Но хотя он и не был одной из жертв того солдата в конечном счете он был живым, и мог выслушать просьбу о прощении. Так что дилемма, описанная Висенталем, не разрешается просто указанием на то, что его положение не позволяло ему простить. Более фундаментальный вопрос заключается скорее в другом: нацисты не подлежат прощению, потому что их деяния были столь *чудовищны*, что они навсегда остались в моральном долгу перед своими жертвами? Как отмечает Голдинг, чудовищные моральные преступления совершаются нечасто, однако уничтожение немцами евреев по своей чудовищности не сравнится ни с одним другим моральным преступлением<sup>16</sup>.

Голдинг считает, что есть четыре фактора, в силу которых некое деяние не может подлежать прощению: а) те единственные, кто могут простить, уже мертвы, б) деяние абсолютно непростительно, в) деяние столь чудовищно, что ущерб, нанесенный его жертвам, прямым или косвенным, никогда не будет компенсирован, г) совершенное деяние столь чудовищно, что возмущение по его поводу будет оправданно всегда.

*Б. Обидчик и обиды.*

Джин Хэмптон определяет прощение как «перемену в сердце по отношению к виновному, когда отбрасываются чувства ненависти и обиды как против него самого, так и против совершенного им, когда сердце обращается к нему и готово (в большинстве случаев) предложить примириться»<sup>17</sup>. Она замечает, что мы можем захотеть оставить обидчика без прощения с тем, чтобы обозначить свою моральную позицию, выразить наше сохраняющееся неодобрение. И все же, как она советует, мы должны быть осторожны в своем нежелании простить, потому что в оценке других легко оказаться несправедливым и легко думать, что мы можем заглядывать в чужую душу и хорошо понимать, что они делают и зачем. Хэмптон замечает, что совершившие несправедливость часто выглядят жалкими, разочарованными и побитыми, а ненависть может ослеплять. Если же мы поймем их желания и чувства, мы сможем отнестись даже к совершившим зверские преступления как к таким же людям, как мы сами, а не как к моральным уродам. Мы можем понять, что и у преступников бывают серьезные проблемы и испытать по отношению к ним сочувствие и благожелательность.

Очевидно, в христианстве отношение к прощению вытекает из веры в то, что люди никогда не бывают *просто дурны*. Эта христианская позиция была высказана недавно вновь Архиепископом Южной Африки Дезмондом Туту, председателем Комиссии правды и примирения<sup>18</sup>. Возражая автору газетной колонки, который назвал виновных в жестокостях апартеида моральными уродами, Туту сказал: «Есть люди в Южной Африке, которые совершали наиболее невероятные жестокости, и я согласен, что их деяния достойны самых резких эпитетов: чудовищные, зверские, даже дьявольские. Однако чудовищные деяния не превращают преступников в чудовища. Человек никогда окончательно не теряет своей человечности, задаваемой божественным образом, по которому и создается каждый человек... Комиссия исходит из убежденности, что *люди способны к изменению*, вплоть до того, что преступники могут прийти к пониманию того зла, которое они совершили и молить о прощении у тех, в отношении кого они-

совершили зло. ...С глаз тех, кто верил в апартеид, могут упасть шоры, и они могут понять, что их убеждения были ложными»<sup>19</sup>. Описывая, ссылаясь на Архиепископа Туту, христианскую точку зрения, Хэмптон подчеркивает, что христианство требует от нас воспринимать совершившего злодеяние, пусть даже в наиболее омерзительных его формах, как человека, для которого сохраняется возможность морального изменения и исправления<sup>20</sup>.

Совершивший злодейство, может быть, погряз во зле, но все равно его не следует воспринимать как безнравственного в своей сущности. В свете христианского мировоззрения следует проводить различие между злодеянием и тем, кто совершил его. Мы непременно должны верить во внутреннее благородство всех людей и даже тех, кто кажется наихудшим среди нас<sup>21</sup>.

Хэмптон предостерегает от избыточной веры во внутреннее благородство, подчеркивая, что если человек, совершивший жестокость, никак не проявляет понимания этого или сожаления по поводу этого, то вера в то, что в глубине его души таится моральное благородство, может обернуться самообманом. Так что христианское наставление вглядываться внутрь человека чревато «обнаружением загнивающих человеческих душ». И в этом христианская точка зрения, может быть, предостерегает от веры вопреки всякой очевидности. Хэмптон не желает поддерживать такую этику веры. Хотя она подчеркивает, что нам не следует спешить делать заключение, что некто никогда не раскается, она готова допустить, что как раз это заключение будет наиболее уместным. И когда это так, мы прямо можем считать преступника не подлежащим прощению на том основании, что он никогда не признает своей вины и морально не исправится. Как считает Хэмптон, непрощение виновного не является абсолютным; оно обусловлено отсутствием у него раскаяния. Оно вытекает не из жестокого характера совершенных поступков, но из того, что виновный не дает никаких оснований считать, что он стремится дистанцироваться по отношению к тем поступкам<sup>22</sup>.

#### *В. Факторы, способствующие установлению непрощительного.*

Как Голдинг и Хэмптон, Лэнг исходит из рассмотрения прощения, по сути соответствующего классическому сценарию. Как он замечает, «прощение, по-видимому, обладает статусом культурной универсалии, будучи одной из тех немногих практик, которые, различаясь в деталях, так или иначе существуют во всех культурах»<sup>23</sup>. Прощение помогает нам сохранять такие блага, как любовь, дружба и общительность. «Конечно, можно представить мир без прощения и без любого из связанных с ним понятий. Но, как мне кажется, это

был бы мир более чем человеческий (то есть такой, в котором не было бы ни зла, ни страданий) или менее чем человеческий — такой, в котором злоба и месть правили бы бал»<sup>24</sup>.

Если бы мы не простили, мы бы цеплялись за злобу и ненависть, и эти чувства тянули бы нас к новым страданиям и обидам и непрекращающимся соблазнам отмщения. Не будь прощения, ненависть, желание мести, а в худшем случае круги возмездия и контр-возмездия не имели бы конца.

Лэнг выделяет пять характеристик, из-за которых действия могут считаться непростительными. Это: а) произвол, особенно наблюдающийся на протяжении продолжительного времени; б) попрание наиболее важных моральных принципов; в) особенная преступность последствий; г) отсутствие признания обидчиком причиненного вреда; д) неспособность или нежелание обидчика предоставить жертве компенсацию. По его мнению, могут быть непростительные поступки, и этих факторов достаточно для того, чтобы признать какой-то поступок непростительным. Лэнг поясняет это на примере отношений между евреями и немцами. Как он подчеркивает, современное немецкое государство имеет другую конституцию, чем та, которая действовала в Третьем Рейхе, и что более двух третей ныне живущих немцев родились после поражения нацизма в 1945 году. Современное немецкое государство признало ответственность за «окончательное решение»<sup>25</sup> и предоставило некоторую материальную компенсацию выжившим жертвам, а также вторичным и третичным жертвам. Кто-то может рассматривать эти меры как показатель определенного примирения между немцами и евреями. Есть, однако, ощущение, что преступления Холокоста еще не окончились. Миллионы погибших не могут говорить от своего имени, а преступления были столь чудовищны, что просьбы о прощении, компенсации и мемориалы не могут «сгладить преступлений Германии в прошлом». И Лэнг заключает, что «в этом отношении то прошлое остается непростительным и обоснованно непростительным»<sup>26</sup>.

### **К анализу непростительного**

Одних прощают, других нет. Простить кого-то — это значит преодолеть негодование и гнев в отношении него и быть готовым вновь рассматривать его как члена морального сообщества. Попытаться простить другого — это значит попытаться преодолеть гнев, негодование или моральную ненависть. Отказаться простить — это значит не сде-

лать ничего для преодоления этих чувств, но цепляться за них, может быть даже культивировать их и, может быть, затаить надежду на отпущение. Прощение — это то, что позволяет перейти от личности и ее глубинных эмоций к межличностным отношениям. И тем не менее есть деяния, которые считаются непрощительными. И хотя философы, анализировавшие прощение, не уделяли внимание этой аномалии, она имеет большое значение.

Когда Архиепископ Дезмонд Туту указывал, что даже принимая во внимание чудовищность преступлений апартеида, ни к кому из тех, кто творил их, не следует относиться как к чудовищу, он выражал давнюю традицию в христианской мысли, согласно которой грешник должен быть отделен от греха. Идея такова: «люби грешника, ненавидь грех». Естественно, Архиепископ Туту высказывал это в теологическом контексте. Однако аналогичный принцип может быть выведен и из секулярной позиции. То, что люди отличаются от их действий и способны на выбор, своеобразие, суждение, автономию и моральное исправление, — составляет ключевые положения экзистенциализма, гуманистической психологии и этической теории уважения к человеку (*respect-for-persons ethical theory*), и этими тремя примерами можно было бы не ограничиваться<sup>27</sup>. Мы можем ненавидеть и презирать преступление без того, чтобы в то же время и вместе с тем ненавидеть, презирать и отказываться простить преступника. Различие между человеком и совершенным им действиями можно обосновать логически и этически, и это различие является центральным. Его необязательно выводить из теологических предпосылок.

Есть представление, по-своему тавтологическое, согласно которому человек, совершивший убийство — убийца, а применявший пытки — мучитель. Но есть и другое представление, гуманистическое и экзистенциальное, согласно которому эти люди не только убийцы или мучители. Они — люди, они совершили в прошлом зло, но их будущее открыто для нового выбора. Пример доброго семьянина, который в рабочее время как политик совершает жестокости, глубоко противоречив и морально неоднозначен. Но примеры такого рода как раз показывают, что один и тот же человек может быть способен как на добро, так и на зло<sup>28</sup>. Убийца как личность и логически, и человечески отличается от своих преступных действий. Допустим, что некоторые действия, жестокие и преступные, не подлежат извинению и фундаментально злы. Допустим, что мы никогда не оправдаем и не извиним их. Мы никогда не устанем заявлять об их безнравственности. Они навсегда сохраняются в человеческой истории. Об их жертвах будут помнить всегда, а выжившие вторичные и косвенные жертвы

будут предметом постоянного уважения. Но какое все это имеет отношение к прощению или непростению самих преступников, ответственных за совершение этих действий? Чтобы ни совершили эти преступники, они — люди, и как таковые они способны к размышлению, выбору и моральному изменению. Это ведь людей, моральных деятелей, а не действия, прощают или не прощают. Люди становятся объектом наказания, перевоспитания или амнистирования, их изолируют или прощают. С этими людьми нам предстоит жить и нам надо решать, готовы ли мы сосуществовать с ними, и если да, то как и с кем нам предстоит выстраивать и поддерживать отношения. Преступник относительно и условно непростителен, если он не подлежит прощению в данных условиях; но при других условиях прощение может быть вполне уместным<sup>29</sup>.

Рассуждение Хольмгрен об одностороннем прощении, кажется, предлагает убедительные основания для вывода о том, что нет таких людей, которые абсолютно не достойны прощения. Любой обидчик, раскаивающийся или нет, может быть соответствующим образом прощен любой из жертв, которая пережила свои чувства и ценности так, что она может сохранить свое самоуважение. Полезно помнить о возможности одностороннего прощения, поскольку точка зрения, согласно которой отдельные люди абсолютно не достойны прощения, может обрекать некоторые жертвы на постоянное «бремя непростения», оставляя их навечно приговоренными к переживанию гнева против тех, кто нанес им серьезный ущерб<sup>30</sup>. Хольмгрен не раскрывает последствий одностороннего прощения для доверия, примирения и восстановления отношений. Эти вопросы вообще не имеют смысла, когда преступник мертв или отсутствует. Но в других случаях, в том числе политических, примирение с нераскаявшимся преступником просто опасно, и его не следует рекомендовать<sup>31</sup>.

Сказать, что поступок или (соответственно) личность, его совершившая, не подлежат прощению, значит фактически заявить, что после того, что сделано, жертва или вторичная жертва психологически не в состоянии простить. Хотя меня интересует здесь этическая сторона вопроса, а психологическая — лишь косвенно, важно отметить, что психологически совершенно очевидно, что люди способны прощать и самые крайние жестокости. Психотерапевт Беверли Флэниган представляет целый ряд поразительных случаев, показывающих, что даже самых серьезных обидчиков прощают, хотя психологически люди просто неспособны их простить. Жертвы грубого сексуального насилия спустя много лет оказывались способными простить преступников, и часто это было благом для них самих<sup>32</sup>.

Но мы еще не дошли до сути проблемы, а она касается вопроса абсолютной, или безусловной, непрощительности. Сказать, исходя из того, что человек совершил, что он не подлежит прощению в абсолютном смысле, значит сказать, что никогда и ни при каких обстоятельствах никто не сможет его простить по этическим соображениям. Если непрощительность поступков распространяется и на совершивших их людей, то совершением непрощительного поступка человек обрекает себя на непрощение. С этой точки зрения человек, абсолютно не подлежащий прощению, не должен быть прощен ни при каких условиях. Если бы кто-то собирался простить преступника, не подлежащего прощению с этической точки зрения, он совершил бы моральную ошибку. Убедительным примером человека, ни при каких условиях не подлежащего прощению, является Пол Пот, на котором лежит ответственность за смерть нескольких миллионов соотечественников в Камбодже<sup>33</sup>.

Предположим, что под непрощительными поступками понимаются такие поступки, совершение которых ни при каких обстоятельствах не допускает прощения совершивших их. Обобщая положения, высказанные Гольдингом, Лэнгом и Хэмптон и опуская те, которые относятся к условно непрощительному, в отличие от абсолютно непрощительного, мы можем сказать, что абсолютно непрощительными являются:

1) деяния и соответственно совершившие их преступники, чьи жертвы, которые только и могли бы их простить, мертвы;

2) деяния и соответственно совершившие их преступники, вина которых безмерна (*utterly inexcusable*);

3) деяния и соответственно совершившие их преступники, ставшие источником чудовищных преступлений, подрывающих важнейшие моральные принципы;

4) деяния и соответственно совершившие их преступники, если нанесенный вред столь велик, что ущерб от него никогда нельзя будет компенсировать;

5) деяния и соответственно совершившие их преступники, ставшие причиной огромного ущерба;

6) деяния и соответственно совершившие их преступники, которые настолько чудовищны, что никогда не перестанут будить негодование.

В каждом из этих положений непрощительность *преступников* связывается с непрощительностью их *деяний*. Если задуматься над этими положениями, то наиболее существенным оказывается положение 3. Остальные можно либо свести к чему-то, близкому треть

му, либо просто не принимать во внимание. В положении 1 игнорируется возможность псевдо-прощения и необоснованно предполагается, что даже небольшой проступок только по обстоятельствам своего совершения может оказаться непростительным. (Например, мужчина в результате нанесенного ему женщиной оскорбления, приходит в бешенство, получает вследствие этого insult и умирает. Он уже мертв, чтобы дать ей прощения. Но признание ее действия непростительным и ее саму не подлежащей прощению противоречило бы моральной интуиции и опыту человеческих отношений.) Положение 2 нельзя принять, поскольку в нем игнорируется тот факт, что прощение (*forgiving*) какого-то действия или деятеля не означает снятия с него вины (*excusing*). Положение 4 связывает непростительность с невозможностью компенсации, однако ни при одном из рассмотренных выше подходов компенсация жертв со стороны преступников, весьма желательная и, конечно, способствующая необходимому при просьбе о прощении (*apology*) доверию, не рассматривалась в качестве необходимого условия прощения.

В положении 5 ставится вопрос о последствиях, что может показаться довольно существенным при установлении непростительности. Моральные преступления имеют ужасные и исключительно длительные последствия, о чем трагически свидетельствует история Балкан (где события четырнадцатого столетия все еще переживаются, как если бы они произошли только вчера). Тем не менее в конечном счете последствия не являются определяющими в обвинении человека. Мы ведь можем совсем непреднамеренно оказаться причиной ущерба, даже весьма значительного. Отнюдь не чудовищность последствий удостоверяет действия, ставшие их причиной, как чудовищные, преступно-жестокие (*atrocities*) или непростительные, но скорее качество самих этих действий<sup>34</sup>. Так что то, что заслуживает внимания в положении 5, сводимо к положению 3. Положение 6 по существу утверждает то же, что и положение 3, за исключением указания на то, что совершенные действия «никогда не перестанут будить негодование». Положение 6 фактически не говорит ничего в пользу непростительности преступников. Из того, что негодование по поводу совершенного ими бесконечно, не следует, что совершенное или совершивший это не подлежат прощению. Во всяком случае, остается сомнение, что в центре внимания здесь оказывается не непростительность, а не имеющее предела негодование.

Так что мы остались с положением 3, которое указывает на существо дела: деяния и соответственно совершившие их преступники, ставшие источником чудовищных преступлений, т.е. ужасных злодеяний, кардинально поправших важные моральные принципы.

Примем как данность, что вопиющие мучения, массовые убийства и жестокое, унижительное обращение с людьми безнравственны и представляют собой невероятно жестокие и чудовищные преступления в том смысле, что они попирают наиболее фундаментальные моральные принципы. Обсуждение проблемы непростительности приводит к вопросу о том, в какой степени чудовищность содеянного обрекает совершившего на абсолютную непростительность.

Пол Пот защищал свой режим геноцида (1975–1979) в партизанской войне в джунглях на протяжении последующих восемнадцати лет. Можно сказать, что человек, совершивший такие преступления и ни для кого не существующий иначе как совершивший такие преступления, просто перешел моральную черту, а ко времени своей смерти в 1997 году он уже окончательно морально деградировал, и из этого состояния выйти не мог. Кто-то возразит, что получается в таком случае, что моральная личность воспринимается через призму своих действий, которые предопределили всю ее жизнь, и мы не можем провести моральную границу между теми ужасными вещами, которым он отдал большую часть своей жизни, и личностью самой по себе. «Дела творят личность». И в случае с человеком, который добровольно, осознанно и намеренно посвятил длительный период своей жизни ужасным преступлениям и у которого нет никаких признаков раскаяния, эти ужасы не являются чем-то внешним по отношению к нему. Это не просто «деяния» или «поступки». Наоборот, в той мере, в какой совершенные им злодеяния — злодеяния, замысленные, желанные, претворенные в жизнь и, возможно, пережитые со вкусом, они уже *не отделяемы от личной и моральной идентичности и уже в определенном смысле сами определяют его личность*. Можно сказать, что он уже никогда не может быть морально реабилитирован просто потому, что моральная природа искривлена, не подлежит исправлению и не может иначе восприниматься как жертвами, прямыми, вторичными или косвенными, так и вообще любыми людьми.

Однако что если этот человек все же оказался готов к исправлению, готов признать то зло, что он совершил и просить прощения? Исходя из чудовищности злодеяний и постоянства, с которым они совершались, можно сделать вывод, что он просто неспособен к исправлению и ничто не может убедить нас в его готовности к изменению. Если бы мучитель или какой другой злодей собрались бы выразить свои сожаления и раскаяние, вряд ли бы кто мог поверить этому и принять за чистую монету. И слезы из глаз злодея воспринимались бы не иначе как крокодиловыми. Чтобы такой человек ни делал, сколько бы слез он ни проливал, какие бы попытки испукнуть свою

вину и компенсировать ущерб ни предпринимал, он просто не может искренне раскаиваться, потому что из-за своих злодеяний он уже прогнил насквозь. Для такого человека моральная перемена в принципе невозможна.

Совершивших жестокие преступления гораздо труднее простить, чем тех, чьи преступления не были связаны с жестокостью, например, ограбление банка или ложь относительно сексуальных отношений. Психологическое неприятие возможности простить обусловлено тем, что совершенные деяния ужасны, и их жертвы, а также вторичные и косвенные жертвы, перенесли столько страданий. Такие деяния воспринимаются как надругательство над человечностью и моральными принципами. Трудно увидеть в таком преступнике личность, трудно представить, как вообще возможно совершить такое. Поэтому так трудно поставить себя на место преступника или испытать к нему сочувствие. Нетрудно прийти к ощущению, что человеку, способному на такие злодеяния, вообще нельзя доверять, так что ни какие проявления раскаяния с его стороны не будут приняты всерьез<sup>35</sup>.

Однако все эти аргументы не кажутся мне убедительными. Утверждение, что кто-то вообще неисправим и сам по себе заслуживает недоверия, не может не вызывать возражений. Настаивая, что кто-то является непреодолимо злым и совершенно неспособным к моральному исправлению, мы зайдем слишком далеко. Мы можем сказать и часто говорим, что поступки «непростительны», желая выразить свое глубокое моральное осуждение этих поступков. Но при этом нельзя забывать, что действительным объектом нашего прощения или непростения являются люди. Суть же дела в том, что люди могут меняться. И многие действительно меняются, даже виновные в ужасающих злодеяниях меняются.

Представляет в связи с этим интерес пример Юджина де Кока из Южной Африки, бывшего руководителя Влакпласского отделения печально известной полиции безопасности, признанного убийцы, которого многие из его коллег и соотечественников называли по кличке «Премьер Зла». Несмотря на все это, когда во время слушаний, проводившихся Комиссией правды и примирения, он признался в своих преступлениях и попросил прощения, разгневанная толпа чернокожих ему зааплодировала, а вдовы его жертв отнеслись к нему сочувственно. Он пообещал передать весь гонорар, полученный от продажи своей автобиографической книги, жертвам и вторичным жертвам своих преступлений и пожелал в случае амнистии и своего освобождения из тюрьмы посвятить остаток своей жизни обезврежи-

ванию сухопутных мин в Анголе<sup>36</sup>. Совершенно очевидно, что этот человек искренне раскаивается, и пережил в себе глубокую моральную перемену.

Не принимать во внимание и догматически отрицать такую возможность, относиться к некоторым людям как к неспособным ни при каких обстоятельствах к моральной перемене, значит в конечном счете не признавать их интеллектуальные и моральные возможности. Морально оправданно рассматривать преступника как условно не подлежащего прощению, если он не признал своей вины и не выразил морального сожаления по поводу содеянного и не отделил себя от того, что произошло по его вине. Это выражает наше убеждение, что совершенные действия были преступны, наше неприятие их и человека, который с ними идентифицируется. В таких случаях мы часто не прощаем; у такого отказа в прощении есть свой смысл и свое оправдание. В этом выражается наше противостояние злу и наше моральное неприятие преступника. В нашей неспособности восстановить его в качестве члена морального сообщества отражается понимание того, что он не отделился от совершенного им зла. Но совсем другое дело рассматривать преступника, пусть и совершившего чудовищные преступления, как абсолютно не подлежащего прощению, и считать, что никто не должен его прощать, независимо от того, что он чувствует, что говорит и что делает. Такое отношение к человеку морально неоправданно. Какова бы ни была моральная позиция, как моральная она предполагает уважение к человеку, и поэтому с моральной точки зрения не может быть человека, абсолютно не подлежащего прощению.

В политике эта установка выражается в отрицании исключительной меры наказания при том, что не отрицается необходимость наказания. Совершившие преступления — убийцы, мучители, насильники — должны быть подвергнуты судебному преследованию и наказаны. Но это не значит, что они не подлежат прощению и последующему возвращению в моральное сообщество. Наказание может стать для них прелюдией к моральному изменению. Во многих случаях при правосудии переходного периода преступников невозможно привести в суд по различным причинам прагматического характера, будь то необходимость достижения политических договоренностей с группой, к которой принадлежит преступник, или недостаток финансов, нехватка времени, отдаленность самого суда или недостаточность доказательств совершенных преступлений. В таких случаях могут помочь комиссии правды (truth comission). Такие комиссии могут сыграть жизненно важную роль в отыскании жертв пре-

ступлений, признании их в качестве жертв, оказании им необходимой помощи, создании условий для общественного обсуждения происшедшего по существу.

Например, нередко деятельность такой комиссии может выражаться в предложении амнистировать некоторых или всех преступников прошлого режима. Со своей программой амнистии выступила южно-африканская Комиссия правды и примирения, хотя многими эта программа была воспринята как спорная. Амнистия может быть гарантирована тем преступникам, которые ходатайствуют об амнистии, при условии, что они до конца раскрыли все совершенные ими преступления и представили доказательства того, что эти преступления были совершены по политическим мотивам. Получающие амнистию не побуждаются к покаянию. Разумеется, этические и политические проблемы амнистии — более широки, чтобы их вполне можно было охватить в рамках данной статьи. Здесь же отметим, что амнистия, предлагаемая от имени государства или какого-то иного органа права, предоставляет своего рода иммунитет против уголовного преследования, но не гарантирует преодоления морального негодования и тем более не может быть формой прощения. Однако, как показывает опыт Южной Африки, различие между государственной амнистией и прощением как моральным ответом часто упускается из виду в политических дискуссиях. Хотя амнистия и прощение по существу различны, можно наблюдать тенденцию рассматривать амнистию как знак того, что государство «простило» определенные преступления. Если рассматривать прощение преступника как необходимое условие получения им амнистии, то его непростение может восприниматься как препятствие амнистии. Те, кто соединяет таким образом амнистию и прощение, могут воспринять мой подход к прощению как аргумент в пользу того, что признание вины и покаяние должны рассматриваться как неперемные условия получения амнистии. Напротив, я не говорю ничего, что давало повод отказываться от амнистии только на том основании, что совершенные кем-то преступления особенно жестоки. Если амнистию и соединять с прощением, то при предположении, что преступники должны признать свою ответственность за моральное исправление.

Считать человека, пусть даже жестокого мучителя, абсолютно не подлежащим прощению, значит ошибочно делать вывод о непреодолимости зла в его натуре только на том основании, что совершенные им деяния были особенно жестоки. Рассматривать совершивших преступления как непреодолимо злых, значит упускать из вида их способность к моральному выбору и моральному изменению, представ-

ляющую неременное основание их человеческого достоинства<sup>37</sup>. К этим решающим доводам можно добавить, что непреклонная позиция относительно абсолютной непростительности упускает из вида факт существования множества различных концепций прощения. В частности, она игнорирует концепцию одностороннего прощения, которая может быть особенно важной для реабилитации жертв.

Итак, я утверждаю, что никому нельзя отказать навсегда в прощении, что бы он ни совершил. Но есть много людей — их тысячи, может быть, миллионы, — которых пока нельзя простить, потому что они совершили ужасные преступления или попустительствовали им и после всего этого не признали свою вину и не предложили жертвам или пострадавшим общинам соответствующей компенсации. Моральная проблема здесь не в том, чтобы прогнать сквозь строй тех, кто совершил зло, и дать им знать, чего они стоят, но в том, чтобы побудить их признать свои злодеяния и искренне встать на путь морального исправления.

govier@home.come

*Перевод Р. Г. Апресяна*

## Примечания

- <sup>1</sup> Так — *transitional justice* — называется правовой порядок, принятый в обществе переходного периода (transition) — от тоталитарного режима к демократии. — *Прим. пер.*
- <sup>2</sup> Выражаю благодарность Джонатану Адлеру за комментарии к более раннему варианту этой статьи, Маргарет Хольмгрен за полезную для меня переписку по вопросу одностороннего прощения и Вильгельма Верверда за обсуждение многих из поднятых здесь вопросов, которое мне очень помогло. С политической точки зрения, фундаментальным является вопрос межгрупповых установок на прощение. В философской литературе, посвященной прощению и непростительному, речь идет почти только о межличностных отношениях. Но чтобы понять политическое значение этих установок, надо посмотреть на них в контексте межгрупповых отношений. Обсуждение этого см. в: *Govier T. Social Trust and Human Communities. Montreal; Kingston: McGill Queen's University Press, 1997* и *May L. The Morality of Groups. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984*.
- <sup>3</sup> Здесь и далее словом «зло» передается английское слово «wrong»; для перевода этого слова в зависимости от контекста используются также слова «несправедливость», «преступление», а местами «обида» и «неправильное». Последнее наиболее близко английскому языку, где «right» и «wrong» используются как этические термины, отличные от «good» и «evil», что ставит перед переводчиком дополнительные понятийно-лексические задачи. Однако поскольку в данной статье слово «wrong» используется автором для обозначения морально негативного вообще, оказалась допустимой свободная и адаптированная к стереотипам русского языка его передача. При этом «wrongdoer» в зависимости от контекста может переводиться словами «обидчик» (как и «offender»), «злодей», «преступник» (как и «perpetrator»). Особая лексическая окраска текста задается основополагающей референцией автора к этико-политическому опыту ЮАР последнего десятилетия. — *Прим. пер.*
- <sup>4</sup> Некоторые, необоснованно считая термин «жертва» оскорбительным, предполагающим пассивность и сохраняющуюся уязвимость, предлагают вместо него термин «выживший» (survivor). Эта позиция заслуживает упоминания, и я приношу свои извинения каждому, кто посчитает себя оскорбленным употреблением термина «жертва», который я употребляю из соображений ясности и простоты.
- <sup>5</sup> Моя позиция здесь противоположна той, что развивает Сэмюэль Хантингтон в своей книге «Третья волна», где он разводит два подхода к *проблеме палача* как «простить и забыть», с одной стороны, и «преследовать и наказать», с другой. Хантингтон обсуждает эти подходы как взаимно исключающие, что я рассматриваю как фундаментальную ошибку. См.: *Huntington S. The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. Norm—L., 1991. P. 211—231*.
- <sup>6</sup> *Benn P. Forgiveness and Loyalty // Philosophy. 1996. 71. P. 369—384*.
- <sup>7</sup> Этот мой пример основан на печально известном канадском случае, когда Пол Бернардо и Карла Гомулка были осуждены за похищение, изнасилование и убийство двух девочек-подростков — Кристины Френч и Лесли Махафи.
- <sup>8</sup> В случае Боснии в конфликт было вовлечено три группы, и все они совершали жестокости по отношению друг к другу.
- <sup>9</sup> Это, конечно, не значит, что примирение обязательно с моральной точки зрения или даже что морально обязательно предпринять попытку примириться.

- <sup>10</sup> *Holmgren M.* Forgiveness and the Intrinsic Value of Person // *American Philosophical Quarterly*. 1993. Vol. 30. P. 340–351.
- <sup>11</sup> *Ibid.* P. 344.
- <sup>12</sup> *Ibid.* P. 349–350.
- <sup>13</sup> Прощение не ведет непременно к примирению. В случае одностороннего прощения это особенно надо подчеркнуть, потому что жертва, которая в одностороннем порядке прощает нераскаившегося преступника, может подвергнуть себя риску, если она еще и примирится с ним. Необходимость такого ограничения очевидна, например, когда мы говорим о подвергающихся побоям женщинах.
- <sup>14</sup> Мое изучение англоязычной философской литературы, проведенной весной 1997 года и охватившее двадцать две статьи и две книги, обнаружило, что только в восьми книгах затрагивалась проблема непрощительного, и во многих случаях довольно бегло. Единственный пример, не относящийся к Холокосту, был из художественной литературы, а именно из «Братьев Карамазовых» Достоевского. Это пример, относящийся к эпизоду, в котором маленький мальчик был выставлен Генералом на мороз, подвергнут мучениям, а затем отдан на его растерзание жестоким псам только за то, что поранил лапу шенку Генерала.
- <sup>15</sup> *Wiesenthal S.* The Sunflower.
- <sup>16</sup> Боюсь, что это тот пункт, в котором особое внимание к Холокосту стало причиной определенного непонимания. Печальная истина состоит в том, что чудовищные преступления не представляют собой редкость.
- <sup>17</sup> *Murphy J., Hampton J.* Forgiveness and Mercy. Cambridge, U.K.: Cambridge Univ. Press, 1988.
- <sup>18</sup> Комиссия правды и примирения (КПП, Truth and Reconciliation Commission) — особый орган, созданный правительством для расследования преступлений, совершенных во времена апартеида. В комиссию вошли беспристрастные, имеющие авторитет у различных групп общества люди. В 1996–1998 годах Комиссия заслушала показания более 30 тысяч жертв апартеида или их семей, а также тех, кто практически проводил политику апартеида, и пришла к выводу об ответственности режима апартеида за массовые нарушения прав человека. Комиссия сыграла важную роль в преодолении ненависти и установлении гражданского мира в ЮАР. — *Прим. пер.*
- <sup>19</sup> *Archbishop Desmond Tutu.* It is the deed that is evil, not the doer // *Cape Time*. 1997. April 17 (курсив мой — *Т.Г.*).
- <sup>20</sup> Хэмптон написала это, конечно, до КПП и до того, как Туту высказал свою точку зрения, но ее замечания полезны как убедительное современное выражение мировоззрения, которое она представляет как христианское.
- <sup>21</sup> Этого же воззрения придерживался Ганди. Как я покажу ниже, это воззрение при- сущее не только христианству.
- <sup>22</sup> Из всех подходов, обсуждаемых в этой статье, подход Хэмптон наиболее близок к моему. Однако я не разделяю ее готовность допустить, что обидчик «прогнил насквозь», как это будет прояснено далее.
- <sup>23</sup> *Lang B.* Forgiveness // *American Philosophical Quarterly*. 1994. Vol. 30. P. 114.
- <sup>24</sup> *Ibid.* P. 115.
- <sup>25</sup> Речь идет об «окончательном решении» еврейского вопроса, провозглашенного в гитлеровской Германии в качестве основы государственной политики и приведшей к Холокосту. — *Прим. пер.*
- <sup>26</sup> Стоит заметить, что Лэнг говорит о том, что невозможно простить *прошлое*. Я полагаю, он имеет в виду дела, совершенные в прошлом, а также, возможно, через них и

тех, кто вершил эти дела. Свидетельства того, что Холокост до сих пор оказывает воздействие на немцев и евреев (в данном случае американских евреев) см. в: *Krondorfer B. Remembrance and Reconciliation: Encounters between Young Germans and Jews. New Haven—L.: Yale Univ. Press, 1995.*

- <sup>27</sup> См. недавно высказанные убедительные положения в: *Margalit A. The Decent Society. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1996.*
- <sup>28</sup> Эта тема развивается в художественном произведении Джо Когавы «Дождливые восхождения» («The Rain Ascends»). Это рассказ о пожилом мужчине, блестящем и вдохновенном религиозном лидере, совершившем много замечательных дел, любимом своей женой и детьми и который на протяжении своей жизни подверг сексуальному насилию более трехсот мальчиков. Рассказ ведется от имени его дочери. Она горячо его любит, и, позволяя ему скрывать эту сторону его жизни, понимает, что фактически становится его соучастницей. Однако в конечном счете именно благодаря ей он приходит к пониманию того, что же он делал. Книга основана на реальной истории.
- <sup>29</sup> В «Подсолнухе», как считают многие, Висенталь не должен был прощать солдата по конкретным причинам (например, прося о прощении, он обращается вообще к «еврею» — любому еврею, и тем самым он показывает, что и, прося о прощении, он сохраняет стереотипное и дегуманизирующее отношение к евреям). Они, таким образом, не думают, что ни один нацист не подлежит прощению за преступления Холокоста, потому что причины, по которой они отказывают в прощении в данном случае, в другом случае может не быть. В последнем издании книги среди приведенных ответов респондентов пятнадцать высказались за прощение, а двадцать девять — против. Среди последних не все абсолютно отрицали прощение, но лишь потому, что в том конкретном случае Висенталь фактически не был жертвой того нациста. Среди пятнадцати высказавшихся за прощение один был евреем и шестеро христианами. Среди двадцати девяти выступивших против прощения девятнадцать были евреями и четыре христианами. Как видим, в этой выборке сохраняется сильная корреляция между верой и отношением к прощению. Подозреваю, что дело не в более сильной идентификации евреев с жертвами Холокоста, но также и в теологически разном отношении к прощению евреев и христиан. Христианство уделяет больше внимания прощению грехов на том основании, что все мы грешники и все мы нуждаемся в прощении со стороны Бога. (*Примечание переводчика: Т.Гувье использует в данном фрагменте слово «Jew» для обозначения и евреев, и иудеев, в то время как в английском существует, хотя и не распространено, слово «Hebrew» для обозначения еврея, а слово «Jew» применяется тогда для обозначения иудея.*)
- <sup>30</sup> Я обязана этой мыслью и словами Джонатану Адлеру.
- <sup>31</sup> Поэтому нужно тщательно различать прощение, расширенное до одностороннего прощения, и примирение. Жертва может односторонне простить в том смысле, что она преодолевает негодование, ненависть и гнев и начинает испытывать своего рода сочувствие или даже эмпатию по отношению к преступнику, но если тот не признал своего преступления и не отрекся от него, она, чтобы не подвергать себя риску, восстанавливая отношения, должна держаться от него подальше. Примирение — частое и часто желаемое последствие прощения. Однако оно не всегда является его последствием, и не всегда оно желается.
- <sup>32</sup> *Flanigan B. Forgiving and Unforgivable: Overcoming the Bitter Legacy of Intimate Wounds. N. Y.: Collier, Macmillan, 1994.*

- <sup>33</sup> По приблизительным оценкам, во время режима Красных Кхмеров с 1975 по 1979 годы было уничтожено от 500000 до двух миллионов камбоджийцев.
- <sup>34</sup> Что такое *злодеяние и преступная жестокость (atrocities)*? Я полагаю, что это действие, которое а) противоречит морали (wrong) и б) либо демонстрирует вопиющее неуважение к человеку, человеческой жизни и фундаментальным моральным принципам, либо в) исключительно безжалостно и унижительно. «Либо» здесь не разделяет, но объединяет. Что такое *вопиющее неуважение (grossly disrespectful)*? Это не просто попрание закона или нарушение моральных принципов, но глубокое их отвержение — совершение поступков, ни при каких допущениях не сопоставимых с законом. «Крайний» указывает на степень отвержения, которая определяется либо количеством (например, убийство сотен, тысяч или миллионов), либо характером совершения преступления (например, убийство посредством расчленения, сжигания или захоронения заживо), либо тем и другим. Человек, совершающий действия, которые в этом смысле можно назвать злодейскими, демонстрирует отсутствие уважения к другим людям, тем, которые становятся его жертвами, или к фундаментальным моральным принципам, направляющим взаимоотношения между людьми. Злодеяния — это самые худшие из моральных нарушений, потому что они знаменуют собой вопиющее отвержение моральных и правовых принципов, вопиющее неуважение к человеку и (в большинстве случаев) выражаются в действиях, по своей сути безжалостных и бесчувственных.
- <sup>35</sup> Частично проблема доверия может решаться посредством «практической компенсации», т.е. готовностью преступника предпринять конкретные действия, чтобы оказать помощь своим жертвам.
- <sup>36</sup> Этот случай хорошо известен в Южной Африке. Своим знанием его я обязана беседе с Вильгельмом Вервордом и его неопубликованной статье «Христиане и их церкви в постапартеидной Южной Африке. После признания: возможность возмещения».
- <sup>37</sup> По вопросу о человеческом достоинстве как выражении способности к выбору ср.: Korsgaard C. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge (UK): Cambridge Univ. Press, 1996.

## Рецензия на книгу Ренате Ратмайр «Прагматика изменения»

*Ратмайр Р.* Прагматика извинения: Сравнительное исследование на материале русского языка и русской культуры / Пер. Е.Араловой. — М.: Языки славянской культуры, 2003. — 272 с.

Как-то, лет двадцать назад, я беседовал с И.С.Коном, и разговор зашел о его книге «Дружба», которую незадолго до этого я внимательно и с интересом прочитал. Во время и после чтения у меня сохранялось впечатление, что никакие частнонаучные изыскания в этой области по существу не сообщают мне ничего нового для понимания феномена дружбы по сравнению с тем, что сказал Аристотель. И я спросил Кона как раз об этом: какой смысл в таких исследованиях, ведь не может же быть, что обозревавшиеся им социологи, антропологи и психологи не читали Аристотеля. На это Кон, несколько удивившись моему вопросу, ответил просто: философы представляют дружбу на уровне общего понятия, а ученые исследуют, как люди дружат, какие бывают дружеские отношения и что с ними происходит в разных культурах, в разных возрастах, у одних и тех же людей на разных этапах их жизни. Для Кона, исследователя в области социологии и психологии (тогда только-только вышла его первая книжка «Введение в сексологию») и философа не только по образованию, но и по своим начальным академическим интересам, это было довольно очевидно. Как показывают дискуссии, которые ведут между собой записные философы, это ясно не всем и не всегда.

О той примечательной беседе мне вспомнилось при чтении интереснейшего исследования австрийского профессора Ренате Ратмайр, лингвиста, специалиста в области прагматики<sup>1</sup> и межкультурной коммуникации. Ратмайр — заведующая кафедрой славянских языков Вен-

ского экономического университета; она со студенческих лет связана с Россией, хорошо знает ее и тонко чувствует, думается, не в малой степени именно благодаря многолетним изучениям русского языка.

Понятно, что при встрече с книгой мое внимание привлекло в первую очередь второе слово в ее названии: *извинение*. Если не ошибаюсь, это вообще первая монографическая работа на тему извинения/прощения, опубликованная на русском языке, при том, что мировая литература по этой проблеме чрезвычайно обширна. Но по мере освоения содержания книги характер необычных проблематизаций знакомой по этическим студиям темы и ее общетеоретический — *прагматический* — контекст обретал все большее значение. Не исключаю, что какие-то обсуждения, в особенности в первой части книги, представляемые автором в качестве лингвистических, могут показаться, если смотреть с площадки, на которой собирается ежегодник «Этическая мысль», культурологическими. Нельзя не заметить, что автор говорит о каких-то явлениях как явлениях языка, между тем как мы бы обозначили их как явления, относящиеся к нравам, к культуре. Показательно, например, что один из параграфов во Введении называется «О категории вежливости в русском языке», а следующий — «К вопросу о вежливости в русском языке (исторический экскурс)», но речь в них идет, на мой взгляд, отнюдь не о языке, но о культуре — в языке лишь отражается то, что происходит в культуре. И даже возможное возражение со стороны лингвиста: разве происходит в культуре что-то иначе, чем проявляясь через язык, через иные знаковые системы, вряд ли бы развеял возникающее здесь у читателя — не-лингвиста недоумение. Но к такого рода странностям лучше отнестись как к опыту ино-дисциплинарности и междисциплинарности. Автор хотя и исследует знакомые и близкие этикам феномены — *извинение, общение, вежливость* и т.п., исследуются они в незнакомом ракурсе и порой в неожиданном свете. Это не только интересно, как уже было сказано, но и поучительно. На интересные и неожиданные для философа и этика моменты в книге Ратмайр я бы и хотел остановиться.

\* \* \*

С лингвистически-прагматической точки зрения извинение как речевой акт происходит в коммуникативной ситуации, состоящей, как правило, из трех компонентов. Это: а) человек, причинивший ущерб, который в типичном случае выступает как говорящий, б) пострадавший, который в типичном случае является адресатом изви-

нения, в) сам принесенный ущерб. Как показывают ссылки автора на разных авторов, как российских, так и зарубежных, исследовавших эту проблему, приведенная схема является в общем репрезентативной для социолингвистики. Непременно, но в различных ситуациях в разной степени *перлокуция*<sup>2</sup> извинения зависит от: г) характера ситуации и д) времени, прошедшего с момента причинения ущерба до самого извинения<sup>3</sup>.

Постепенно из рассуждения Ратмайр становится понятно, что ситуация локуции зависит и от других факторов, в том числе моральных. Выше было отмечено, что Ратмайр представляет свое исследование в подчеркнуто ненормативном контексте. Так автор указывает, что «решение вопроса о том, будет ли» человек, причинивший ущерб «извиняться, сильнее всего зависит от его индивидуальных качеств», и ссылается при этом на наблюдения в американской культуре, по отношению к которой исследователи констатируют, что существуют люди, которые извиняются, и такие, которые этого не делают (С. 47). Однако извинение отнюдь не выносится напрочь за рамки морального контекста. Например, по поводу предпосылок извинения указывается, что извинение релевантно определенным моральным качествам; человек, щепетильно относящийся к истине, т.е. правдолюбивый, скорее принесет извинения. Вместе с тем извинение зависит и от коммуникативно-прагматических установок говорящего: желающий восстановить отношения скорее принесет извинения. По-видимому, эти отдельные замечания привносят некую нормативную определенность в рассмотрение извинения, но, думается, недостаточную. Понятно, что перед лингвистом не стоит задача нормативного и этического анализа феномена; но само упоминание правдолюбия как дополнительного фактора извинения показывает, что моральный фактор в принципе имеет место, и подсказывает, что качество этого фактора нуждается в уточнении: не исключено, что готовность к извинению релевантна не столько отдельным моральным качествам, сколько наличию этих качеств вообще или, шире, сама является признаком моральности индивида.

Исследование Ратмайр основано на широком эмпирическом материале. Можно выделить четыре источника эмпирических данных. Основной источник — это результаты собственного конкретного социолингвистического исследования автора, проведенного по методике Cross-Cultural Speech Act Realization Project (CCSRP — кросс-культурный проект реализации речевых актов), в соответствии с которой опрашиваемым предлагалось в различных типовых ситуациях нанесения ущерба, в которых ожидалось бы принесение извинений, пока

зять, какой диалог мог бы иметь место. Эта методика позволяет реконструировать возможные типы извинений (или избегания их) в различных ситуациях<sup>4</sup>. Полученные результаты от русских информантов (или в одном случае от русскоязычных информантов в Израиле) иногда сопоставляются с аналогичными результатами, полученными от представителей других культур. Исследование Ратмайр систематически основано на материалах этого исследования. Другой источник эмпирического материала — наблюдения самого автора или свидетельства третьих лиц, полученные автором. Третий — примеры из художественной литературы. Четвертый — примеры, почерпнутые из работ других исследователей. Отдельно надо указать на то, что Ратмайр дифференцирует, условно говоря, бытовые ситуации принесения извинений, публичные, хотя автор не употребляет этих слов (или они не употребляются русским переводчиком), частные ситуации (в общественных местах, на службе) и ситуации в публичной политике. Последние, как неоднократно и справедливо подчеркивает автор, требуют специального подхода, поскольку структура, процедуры, локуции и контекст извинений в публичной политике, в особенности политике международной, особенны по ряду характерных признаков. Следует отметить, что весь этот материал, различный по удельному весу, используется комплексно.

В речевой практике слова «извинение» и «прощение» довольно близки, а нередко представляются и синонимичными. Можно предположить, интуитивно проникая в неявную семантику этих слов, что, «извиняя», человека освобождают от ответственности за ущерб, которому он оказался причиной, а «прощая» человека освобождают от ответственности за то состояние, которое возникло по его ли причине или по причине других людей. Так Ратмайр приводит пример прощения, о котором попросил Борис Ельцин за то, что в драматические дни августовского путча погибли трое молодых людей: он лично не был виноват в том, что произошло, но, прося прощение, он косвенно принимал на себя ответственность за случившуюся трагедию. Не принимая во внимание лингвистическую специфику употребления этих слов, обратим внимание на такие, выделяемые в книге особенности, как то, что «извинение» не только этимологически, но и семантически коррелирует с концептом вины, а прощение — с концептом греха. Поэтому, как отмечает Ратмайр, «хотя в глаголе «извиняться» содержится корень «вина», с большей тяжестью вины коррелирует как раз вариант «прости/те»» (С. 83); формула «извини/те» используется, как правило, при незначительных поводах, при наличии (по мнению го-

ворящего) оправдательных причин. При просьбе об извинении ожидается великодушие от адресата; при просьбе о прощении — подразумевается ожидание понимания.

Вообще говоря, иллокутивная функция извинения неоднозначна и, как показывает Ратмайр, культурно релятивна. Обобщение опыта английского языка приводит к выводу, что извинение представляет собой разновидность экспрессивных речевых актов, направленных на выражение внутреннего состояния говорящего (что особенно хорошо чувствуется в английском «*Sorry!*»). В русском языке иной «этнос», и извинение здесь призвано не столько выразить состояние говорящего, сколько, говоря словами Дж. Серля, «привести мир в соответствие с языком». С помощью извинения виновный в причинении ущерба, вследствие которого произошло изменение внеязыкового мира, в частности ухудшение имиджа виновного в глазах того, кто потерпел ущерб, стремится «аннулировать сложившуюся негативную оценку» (С. 62–63). При этом именно в силу названной иллокутивной функции извинений они оказываются различными, будучи высказанными по мелким поводам и при причинении значительного ущерба. Соответственно дифференцированными оказываются и ожидания в отношении ответа на принесенное извинение: в первом случае положительный ответ является чуть ли не ритуально предопределенным; во втором — ответ действительно зависит от существа дела.

Извинение представляет собой разновидность директивных речевых актов, а именно просьб, обращенных к другим лицам. Перлокутивная эффективность этих речевых актов зависит от того, насколько убедительными выглядят для адресата слова, в которых выражается извинение. Среди ряда условий успешности извинения Ратмайр выделяет такие, как а) выражение извиняющимся понимания неуместности совершенного и, в то же время, б) уверение в ненамеренности случившегося, выражение сожаления относительно случившегося, в) согласие взять на себя вину, г) попытку вернуться к положению дел, бывших до совершения действия, повлекшего за собой нанесение ущерба. И, наоборот, как правило, не приводят к извинению попытки оправдаться, отрицать свою причастность к нанесенному ущербу, обвинение того, кому нанесен ущерб, обвинение третьего лица, выражение сомнения в том, что действительно было совершено неправильное действие, снижение значения произошедшего, ухода от повода для извинений, отговорки, сведение ущерба к шутке и т.д.

\* \* \*

Значительная часть книги посвящена анализу различных извинений — различных по обусловившим их нарушениям. Ратмайр выделяет метакоммуникативные извинения, конвенциональные извинения и извинения по существу.

Если последние два очевидны и известны, и они уже упоминались здесь как извинения по незначительным и по значительным поводам, то обращение внимания на первый тип извинений может показаться неожиданным. *Метакоммуникативные извинения* относятся не к «экстралингвистическому поведению говорящего», как обозначает это автор, а к самой речи, к нарушению норм ведения разговора. Последнее заслуживает особого внимания — в особенности в соотношении с идеями дискурсивной этики и дискуссиями, которые идут по ее поводу. Понятно, что необходимость метакоммуникативных извинений может возникать в связи с допущенными оплошностями в высказывании. Но дело гораздо серьезнее и касается нарушений *норм* (или правил) *кооперативного ведения разговора*, или норм, предотвращающих появление и нарастание конфликтности в общении. Для описания извинения такого рода Ратмайр прибегает к «коммуникативным постулатам», сформулированным Г.Грайсом и «постулатам вежливости», сформулированным Г.Личем. Это — постулат согласия (принимая который, люди предпочитают смягчать возражение, отказ или критику извинением, нередко *превентивным*), постулат качества (требующий фактической точности и истинности в высказываниях), постулат количества (рекомендующий воздерживаться от повторений, излишней информативности и высокой степени подробности), постулат релевантности (воздерживающий от отклонений от темы или тем более неожиданной смены темы), постулат способа (регламентирующий форму выражения — требующий ясности выражения, определенной манеры речи, устанавливающий ограничения на определенную лексику), «постулаты этикета»<sup>5</sup> (требующий организованности и корретности в ведении разговора), постулат такта (требующий внимательности к личности собеседника и ограничивающий вербальные вторжения в его личную сферу) и постулат «небеспокойства», как можно было бы выразить, с целью сохранить единообразие описания постулатов, то, что Ратмайр связывает с обращением к незнакомым людям с предложением познакомиться или с просьбой.

*Конвенциональные извинения* приносятся в связи с незначительными нарушениями правил этикета и вежливости.

Метакоммуникативные и конвенциональные извинения призваны сгладить неловкость, восстановить формальный порядок и во многом являются знаками внимания и уважения.

В отличие от них *извинения по существу*, которые приносятся по серьезным поводам, в частности при нанесении реального ущерба, требуют обоснованных и убедительных обращений и более весомых формулировок. Если извинения первых двух видов предполагают положительную реакцию, нередко сведенную до минимума, то реакция на извинения по существу должна быть вербальной и отчетливой и может быть дифференцированной вплоть до совершенно негативной, когда извинение не принимается. Нарушитель или обидчик иногда оказывается извиненным лишь после какого-то обмена высказываниями. В случае серьезного материального ущерба сами по себе извинения могут быть неуместными: они должны сопровождать предложение возместить ущерб и реальное возмещение ущерба. В случае нематериального ущерба извинения по существу приносятся при нарушении персональных договоренностей, нанесении тяжких оскорблений (как это представляет автор; — хотя, наверно, не только тяжких, но и любых оскорблений), при невнимательности и других ошибках, ведущих к серьезным последствиям. Отдельно в связи с этим Ратмайр рассматривает различные эпизоды принесения извинений политическими деятелями разных стран за неправильное поведение, имевшее место много лет назад или недавно. Во всех случаях такого рода извинение предполагает убедительное объяснение неправильного поведения, достоверное свидетельствование об изменении точки зрения и искреннем раскаянии.

\* \* \*

Как видно из названия, исследование Ратмайр носит сравнительный характер. Компаративистский аспект исследования не является довлеющим и проявляется разнородно. С одной стороны, традиции русской речи сравниваются с традициями австрийского немецкого языка как они известны самому автору, причем отдельные оценки и обобщения дифференцируются по сферам общения. С другой, традиции русской речи как таковые и как они отражены в лингвистических описаниях сравниваются с традициями немецкой и английской речи как они отражены в лингвистических описаниях. Ратмайр, основываясь на личном опыте, показывает изменения, произошедшие в русском языке, обусловленные социально-эконо-

мическими и культурными переменами рубежа 1990-х годов, но в основном ее исследование было осуществлено в 1994 году, и это конкретное обстоятельство создания книги легко чувствуется десять лет спустя. Впрочем, Ратмайр весьма точно отразила возникшие в русском речевом этикете тенденции.

Приведем некоторые, наиболее яркие и неожиданные характеристики, в порядке перечисления. Так в русском языке, в отличие от английского или немецкого, извинение, как правило, употребляется в форме обращения к адресату (пресловутое «извиняюсь» традиционно оценивается как проявление невоспитанности и низкой культуры, хотя в последнее время и в меньшей степени).

По отношению к русской традиции в общем нельзя точно утверждать, что женщины извиняются чаще, чем мужчины, и это обусловлено, как считает Ратмайр, тем, что «русские мужчины не уступают женщинам в самостоятельности и чувстве ответственности» (С. 216). Правда, в ситуациях начальник — подчиненный русская женщина-начальник скорее принесет извинения, чем мужчина.

Внешнему наблюдателю может показаться, что русские гораздо реже приносят извинения, чем европейцы. И фактически это действительно так. Однако эту закономерность следует рассматривать в более широком социокультурном контексте. Как отмечает Ратмайр, в русской культуре гораздо большее значение имеют такие качества, как доверие, близость, сердечность; для русской культуры свойственна установка на высокую степень кооперативности в общении. Сокращение дистанции у русских приводит к тому, что действия, которые, например, в западных культурах воспринимаются как посягательство на личную сферу говорящего или слушающего, в русской культуре считаются менее опасными (С. 218). У русских не считается неприличным или опасным для имиджа излить душу, выразить откровенно свое мнение по шепетильному вопросу, дать оценку, и поэтому такого рода высказывания, которые в западных культурах воспринимаются как поводы для извинения, в русской культуре не сопровождаются извинениями<sup>6</sup>. Откровенность, отмечает Ратмайр — это одна из ценностей русской культуры, общительность считается положительным свойством, — и извинения по их поводу могут быть (иногда, добавлю от себя) просто неуместными. Более того, именно недостаточно проявленный интерес или недостаток общительности может оказаться у русских поводом для извинения. Все это дает основание западным исследователям рассматривать русскую культуру как культуру *вмешательства* «как в положительном смысле (помощь, солидарность, поддержка, забота и т.д.), так и в отрицательном (выведывание, любопытство, назойливость и т.д.)»<sup>7</sup> (С. 243).

И еще два наблюдения Ратмайр. У русских чаще встречаются оправдания в ситуациях, когда однозначно требуются извинения. Русские нередко в ответ на принесенные извинения высказывают упреки или начинают поучать.

\* \* \*

Эта рецензия предпринималась мной с целью представления этически релевантных результатов прагмалингвистического исследования. Как здесь не вспомнить замечание Ф. Ницше о насущности привлечения к исследованиям морали филологов (а также, продолжим, историков, физиологов и врачей). Однако продвижение в этом начинании все более вовлекало в это представление и собственно лингвистический, культурно-лингвистический материал книги. Но весь он в рамках даже самой открытой рецензии представлен быть не может. Так что я предполагаю, что в качестве «перлокуции» этого раз-вернутого до рассуждения в жанре рецензии высказывания могло бы стать обращение читателя к самой книге.

Однако в заключение необходимо выделить три значимых в свете «этической мысли» момента в исследовании Ратмайр.

Первое, новационным для этика в исследовании Ратмайр является перемена вектора внимания — с прощающего на извиняющегося. Иными словами, проблема извинения, а для нормативной этики, как и для богословской, это всегда — проблема «*прощения*»<sup>8</sup> (и это слово уже надо ставить в кавычки в свете тех семантических прояснений, которые проделываются в книге, в том числе на основе результатов других исследований), проецируется не к обиженному, который проявляет снисхождение, великодушие и милосердие к обидчику, а к самому «обидчику», точнее к тому, кто испытывает потребность извиниться (попросить прощения) или от которого ожидается извинение (просьба о прощении).

Второе, Ратмайр обсуждает извинение совершенно в иной модальности. Фиксируя, что во многих коммуникативных ситуациях извинение, действительно, ожидается, а иногда и энергично требуется, Ратмайр в основном сохраняет нейтральную позицию лингвиста, исследователя языка. Такая позиция тем более необходима, что в отличие от нормативной этики, которая, как правило, в этом вопросе непреклонна и абсолютна и недвусмысленно высказывается от имени самой морали, мы всегда, как показывает лингвистический анализ, имеем дело с разнообразными в коммуникативно-этикетном, контек-

стуальном, утилитарно-практическом, нравственном и прочих отношениях случаями извинения. Ратмайр-лингвист скрупулезно описывает такие различные ситуации, — оставляя для специалистов по нормативной этике вопрос, является ли эта вариативность значимой для нормативной интерпретации проблемы.

Третье, извинение предстает как коммуникативно определенное событие. Это речевой акт, являющийся элементом реального или предполагаемого (потенциального) диалога. Он происходит в конкретной коммуникативной ситуации, объединяющей мужчину и женщину, старшего и младшего, родных, знакомых или посторонних, равных или неравных и т.д. Основанное на разнообразном эмпирическом материале исследование Ратмайр прагматики извинения делает и для этика очевидной необходимость конкретного, т.е. коммуникативно спроецированного, анализа проблемы извинения/прощения, как и любых иных нормативно-этических проблем. Это обобщение не может не восприниматься вызывающим и по существу является вызовом для тех теоретиков морали, которые придерживаются абсолютистски-универсалистского понимания ее природы. Таким образом обнаруживается возможность немировоззренческой и ненормативной подоплеку релятивизма, который, стало быть, следует рассматривать как выражение методологически определенной исследовательской позиции.

Книга Ратмайр, наряду с публикациями последнего времени Е.Д.Арутюновой или А.Вежбицкой, дает не только богатый социолингвистический материал для прояснения внешних форм проявления морали, но и показывает возможные пути исследования исторически и культурно определенных форм морали. Речь не может идти о прямой трансляции методов социолингвистики в нормативную этику, тем более что социолингвистика не единственная частногуманитарная дисциплина, исследующая в своих интересах объект, который является предметом внимания и этики. Но в условиях, когда методологический аппарат нормативной этики практически не развит, изучение и освоение исследовательского опыта других гуманитарных и социальных наук, тем более представленного в очевидно проработанных и методологически отрефлексированных формах, может оказаться для этики весьма плодотворным.

*Р. Г. Апресян*

## Примечания

- <sup>1</sup> Поскольку в этике под влиянием И. Канта сложилось особое понимание прагматики как стороны этического анализа, рассматривающего частные и конкретные выражения общих нравственных требований, способы их воплощения в индивидуальных действиях и определенных ситуациях, — нужно оговориться, что лингвист, говоря о *прагматике*, имеет в виду особенности использования знаковых систем, или, как в данном случае *извинения*, выражений.
- <sup>2</sup> Перлокуция — прагмалингвистическое понятие, обозначающее результат речевого воздействия на слушающего, в отличие от локуции и иллокуции — понятий, обозначающих соответственно собственно речевой акт и цель речевого акта.
- <sup>3</sup> *Ratmayr P.* Прагматика извинения: Сравнительное исследование на материале русского языка и русской культуры /Пер. Е.Араловой. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 43. (Далее ссылки на книгу приводятся в тексте, указанием в скобках страницы).
- <sup>4</sup> Устройство анкет подробно описано (С. 57–60), а сами анкеты приведены в приложении (С. 251–261).
- <sup>5</sup> Этот постулат дается здесь в моей, возможно не совсем корректной, формулировке, но, надо сказать, автор формулирует этот тип коммуникативной регламентации нестрого, нарушая вышеупомянутый постулат способа.
- <sup>6</sup> Предполагаю, Ратмайр, хорошо знающая Россию и русских, осознает необходимость дифференцированного разбора культур общения — более или менее различных культур общения в России, различных по социальным (стратумарным), демографическим, территориальным и ряду иных признаков.
- <sup>7</sup> Определенно надо иметь в виду, что речь идет о тенденциях. Имеющие достаточный опыт общения с представителями западных культур легко приведут массу примеров, когда названные качества, как в положительном, так и отрицательном смысле, демонстрировали именно представители западных культур. Интересен в этом свете и опыт общения с представителями так называемых восточных культур.
- <sup>8</sup> Ср. статью «Прощение» в энциклопедическом словаре «Этика» (М., 2001. С. 396–397).

*В.И. Лазаренко*

### **Онтологическая основа благополучия совершенного государства Платона**

Одно из самых знаменитых положений диалога «Государство» — онтологическое обоснование власти стражей-философов, пренебрежительно отворачивающихся от дел человеческих, но способных привнести в частные и общественные нравы порядок, созерцаемый в области чистого бытия [R500c–d]. Неудивительно, что Платон, упрекаемый большинством исследователей в тоталитаризме, авторитаризме и т.п. грехах, стремится подчинить жизнь граждан своего государства принципу упорядоченности вечных идей, далекому от земных забот обычного человека. Однако, согласно Платону, привнесение порядка идей в нравы должно не только ограничивать граждан совершенного полиса, но и способствовать их благополучию. «Полис никогда не достигнет благополучия (εὐδαιμονησείη)<sup>1</sup>, если его не начертят художники по божественному образцу» [R500e]<sup>2</sup>. Но как подражание онтологическим принципам, никак не связанным с практическими нуждами людей, может способствовать благополучию целого полиса, большинство населения которого отнюдь не философы? Неужели благополучие, о котором говорит Платон, также далеко от жизни, как и порядок идей, т.е. не имеет ничего общего с подлинными устремлениями граждан совершенного государства? Цель настоящей работы — показать, что замысел Платона нельзя назвать ни абсурдным, ни антигуманным, т.к. привнесение порядка идей в нравы действительно является необходимым условием для земного благополучия большинства граждан возглавляемого философами полиса.

Прежде чем ответить на вопрос — почему без использования онтологических принципов полис не может стать благополучным? — необходимо установить, что именно подразумевает Платон под бла-

гополучием полиса. Учение Платона о благополучном полисе состоит из трех общих положений. Во-первых, благополучие полиса противопоставляется исключительному благополучию одного сословия [R420b,466a], а именно исключительному благополучию меньшинства [R420c]. Во-вторых, благополучие полиса предусматривает различное благополучие различных сословий — «каждому сословию должно быть позволено приобщаться к своей, соответствующей его природе, доле благополучия» [R421c]. И в-третьих, для благополучия полиса необходимо, чтобы «<граждане> обменивались (μεταδιδόναι) друг с другом теми благами ὀφλίας, которые каждый из них способен предложить обществу» [R520a]. Для того, чтобы установить точный смысл каждого из трех положений, следует обратиться к конкретным особенностям совершенного государства Платона.

Постулат о необходимости взаимного обмена следует из представления Платона о той цели, которую преследуют многие люди, собираясь воедино [R369c]. «Полис возникает тогда, когда каждый из нас не является самодостаточным (αὐτάρκης), но нуждается во многом» [R369b]. Полис предоставляет возможность преодолеть нужду, т.к. граждане могут обмениваться друг с другом плодами своего труда в том случае, когда это выгодно [R369c]. Неприемлемость раздельного существования и выгода совместной жизни обусловлены тем, что одному человеку очень трудно сделать много необходимых вещей, но «когда один <человек> делает одно <дело>, согласно своим способностям, вовремя, не отвлекаясь на другие <дела>, тогда все можно сделать больше, легче и лучше» [R370c]. Таким образом, согласно Платону, люди основывают полис, стремясь улучшить свое благосостояние за счет сосредоточения на одном деле и последующего обмена плодами своего труда [R371b]. Следовательно, о благополучии полиса можно говорить только тогда, когда указанный обмен имеет место и происходит на взаимовыгодной основе.

Если бы полис состоял только из мирных тружеников и был бы отделен от остального мира непроницаемой стеной, то учение о благополучном полисе можно было бы, по крайней мере с точки зрения земледельцев и ремесленников<sup>3</sup>, свести к постулату о разделении труда и взаимобмене его продуктами. Однако постоянно возрастающее благосостояние полиса требует присутствия в нем целой армии, способной защитить имущество граждан от захватчиков [R374a]. Поскольку военное дело — такое же искусство, как и остальные занятия [R374b], то в интересах граждан предоставить защиту полиса профессиональным воинам. Особое сословие стражей, посвятивших себя целиком военному искусству, не только существенно повысит оборо-

носпособность полиса, но и позволит остальным гражданам сосредоточиться на своем деле, т.е. сохранить высокую производительность труда, ради которой и был основан полис. Но разделение труда в таком деле как военное искусство может сыграть с простыми тружениками злую шутку — поскольку стражи значительно превосходят в силе остальных граждан, то они могут навязать им невыгодный характер обмена, т.е. потребовать за свои услуги непропорционально большую часть благосостояния. Платон осознает эту опасность, утверждая, что «прежде всего, необходимо остерегаться, чтобы стражи, поскольку они сильнее остальных граждан, не уподобились бы свирепым владыкам»[R416b]. Действительно, если стражи, подобно остальным гражданам, рассматривают свое занятие как средство извлечения выгоды, т.е. получения максимального числа благ в обмен на свой труд, то они несомненно воспользуются своим превосходством для присвоения имущества сограждан. «Если стражи приобретут в частную собственность земли, дома и деньги, то вместо стражей станут домовладельцами и земледельцами, превратятся из союзников других граждан во враждебных владык»[R417ab]. Очевидно, что в случае стражей закон свободного обмена продуктами труда оказывается не в интересах земледельцев и ремесленников. Для избежания злоупотреблений своим положением стражи должны отличаться от остальных граждан не только ремеслом, но и потреблением — быт стражей должен быть бытом военных, а не дельцов [R415e]. «Нужно предоставить стражам собственность, которая не мешала бы им быть наилучшими стражами, и не заставляла бы причинять зло остальным гражданам»[R416cd], а именно «никакой частной собственности, кроме самой необходимой»[R416d]. В совершенном государстве вся собственность должна принадлежать простым гражданам, так называемому третьему сословию, стражам же полагается лишь «жалование от остальных граждан, достаточное, но без излишка»[R416e]. В ответ на упрек, что стражи, вынужденные отказаться от благ полиса, т.е. от приобретения земли, домов и т.п., становятся «не слишком-то благополучными»[R419a], Платон приводит второе положение учения о благополучном полисе — представителям различных сословий подобает различное благополучие, благополучие, соответствующее их природе [R421c].

Но насколько благополучие, уделяемое различным сословиям, соответствует их «природным» устремлениям? В явном выигрыше оказываются представители третьего сословия. Они могут, сосредоточившись на своем деле, совершенствовать свое благосостояние, платя стражам, обеспечивающим безопасность полиса, лишь самое необ-

ходимое жалование. Передача всей полноты власти стражам также не противоречит интересам ремесленников и земледельцев. Во-первых, Платон, следуя Сократу, понимает власть как «разрешение чужих проблем», требующее вознаграждения для того, чтобы стать занятием хоть сколько-нибудь привлекательным [R346e]. Во-вторых, в совершенном государстве стражи должны решать проблемы подчиненных за жалование меньшее, чем доходы любого дельца [R419a—420a]. И наконец, представителям третьего сословия не выгодно, чтобы стражем стал кто-то из их числа, т.е. «ремесленник или делец (χρηματιστής) по природе» [R434a]. Действительно, если среди правителей окажутся люди, склонные к наживе (χρηματισμόν) [R547b], то их цель будет состоять в том, чтобы «присвоить земли и дома тех, кого прежде охраняли, превратив их в слуг и рабов» [R547c]. Таким образом, третье сословие получает несомненную выгоду от законов совершенного государства, т.к. уделяемое им благополучие соответствует их «деляческой» природе.

Но что получают стражи от ремесленников и земледельцев в обмен на свои услуги? «Ранее нас попрекали тем, что мы не делаем стражей благополучными, поскольку, обладая возможностью овладеть всем <имуществом> граждан, они ничем не владеют ... теперь мы показали, что жизнь стража прекраснее и лучше жизни победителей на олимпийских играх, которые сльвут благополучными, обладая лишь малой толикой того, что есть у стражей: победа стражей, а именно спасение полиса, прекраснее, а общественное содержание лучше» [R465e—466a]. Однако именно «достаточное, но без излишка» общественное содержание стражей вкупе с лишением их частной собственности порождало критику в пренебрежении благополучием стражей-воинов [R419a—420a]. То есть единственное бесспорное вознаграждение, которое стражи могут получить от третьего сословия, заключается в лаврах победителей — «почестях при жизни и достойном погребении после смерти» [R465e]. Но природа стражей-воинов, т.е. господствующее в их душе гневное (θυμοειδής) начало, представляет собой нечто среднее между возделующим и разумным началом [R550b]. Поэтому наиболее подходящий для стражей-воинов общественный строй — тимократия, т.е. компромисс между олигархией и совершенным государством [R547d], позволяющий стражам-воинам получить не только почести, но и богатства. Таким образом, стражи-воины, в отличие от третьего сословия, могут быть удовлетворены благополучием, уделяемым им в совершенном государстве, лишь отчасти.

Еще хуже обстоит дело с благополучием стражей-философов. Философы, вынужденные править полисом под гнетом необходимости [R520e], обрекают себя на «жизнь худшую, чем та, на которую они способны» [R519d]. Вместо безмятежного созерцания царства идей философы должны «спуститься к узникам <пещеры>, чтобы разделять их труды и почести» [R519d]. В качестве вознаграждения за отказ от подобающего их природе благополучия Платон предлагает стражам-философам образование более совершенное, чем образование, которое можно получить самостоятельно [R520b]. Но кто из граждан полиса способен предоставить философам те знания, к которым они стремятся? Очевидно, что воспитать философов могут не земледельцы, не ремесленники, не стражи-воины, но только сами философы. Таким образом, стражи-философы ценою собственного благополучия трудятся на благо представителей других сословий, не получая от них взамен ничего из того, к чему они действительно стремятся.

Как показывает анализ положения трех сословий, представителям различных сословий уделяется не только разное благополучие, но и разная доля благополучия. Ремесленники и земледельцы получают от стражей все то, к чему они стремились при основании полиса. Стражи-воины получают только почести, т.е. реализуют только часть своих устремлений. Наконец стражи-философы просто жертвуют своим благополучием ради представителей других сословий. Неравномерное распределение благополучия отражено в первом положении учения о благополучном полисе, противопоставляющем исключительное благополучие меньшинства благополучию всего полиса. Это положение Платон применяет для ограничения благополучия стражей-воинов [R420b, 466a] и стражей-философов [R519a], но не представителей третьего сословия. Таким образом, чем выше общественное положение человека, чем лучше его природа [R432a], тем больше он отдает обществу и тем меньше он от него получает. Это положение политической философии Платона является логическим продолжением спора Сократа и Фрасимаха о выгоде правителя и подчиненного. В I книге «Государства» Фрасимах утверждает, что во всех полисах правители рассматривают подчиненных лишь как средство достижения собственной выгоды [R338e]. «Подвластные делают то, что выгодно правителю как более сильному, делают его благополучным, подчиняясь ему, сами же себя ни в коей мере» [R343c]. Сократ же, отделяя «нынешних» правителей от правителей настоящих, считает, что «истинный правитель ищет не своей выгоды, но выгоды подвластного»; «настоящие правители идут во власть не ради своего блага, не потому, что так

им будет лучше, но по велению необходимости»[R347d]. Таким образом, совершенное государство Платона представляет собой прямую антитезу политическим воззрениям Фрасимаха. Согласно Платону, не слабые, но сильные должны послужить средством достижения благополучия других граждан.

Теперь, когда основные положения учения Платона о благополучном полисе проанализированы, можно обратиться к главной проблеме настоящей работы, т.е. ответить на вопрос — почему без философов, способных привнести в человеческие нравы порядок царства идей, полис не сможет достигнуть благополучия. Согласно первому положению учения Платона о полисе философы должны обеспечить благополучие подчиненных, и в первую очередь представителей третьего сословия. Согласно второму и третьему положениям благополучие третьего сословия достижимо только при взаимовыгодном обмене, который возможен только в том случае, когда стражи-воины откажутся от частной собственности. Следовательно, основная задача философов должна состоять в том, чтобы удержать воинов от присвоения частной собственности путем формирования их нравов по образцу порядка, присущего царству идей [R500d]. Если это предположение верно, то принципы, созерцаемые философом в царстве идей, должны быть отличны или прямо противоположны тем принципам, которые определяют нрав стража, стремящегося присвоить собственность подчиненных.

Соответствующий нрав описан Платоном в VIII книге «Государства». Главная его особенность — равновесие вождедующего и разумного начала. Стражи «присваивают земли и дома тех, кого они прежде охраняли, превращая их в слуг и рабов» тогда, когда вождедующее и разумное начала, «борясь и устремляясь в противоположные стороны, достигают равновесия ( $\epsilon\iota\varsigma\ \mu\epsilon\sigma\sigma\omicron\nu$ )»[R547b–c], когда страж «увлекаем обоими <началами> к компромиссу ( $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \mu\epsilon\sigma\sigma\omicron\nu$ )»[R550b]. Опасен ли такой нрав для самого стража? Нет. Даже если страж вырождается в олигарха и «возведет на трон вождедующее и корыстолюбивое <начало души>, ... усадив у его подножья поработанные разумное и гневное <начала>»[R553c–d], он все же окажется «благопристойней многих, хотя ему и далеко до истинной гармонии души»[R554e]. Действительно, «наполняющий полис нищими»[R556a] олигарх все же «бережлив, деятелен, удовлетворяет только самые необходимые из своих вождеделений, прочие же поработает как безрассудные»[R554a]. Поскольку даже полное подчинение разумного начала вождедующему не приводит к ощутимому ущербу для души человека, то едва ли можно ожидать от стража-воина добровольного отказа

от губительного для благополучия полиса равновесия разумного и вожделеющего начал. Это равновесие, если оно противоречит порядку царства идей, и должен предотвратить страж-философ. Внимательное рассмотрение законов царства идей позволяет выявить это противоречие. Действительно, вожделеющее и разумное начала представляют собой основные противоположности, присущие душе человека [R439b–d], именно философ должен предотвратить равновесие противоположностей. Но царство идей, созерцаемое философами, тем и отличается от мира вещей, что порядок идей предусматривает разделение противоположностей [R475e–476a], а в нашем мире каждая вещь «может быть в равной степени названа как такой, так и противоположной» [R479a–b]<sup>4</sup>. Следовательно, философ, привносящий порядок идей в нравы, не допустит равновесия противоположностей в душе стражей-воинов, которые неминуемо сведет на нет вполне земное благополучие большинства граждан полиса.

\* \* \*

Анализ диалога «Государство» позволяет установить практический смысл знаменитого положения Платона о недостижимости благополучия полиса без правления стражей-философов, способных привнести в человеческие нравы порядок, созерцаемый в царстве идей. В настоящей работе показано, что под благополучием полиса Платон подразумевает в первую очередь благополучие третьего сословия, т.е. большинства граждан полиса. Благополучие ремесленников и земледельцев невозможно без отказа стражей-воинов, так необходимых для защиты полиса, от частной собственности. Природному стремлению стражей-воинов к частной собственности Платон противопоставляет уникальные качества стражей-философов: возможность созерцать порядок идей и способность привнести этот порядок в нравы подчиненных. Поскольку состояние нравов, позволяющее стражам лишиться представителей третьего сословия их собственности, а именно равновесие противоположных начал души, напрямую противоречит принципу разделения противоположностей, торжествующему в царстве идей, то правление стражей-философов оказывается единственной надежной гарантией земного благополучия большинства граждан совершенного государства.

### Примечания

- <sup>1</sup> В настоящей работе слово «благополучие» используется для передачи следующих древнегреческих слов и выражений : «εὐδαιμονία», «μακάριος», «εὖ πράττειν», «εὖ ἔχειν», «εὖ οἰκεῖν». Необходимо учитывать, что указанные слова, в зависимости от контекста, могут обозначать как духовное благополучие, т.е. счастье, так и материальное, т.е. богатство.
- <sup>2</sup> В ссылках на Платона используется первая буква латинского названия диалога: R — «Государство». Цитаты приведены в переводе автора настоящей работы. Источник древнегреческих текстов — Thesaurus Linguae Graecae, Vol. E. Univ. of California, 1999.
- <sup>3</sup> Земледельцы и ремесленники составляют большинство т.н. третьего сословия, в которое помимо них входят также торговцы, врачи и т.д. [R470d–473d].
- <sup>4</sup> Более подробное исследование соответствия психологических и онтологических принципов в политической философии Платона автор надеется опубликовать в ближайшее время.

### **Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам»)**

Моральный идеал стоической доктрины, образ стоического мудреца прочно вошел в обиход европейского морального сознания. Уже при одном упоминании слова «стоик» в памяти всплывает образ человека, мужественно переносящего все превратности судьбы, невозмутимо и непоколебимо исполняющего свой долг, свободного от страстей и волнений. Этот образ настолько популярен, что даже породил расхожее клише — «стоически» переносить трудности, испытания и т.п.

Однако, если внимательно присмотреться к сохранившимся текстам самих стоиков и к доксографическим свидетельствам, мы обнаружим отдельные пассажи, которые, казалось бы, вовсе не вписываются в возвышенную картину стоической этики, да и просто противоречат всяким нормам общепринятой морали.

Приведем в качестве иллюстрации несколько фрагментов: «По кончине родителей надо погребать их как можно проще, как если бы их тело ничего не значило для нас, подобно ногтям или волосам, и как если бы мы не были обязаны ему подобным вниманием и заботливостью. Поэтому если мясо родителей годно для пищи, то пусть воспользуются им, как следует пользоваться и собственными членами, например, отрубленной ногой и тому подобным. Если же это мясо не годно для употребления, то пусть спрячут его, вырыв могилу, или по сожжении развеют его прах, или же выбросят подальше, не обратив на него никакого внимания, как на ногти или волосы» (Sext. Adv. M. XI 194)<sup>1</sup>. Или: «Спать с мальчиками [[следует]] ничуть не больше и не меньше, чем с немальчиками, и с женщиной — не больше и не меньше, чем с мужчиной, потому, что одно и то же приличествует в

отношении детей и недетей, женщин и мужчин» (Sext. Adv. M. XI 190). Список подобных цитат можно продолжить, и речь в них идет об оправданности самоубийства, допустимости в определенных ситуациях лжи, убийства, каннибализма, инцеста и т.д.

Эти шокирующие высказывания кажутся тем более странными, если учесть, что они принадлежат Хрисиппу и Зенону, основателям и крупнейшим представителям Ранней Стои, философам, возвышенность нравственного характера которых не вызывает сомнений. Но еще удивительнее то, что, согласно стоикам, совершение таких действий как убийство, самоубийство и т.д. является прерогативой мудреца, — воплощения добродетели и нравственного идеала стоической этики.

Попробуем разобраться, что стоит за «аморальными» высказываниями Зенона и Хрисиппа. Описываемые в них действия обозначаются в стоической доктрине термином «надлежащее по обстоятельствам» (*καθήκοντα περιστατικά*). Как мы увидим в дальнейшем, данная категория является предметом многочисленных дискуссий среди исследователей, и та или иная трактовка этой категории может существенно повлиять на интерпретацию стоической этики в целом, а следовательно, и определить, в чем заключается ее специфика.

Чтобы понять, какое место понятие «надлежащего по обстоятельствам» занимает в общей системе категорий стоицизма, представляется целесообразным напомнить основные положения стоической этики.

\* \* \*

В основе стоического миропонимания, и всей стоической этики в качестве его концептуального осмысления, лежит фундаментальный опыт конечности и зависимости человеческого существования; опыт, который «заключается в ясном осознании трагического положения человека, подчиненного судьбе»<sup>2</sup>. Его рождение и смерть; внутренние законы его собственного естества; рисунок жизни; все то, к чему он стремится или пытается избежать, — все зависит от внешних причин и не находится целиком в его власти.

Однако другим, не менее значимым, опытом стоицизма является осознание человеческой свободы. Единственное, что полностью находится в нашей власти — разум и способность поступать согласно разуму; согласие расценивать нечто в качестве блага или зла и намерение поступать согласно этому. Сама природа даровала человеку возможность быть счастливым, невзирая на все превратности судьбы.

До тех пор, пока человек стремится к обладанию вещами, которые от него не зависят, нацелен на результат, его счастье или несчастье будет так же зависеть от сложившихся обстоятельств, как и те вещи, к которым он стремится. Принципиальное отличие стоического мудреца от обычных людей, т.е. профанов, заключается в том, что профан видит вещи сквозь призму собственных ценностных установок, стремясь избежать того, что кажется ему злом, он пытается изменить естественный ход вещей; мудрец же принимает все происходящее так, как оно происходит. Он соотносит себя и свои стремления не с вещами, вовлеченными в непрерывный поток становления, но с законом, управляющим этим потоком. Это состояние совпадения с законом универсальной природы, который есть «верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего» (Diog. L. VII 88)<sup>3</sup>, является высшим благом для человека, добродетелью и счастьем.

Таким образом, мы получаем две сферы: эмпирически сущее, всецело подчиненное судьбе (то, что от нас не зависит) и отношение человека к этому сущему (то, что зависит от нас), т.е. мораль, как сфера реализации человеческой свободы. Благом или злом может быть лишь то, что зависит от морального выбора субъекта, лишь то, что непосредственно находится в его власти, т.е. добродетель или порок в качестве определенных состояний морального субъекта (согласия или несогласия с законами универсальной природы). Ни одна вещь, ни одно событие в мире, рассмотренные сами по себе, не являются благом или злом. Все, что не зависит от нравственного намерения, оказывается вынесенным за пределы сферы различения добра и зла и составляет область этически безразличного материала, в обращении с которым раскрывается добродетельный либо порочный строй души.

Однако в сфере этически безразличного (ἀδιάφορον) существуют свои ценностные дистинкции: уже Зенон выделял здесь «предпочитаемое» (προημιένον; τὰ κατὰ φύσιν) — здоровье, красота, богатство и т.д., «непредпочитаемое» (ἀποπροημιένον; τὰ παρὰ φύσιν) — болезнь, смерть, бедность и т.д. и «безразличное» в собственном смысле слова, — например, количество волос на голове. Основанием данной классификации является стоический тезис, что первичная склонность всего живого — стремление к самосохранению. Живое существо из многообразия сущего предпочитает то, что способствует сохранению и развитию его природы, и, следовательно, обладает для него ценностью, и избегает всего, что не соответствует его природе. Поскольку человек существо не только живое, но еще и разумное и социальное,

то в список того, что соответствует его природе, попадает не только жизнь, здоровье и т.п., но и все, что способствует его нормальному функционированию в человеческом сообществе.

Суммируем вышесказанное: все сущее относительно морали делится на добродетель, порок и безразличное. Безразличное вновь разделяется на «предпочитаемое», «непредпочитаемое» и «безразличное» в собственном смысле слова. Единственным благом признается добродетель, но наряду с ней существуют внеморальные блага, которые предпочитают в силу их соответствия человеческой природе.

На этой классификации базируется стоическое учение о поступках: действия согласно добродетели, предполагающие дистанцированное отношение к внеморальным благам, стоики называют нравственно совершенными действиями (*κατ'ῥῶματα*), противоположные им — порочными (*ἀκατ'ῥῶματα*). Действия, целью которых является какой-либо объект из сферы безразличного, делятся в соответствии со своими объектами на надлежащие (*καθήκοντα*) — соответствующие природе; не надлежащие (*παρὰ τὸ καθήκοντα*) — противные природе и «ни те, ни те» (*οὔτε... οὔτε...*) — безразличные.

В обоих случаях критерием правильности действия выступает его соответствие природе: в одном случае содержательное соответствие человеческой природе, в другом — соответствие законам универсальной природы. Сами стоики не видят здесь никакого противоречия, поскольку человеческая природа — часть божественной всеобщей природы и подчиняется ее законам. Соответствующим образом формулируется и цель человеческих действий: «Иди прямой дорогой и следуй собственной природе и природе всеобщей, т.к. путь их обоих один и тот же» (М. Aug V, 3)<sup>4</sup>.

Получается, на первый взгляд, весьма стройная картина, синтезирующая кинические и перипатетические идеи. Если воспользоваться терминологией немецкого исследователя стоической философии Г.Небеля, характеризую действие в качестве добродетельного или порочного, мы говорим о том, *как* совершено это действие — соответствует ли оно закону универсальной природы или нет. Когда мы говорим о «надлежащем», «ненадлежащем» и «ни том, ни другом», мы имеем в виду *что* содержится в данном действии, соответствует или не соответствует это содержание человеческой природе. Сохранение жизни и здоровья, вступление в брак и забота о детях, почитание родителей, отечества и т.п. — все это примеры надлежащих действий, содержание которых может стать материей и добродетельных и порочных поступков. В зависимости от того, с какой установкой совершаются, эти действия могут стать нравственно совершенными или порочными, хоть и «правильными» с точки зрения их содержания.

Профан, как носитель порочной установки, может совершать «надлежащие» действия, «ненадлежащие» и «ни те, ни другие». Но какое бы содержание он ни выбрал, с точки зрения *как* действия они будут все равно порочными. И напротив, все действия мудреца, как воплощения добродетели, будут добродетельными.

### Проблема материи добродетельных действий

Согласно Стобею, для любого существа, наделенного разумом, всякое «ненадлежащее» действие является порочным (SVF III 499). Следовательно, можно сформулировать следующий тезис: *материей добродетели служат только надлежащие действия, т.е. мудрец не совершает ничего, противного природе*. Среди современных исследователей философии эллинизма такая трактовка стоической добродетели разделяется рядом авторов. В частности, М.Форшнер считает, что «содержательно мудрец может делать не все; благое намерение не способно трансформировать любое действие в нравственное»<sup>5</sup>. Похожим образом высказывается Дж.Рист: «все ненадлежащие действия порочны как с точки зрения интенции, так и с точки зрения содержания»<sup>6</sup>. Того же мнения придерживается и Г.Небель: «Конечно, можно было бы представить, что Стоя говорит: мудрец содержательно может делать все... Этого либертинистского вывода Стоя избегает, поскольку она отрицает, что ненадлежащее содержание действия может воплотиться в КАК самости. ...В ненадлежащем действии мудрец отпал бы от природы; его сущность именно в том, что он послушен природе»<sup>7</sup>. Действительно, ненадлежащие действия не просто направлены на непредпочитаемые объекты, они не естественны и противоречат фундаментальному стремлению всех существ к сохранению своего естества, т.е. фактически ведут к саморазрушению. Мудрец находится в согласии с универсальной природой и со своей собственной, как частью универсальной природы. Следовательно, он не может совершить ничего «неестественного», ведь «зло всякой сущности заключается в несоответствии своей природе» (Ep. Diss. IV 125)<sup>8</sup>.

Итак, вырисовывается весьма возвышенный образ мудреца, который отличается от «добропорядочного» гражданина, исполняющего все обязанности, налагаемые на него его биологической и социальной природой, только тем, что мудрец выполняет все надлежащие действия твердо, устойчиво и безошибочно, и мотивирован при этом исключительно добродетелью.

Однако категория «надлежащего по обстоятельствам» вносит явный диссонанс в эту картину, поскольку очевидно, что такие действия, как каннибализм, самоубийство, инцест трудно считать естественными с точки зрения социально-биологической природы человека. Само наличие целого ряда высказываний и ранних и поздних стоиков о допустимости действий, обозначенных понятием «надлежащего по обстоятельствам», свидетельствует о том, что добродетель мудреца не всегда содержательно совпадает с тем, что диктует первичная склонность к самосохранению и развитию собственной природы. Т.о. мы получаем тезис, противоположный тому, что мы сформулировали ранее, а именно: *некоторые действия, совершаемые мудрецом направлены на непреподобляемые объекты и, следовательно, противны природе.*

В сознании античного стоика тезис и антитезис, по-видимому, органично уживались, но современным историкам философии данная ситуация кажется требующей дальнейших разъяснений.

Так Э.Целлер, разбирая «слишком предосудительно» звучащие высказывания стоиков, писал: «Можно сильно просчитаться, если видеть в этих идеях что-либо иное, кроме чисто теоретических выводов... следует предположить, что они [стоики] не только не признавали закономерным то, что признано безнравственным поведением, но, скорее наоборот, и то, что признают обычные нравы, они стремились опровергнуть. И доказывали, что между обычными нравами и признанной безнравственностью нет существенной разницы»<sup>9</sup>. Иначе говоря, по Целлеру все, что стоики называли «надлежащим по обстоятельствам» — лишь полемический прием, дань кинической традиции, а вовсе не практическое предписание их этики.

М.Форшнер также полагает, что примеры асоциального и «противоестественного» поведения мудреца отсылают нас к кинизму, в конечном счете к кинически-стоическому учению об идеальном граде мудрецов и богов. К слову сказать, уже в античные времена кое-кто шутил, что «Государство» Зенона «написано на собачьем хвосте» (Diog. L. VII 4), т.е. в подражание киникам. Однако мы располагаем достаточным количеством свидетельств, что и Хрисипп рассуждал совершенно в том же духе (фразы о допустимости людоедства принадлежат именно ему). Кроме того, Цицерон в сочинении «Парадоксы стоиков» говорит о допустимости отцеубийства, ссылаясь на пример жителей Сагунта, «которые предпочли, чтобы их родители умерли свободными, а не остались жить рабами... следовательно, иногда можно лишить жизни родителя, не совершая при этом преступления»<sup>10</sup>.

На наш взгляд, ссылка на киническое влияние в данном вопросе вовсе не снимает проблему, но лишь указывает, что категория «надлежащего по обстоятельствам» насквозь пропитана киническим духом. При желании всю ту часть стоической этики, которая посвящена различению добродетели и порока, мудрецу и его действиям можно также отнести к влиянию кинизма. Или с тем же успехом мы можем вовсе снять проблему различения «предпочитаемого» и «непредпочитаемого» и, следовательно, вообще «надлежащего», сославшись на перипатетическое влияние. Но нам представляется, что именно в том и заключена специфика стоической этики, что она пытается соединить несоединимое: киническое безразличие в отношении всего, что принято считать ценным, с перипатетическим тезисом о том, что есть вещи, ценные по природе. Или, отвлекаясь от историко-философского контекста, можно сказать, что *стоики стремились утвердить автономность морали, абсолютность ее требований, не отрицая при этом правомерности требований естества и социума.*

Но даже если высказывания о поедании человеческого мяса, отцеубийстве и т.д. признать результатом кинического влияния, или риторическим и методологическим приемом, то допустимость самоубийства — это специфическая норма стоической этики, которую если даже не проповедовали в качестве гаранта человеческой свободы, как это делал Сенека, то, по крайней мере, признавали все стоики. А самоубийство без сомнения не соответствует естественной склонности человека, и, следовательно, мы вновь возвращаемся к проблеме ненадлежащей материи добродетельных действий.

М.Форшнеру приходится признать самоубийство добродетельным действием, не соответствующим природе («разумный уход»). Но это единственная уступка, которую он делает. Такие примеры надлежащего по обстоятельствам как раздача имущества, самоувечь и т.п., по мнению Форшнера, не являются противоречащими природе. Обосновывает он свой взгляд следующим образом: «Если обстоятельства необычны, то соответствующие природе действия могут потребовать реализации противного природе положения дел в пользу природосообразного положения дел». Т.е. в экстраординарных ситуациях сама природа требует пожертвовать низшими благами в пользу высших, и реализации не-ценностей в пользу ценностей, если это может быть обоснованно с точки зрения «фактического позитивного результата»<sup>11</sup>.

Идея иерархии ценностей и подчинения низших ценностей высшим представляется нам весьма плодотворной для интерпретации категории «надлежащего по обстоятельствам». Но здесь нужно очень четко оговаривать, что мы можем считать «фактическим позитивным

результатом» и какова иерархия ценностей, на чем она основана, чем позволяет жертвовать, а чем нет. Ведь в принципе, нам ничто не мешает сказать, что поедание человеческого мяса, нечто само по себе явно противоприродное, в исключительных обстоятельствах может служить вполне природосообразной цели — сохранению жизни. И может быть оправдано своим «фактическим позитивным результатом». Но тем не менее М.Форшнер отказывается на этом основании считать его действием, соответствующим требованиям природы, т.е. «надлежащим», хотя бы и в крайних обстоятельствах. Выстроить искомую иерархию возможно лишь обладая знанием, в чем заключается подлинная природа человека. Адекватность «первичным влечениям» является здесь необходимым, но, к сожалению, недостаточным условием. Пока речь идет о животной, биологической природе человека иерархия ценностей достаточно очевидна: благом является все, что способствует сохранению собственной жизни и жизни близких. Социальные ценности такой очевидностью не обладают, и потому в этой сфере царит лишь *мнение* о том, что следует предпочесть, а чего избегать; что входит в понятие некоей природной нормы человеческого поведения, а что ей противоречит. И как всякие мнения, представления данного сообщества о норме могут в большей или в меньшей степени соответствовать действительности и оказаться как истинными, так и ложными. Т.е., строго говоря, никто, кроме мудреца не в состоянии определить с полным на то основанием, в чем же состоит природа человека и какими благами она позволяет жертвовать, а какими не позволяет.

Когда М.Форшнер утверждает, что мудрец может сделать содержанием своих действий только надлежащее, и при этом говорит о надлежащем как о поступке, «который совершен по правилам и целям, которые общепризнанны в данной общности языка и действия»<sup>12</sup>, он не учитывает того факта, что существующие «общности языка и действия» весьма многообразны и принятые в них «правила и цели» могут быть достаточно далеки от идеала. Здесь мы сталкиваемся с весьма интересной и непростой проблемой об отношении мудреца к реально существующему обществу и его законам и установлениям. Фактически речь идет о классической антитезе закона и природы, доставшейся стоикам в наследство от киников и восходящей своими корнями еще к софистам. Тезис М.Форшнера в этом контексте может быть справедливым в двух случаях: если речь идет об идеальном сообществе с идеальными общепризнанными «правилами и целями», в котором закон и природа полностью совпадают; либо если мы признаем полный конформизм стоического мудреца в отношении установлений именно того общества, в котором он живет.

Вариант с космополисом как образом гипотетического будущего или идеализированного прошлого («золотой век») мы оставим в стороне, поскольку он по определению — город мудрецов, а соответственно все его законы и все поступки, которые будут совершаться его жителями, заведомо добродетельны. Тем самым в нем снимается различие между надлежащим и добродетельным.

Второй вариант представляется некорректным: едва ли обладающий истинным знанием мудрец, «друг богов», чья воля совпадает с волей Зевса, полностью подчинен предписаниям безумцев. А ведь именно так стоики характеризовали подавляющее большинство своих сограждан, и не жалели красок, живописуя глупость и порочность их нравов и норм.

То, что считается нормой и ценностью в данном сообществе, вовсе не всегда может соответствовать порядку природы. В реально существующих «общностях языка и действия» предписания, действительно соответствующие некой природной норме, переплетаются с установлениями и обычаями, присущими данной общности, приобретая специфическую фактуру. В принципе мы можем сказать, что человеку «надлежит по природе» вступать в брак, заботиться о детях, чтить родителей, и т.п., поскольку в основе этих требований лежат ценности, которые мы можем вывести непосредственно из поведения всех живых существ, из теории «первичной склонности», что стоики, собственно, и делают. Но формы реализации этих действий в человеческих сообществах могут быть самыми различными. Брак может быть и таким, как браки египетских фараонов, допускавших кровосмешение, или как полигамные браки восточных вельмож. Почитание родителей может предполагать после их смерти простейшие похороны, а может потребовать сложнейшего погребального обряда.

Итак, складывается парадоксальная ситуация: материалом добродетельных действий может являться нечто такое, что, взятое само по себе, является не-ценностью с точки зрения природы, и тем не менее сами эти действия не противоречат природе и не ведут к ее саморазрушению. Если довести эту мысль до логического конца, напрашивается вывод, что относительные ценности (предпочитаемое) оказываются относительны не только с точки зрения морали, но и с точки зрения их роли в сохранении и развитии природы. В экстраординарных обстоятельствах природа требует предпочесть не здоровье, но увечье, не жизнь, но смерть, не красоту, но уродство, и это будет надлежащим действием. Получается, что одни и те же вещи в зависимости от обстоятельств могут стать как предпочитаемыми, так и непредпочитаемыми.

Мудрец содержательно не может делать все, что угодно, но... до тех пор, пока не наступили особые обстоятельства. И тогда только он может решить, что окажется предпочтительным и, следовательно, надлежащим: здоровье или болезнь, жизнь или смерть. Но в таком случае «либертинизм», которого так опасается Небель, полностью устранить не удастся, он лишь переносится в область надлежащих действий.

Иную трактовку категории «надлежащего по обстоятельствам» предлагает современный исследователь стоицизма Д.Цекуракис. Для интерпретации соотношения двух сфер стоической этики он вводит теорию двойной перспективы. Согласно этой теории в стоической этике человек и его действия рассматриваются одновременно и с точки зрения морали, и с точки зрения требований «естества» и социума, причем оба принципа оценки вполне автономны. В одном случае мы принимаем во внимание степень совершенства логоса человека, согласия или несогласия с законами универсальной природы и тогда его действия могут рассматриваться как добродетельные или порочные. В другом случае мы рассматриваем его как члена данного общества, без какой-либо ссылки на его способность и обязанность развивать свой логос. В этом случае его действия оцениваются как надлежащие или ненадлежащие. Опираясь на свидетельство Цицерона, что «существует некий долг, общий для мудреца и для немудрого» (Cic. De Fin. III 17, 58), Д.Цекуракис заключает, что в определенных случаях мудрец поступает просто как отец, или солдат, или человек, нуждающийся в пище и т.п., и в этих случаях он выглядит как простой член существующего общества, подчиняющийся его законам.

Согласно предыдущей интерпретации стоической этики мудрец отличается от обычного человека тем, что он совершает *все* надлежащие действия, причем совершает их постоянно и непоколебимо, в то время как профан, пусть даже стремящийся к добродетели, может поддаться аффектам и ошибиться. Путь к добродетели заключается в том, чтобы исполнять все большее число надлежащих действий. Д.Цекуракис же придерживается мнения, что исполнение «надлежащих» действий, строго говоря, иррелевантно истинной цели жизни. Даже исполняя устойчиво и неизменно все то, что требует от человека его биологическая природа и общество, в котором он живет, невозможно достичь евдемонии. Повседневное поведение в социуме регулируется низшей формой разума — «здравым смыслом», который не имеет отношения к морали, поэтому данный тип поведения вовсе не оценивается как добродетельный или порочный. В сферу морали человек поднимается тогда, когда он «пытается понять истинное значение связей и отношений, с момента, когда он начинает прогрессиро-

вать и больше не удовлетворяется разделением вещей на τὰ κατὰ φύσιν и τὰ παρὰ φύσιν, чем-то, что говорит ему его простая человеческая природа, но начинает спрашивать, являются ли они добром или злом»<sup>13</sup>, т.е. становится на путь философии. В сфере морали принцип разделения действий на добродетельные и порочные становится не соответствие требованиям человеческой природы, но соответствие действий универсальному порядку природы.

Соответственно Д.Цекуракис пересматривает и проблему материи добродетельных действий: как надлежащие действия, так и добродетельные «используют, возможно, один материал, различие только в том, что первые имеют свой материал в качестве своего ἀρχή и остаются с ним на одном уровне, а вторые, добродетельные акты, поднимаются в более высокую сферу моральности посредством диспозиции действующего»<sup>14</sup>. В конечном счете автор приходит к выводу, что выбор непредпочитаемого обычным человеком — поступок без сомнения порочный и заслуживающий порицания и наказания, при этом выбор того же объекта мудрецом — добродетельное действие. А это значит, что материалом добродетели могут быть объекты не только предпочитаемые и безразличные с точки зрения естественных стремлений человека, но и непредпочитаемые — такие как болезнь, смерть, убийство и т.п. Следовательно, мудрец содержательно может делать все, что угодно. Впрочем, как замечает Д.Цекуракис, выбор мудрецом противного природе встречается столь же редко, как феникс, или сам мудрец.

К схожим выводам приходит и отечественный исследователь стоицизма А.А.Столяров: «Принцип свободен по отношению к материи. Мудрец может пренебречь естеством, но может своим безошибочным выбором придать ценность совершенно безразличной предметности, — например, одежде, которую он носит... Все говорит за то, что мудрец не только способен, но в известных обстоятельствах считает себя обязанным пренебречь тем, что свято в своей «естественности»<sup>15</sup>. Данный аспект стоического этического учения подчеркивает независимость принципа, которому подчиняется поступок от его материи и углубляет существовавшую в стоической этике тенденцию рассматривать благо как единственный объект целеполагания.

Как мы видели выше, авторы, отрицающие «либертинизм добродетели», считают, что надлежащее по обстоятельствам — тоже надлежащее, которое в определенных условиях через непредпочитаемое содержание стремится к созвучию природе. Такое допущение позволяет сохранить идею, что только надлежащее является материей добродетельных актов, но при этом размывает грань между предпо-

читаемым и непредпочитаемым и жертвует определением надлежащего как действия, направленного на достижение предпочитаемых ценностей. Так либертинизм вовсе не исключается из стоической этики, но просто переносится в область надлежащих действий. Эта интерпретация не предполагает разрыва между требованиями человеческой и универсальной природы: космический логос просто не может повелеть чего-либо принципиально противоречащего первичной склонности всего живого к самосохранению.

В интерпретации Цекуракиса надлежащее по обстоятельствам не относится к сфере надлежащего. Под этим термином подразумевается «совершенное надлежащее», которое является специфической прерогативой мудреца, т.е. добродетельное действие. Но тогда не очень понятно, как соотносятся между собой сфера морали и сфера установлений общества. Т.е. в данной интерпретации требования универсальной природы рассматриваются отдельно от требований человеческой природы.

За всеми этими терминологическими спорами, на наш взгляд, стоит некоторая путаница в определении природы. Стоическое понятие природы раскрывается в ряде значений: универсальная природа (тождественная верному разуму, Зевсу и провидению) и собственная природа человека, которая по определению не может противоречить универсальной, поскольку является ее частью и подчиняется ее законам. Но человеческая природа двойственна: она включает как естественную склонность к самосохранению и соответственно стремление к вещам, способствующим сохранению человека как биологического и социального существа и разумную природу — ту, которую должен реализовать в себе человек, чтобы стать мудрецом и которая подобна разумности универсальной природы. Причем универсальная природа является источником как стремления к вещам согласным с человеческой природой (предпочитаемым вещам), так и пределом, установленным этому стремлению.

Или иначе, по закону космической природы человек стремится к самосохранению, т.е. к жизни, но по этому же закону космической природы он смертен, а значит, цепляться за жизнь любой ценой для него неестественно. Поэтому, строго говоря, нет никакого теоретического противоречия в том, что человек может выбирать непредпочитаемое (смерть и т.д.) и быть при этом в согласии со своей природой и природой космоса.

Эпиктет в «Беседах» приводит замечательное высказывание Хрисиппа, в котором емко и точно формулируется, что такое стоическое согласие с природой: «До тех пор, пока мне не ясно последующее, я

всегда придерживаюсь более естественного для достижения того, что по природе. Ведь сам бог создал меня способным к выбору этого. А если бы, конечно, я знал, что сейчас мне предопределено судьбой болеть, то я и влекся бы к этому. Ведь и нога, если бы она обладала умом, влеклась бы к тому, чтобы ступить в грязь». (Ep. Diss. II 6 9–10). Не столь важно, назовем мы влечение к болезни «надлежащим» или добродетельным действием. Очевидно, что в этом пассаже болезнь — нечто непредпочитаемое, и пока не известно, что она предопределена, следует ее избегать и стремиться к здоровью. Это и есть то, что соответствует природе обычного человека, не обладающего знанием мудреца, — избирать те вещи, стремиться к которым ему свойственно по природе (τὰ κατὰ φύσιν), следовательно, и действия, направленные на эти вещи, будут «надлежащими», соответствующими его специфической человеческой природе (κατὰ φύσιν). Но если суждена болезнь, стремиться к здоровью — значит идти против космического порядка судьбы и против собственной природы, для которой болеть также естественно. Вполне разумно и естественно предпочесть здоровье, а не болезнь; жизнь, а не смерть. Но так же разумно и естественно понимать, что человек по природе смертен и подвержен болезням, и что не внешние ему, несчастливые обстоятельства вызвали болезнь, но реализовалось то, что свойственно человеку изначально.

Вопрос только в том, как распознать, когда следует стремиться к жизни, а когда настала пора выбрать смерть. Именно поэтому профан должен выполнять надлежащие ему по природе действия, направленные на предпочитаемое, надеясь, что они являются именно тем, что соответствует порядку судьбы. Вот для того и необходимо совершенное знание мудреца, которое не доступно профанам, чтобы как Зенон, сломав палец, увидеть в этом знак и сказать: «Иду, иду: зачем зовешь?» (Diog. L. VII 28).

\* \* \*

Сама природа морали сложна и парадоксальна и это, на наш взгляд, может служить определенным оправданием некоторым неувязкам стоической этики.

Стоики пытаются, с одной стороны, представить мораль как нечто непосредственно и «естественно» вытекающее из человеческой природы, а с другой — поднимают мораль на такую высоту, что она оказывается изъятой из эмпирической реальности и оказывается за пределами «естественного» и социального бытия человека. Кажется,

едва ли существовало этическое учение, которому удалось бы совершенно непротиворечиво соединить эти области, не отказываясь от абсолютного характера моральных требований и не отрицая при этом правомерности «естественных» стремлений живого существа, и стоическая этика в этом плане вовсе не исключение.

Попытка утвердить абсолютную автономию морали привела стоиков к весьма парадоксальным выводам. Наличие или отсутствие добродетели не может быть зафиксировано и засвидетельствовано извне. Нет никаких предметных действий, которые можно было бы с уверенностью назвать добродетельными или порочными, нет никаких специфических черт, позволяющих их отличить. Действия согласно добродетели могут не только не отличаться от «легальных» поступков в кантовской терминологии, но мудрец может совершать и поступки, внешне неотличимые от действий отъявленных негодяев.

Если мы ограничим мудреца исключительно исполнением «надлежащих» действий, мы снимем парадоксальность стоической этики. Но одновременно лишим ее своеобразия. Заслуга стоиков заключается именно в том, что они поставили вопрос о независимости морали от всего внешнего эмпирического бытия человека. Любое действие должно получить моральную санкцию, «одобрение» со стороны мудреца. Надлежащее *может* стать нравственным действием, но это не значит, что оно *должно* им стать. Как пишет А.А. Гусейнов: «Стоики не просто переносят добродетель в область мотивов — они возвышают ее над самими мотивами. Добродетель отличается от всех предметно обусловленных, содержательно определенных человеческих целей, будь то потребности тела или социальные стремления... Добродетель — особый, наиболее высокий уровень детерминации поведения, мотив мотивов. Она обрывает уже как бы третью природу в человеке»<sup>16</sup>.

Но в утверждении независимости добродетели стоики заходят так далеко, что эта третья моральная природа в человеке подчиняет себе две другие. Точно так же как блага «животной» природы подчинены социальным ценностям, и в определенных обстоятельствах могут быть принесены в жертву, так и абсолютная моральная ценность — добродетель может потребовать реализации того, что противоречит естественным и социальным нормами.

### Примечания

<sup>1</sup> Цит. по: *Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. Т. 2.* /Общ. Ред. А.Ф.Лосева. М., 1976.

<sup>2</sup> *Адо П. Что такое античная философия?* М., 1999. С. 141.

<sup>3</sup> Цит. по: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов /* Пер. М.Л.Гаспарова. М., 1979.

- <sup>4</sup> Цит. по: *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. /Пер. А.К.Гаврилова. Комментарий Я.Унта и А.К.Гаврилова. Л., 1985.
- <sup>5</sup> *Forschner M.* Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur, — Sprach — und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 200.
- <sup>6</sup> *Rist J.M.* Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 97.
- <sup>7</sup> *Nebel G.* Der Begriff ΚΑΘΗΚΟΝ in der alten Stoa // *Hermes*. 1935. 70. S. 451.
- <sup>8</sup> Цит. по: *Беседы Эпиктета* /Пер. и прим. Г.А.Тароняна. М., 1997.
- <sup>9</sup> *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1. Hälfte. 5 Aufl. Leipzig, 1923. S. 286.
- <sup>10</sup> Цит. по: *Цицерон*. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 463.
- <sup>11</sup> *Forschner M.* Op. cit. S. 196.
- <sup>12</sup> *Ibid.* S. 190.
- <sup>13</sup> *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. P. 21.
- <sup>14</sup> *Ibid.* P. 31.
- <sup>15</sup> *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 215.
- <sup>16</sup> *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 173.

### **Предтеча цивилизационного синтеза**

Толстой, как известно, гений. Однако известное может стать не меньшим камнем преткновения для понимания, чем и неизвестное. И чтобы понять на сей раз слишком уж известное, вернемся к перво-зданным смыслам. Такой подход тем более допустим по отношению к Толстому, что сам он, по замечанию Ю. Айхенвальда, был гением перво-зданного слова. А это значит, что возвращение к перво-зданным смыслам, может быть, — единственный ключ к пониманию Толстого.

Чтобы вернуть слову перво-зданный смысл, подчас достаточно заглянуть в словарь. А там значится, что гений это прародитель рода, бог мужской силы, дух-хранитель племени, фамилии, народа. В этом смысле Толстой — гений русского народа-племени, выражение его силы, своеобразия душевно-духовного мира. Понять гений Толстого — это понять своеобразие русского человека, народа, а значит и его судьбу в прошлом, настоящем и будущем. И это уже прямое пророчество, потому что судьба — это развернутый в жизни характер: для отдельного человека — в частной жизни, а для народа — в истории.

Толстой уже сам по себе как национальный характер — предсказание судьбы русского народа, его исторической эсхатологии. Главное же, что составляет своеобразие и характера, и творчества, и жизненного пути Толстого, это сложное динамичное соединение языческого слоя бессознательного с христианизированным слоем сознания и с над-человеческим, вселенским пластом сверхсознания.

В этом плане Толстой уникальное по глубине и точности выражение автохтонных слоев национальной самобытности, ее языческих истоков, составляющих бессознательное народа. В русской ли-

тратуре до Толстого не было ничего равного ему по силе выражения народной хроники. Даже те, кто называли себя «почвенниками», дали лишь бледную копию русского варианта христианского сознания, но только не коллективное бессознательное на уровне архетипов, то есть мифов.

Д.С.Мережковский очень точно выразил суть гения Толстого как язычество. Однако он так и не понял грандиозную, неместимую в сознание, сакральность данного пласта, его изначальность, примордальность, мифологичность. Вот ряд, которым сегодня можно обозначить данную сторону толстовского дара. Очень неудачно мифологичность толстовских романов обозначают через эпичность. Да, они — эпос. Но и не только! Они не только слово о героях; они — слово о богах, о ларах, о сокровенном. Они — мифы. Их совокупность — Ветхий Завет русского племени, великий языческий эпос-мифология. Каждый роман Толстого как книга из Ветхого Завета: «Война и мир» — Исход, «Анна Каренина» — Второзакония и Числа, «Воскресение» — Песня песней, «Хаджи Мурат» — Книга пророка Даниила, «Исповедь» — Екклесиаст и т.д.

Суть же мифа не в описании деяний, хотя бы и эпическом, но в теургии, в со-творении, в воспроизведении бытия. Язычник в мифе воссоздает мир, сохраняя его. Поэтому миф всегда настоящее, хотя по видимости обращен в прошлое. Миф перманентно изначален, как изначальны, надвременны романы Толстого. И эта сторона толстовского творчества имеет профетическое измерение, бесконечно важное для нашего времени.

Во времена глубокого кризиса религии все попытки преодолеть его можно условно разделить на два вида по ответу об истоках религиозной интуиции, религиозного озарения. Одни полагают, что эти истоки кроются в доисторической древности и что полученные тогда тайные знания передаются по традиции через избранных, способных вместить тайны божественных откровений. Такую позицию разделяют эзотерические традиционалисты, оккультисты различных толков, ортодоксы традиционных конфессий и т.д. Это традиционалистский подход. Другие считают, что источник религиозных озарений находится в том или ином виде в каждом человеке независимо от времени. Так полагают некоторые направления буддизма, отдельные деноминации христианства, ньюэйджерс и другие представители внеконфессиональной религиозности. Это инновационный, модернистский подход. Осмысление практики тех и других, а здесь накоплен достаточно обширный материал, позволяет выявить некоторую странность. Те, кто исповедуют примордиальность религиозных откровений, на

практике являют пример того, что освоение «до века» заданных откровений не только требует исключительной внутренней религиозной интуиции, но и осуществляется в реинтерпретации, неотделимой от временного и личностного контекстов, что делает претензии на примордиальность несостоятельными. В свою очередь, те, кто постоянно твердят о духовной самодостаточности, на практике демонстрируют пример поверхностного заимствования вульгаризированных осколков различных, включая и древние, традиционных учений, эклектично соединяемых в какой-то немыслимый коктейль. Та и другая партия парадоксально противоречат собственным начальным установкам, опровергая саму себя и не решая поставленной задачи.

А Толстой? Ведь в его время означенная проблема заявила о себе предельно остро. И Толстой решает ее литературным и жизненным опытом непротиворечиво и самым положительным для религии образом. Толстой задает образец комплементарного соединения автохтонной религиозности языческого извода с религиозностью персоналистического, буддистско-христианского этоса. Исключительность толстовского опыта состоит в неожиданном обмене ролей и позиций, выявляющем совершенно неожиданные аспекты проблематики, переводящем ее в иную плоскость. То, что должно было бы задаваться традиционно — языческий пласт, — задается у Толстого персоналистически: его «ветхозаветный» период творчества репрезентирован как авторский слой. А то, что вроде бы должно быть представлено персоналистически — христианская компонента, — задается имперсоналистически, через монтаж религиозно-философских текстов, фрагментов из трудов различных мыслителей (последние работы Толстого). Импульс языческой нуминозности задан Толстым авторски-персоналистично, а персонального христианского логоса — от традиции, безлично и имперсонально. Последнее обескураживает, но заставляет задуматься: не попал ли Толстой в ту же ловушку, о которой мы говорили чуть ранее? Не разделил ли он участь Р.Генона, М.Элиаде, Рамакришны и т.д.? Однако прежде, чем вынести обвинительный приговор, давайте доверимся гению Толстого, его мощи и незаурядности. Может быть, проблема тогда предстанет в другом виде?

Традиционалисты, ищущие истоки религиозности в глубинах мифологической древности, упускают из виду, что миф по сути вневременен, по сути — вечно настоящее, по сути — жизненно-бессознательное. Последнее касается и попыток смысловой интерпретации примордиальных символов, постоянно предпринимаемых традиционалистами в обширных теоретических работах. Эти опыты рефлексии накладывают на изучаемое такую «тень инструмента (В.Набоков),

что истина за ней становится неразличимой. Мы видим уже парадоксы метода (своеобразные апории Зенона), а не объекта. Произошла «подмена тезиса»: вместо религиозной жизни нам опять предложили теоретический гербарий.

У Толстого все по-другому. Толстой, который никогда нарочито не рефлексировал бессознательное, а дал его в своих работах до 1880 года в первозданном виде (здесь автохтонно даже его «теоретизирование»), выявил жизненную надвременность этого слоя, как и его бессознательность в качестве мифа. Субъект в себе несет коллективное бессознательное. Здесь бессмысленно говорить об исторической примордиальности, но можно говорить лишь о примордиальности перманентной, присущей каждому представителю данного народа, данного племени во все времена, пока сохраняется идентичность рода. В свою очередь, упования на самодостаточность индивида в духовном развитии, как покажет опыт творчества Толстого, это результат излишней самонадеянности, упускающей, что сознательное освоение личностью истин религиозных по содержанию их — надперсонально, трансперсонально. Далее мы увидим, что субъект, отделенный от почвенного слоя народной жизни, утрачивает свою субъектность при высшем уровне саморефлексии в надличностном опыте, позволяющем ему преодолеть разрыв между индивидуальным и «роевым», родовым, между индивидуальной смертью и безбрежной жизнью. Сейчас же зафиксируем первый результат: толстовское язычество и толстовская первозданность предварили размышления традиционалистов о примордиальной традиции и указанием перста выявили надвременность сакрального импульса и представленность его в настоящем — времени, событии и человеке.

В этом импульсе живой духовности, точно кастальский ключ, бьющий из человека (и Толстой здесь не исключение, а лишь конкретный пример), — секрет подлинных психологических пророчеств Толстого. Современники так наивно прошли мимо совершенно беспрецедентных озарений Толстого в этой области, что обижаться на них просто не приходит в голову. Бесконечные восторги психологизмом Ф.М.Достоевского, целиком заимствованном, по замечанию В.Набокова, из учебника по психиатрии Ц.-Г.Каруса, буквально переполняют философские эссе публицистов Серебряного века, спутавших психиатрию с психологией, а норму с патологией и лишивших тем самым себя возможности поставить проблему.

И лишь Набоков сумел разделить эти сферы и восхититься непревзойденным здоровым психологизмом Толстого, масштабы которого только-только открываются в свете достижений современ-

ной психологии, включая трансперсонализм. Здесь следует в первую очередь отметить открытие перинатальных паттернов, трансперсонального опыта, в целом — исследования измененных состояний сознания. Когда знакомишься с работами С.Грофа, К.Уилбера, В.Налимова и др., не можешь не удивляться грандиозности прозорливости Толстого, сумевшего на столетия предвидеть открытия ученых.

Толстой настолько глубоко проникает в душевные недра, что становится способным ощутить тончайшие механизмы самых основ психики человека, открытых глубинной психологией лишь в XX веке. При этом Толстого объединяет с ней даже исходная позитивная установка не на невротика, а на нормального человека, не на поиск низменных основ, а на здоровый жизненный пласт. Толстой как бы перепрыгивает через классический психоанализ, а с ним — и через целый век. Он видит то, что составит суть открытий трансперсоналистов — глубинную связь в психике человека процессов рождения и смерти, глубинную самого жизненного процесса, неотделимого от исходных перинатальных переживаний. Сцена родов и смерти княгини Лизы, соединенная со сценой возвращения-воскресения, числящегося в «нетях» Андрея Болконского, появляющегося-рождающегося заново в родовом поместье, где совершается таинство рождения его сына — прекрасный, классический по чистоте, образец творческой интуиции, способной предвидать научные открытия. И это не случайное одноразовое озарение.

В «Анне Карениной» описание родов дается через восприятие Левина, что позволяет автору соединить два события — рождение ребенка и смерть брата (Николая). Интуиция художника выявляет глубинное тождество этих событий: «Он знал и чувствовал только, что то, что совершалось, было подобно тому, что совершалось год тому назад в гостинице губернского города на одре смерти брата Николая. Но то было горе, — это была радость. Но и то горе, и эта радость одинаково были вне всех обычных условий жизни, были в этой обычной жизни как будто отверстия, сквозь которые показывалось нечто высшее. И одинаково тяжело, мучительно наступало совершающееся, и одинаково непостижимо при созерцании этого высшего поднималась душа на такую высоту, которой она никогда и не понимала прежде и куда рассудок уже не поспевал за нею».

Пожалуй, из современников Толстого только А.Фет заметил и оценил эту деталь: «Но какая художничья зрелость — описание родов. Ведь это никто от сотворения мира не делал и не сделает.. Дураки закрячат о реализме Флобера, а тут все идеально. Я так и под-

прыгнул, когда дочитал до двух дыр в мир духовный, в нирвану. Эти два видимых и вечно таинственных окна: рождение и смерть. Но куда им до того!»<sup>1</sup>.

Фет по сути цитирует Толстого, вводя лишь слово «нирвана», неуместное в романе, но в частном письме точно выражающее суть авторского открытия. А открытие это — значимость родового, а вернее — перинатального опыта как опыта одновременно и смерти для духовного роста. В этой оценке очень точно представлена как глубина художественной интуиции Толстого («художницкая зрелость»), так и недостаточность осознанной рефлексии результата интуитивного озарения («куда рассудок не поспевал за нею»). Речь же идет в конечном счете об ощущении глубинного тождества жизни и смерти, родов и агонии, умирания и воскресения, о чем Толстой из произведения в произведение говорит как о внутренней правде. Это и смерть Ивана Ильича, и казнь Светлогуба, и гибель Анны, и убийство Хаджи Мурата, и расстрел Платона Каратаева. Везде — прямо или косвенно, через композицию — представлено то единство жизни и смерти, которое, во-первых, открывает глубины безличного, предсуществующего (перинатального) по отношению к данному лицу, а во-вторых, плотную подводит героя к главному в произведениях Толстого — к трансперсональному опыту.

Однако и здесь не все так однозначно, как может показаться. В художественной интуиции трансперсональный опыт представлен вполне определенно, но и в этом случае рассудок «не успевает за нею». Сказывается недостаток вербально-понятийных средств. Не это ли привело Толстого к известному кризису? Как и в описаниях перинатального опыта, и на сей раз в интуициях Толстого проглядывает единство-тождество двух моментов — индивидуального и вселенского. Толстой, пропуская героя через трансперсональное переживание, приводит его к осознанию вселенского всеединства, где персона размывается в пользу надындивидуального целого. Комплементарность того и другого представлена у Толстого чаще всего композиционно: озарение Левина на веранде дома совмещает два плана — вселенский, имперсональный и бытовой, индивидуальный, — которые как бы накладываются друг на друга, просвечивая один через другой.

У Толстого интересно именно это совмещение двух планов бытия — мирского и надмирного. Опыт, выявляющий ориентализм мировоззрения Толстого и предваряющий открытия трансперсоналистов, — кульминация главных произведений Толстого, высшая точка в духовной эволюции его героев. Это инсайт Андрея Болконского, постигающего тождество смерти и жизни и то, что смерть — всего

лишь пробуждение от сна жизни. Это инсайт Пьера Безухова, открывшего свою вселенскость и надперсональность, которые тем не менее не обесценивают обыденное существование, но, напротив, придают ему смысл. Это озарение Константина Левина, которое вообще трудно обозначить каким-либо термином, кроме разве того, что будет известно через столетие как холизм. Опыт героев Толстого это трансперсональный переход к так называемому океаническому, или холистическому, сознанию, дополняющему их почвенную укорененность. Мир и люди у Толстого образуют океанический глобус (сон Безухова) бытия, безграничного в гармонической сферичности, объемлющей частное бытование как составную его богатства.

И вот что важно. Толстой, демонстрирующий бытийную целостность, бесконечно далек от какой-либо лирической слащавости или эпической ходульности. Он остается реалистом, принадлежащим миру, который реален и в модусе мира-океана. Он может быть жестоким, может даже погубить нерасчетливым движением стихий, но он незлонамерен, грандиозен, мудр. В нем все богатство проявлений жизни, ее исключительное многообразие. Мифологически образно его можно представить как некоего ведуна (сон Анны), неопрятного лохматого старика, что-то там работающего над горном, непонятно-невнятно пришептывающего, бормочущего какие-то тайные ли, безумные ли слова и вдруг неожиданно зорко взглядывающего молодыми искрами голубых острых глаз, таинственно проблемкивающих из-под нависших белесых бровей. Узнаете этого шура, рода, ведуна, гения, коваля, пахаря и скальда? Узнаете языческую теургию миротворчества из хтонического хаоса?

А что дальше? Путь Анны или путь Левина? Умный и чуткий В.Вересаев, отмечая странный, как ему кажется, ответ Левина, задает себе и читателю данный вопрос и недоумевает, что Толстой не раскрывает более внятно открывшееся Левину. Переживания Левина-Толстого для Вересаева непонятны. Он даже подозревает, что добытый Левиным «хлеб истины» — из папы-маше, то есть лишь подобие истины, а поэтому — обман. Вересаев видит и то, что большинство героев Толстого приходит к тому же преживанию и к тому же ответу, но понять его не может, как не мог понять этих недоумений и Толстой, отвечавший на подобные вопросы искренним: «Простите меня, не понимаю!»

И вот Вересаев задумывается над этой фразой и роняет: «Только в настоящее время (книга о Толстом написана уже после смерти писателя), мне кажется, я начинаю понимать в Толстом последних десятилетий то, что раньше мне было совершенно непонятно».

Такое взаимное непонимание, как и Сократово «не знаю», говорит о многом. Ведь это непонимание умных и чутких людей. Видимо, Вересаев «не понимает» прочитанного потому, что не имеет соответствующего опыта переживаний и ему не с чем сравнить текст. Видимо, Толстой «не понимает» недоумение визави потому, что он такой опыт имеет, а его очевидность делает непонятной затруднение собеседника. Оба попадают в затруднительное положение. Описывая пережитое, Толстой тем не менее не может довести до другого этого душевного переживания, как не мог Серафим Саровский объяснить своему духовному чаду — Мотовилову — состояния нисхождения духа на подвижника. Преподобному, даже рассердившемуся на непонятливого посетителя, оставалось только одно — «показать» своему подопечному то, о чем он говорит, введя его в это состояние. Великий старец сделал это — и мы имеем свидетельство о чудесном и реальном опыте духовного озарения. А Толстой?

Толстой-публицист лишен такой возможности, и непонимание становится фатальным, поскольку речь идет об исходном переживании, на котором держится теория духовной эволюции человека, идея самосовершенствования и этика непротivления — неудачное поименование близкой Толстому даосской этики у-вэй. При попытке перейти к понятийному уровню, к понятийной вербализации пережитого Толстой был обречен на неудачу, поскольку требуемых понятийных средств попросту не было, а путь художественной метафоричности он уже прошел.

О Толстом-философе, Толстом-проповеднике говорено многими много уничижительного. Д.С.Мережковский считал Толстого религиозно бездарным (!). В.В.Набоков, бесконечно ценя Толстого-художника, горестно сетовал на несчастную тягу Толстого к религиозному морализаторству, называя его скучным и мучительным. Б.Рассел попросту полагал, что Толстой как философ — глуп. Однако его соотечественник — писатель, мыслитель, харизматик — Колин Уилсон, напротив, высказывал убеждение, что никто не проявил столько ума, независимости и характера как Толстой в развенчании мифа о гении Шекспира и в размышлениях о литературе и искусстве. Напомним, что для Толстого разоблачение Шекспира не самоцель или потуга освободить место на мировом литературном Олимпе. Это программное разоблачение литературы и театра как лжи, лицедейства, иллюзии. И здесь Толстой предельно искренен и правдив, как и во всем, что касалось его религиозных исканий.

Да, произведения позднего периода творчества Толстого разительно отличаются от его вещей до 80-х годов. Но, видимо, иные и задачи, которые ставит перед собой автор. Какие? Представьте себе, что Бог неожиданно позвал вас, как Он позвал однажды Адама и Моисея. Что вы ответите Ему? Какими предстанете?

Ответите ли как Адам: «Я не могу предстать, Господи, пред Тобой, ибо я наг!» И отправитесь прочь делать смоковное опоясание из литературных форм. Или ответесть незамедлительно, как Моисей, невзирая на срам, рубище и косноязычие: «Вот я, Господи!»

Толстой избрал второе, и нагим предстал перед своим Создателем. Его религиозно-философские сочинения и, конечно же, последние три — программно-финальные — «На каждый день», «Круг чтения» и «Путь жизни» — это нагое предстояние перед Богом и это новый Новый Завет.

Обычно упускается из виду как первое, так и второе. И тогда Толстому ставится в вину обнаженная, нарочитая простота его письма, безыскусность стиля и сухость мысли. К тому же Толстого упрекают во вторичности, морализаторстве на избитые темы, в отсутствии духовной экзальтации (пресловутая «религиозная бездарность»). Да, ее нет у Толстого, как нет ее, скажем, у отцов церкви. Но нужна ли она в таком важном — единственно важном — деле? Толстой трезв и реалистичен и в религиозности. Для него немислимо лицедейство или хлыстовские радения перед Богом. Предельная прямота и безыскусность — единственно возможный, по Толстому, вариант диалога с Богом. Но это диалог. С реальным результатом, которого современники просто не заметили или предпочли не заметить. Почему?

Многие, наверное, замечали, что, находясь рядом с чем-то грандиозным, например, с величественным собором в окружении лабазов и хибарок, рискуешь не заметить его или увидеть только фрагменты и детали, непонятные и странные. Но вот вы отошли от этого муравейника на какое-то расстояние и вдруг замечаете, что из него вырастает нечто значительное и тем более величественное, чем дальше вы удаляетесь. Пропорции выравниваются: малое оказывается малым, а великое — великим. То же произошло и с Толстым. Понадобилось столетие, чтобы увидеть в подлинном масштабе сотворенное им, оценить архитектуру строения, его общий замысел, а с этим — и величие архитектора, решительно превзошедшего своих современников, понастроивших лабазы социально-экономических доктрин, лачуги экзистенциалистских апологий и заборы конфессиональных загонов. Над всем этим возвышается нечто совершенно непохожее — грандиозное как первозданная глыба хтонического материала, но

вместе с тем все-таки созданное, сотворенное, хотя и предельно простыми средствами. Конструктивистская простота и даже упрощенность, безыскусность выражения мысли подчас становятся для многих камнем преткновения при чтении Толстого не меньше, чем при чтении Евангелия. Кажется, что он косноязычен при определении очевидного. Однако следует повнимательнее присмотреться к толстовскому косноязычию, к толстовскому «растолстовыванию» (В.Набоков) текста. Эти бесконечные возвраты («восемьдесят тысяч верст вокруг себя») свидетельствуют о постоянной неудовлетворенности точностью слов ощущаемому Толстым смыслу. А значит, смысл этот не так прост, как может показаться при беглом чтении.

Размышления Толстого — на протяжении всей его долгой жизни — об искусстве относятся к разряду таких очевидных неочевидностей, когда кажется, что здесь и говорить-то не о чем, и так все ясно из сказанного, а писатель тем не менее снова и снова возвращается к теме, которая не отпускает его. Толстой указывает на коммуникативную, как бы мы сказали сегодня, роль искусства, на воспитательную — в моральной сфере и области культуры чувств, на социальную, в конце концов. Но чувствуется, что ему этого недостаточно, что главное все время куда-то ускользает. А иначе зачем обращаться к Платону, запретишему — это такую-то полезную вещь — поэзию в своем идеальном государстве? Мысль Платона находит отклик у Толстого. Он помещает ее в «Круг чтения». Ну а как же иначе? Разве не пришел он к отрицанию искусства, как барской, аморальной затее, игрушке для недалеких и пустых душ? Однако и это не главное. Иное недовольство сквозит в этих довольно-таки тривиальных со времен Руссо обвинениях. Какое?

В размышлениях об искусстве Толстой, по сути, возвращается к теме об источниках духовности, но уже не на уровне мифо-эпическом, образно-символическом как на первом этапе своего творчества, а на уровне сознания, слова-понятия, жестко прочерченного смысла. И здесь Толстой начинает с того, на чем он остановился на предыдущем этапе. С образно символической формы, то есть с искусства.

Вопрос в этой связи можно было бы сформулировать как вопрос о том, является ли искусство самой духовностью, хотя бы одним из ее каналов, или это всего-навсего способ, и не очень, заметим, удачный, выразить нечто более значимое, находящееся за всеми этими красотами? Искусство — это сама духовность, вполне самодостаточная и не нуждающаяся поэтому, скажем, в религии, или это бедный, приспособленный к убогому духовному уровню окружающих,

условный язык, очень приблизительно выражающий духовные смыслы? Это платоновский вопрос; это вопрос эпохи модерна и Серебряного века; это вопрос времени проекта демифологизации.

Чтобы понять суть проблемы, вернемся к Платону. Сколько ругали-хвалили его «Государство», но каждый раз и те и другие упускали из виду то, о чем не преминул сказать В.Ф.Асмус в комментариях к переводу «Государства» на русский язык: произведение это не о государстве, а о душе человека, ее восхождении к божественному, или духовному. Античная философская традиция, опирающаяся на концепт человека-микрокосма, исходила из убеждения, «что свободный член общества неотделим от государственного целого и что в зависимости от этой связи и по ее образцу должны решаться все основные вопросы философии. Строению и членению сословий людей соответствуют строение и членение человеческой души»<sup>2</sup>. По сути, Платон, обреченный на молчание об основных тайнах ордена орфиков, которому принадлежал, обходит запрет, приоткрывает завесу над тайнами восхождения души к божественному, рассказывая о государстве, его законах и сословиях. Вот здесь-то и появляется мысль об изгнании поэтов, поскольку они мешают душе подготовиться к высшему (в тексте — служению государству), мешают восхождению к Высшему Благу, оставляя людей на душевном уровне конкретно-чувственного переживания красивого.

Ранее отмечалась языческая составляющая толстовского внутреннего мира, а поэтому античная мысль о тождестве человека и полиса, мира, человека и космоса, мира отнюдь не чужда Толстому. Последнее находит подтверждение и в романистике Толстого, и в его рассуждениях о «роевой» природе человека. Такое сопоставление с Платоном позволяет иначе взглянуть на то, как Толстой ставит вопрос об искусстве. Здесь писатель принципиально безыскусен. Он чувствует какое-то странное, заимствованное от Гоголя, недоверие к искусству, таящего в себе некую угрозу. Какую?

Толстой, как и Платон, не доверяет способности искусства стать духовным водителем. Душевный мир личности (по Грофу, уровень психодинамических и эстетических переживаний) не способен поднимать человека на следующий уровень по лестнице духовного восхождения. Более того, душевность может стать барьером к такому восхождению. И вот Платон, поначалу в «Пире» полагававший, что созерцание прекрасных вещей способствует восхождению души до созерцания Прекрасного как идеи и аналога Блага, позднее — в «Государстве» — приговаривает поэтов к изгнанию. Поэты бесполезны: они не могут средствами искусства помочь переходу души из низше-

го состояния-сословия к высшим — воинов и мудрецов. В свою очередь, Толстой подвергает уничтожительной критике претензии литературного круга своего времени на духовный вождизм, на роль «героев», просветителей народа.

Здесь Толстой и Платон, а позднее мы увидим еще одного неожиданного союзника по этому вопросу, сходящаяся. Но на этом сходство и заканчивается и начинается область принципиальных расхождений. Однако прежде, чем выявить эти расхождения, еще раз осмыслим точки соприкосновения, поскольку они, как увидим, будут соответствовать слоям «картографии души» С.Грофа.

Плотин как неоплатоник, следуя Платону, выделяет в космосе (а Платон — в полисе) и в человеке три слоя. Слой Мировой Души и соответственно душевного мира человека с обилием чувственных переживаний, ощущений, впечатлений. В платоновском полисе ему соответствует сословие чувственных людей — ремесленников. Затем следует Мировой Ум и соответственно — рассудочно-разумная область волевых решений. В полисе ей соответствует сословие стражей, способных к разумно-волевому поведению. Высший слой составляет Единое, постигаемое человеком в сверхразумном экстазе, когда преодолевается личная ограниченность в сверхличном единстве. В полисе это сословие мудрецов.

«Картография души» С.Грофа, в свою очередь, охватывает также три основных области душевных состояний. (Позднее Гроф перейдет к четырехуровневой структуре.) Во-первых, область «психодинамических» и эстетических переживаний, которые предполагают образно-эмоциональное переживание-воспроизведение каких-то значимых для личности жизненных впечатлений и событий. Затем следует, и это во-вторых, область «перинатальных» переживаний, связанных с опытом рождения, неотделимого от страха смерти; процесс осмысливается как единство смерти-рождения и ведет к осознанию своей самоидентичности. Последняя, третья, область переживаний относится к процессу «трансперсонализации», когда сознание переходит за пределы личностных границ, преодолевает также границы времени, пространства, поднимаясь, по Юнгу, до «космического, или океанического» сверхсознания. Этот трансперсональный модус сознания выходит за рамки рассудочного мышления, а поэтому-то его так трудно описать понятийным языком.

Ранее уже отмечалось удивительное сходство ряда описанных Толстым, душевных состояний его героев с описаниями, взятыми из клинической практики и научных исследований С.Грофа, измененных состояний сознания вплоть до трансперсональных переживаний.

Эта схожесть сущностна, как и расхождения с Платоном, несмотря на точки соприкосновения последнего с толстовским видением проблемы. Дело в том, что Платон, отказавшийся от искусства как от чувственно-эмоционального слоя душевного мира, делает этот отказ предельно радикальным, а в традициях античного любомудрия — космо-онтологическим. Ради мира божественного, мира духовного, мира чистого Блага Платон отказывается от этого мира изменчивых чувственных впечатлений, мимолетных событий, несовершенных объектов, мира иллюзий, мира бранных копий вечных реальностей духовного мира. Толстой этот отказ принять не может, вступая в конфликт как с платонизмом, так и со спиритуализированным христианством. Толстой не может отбросить мир как чистую иллюзию или область греха и соблазна. Для такого шага он слишком реалист.

Для Толстого этот мир «не юдоль испытаний и перехода в мир лучший, вечный (как у Платона или церковного христианства. — А.К.), а это один из вечных миров, который прекрасен, радостен и который мы должны сделать прекраснее. Жизнь, какая бы ни была, есть благо, выше которого нет никакого». Легче всего, конечно, приятие жизни объяснить язычеством Толстого. Однако в этом язычестве Толстой ближе к христианскому благовестию боговоплощения, чем многие ортодоксы, впадающие в богомильский дуализм, призывающие к мироотрицанию («мир во зле лежит»), к монашеской аскезе, к небрежению земным («преходящим ради вечного»).

Толстой задает образец взаимной дополнительности язычества и христианства — единственно возможный вариант религиозного сознания для России. Здесь Толстой удивительно близок мысли Ф.Ф.Зелинского о христианском синтезе эллинского и иудейского компонентов, который определяет экуменическую миссию христианства. Толстой, таким образом, предваряет мучительные поиски свободной религиозной мысли XX века решения главной проблемы времени — проблемы реального боговоплощения, реального синтеза духовного и телесного, горнего и дольного. Толстой предваряет Д.Бонхеффера в требовании последнего видеть Христа в этом мире, в средоточии жизни, а не на ее задворках или в интимных глубинах подсознания.

Предваряет Толстой и поиски философов Серебряного века так называемого нового религиозного сознания, отметивших неспособность религиозного официоза — Православной церкви — откликнуться на запросы времени, осуществить завещанный Христом теозис мира и человека, и предложивших как решение идею «святой плоти» (Д.С.Мережковский) и «мистику пола и материнской утробы» (В.В.Розанов). Это был языческий соблазн: первое — астартизм, вто-

рое — тантризма. И вот тут-то язычник Толстой оказывается ближе к христианству, чем неохристиане Мережковский и Розанов. Он не примет ни астартизма «святой плоти», ни тантризма «мистики пола», ни богомилства модного тогда хлыстовства, ни рафинированной спиритуализации, или, как бы мы сказали теперь, — виртуализации мира.

Духовная эволюция Толстого подчас прихотлива и извилиста. Он не принимает «мистики пола» — сама постановка вопроса в данном ключе вызывает у него приступы брезгливости. Ему глубоко чужд астартизм, так как вслед за Гоголем прекрасно осознает, что цветы эстетизма соблазнительны, а плоды — ядовиты. Толстой, как и Гоголь, очень тонко почувствовал искусность эстетизма — тема, которая позднее будет всесторонне осмысливаться, хотя и по-разному, философами первой волны эмиграции Б.П.Вышеславцевым, В.В.Зеньковским, Г.Флоровским и т.д. У Толстого, да и у них, это дальнейшее развитие тем «Искусство и жизнь», «Искусство и духовная эволюция» и далее — темы теозиса. А это, повторимся, темы всего XX века, начиная с З.Фрейда, попытавшегося осмыслить ее в концепции сублимации.

Последняя будет подвергнута уничтожительной критике со стороны Б.Вышеславцева за редукционизм духовного к бессознательному, к либидо. Вышеславцев предложил тогда как альтернативу фрейдизму путь восхождения к высшим духовным состояниям через творческое воображение, то есть, по сути, — через искусство, или эстетизм. Это очень близко, заметим, раннему Платону. Однако мы видели, и поздний Платон, и поздний Толстой не доверяли эстетизму как средству духовного восхождения. И не напрасно. Мало того, что эстетизация низкого даже в самых высоких ее образцах не приближает низкого к высокому, так подобным низким применением высокого она низводит его к низменному. В этом и состоит главная опасность астартизма. К тому же предложение Вышеславцева есть лишь вариант платоновского отказа от мира реального в пользу мира виртуального.

Реалист Толстой не может принять такую подмену за решение проблемы. Он решительно отвергает эстетизм, который позднее, после всех опытов эпохи декаданса, будет осознан В.Зеньковским в «Истории русской философии» как определяющая коллизия исторической трагедии русской мысли. И более широко — русской ментальности, русской души, русской судьбы, русской истории! Ни мало, ни много!

Говоря об этой стороне русского бытия в контексте размышлений о причинах революции, Георгий Флоровский в книге «Пути русского богословия» отмечал: «Изыян и слабость русского духовного развития состоит отчасти в недостаточности аскетического заказа, в недостаточности «одухотворенности» души, в чрезмерной душевности,

или «поэтичности», в духовной неоформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности». Флоровский далее говорит о необходимости избавляться от душевности как национальной незрелости: «Речь идет о духовной сублимации и преобразении душевного в духовное. Это есть путь от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельности духовной жизни, опыта и видения, от «психического» к «пневматологическому». И этот путь трудный и долгий, путь умного и внутреннего подвига, путь незримого исторического делания»<sup>3</sup>.

Флоровский решительно не принимал Толстого, но то, что он говорил через тридцать лет после смерти писателя, абсолютно тождественно тому, о чем говорил Толстой в своих последних произведениях, не принятых именно из-за их чуждости всеобщей атмосфере «душевности», которой как от «великого писателя земли русской» напрасно ожидали и от него. Заметим вскользь, что эти произведения Толстого пользовались огромнейшей популярностью в протестантских странах, поскольку они были близки своим духом именно протестантизму, выразившему, по Веберу, дух капитализма, дух модерна.

Толстой, как ранее до него Лютер, Цвингли, Кальвин и т.д., предлагает путь внутреннего преобразования, однако осмысливает его предельно трезво, реалистически, в духе Бонхеффера. Он демифологизирует само понятие, его смысл, истолковывая как нравственное совершенствование (что, видимо, не совсем точно). Таким образом, Толстой не принимает ни языческого астартизма, или тантризма, ни как путь магии — эзотерической мистериальности, в том числе через таинство причащения «тела и крови Спасителя», ни даже пути той демифологизации, который предлагали представители тюбингенской школы протестантской теологии. Выбор Толстого, в отличие от последних, при всей кажущейся обмирщенности и заземленности, не лишен имманентной сакральности, не исчерпываемой нравственной компонентной, хотя и остающейся как бы «за кадром», но тем не менее присутствующей апофатически.

Однако не следует, говоря о толстовском самосовершенствовании, забывать — очень часто совершаемая ошибка, как и при осмыслении толстовской доктрины «непротивления», — о невыразимости истоков этого самосовершенствования, неотделимого от трансперсонального опыта. Самосовершенствование у Толстого лишь внешне выглядит как морализаторское. Не следует упускать из виду, что исток морали у Толстого, как и практического разума у Канта, за пределами (трансцендентен), невыразим. Постигание его так же неулови-

мо, как и «звездный» инсайт Пьера Безухова. Но не узнается ли в нем знаменитое кантовское — «звездное небо над головой и нравственный закон внутри»? Кого-то вводит в заблуждение рассудочная рефлексивность, к которой прибегает Толстой в своих произведениях после перелома 80-го года (кстати, как и Кант в «Критике практического разума») и которая, по сути, не может рефлексировать ноуменальное, как не способна «тень инструмента» падать на источник света. Не это ли ответ на вопрос об инструментарии Толстого? Источник же этот, по Толстому, внутри человека в соответствии с Христовой максимой «Царствие Божие внутри вас» и с буддистской заповедью — «Будьте сами себе светильники!»

На внутренний источник духовной жизни указывает уже слово «самосовершенствование», не случайно начинающееся с корня «само». Теория же самосовершенствования — узловая для Толстого. Он, не приемля ни языческого астартизма, ни платонической спиритуализации, а вернее — радикального нигилизма — полного отрицания земного бытия ради небесного — предлагает преобразование мира через самосовершенствование. Это и есть путь реального теозиса мира, который мы «должны сделать прекраснее».

Заметим слово «прекраснее». Разве знаменитое «Красота спасет мир» как выражение романтического эстетизма говорит не о том же? Нет! Толстой, как мы видели, не приемлет эстетизм. Его решение другое. Самосовершенствование, черпающее волевые импульсы и духовные интуиции — религиозные, моральные, эстетические, когнитивные — из глубин человека, преобразует постепенно всего человека, в том числе и его чувственно-душевный мир, а затем и мир внешний, совершенствуемый работой преображенных людей. Толстой идет от тайных глубин «я» к преобразованию человека, а затем и мира, а не наоборот — от внешнего — эстетического ли, социального ли, экономического ли, правового ли и т.д. — изменения к внутреннему. Последнее — модель всех революционеров — рассматривает человека как пассивное существо. При этом напрочь упускается из виду самое очевидное: человек — единственное в мире косной материи существо, способное к преобразовательной деятельности, Человек — творец; себя самого — в первую очередь. И в повседневности человек лишь тот, кто сам себя вытаскивает за волосы, становясь над-человеком. И тогда начинает работать все: преображенная и одухотворенная чувственность, или эстетика, преображенный творчеством труд, или синергия Богу, преображенный духовными ценностями интеллект, или мудрость, преображенные духовными ориентирами семейно-брачные отношения и т.д. Толстой не отказывается ни от чего, он только ме-

няет вектор, начало импульса усматривая в самом человеке, в его тайных глубинах. При этом Толстой замечает удивительную вещь — тайные глубины человека выводят его за пределы индивидуальности к некой всеобщности, которую Толстой никак не обозначает, но контакт с которой переживает со всей очевидностью реалиста.

На данный аспект толстовской мысли редко обращают внимание или же делают из него неверные выводы, например о демонической гордыне писателя или, как Вересаев, — об обмане, подмене результата. Это, конечно же, крайности непонимания. Или утверждают о тождестве толстовской моральной доктрины либеральной теологии. Более тонкое обвинение сводится к утверждению о возврате Толстого от новозаветной благодати к ветхозаветному Закону (Г.Флоровский).

Нельзя сказать, что Толстой не испытал значительного влияния либеральной теологии или каких-то других современных ему учений. Об этом написаны многочисленные аналитические труды. Несомненно и без их цитирования, что он был человеком своего времени, и его пересказ Евангелий, очищенный от всего мифологического и чудесного, прямо следует за работами Штрауса и Ренана. Моральное же переистолкование христианского учения, неприятие им церковных таинств, обрядовости, теургии, иерархии — надолго закрепили за ним ярлык «протестанта-реформатора». Но значит ли это, что Толстой полностью уместается в отмеренных границах? Конечно же, нет! Более зорек и верен в оценках В.В.Зеньковский — православный иерей и богослов, сумевший подняться в научной объективности над клановой и конфессиональной ангажированностью и заметить то, чего не заметили, вроде бы свободные от догматических вериг, мыслители «нового религиозного сознания».

«Расхождения Толстого с Церковью, — пишет отец Василий в «Истории Русской философии», — было роковым недоразумением, так как сам Толстой был горячим и искренним последователем Христа, а его отрицание было связано с рационализмом, внутренне совершенно несогласуемым с его *мистическим опытом* (курсив мой. — А.К.). Толстой со своим мистическим имманентизмом совершенно не приемлет секулярного имманентизма»<sup>4</sup>. Зеньковский замечает у Толстого и мистический опыт, и имманентизм этого опыта, и несбалансированность этого опыта с его рациональной репрезентацией, и неприятие секуляризма. Характерно в этом плане высказывание Толстого о том, что если бы он стоял перед выбором безрелигиозности детей или религиозности церковной, то он выбрал бы последнее, как лучшее по сравнению с первым.

Однако заметить мистический опыт у Толстого можно, если соединить толстовские «ветхий и новый заветы» — его художественные и публицистические произведения. Тогда перед нами предстанет реальный синтез «мистического имманентизма» и его рассудочной репрезентации (пусть неудачной). Более того. Синтез сакрально-духовных измерений бытия и телесно-тварных, языческой полноты живой жизни в ее вселенской грандиозности и целостности и христианской духовности. Это реальный теозис не через прямое обожение тварного, как оно есть (язычество непреображенное), а через преобразование бытия в синергийном ему творчестве. Толстой этим ответом предваряет не только поиск Бонхеффером места Христа в мире, где Бог умер, но и ноосферный проект В.И.Вернадского, и синергетику И.Пригожина.

Уже одного этого было бы достаточно, чтобы войти в историю мировой мысли на правах мыслителя, предвосхитившего своими выводами время на столетие. Но гений Толстого не ограничивается этим. Толстой совершает нечто грандиозное, превосходящее возможность понимания не только своих современников, но и последующих поколений. Чтобы осмыслить содеянное, следует вернуться к толстовскому замыслу, сформулированному в дневниковой записи от 5 марта 1855 года: «Разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенная от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущего блаженства, но дающей блаженство на земле. Действовать сознательно к соединению людей религией, вот основание мысли, которая, надеюсь, увлечет меня».

Это был грандиозный замысел, но кто только не обвинял Толстого в самонадеянности, гордыне и даже богоборчестве, ссылаясь на его юношеские дерзания! Однако если брать саму запись, то ее невозможно вырвать из жизненного контекста. Контекст же этот — Севастополь 55-го года, 4-й бастион! Ожесточенная бойня и бастион смертников! И если принять все эти обстоятельства во внимание, то станет очевидно, запись эта — вербализация того самого измененного состояния сознания, которое затем будут переживать все дорогие для писателя герои его романов. Пусть бросит камень в Толстого тот, кто способен бросить камень в защитника Севастополя! Пусть иронически кривится тот, кто способен иронизировать по поводу юношеских мечтаний и размышлений воина под артобстрелом о мирном вселенском единстве всех народов. Пусть, наконец, кичится своей толстокожестью тот, кто не способен к божественным видениям.

В последующем Толстой расширит эту задачу, решив объединить не только разные религии, выявив их общность, но и объединить религиозное и атеистическое сознание, выявив общность духовной жизни всех людей. И этот неподъемный замысел усложняется попыткой и вовсе фантазмагорической — найти нечто, неподвластное смерти.

На мифологическом уровне, на уровне художественного творчества он эту задачу решил. На уровне понятийной вербализации столкнулся с трудностями непреодолимыми, трудностями как объективного, так и субъективного характера. На объективном уровне не было во времена Толстого соответствующего его прозрениям понятийного аппарата; он появится только во второй половине XX века. Это затруднило понимание толстовских открытий для современников. К тому же Толстой допустил и несколько методологических оплошностей, о которых скажем несколько позднее. Вина ли то и другое Толстого?

Когда в первом году Толстого отлучат от церкви<sup>5</sup>, то в письме Синоду Толстой выскажет мысль, что отлучение было неуместным, поскольку многие в образованном обществе того времени в разговорах, письмах, печати высказывали те же мысли, выражали то же неверие в догматы церкви, проявляли недовольство ее обрядовостью и нравами, но никто их не объявил отпадшими. Пожалуй, этими словами Толстого объясняется многое в его поисках. Абсолютный реалист, он мог создавать свои произведения лишь на живом конкретном материале.

Описывая Бородинское сражение, он поднимает свидетельства очевидцев, семейные предания и хроники, едет на само поле сражения и составляет план расположения войск, восстанавливает на месте последовательность боевых эпизодов и их развитие во времени и т.д. И так всегда, во всех произведениях. Так и в публицистике. Толстой в ней выражает состояние умов своих современников, общественное мнение, охваченное позитивистским скепсисом (от кантовского позитивизма), неверием в религиозные догматы, недоверием к церкви и государству. В переписке со своей теткой, Александрой Андреевной Толстой, он на ее увещевания с примером чистой веры у неграмотной крестьянки, отвечает, что он ценит веру этой бабы, но так верить не может, как не может смотреть на мир ее глазами. «Если верить в воскресение и тому подобное, то я буду кощунствовать и лгать, а веры тут никакой не будет и не может быть. Мужчина с вашим образованием не может (в это верить. — А.К.), но про женщин не знаю»<sup>6</sup>. Здесь все сказано. Обижаться на Толстого и считать его виновным в разрушении церковной веры так же глупо, как обижаться на часы за свое опоздание. Церкви следовало прислушаться к словам Толстого

не на предмет обличения его в догматических и вероучительных ошибках (наверное, они были), а для того, чтобы понять умонастроение общества. Толстой действительно ничего не выдумал, но высказывал то, что говорили и чувствовали окружающие. В этом была сила и слабость Толстого.

Как ни странно, но Толстого в религиозных размышлениях подвело именно это главное достоинство его писательского таланта — реализм. К Евангелиям и «событию Христа» он подошел по-позитивистски как к реальному историческому событию, разделяя подходы современной ему исторической школы. Поэтому все мифологическое и связанное с ним чудесное он из текстов попросту выбросил, основывая свою экзегетику на филологическом анализе смысла отдельных терминов, слов, падежей, предлогов... По сути, это был лингвистический редукционизм, поскольку эмерджентный смысл текста, включающего в себя исторический, мифологический, догматический, фольклорный, литературный материал, остался невыявленным. При исключительной самокритичности Толстой не мог не заметить этого недостатка своего перевода. После выхода в 1895 году его перевода четвероевангелия он писал издателю: «В ней (книге. — А.К.) много недостатков, которых я не сделал бы, если бы писал ее теперь, но исправлять ее уже не могу. Главный недостаток в ней — излишние филологические тонкости, которые никого не убеждают: что такое-то слово именно так, а не иначе надо понимать, — а напротив, дают возможность, опровергая частности, подрывать доверие ко всему». Ранее, по тому же поводу, он отмечал: «Это (филологический подход. — А.К.) — скользкий путь. Смысл каждого места — во всем Евангелии, и кто не может понять смысла отдельного места сообразно всему духу его, — того ничем не убедишь»<sup>7</sup>.

Однако понимание значения подхода от целого сразу же ставит вопрос о неприятии Толстым метафизики: «Для христианина нет и не может быть никакой сложной метафизики»<sup>8</sup>. Позитивистское небрежение к метафизике становится методологическим недостатком, как и невнимание к мифологическому ряду. Один методологический просчет тянет за собой другой. Пренебрежение к метафизике и догматике приводит к тому, что в случаях, когда требуется от общего принципа перейти к конкретному его применению (а именно для этого и нужна посредствующая теория, например этика, в вопросах выбора поведения по исходным общим принципам), Толстой делает это без сложных опосредований. Так появляется концепт «непротивления», который В.Зеньковский по недостатку обоснования назвал «этическим диктатом». А ведь перед Толстым был пример хотя бы

Библии. Переход от общих заповедей декалога Моисея к жизненным реалиям потребовал создания сначала книг Левит, Числа, Второзаконие и т.д., а затем толкований — Танах, Талмуд, Галахи и сложнейшей правовой традиции. То же самое произойдет и с Новым Заветом: догматика и патристическая метафизика не выдумки праздного ума, а необходимость, по поводу исторической реализации которой можно сетовать только на ее недостаточность, а не на наличие.

Отбросив доктринальное учение и метафизику, Толстой сведет христианство к весьма скромному «общему (с другими религиозными учениями, включая переистолкованный буддизм) знаменателю» с моральным содержанием. При этом будет утрачена инновационность и своеобразие как христианства, так и других религиозно-философских учений. Впрочем, Толстой будет уверен, что он эту новизну выявил, относя к таковой отличие христианства от формативного иудаизма, что, конечно же, верно, но верно лишь как малая и не главная часть своеобразия христианства, задавшего новое религиозное учение, новую парадигму мышления, новое мировоззрение, новую этику. Христианство совершает духовную революцию, понять которую без мифического и метафизического слоя попросту нельзя. Толстой же делает все возможное, чтобы очистить христианство от мифологии, лишая тем себя возможности понять эту новизну. Он редуцирует новое к старому вполне в духе классической рациональности.

Более того, Толстой вполне последовательно отказывается и от собственной мифологии — от художественного наследия, в котором творческая интуиция гения подсказала ему нетривиальные решения. Уйдя с плодотворного слоя в позитивистскую пустыню «реалистических» рефлексий, Толстой лишил себя возможности вербализовать и рефлексировать пусть и ограниченными средствами собственные прозрения. Он пошел по пути заимствования результатов чужих прозрений — типичный путь для церковной идеологии, со времен разгрома монотанитов и исихастов решительно пресекающей всякие попытки визионерства. Не доверяя себе, он обратился к опыту других, но недоверие к своему духовному опыту и в этом случае не позволяет адекватно понять чужой опыт озарений и его инновационные результаты. Все и здесь сводится к «общему знаменателю» моральной дидактики, которая для большинства великих учений является самоочевидным трюизмом. Например, йога и буддизм этике как подготовительной стадии духовного развития отводят место рядом с диетикой и соматикой, то есть в самом низу лестницы самосовершенствования.

Главное, таким образом, остается невыявленным, а рефлексия в этом случае не выполняет своей генеральной — аналитической — функции. Парадоксальность ситуации состоит в том, что рациональная рефлексия перестает быть аналитикой и выполнять задачи демифологизации и демистификации, если она сама в том или ином виде не мифологизируется, то есть не становится метафизикой — медиумом между чистой рациональной мыслью и мифом. Та же диалектика просматривается и в художественном творчестве: реализм выполняет свою роль лишь в том случае, если он дополняется художественным воображением, фантазией, интуицией, вдохновением. Сам по себе — концепция мимесиса — он бесплоден. Реализм должен быть офантазирован, чтобы стать самим собой.

Однако Толстой не был бы Толстым, если бы смирился в смиренной рубашке обедненных рассудочных форм. Его безмерные интуиция и творческий потенциал даже в этом тупиковом дискурсе находят неожиданное решение. Не имея возможности выразить пережитый им опыт всеобщей имперсональной целостности логосно адекватно (нет соответствующего понятийного словаря), пренебрегая в пользу позитивистской реалистичности возможностями художественной мифологии, Толстой обращается к мифологии бриколажа как форме предварения предощущаемой теории. Мифология, изгнанная явно, возвращается тайно.

Парадоксальность осуществления состояла в том, что задумана была «новая религия», а осуществление замысла пролегало через воспроизведение религиозных достижений иных времен, народов, учителей жизни, пророков и мудрецов прошлого. Что же, Толстой сделал то же самое, что будут делать и ньюэйджеры столетие спустя? Внешне — похоже. А по сути — нет, как не могут быть схожи эклектика с органическим синтезом, а модное поверхностное подражание — с экзистенциальным опытом. Толстой совершает интеллектуальный, нравственный и жизненный подвиг интеграции, заложив основы движения, которое будет развиваться в последующие столетия. Вслед за Рамакришной и независимо от него он приходит к мысли о принципиальном тождестве в главном всех религий и этических учений, произошедших из одного источника и возвращающих к этому источнику при самоосуществлении.

Единство религий как теоретическая проблема — тема религиозноведения с момента его появления, хотя бы как задача общего определения религии. Задача практического осуществления единства религиозного сознания в Европе была поставлена в эпоху Просвещения, в основном в рамках масонского движения. С середины XIX века в

прозрениях Рамакришны и размышлениях Толстого проблема перешла на какой-то новый уровень, который предвещает эпоху глобализма стремлением найти единство при сохранении многообразия культур и самого религиозного опыта. Проблема ставилась как обретение реального, сложно плюрального единства духовной жизни всего человечества, а решение предлагалось в разных направлениях. Через доминирование какой-то одной мировой религии, постепенно устанавливающей свой диктат над всеми другими религиями и конфессиями. Через редукционистский поиск общего исторического и примордиального источника всех религий в русле эзотерического традиционализма. Через выявление «общего знаменателя» для всех религий, например нравственного содержания (что лишает религию ее собственного содержания). Через выявление глубинных психологических причин религиозных переживаний, оцениваемых одними негативно как патология, а другими — позитивно как неотъемлемое и конструктивное качество человеческой природы.

У Толстого можно найти элементы всех этих подходов, кроме разве эзотерического, включая теософию — глубоко чуждую его чувству реализма. Однако основу его религиозного мироощущения составляет, как мы уже выявили, «мистический имманентизм», мощно проявивший себя сначала в художественном творчестве Толстого, а затем — в его последних сборниках изречений. «Имманентизм» выводит толстовские поиски за поставленные им самим границы «этического диктата», сводящего религию к нравственной проповеди. Этическая проблематика отступает здесь на второй план перед мыслью о единстве источника религиозного опыта, находящегося в глубинах души человека. Симфоническая коммуникация автор-составителя сборника изречений с умами великих мыслителей открывает нам тождество глубин их духовного мира и живую представленность их опыта в переживаниях составителя, а затем — и читателя. Здесь не просто устанавливается, что истоком духовного опыта являются глубины духовного мира гения, но прослеживается связь между переживаниями великих учителей человечества друг с другом, с опытом Толстого, а его — с нами, чем устанавливается, что эти глубины присущи каждому из нас, кто только пожелает в них заглянуть.

В постановке проблемы Толстой предвещает и сторонников «нового религиозного сознания», и К.Уилбера, и Д.Андреева, а в радикальности решения — и экуменистов, стремящихся подвести под эгиду христианства все религиозное богатство мира, и различных ориенталистских миссионеров, так или иначе подчиняющих христианство своим представлениям о религии. К тому же для Тол-

стого единая мировая религия это духовное, смысловое и ценностное ядро мировой цивилизации. Толстой вполне сознательно, как показывает текст «Пути жизни», ставит задачу *единства* всего человечества — любимое и часто употребляемое им слово. Мысль Толстого, повторимся, не останавливается на единой религии, но обращается к единству всех людей, приобретая размах поистине космический. Ее, по-видимому, можно было бы без особой натяжки отнести к русскому космизму, но речь не о классификации философских течений, а о том мироощущении, которое можно охарактеризовать как предварение современного холизма, где комплементарно соединяются буддистско-даосские черты с христианскими, принципы научного подхода с религиозным, этические ценности с эстетическими и т.д. В этом плане Толстой — гений, сформировавшийся на просторах Евразии, что обусловило его поистине мировую отзывчивость и масштабность, жертвенность и способность принять мир другой цивилизации как равноценный, способность практически сотрудничать с другими народами, не загоняя их в резервации и не унижая их самобытности. Выражение психологии приязни и идеи всеединства — сквозная тема для Толстого. Так человек, который, как многим казалось, совершал «восемьдесят тысяч верст вокруг себя», на самом деле совершал этот вояж, не покидая Ясной Поляны, все-таки вокруг всего нашего мира со всеми населяющими его народами. И итог этого путешествия — мысль об их духовном и жизненном единстве и завет «искать то, что объединяет людей, а не разъединяет их».

Все творческие поиски Толстого были направлены именно на это. А поэтому особую значимость приобретает толстовская неприязнь к идее мессианства русского народа, как и какого-либо другого, неприятие идей европо- или американоцентризма, национальной или культурной исключительности. Предваряя появление концепции «столкновения цивилизаций» и их принципиальной взаимной замкнутости, Толстой не устал повторять мысль об единстве всех народов, их главных духовных ценностей при равночестности их культурного своеобразия, которое недопустимо игнорировать или принижать.

Особо желчную критику со стороны Толстого вызывала идеология государственности и государственной исключительности. Последняя публицистическая трилогия Толстого перенасыщена гневными филиппиками в адрес доктринеров-этатистов, защищающих институт государственности. Человечество, по мысли писателя, пережило период государственного устройства социальной жизни и вступило в эпоху всечеловеческого общежития; государство как институт исчерпало себя и должно отмереть, а с ним — войны и насилие. И те рели-

гии, которые поддерживают данный институт, не могут не вызывать брезгливости, как учреждения, изменившие своему духовному призванию и посвятившие себя прямо противоположным целям — духовному закабалению человека.

Об этой стороне учения Толстого говорено много. Неоднократно со времен К. Леонтьева, назвавшего этику любви Толстого «розовым христианством», воспроизводилось и обвинение в утопизме. Однако при этом упускалась одна существенная деталь: Толстой как непреклонный реалист — в литературе, в публицистике, в жизни — прекрасно понимает сложность осуществления заповеди любви как средства всеединства человечества — социального, национального, религиозного. Заповедь любви для Толстого — нравственный *идеал*, который должен осуществляться несовершенным, эгоистическим человеком так, как *если бы он любил своих ближних*. Когда-нибудь в результате долгого и упорного духовного труда он, может быть, и сумеет подняться до этой лжи во спасение.

В известной степени Толстой и здесь следует за Кантом и его этикой долженствования, где любовь и милосердие не исток, а возможный результат трудной волевой работы. Можно по-разному относиться к этой стороне толстовского учения, но нельзя не удивляться некоторой схожести мысли писателя с рассуждениями другого гения XX века — А. Швейцера. Размышляя опять же о путях осуществления сформулированного им категорического императива благоговения перед жизнью, Швейцер предлагает обычному человеку жить и действовать так, *как если бы он был не от мира сего*.

В этом резонансе мыслей двух великих людей скрыто нечто грандиозное — практически осмысленный завет осуществлять в мире идеал «от себя», без апелляций к божественной воле и божественному законодателю. Здесь сама религиозность становится автономной, христианство — безрелигиозным и даже сама религия как духовная связь с целостностью бытия (Толстой) — «не-религиозной», далекой, по определению Д. Бонхеффера, от каких-либо специальных религиозных форм. Последнее, может быть, одно из самых удивительных открытий XX века в области духовной жизни. И все это скрывается за союзом «если бы». Иногда и союз с частицей стоят многих трактатов, не уступаая по значимости знаменитому молчанию Будды. Впрочем, у Толстого есть и свое «молчание». Речь в данном случае идет о последнем, может быть, самом удивительном открытии Толстого.

Ранее уже отмечались очевидные аналогии в описании Толстым психологических состояний его героев с описаниями измененных состояний сознания С. Грофом. Указывалось и на присутствие в рома-

нах Толстого всех трех уровней психической динамики по классификации Грофа. Далее и само творчество Толстого в жизненной последовательности рассматривается через призму психоаналитического восхождения от бессознательного, зафиксированного в мифологическом материале, к уровню сознательной рефлексии, обеспечивающему личностную самоидентификацию. В этом плане произведения до 80-го года рассматривались как мифология, репрезентирующая коллективное бессознательное русского этноса, а произведения после 80-го года предстают как последовательная рефлексия ранее заданных интуиций, последовательно демифологизируемых при этапном прохождении через психодинамическую, перинатальную и трансперсональную стадии. Здесь выявляется уже новый ряд аналогий-соответствий.

Размышления писателя над ролью литературы, искусства и эстетизма по сути являются рефлексией уровня психодинамических переживаний-образов, составляющих суть искусства и эстетического подхода. Рефлексия перинатальной стадии соответствует рефлексивная редукция «имманентной религиозности», представленной в толстовской теории нравственного самосовершенствования, импульс к которому задается из глубин человеческого «я». Нереализованным в рефлексии остается лишь трансперсональный опыт, так богато и всесторонне представленный — задолго до Хаксли, Сэллинджера и Гессе — в романистике Толстого, но такой трудный, по замечанию Грофа, для описания в научных понятиях. Как же этот опыт рефлексировать, если он есть трансцендирование, или выход за достигнутый уровень понимания?

Толстой решает задачу апофатически, организуя умолчание при помощи особого, вновь открытого им метода — «манеры кинетоскопа», совершая таким образом своеобразное трансцендирование, выход за пределы своего «я». Данная манера была освоена им в таких художественных произведениях, как «Живой труп», «Фальшивый купон», «Хаджи Мурат» и др. Толстой, захвативший рождение кинематографа, быстро понял его возможности и сознательно применил кинематографический монтаж в литературе, предварив открытия, как в киноискусстве — С.М.Эйзенштейна, так и в литературе — в мовизме Д.С.Мережковского, В.Розанова, В.Катаева и т.д. Наиболее полно и последовательно возможности нового инструмента были реализованы в философской трилогии — «Круг чтения», «Мысли на каждый день», «Путь жизни». В этих произведениях, программных и завещательных, Толстой в монтаже, аналоге бриколажа, возвращается к мифологическому подходу, потерпев неудачу — Бородинское поражение/победу — в логосной вербализации пифийных прозрений. Это

миф, и миф о трансперсональном опыте, представленном через авторское самоустранение, являющем трансцендирование персоны за пределы своей жизненной ограниченности.

Монтаж — тщательно композиционно выверенный — мыслей великих учителей жизни, фрагментов произведений признанных мыслителей и писателей позволяет Толстому как бы самоустраниться, скрыться «за кадром», за редактурой, что предельно объективизирует сказанное, отмечает малейшее подозрение в субъективном произволе. Толстой как тайный молитвенник за мир, остается неузнанным и неизвестным, а текст, надличностный и отстраненный, приближается к той особой сакральности, что сопровождает все великие духовные свершения. Толстой здесь приближается к великому исихасту — Паисию Величковскому, создавшему знаменитое «Добротолюбие». Главное же — в апофатичности самого метода, позволяющего осуществить синтез религиозно-нравственных учений разных народов и времен ненавязчиво, не нарушая своеобразия исходного материала, тактично, но уверенно крепко.

Однако только так и можно было выразить главное в религиозном тексте, так как такой метод выражает самую суть религии как принципиально невыразимого ни в слове, ни в образе, ни в теургическом действии. Специфичность религии выявляется как ее закадровость текстам и жизни, характерная для любого монтажа. Религия — это монтаж, бриколаж. Толстой так решает поставленную в 1945 году Бонхеффером задачу найти место религии в безрелигиозном обществе, выявить сакральность, погруженную в жизнь, сакральность вне религиозных форм. И этот путь есть одновременно и путь трансперсонального трансцендирования, что свидетельствует о значимости открытий Толстого. Это открытие — молчание, апофатизм.

В последних произведениях Толстого господствует молчание. Это молчание писателя, укрывшегося в тени великих мудрецов, подобно Будде, сидящему под деревом прозрения, или Христу, нашедшему тень под смоковницей после долгого пути под палящим Солнцем. Это и молчание самих текстов, намекающих в структуре монтажа на нечто, проглядывающее в пробельном материале между текстами. Слова великих подвижников звучат как далекое эхо голоса их внутреннего даймона — даймона Сократа, ангела Магомета, Божьего гласа Моисея. Глубины их душ открываются в некоем немотствовании, граничащим с имперсональностью и обезличивающей тотальностью Единого.

Инструмент монтажа позволяет разрешить антиномию между персональностью истока имманентной религиозности и океаническим итогом трансперсонального опыта. А это позволяет преодолеть

главное противоречие между западными и восточными религиозными системами, поскольку противоречие между персональным имманентизмом и имперсональным океанизмом — главная точка расхождения между западной и восточной ментальностями, выраженными, в первую очередь, в религиозных мифологемах. Такая комплементарность главный узел толстовского мирочувствования, прозревающего историческую эсхатологию русского народа — не щита между Западом и Востоком, а моста, великого шелкового пути.

Толстой не персонален и не имперсонален. Он — трансперсонален! Так создается духовно-религиозный мост сверхсознания между цивилизациями Запада и Востока, создаются предпосылки их реального синтеза. Реальность данного синтеза обусловлена наличием тенденциями сущего, а не прескрипциями должного. Трансперсоналистический переход не требует смены мировоззренческих ориентаций на диаметрально противоположные. Он — естественный результат последовательного саморазвития каждой — западной и восточной — выявленной мировоззренческой позиции. Образно говоря, европейцу, чтобы попасть на Восток, вовсе не обязательно совершать «паломничество на Восток», а достаточно последовательно двигаться на Запад же, по дорогам определенной традиции. Духовный мир так же глобально замкнут, как и мир земной, и, двигаясь на Запад, попадешь на Восток. Сближение позиций достигается, таким образом, без ориентализации европейца и без вестернизации азиата. Это естественный синтез дополнительных характеристик.

Синтез Толстого настолько органичен и естествен, что затрагивает саму ткань его последних произведений. Монтажность, бриколажность его сборников самоочевидна, жанрово обусловлена. Но все-таки следует отметить эволюцию самого монтажа от сборника к сборнику. Если сборник «Мысли мудрых на каждый день» воспроизводит популярный когда-то «Цветник духовный», а «Круг чтения» — сочетает композицию Миней со строением «Добротолубия», то «Путь жизни» — заключительный труд — воспроизводит по структуре мусульманские мусаннафы и буддистские джатаки, где поучения располагаются тематически. В целом же трилогия соединяет композиционные элементы литературы Запада и Востока, а синтез получает даже такое формальное выражение.

Реальный же синтез западных и восточных цивилизаций через естественный мост между ними — Россию — станет, видимо, главным процессом третьего тысячелетия, поскольку, не решив этой задачи, человечество вряд ли сумеет вырваться из порочного круга глобальных проблем и выжить. Не заглядывая так далеко, отметим лишь

главное, что дает нам опыт толстовского религиозно-нравственного синтеза. Это синтез собирания, а не отбрасывания, синтез наибольшего общего знаменателя, а не условного квантора общности, вынесенного за скобки. Синтез Толстого позволяет соединить языческое жизнеутверждение с христианской духовностью, холизм и океанизм ориентализма с персоналистическим этосом европейца, богатство религиозно-духовных традиций разных народов с инновационным импульсом индивидуального творчества. Толстой как мировая душа все объемлет, все соединяет, все обзревает, все принимает, все именует и благословляет. Такой подход к цивилизационному синтезу, пожалуй, — главный завет русского гения будущим поколениям.

### Примечания

- <sup>1</sup> Цит. по: *Толстая А.Л.* Отец. М., 1988. С. 445.
- <sup>2</sup> *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1971. С. 579.
- <sup>3</sup> *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 4.
- <sup>4</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 205.
- <sup>5</sup> Формального анафематствования не было, поэтому назвать «отлучением» Определение Синода, строго говоря, нельзя.
- <sup>6</sup> Письмо А.А.Толстой от февраля 1880 г.
- <sup>7</sup> Толстовский листок. Вып. 6. М., 1995. С. 280.
- <sup>8</sup> Там же.

### Феноменология и этика

При остро сфокусированном специальном рассмотрении становится вполне очевидным как то, что проблема «феноменология и этика» или проблема «феноменологической этики» должна рассматриваться в рамках т.н. *феноменологического движения*, так и то, что в этих рамках она по существу не может быть рассмотрена. К данной антиномической ситуации привело много причин. Назову несколько наиболее существенных, опираясь на серьезное и информативное исследование Герберта Шпигельберга «Феноменологическое движение»<sup>1</sup>.

Автор отмечает: «Феноменология в отличие от статичной философии подвижна и обладает динамическим импульсом, ее развитие определяется как внутренними принципами, так и «вещами», со структурной территорией которых ей приходится сталкиваться»<sup>2</sup>. Вещи, о которых толкует Шпигельберг, — те самые, которые фигурируют в знаменитом феноменологическом лозунге «К самим вещам!». Что до принципов, они определяются «правилами» феноменологического метода, которые абсолютно несходным образом использовались его классиками. Так принцип интенциональности, известный еще схоластам, был в его современной форме введен в философию Францем Brentano. «Сознание характеризуется субъектной установкой, — писал он, — так называемым интенциональным отношением к чему-то такому, что, возможно, не будучи предметно дано в действительности, дано тем не менее имманентно»<sup>3</sup>. Между тем Эдмунд Гуссерль, считая Brentano своим учителем и признавая интенциональность сознания его главной характеристикой, совершенно по-иному, чем Brentano, трактовал во втором томе «Логических исследований» предметы, на которые оно всегда направлено: «Я представ-

ляю Юпитера не иначе, чем Бисмарка, вавилонскую башню — не иначе, чем Кельнский собор, правильный тысячеугольник — не иначе, чем правильный тысячегранник»<sup>4</sup>. Ясно, что ни Бисмарк, ни Кельнский собор не могут быть имманентными сознанию. Две эти концепции интенциональности, стало быть, содержательно не совместимы: предметы сознания либо имманентны, либо трансцендентны ему. Или — или, третьего не дано.

Относительно помянутых Шпигельбергом «вещей» уместно еще сказать, что от феноменологии Гуссерля, которая до «Кризиса европейских наук» по преимуществу занималась чистой логикой, математикой и строгой наукой, его последователи перешли к феноменологическому изучению совершенно других предметных областей. Так Макс Шелер сосредоточил свои феноменологические изыскания исключительно на этике, о которой «Логические исследования» не упоминают ни единым словом; а самая большая философская надежда Гуссерля, Мартин Хайдеггер, и вовсе сфокусировал свой феноменологический анализ на рассмотрении структур повседневности. О каком единстве феноменологического движения можно помышлять при такой противоречивой, парадоксальной ситуации? Не зря же Гуссерль проклял своих самых продуктивных последователей и остался лишь с Ойгеном Финком и Людвигом Ландгребе, своими верными оруженосцами, ни на йоту не отступавшими от учителя. Процедуру редукции Гуссерль подверг само феноменологическое движение в его лучший период.

Тем не менее приходится признавать и некую общность во взглядах философов, называвших себя феноменологами. Упрощенно говоря, феноменологическая ортодоксия, если таковая существует, сводится исключительно к феноменологическому методу (на самом деле имеет место и общность терминологии, и общий дух философской исключительности, и т.д.). На свой лад этот момент выразил Морис Мерло-Понти: «Феноменология доступна только феноменологическому методу»<sup>5</sup>. Для всех тех отщепенцев, которые были отлучены Гуссерлем от феноменологии, сильнейшим философским переживанием их юности было равным образом их знакомство с первым, а потом и с вторым томами «Логических исследований». Так в своей феноменологической этике Макс Шелер (а его феноменологию Гуссерль назвал «золотом дураков») с невероятной педантичностью накладывает весь сложный категориальный аппарат феноменологии на сферу нравственности: здесь можно найти и «феномен» (ценность) в качестве того, что усмотрено как сущность и тем самым дано само, без остатка и вычетов; и «нравственную интенцию»; и феноменологическую редукцию; и естественную установку; и все прочее.

Еще более показателен случай Мартина Хайдеггера. В не имеющем precedентов в его творчестве автобиографическом эссе «Мой путь в феноменологию» (1963), написанном для сборника в честь издателя Нимейера, Хайдеггер отмечал: «Моя академическая учеба началась зимой 1909/10 гг. на теологическом факультете Фрайбургского университета. Основные занятия по теологии оставляли достаточно простора для философии, не предусмотренной обязательным учебным планом. И вот уже в первом семестре на книжной полке моей комнаты в студенческом общежитии стояли оба тома «Логических исследований» Гуссерля. Они принадлежали университетской библиотеке. Срок пользования можно было продлить и продлить. Отсюда явствует, что данный труд не требовал никто из студентов <...> Я был настолько поражен трудами Гуссерля, что и в течение последующих лет все читал и перечитывал их, не в состоянии прозреть, что же меня к ним привлекало. От этой книги исходили чары, которыми для меня были пропитаны и самый вид страниц ее, и титульные листы <...> В те годы можно было часто встретить утверждение, будто с появлением «феноменологии» внутри европейской философии возникло новое направление. И кто мог бы опровергнуть правоту этого высказывания? Но подобный философский вывод проходил мимо того, что же произошло благодаря «феноменологии», то есть благодаря уже «Логическим исследованиям». Это так и осталось непроговоренным, и даже сегодня едва можно сказать об этом уверенно. Собственные программные объяснения и методологические выкладки Гуссерля лишь усилили недоразумение»<sup>6</sup>.

Из сказанного следует, что в качестве «динамического импульса», по выражению Шпигельберга, пронизывающего феноменологическое движение, должен быть опознан феноменологический метод. Тем самым очерчивается более точно предмет предлагаемого ниже рассмотрения: это приложение феноменологического метода к этическим проблемам, частью известным много тысячелетий (распря между умом и сердцем), частью возникшим на рубеже XIX–XX вв. (переоценка или крушение всех ценностей). Соответственно будет предпринята попытка вкратце охарактеризовать специфические модусы такого приложения, собственные крупнейшим представителям феноменологии.

### **Франц Brentano (1838–1917)**

Не принадлежа в строгом смысле слова к феноменологическому движению, Франц Brentano, однако, был его родоначальником: виднейшие деятели движения Эдмунд Гуссерль, Алексис Мейнонг, Карл

Штумпф, Антон Марти были его учениками; две своих важнейших работы — «К феноменологии чувств симпатии и о любви и ненависти» (1-е изд.) и «Формализм в этике и материальная этика ценностей» — Макс Шелер написал на темы и по стопам Brentano; диссертация Brentano «О множественности значений сущего по Аристотелю», согласно признанию Мартина Хайдеггера, была тем «посохом», опираясь на который он «делал свои первые беспомощные попытки прорваться в философию»<sup>7</sup>. Крайне важную роль в феноменологии XX века сыграла этическая концепция Brentano. Герберт Шпигельберг в этой связи констатировал: «Одной из областей, в которой влияние Brentano на феноменологическое движение не было опосредовано Гуссерлем, стала этика. Однако, что касается Гуссерля, стоит упомянуть, что единственными лекциями Brentano, которые он посещал, были лекции, посвященные практической философии и опубликованные только теперь. При жизни Brentano была опубликована только одна его небольшая работа по этике, расширенная Венская лекция по этике 1889 года, озаглавленная *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Эта же работа была практически единственным его текстом, опубликованным в переводе на английский язык. Этот перевод встретил восторженный прием такого требовательного критика, как Дж.Э.Мур, который в 1903 году рекомендовал ее как «наилучшее обсуждение наиболее фундаментальных принципов этики, с которым я только знаком», — что, впрочем, не помешало ему даже в работе Brentano отыскать печально известную натуралистическую ошибку<sup>8</sup>.

Философскую рамку, в которой Brentano прорисовывает свою этику, представляет собой деление всех феноменов на физические и психические. Оставляя в стороне понимание Brentano физических феноменов, укажу на отличительный признак феноменов психических. В своей фундаментальной работе «Психология с эмпирической точки зрения» философ указывал: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любитесь, в ненависти — ненавидитесь и т.д. Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам. Никакой физический феномен не

демонстрирует ничего подобного. Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе какой-либо предмет»<sup>9</sup>. Стало быть, этическое обретается в области психического, и более нигде; а наука о психическом — психология — является той самой *Grundwissenschaft*, от которой зависят все прочие не физические науки. Можно назвать это психологизмом, но из уважения к учителю Гуссерлю не упомянул его в «Логических исследованиях» при критике психологизма.

Уже из предыдущего явствует, что Brentano делит психические феномены на представления, суждения и эмоции, к каковым причисляются также волевые акты. Поскольку, согласно Brentano, сущность этического не сводится ни к представлению, ни к суждению, хотя без представления невозможны никакие психические феномены, эту сущность стоит поискать в сфере эмоций. И такой поиск носит у Brentano характер *этического познания*. Вразрез с философским мейнстримом эпохи («философия жизни») Brentano решительно выступает против тезиса о сплошной иррациональности эмоций и ставит фундаментальный вопрос о возможности этической гносеологии. Помечу мимоходом, что тем самым философ вступает в непримиримое противоречие с Кантом и кантовской традицией, которые связывали подлинно этическое не с эмоциями, а с чистым долгом или, подобно Герману Когену, с чистой волей.

Следует, однако, отдавать себе отчет в том, что Brentano был чужд всякому этическому релятивизму, пусть даже круто замешанному на эмоциях и «страстях души». Собственно говоря, единственный опубликованный при его жизни этический трактат — «О происхождении нравственного познания» — был всецело посвящен критическому размежеванию с релятивистской трактовкой этики крупнейшего немецкого правоведа Рудольфа Иеринга (по недоразумению названного «Ирингом» в русском переводе указанной работы). Называя «естественной санкцией» некое общезначимое обоснование моральных или правовых норм, Brentano заявлял: «Таким образом, ни чувственное побуждение, ни страх и надежда на воздаяние, ни мысль о волевом приказании не может быть естественной санкцией законного и нравственного»<sup>10</sup>. Не могут обосновать значимость политических и нравственных норм ни, выражаясь по-современному, политическая и нравственная корректность, ни классовая борьба, ни производительные силы с производственными отношениями.

Не является естественной санкцией морали в смысле Brentano и категорический императив Канта. «Еще Канту казалось, будто никто до него не нашел на самом деле конца той нити, держась за кото-

рую, можно было бы распутать этот клубок. Таковым должен был стать его категорический императив. Но последний был, скорее, мечом, выхваченным Александром, чтобы разрубить Гордиев узел. Столь откровенной фикцией делу не помочь»<sup>11</sup>. Вслед за Бенеке Brentano называет моральное сознание, в основе которого лежит категорический императив, — «психологическим вымыслом». Далее, «категорическому императиву свойствен в то же время и другой, не менее существенный недостаток: даже если признать его, из него нельзя будет извлечь ни единого этического вывода. Предпринимаемые Кантом попытки дедуцировать из него что-либо оканчиваются неудачей в «почти гротескной форме», по справедливому замечанию Милля»<sup>12</sup>. Не императивность специфична для морали, а нечто совсем иное: «Нравственное произволение от безнравственного будет отличать, скорее, некое внутреннее преимущество, подобно тому, как некое внутреннее преимущество различает истинные и вразумительные суждения, с одной стороны, и ложные заключения и предрассудки — с другой»<sup>13</sup>. Вера в такое внутреннее преимущество морального перед аморальным и составляет аутентично этический мотив.

Параллель между этикой и логикой, проведенная Brentano, проливает свет на характер искомого «внутреннего преимущества» и дает ответы на неотразимые вопросы этики: «Что мы вообще называем «благом»? И каким путем мы узнаем, что нечто является благом, и лучше, чем что-либо другое?»<sup>14</sup>. Иными словами, вопрос об отождествлении нравственного Brentano ставит в непосредственную связь с проблемой предпочтения — предпочтения добра злу, лучшего худшему (в этом за ним следует Шелер). Чтобы прояснить отождествление нравственного или блага в мире психических феноменов, Brentano опять-таки проводит аналогию с логикой: подобно тому, как в логике «гадательные суждения» резко отличаются от «непосредственно очевидных суждений» (закон противоречия), точно так же в этике любовь или симпатия к чему-либо является «аналогом очевидности» и носит «всеобщий характер», безошибочно удостоверяя, что любимое нами или симпатичное нам есть благо<sup>15</sup>. Brentano отличает «правильную любовь» (любовь к благу или к добру) от любви «неправильной» (любовь к злу, которая сама является злом): «В переживаниях характеризующейся правильностью любви мы обретаем знание того, что нечто является подлинным и несомненным благом — во всем объеме, в каком мы только способны это познать»<sup>16</sup>. Поскольку благо не едино, благ много, возникает проблема выбора или предпочтения. Главный критерий предпочтения таков: следует предпочитать то, в чем больше блага и меньше зла, ибо существует «закон суммирова-

ния блага». Собственно, на этом можно завершить изложение основоположений этической доктрины Brentano, ибо все прочее — это их приложения.

### Эдмунд Гуссерль (1859–1938)

Гуссерль не оставил никакой развернутой этической концепции. Все свои силы он посвятил разработке феноменологического метода. То, что может быть с большим или меньшим основанием отнесено к области этики, сводится к следующему: а) унаследованные или приобретенные традиционные взгляды религиозно-нравственного свойства; б) этически окрашенные метанаучные убеждения («этос радикальной автономии»); в) этические импликации из некоторых идей Гуссерля (интерсубъективность, жизненный мир и др.); г) разрозненные высказывания по этическим вопросам.

Что касается религиозно-нравственных взглядов Гуссерля, они связаны с его отходом от иудаизма, к которому он как еврей принадлежал от рождения, и крещением в годы учебы в Вене в протестантскую веру. На молодого Гуссерля большое впечатление оказал Новый Завет, к которому он постоянно возвращался. Экземпляр Нового Завета, принадлежавший его убитому на войне в 1916 году сыну Вольфгангу Гуссерль постоянно держал на своем столе. В более поздние годы он от случая к случаю прибегал к теологической терминологии, но слухи о его обращении перед смертью являются только слухами. В то же время мимо него не мог пройти факт обращения в католичество его многолетнего ассистента в Фрайбурге Эдит Штейн или религиозные метания Макса Шелера, в жилах которых тоже текла еврейская кровь: «К сожалению, — писал Гуссерль Роману Ингардену, — мощное движение к обращению — знак внутренних страданий. Истинный философ не может не быть свободным; сущностная природа философии состоит в ее крайне радикальной автономии»<sup>17</sup>.

Последняя фраза в приведенной цитате из письма уже помечает главное в научном этосе Гуссерля: философия обречена быть радикально автономной, ибо ей не с кем разделить ответственность за себя, науку и культуру в целом. И Гуссерль не устал возвращаться к этой мысли. В его письме 1934 года, когда в Германии бесчинствовал национал-социализм, а уволенный и лишенный всех почетных званий Гуссерль жил затворником у себя во Фрайбурге, к президенту VIII Международного философского конгресса в Праге содержатся такие выношенные слова: «Философия является органом выражения но

вого типа исторического существования человека, а именно, существования, основанного на духе автономии. Подлинная форма автономии — это форма научной ответственности перед собой. Первичной формой культурного произведения такого духа являются науки, которые, в свою очередь, являются зависимыми членами единой полной науки — философии<sup>18</sup>. Едва ли сегодня кто-либо из философов способен исповедовать философию с таким мощным этическим посылом автономии и ответственности.

Если говорить об учениях Гуссерля, которые в содержательном плане особо релевантны для этики, то в первую очередь стоит назвать его учение об интересубъективности, обнародованное им самим в пятом из «Картезианских размышлений». И понятно, почему. В свое время Генрих Гейне сказал: «Добродетельным можно быть и по одиночке, а для греха всегда нужны двое». Однако верно и обратное: грешным можно быть и в одиночестве, а для морали всегда нужны двое. Для философской этики вопрос жизни или смерти — это онтологическая достоверность «Другого». Какую из заповедей Нагорной проповеди мы ни возьмем, в каждой из них «Другой» выступает как ее конститутивный момент: «И кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф 5, 41) и пр. В этом смысле солипсизм, в том числе трансцендентальный солипсизм, есть наименее приемлемое для этики философское основание из всех возможных. А Гуссерль в «Картезианских размышлениях» пытается удостоверить существование «других Эго», сконструировать мир «монадологической интересубъективности», исходя из позиции трансцендентального солипсизма: «Я вынужден рассматривать себя, *ego*, в качестве *solus ipse*, а все конститутивные составляющие (уже после того, как я достиг первоначального понимания конститутивной работы) — все еще в качестве лишь собственных содержаний этого единственного *ego*<sup>19</sup>. Для этики это — тупик, из которого нет выхода к «Другому».

С Гуссерлевской темой «жизненного мира», которая была развита им в «Кризисе европейских наук» и ряде докладов, связана другая крупная проблема этики. Является ли философская этика беспредпосылочной, или же она предполагает некую онтологию? Говорят, любовь, если она обращается на себя самое, погибает. Нечто подобное происходит и с обособывающей себя самой этикой. Самый простой ответ на поставленный выше вопрос является и самым тривиальным: бесспорно, этика имеет своим основанием философию. Но речь идет об ином. И в случае этого иного подход Гуссерля к проблематике «жизненного мира» в «Кризисе» может оказать хорошую услугу. Что здесь имеется в виду?

Гуссерль указывал применительно к естественным наукам на неясную, но постоянную роль жизненного мира в познании природы: «Исследователь природы не уясняет себе, что постоянным основанием все же субъективной работы его мысли является окружающий жизненный мир; он постоянно предполагается как почва, поле его деятельности, в котором только и имеют смысл его проблемы и способы мышления»<sup>20</sup>. Не предполагает ли и этика, а не только наука, нечто вроде жизненного мира? Выше уже отмечалось конститутивное значение для этики «Другого»: этика в принципе не может быть монологичной; быть одиноким можно только в некоем, пусть даже виртуальном сообществе. Робинзон на своем острове одинок потому, что существует материк, где живут другие люди. Если мы вновь обратимся к Нагорной проповеди, то сможем убедиться в том, что ее заповеди связаны с определенными пространственно-временными представлениями: пространство Нагорной проповеди характеризуется несоблюдением симметрии («А я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» [Мф 5, 39]), наличием трех сфер — небесной, земной и «геенны огненной» (Мф 5, 22); время Нагорной проповеди носит мессианский, переходный, необратимый характер («С того времени Иисус начал проповедовать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» [Мф 4, 17])<sup>21</sup>. Другие, пространство, время — это и есть «жизненный мир» Нагорной проповеди. Никакая философская этика не может быть вполне свободной от подобной предпосылки.

Самое большее, что позволяет себе Гуссерль с точки зрения этики, это осуществить феноменологическую экспозицию этической проблемы. В заключение «Картезианских размышлений» он писал: «Само по себе первое бытие, предшествующее всякой объективности мира и несущее ее на себе, есть трансцендентальная интерсубъективность, вселенная монад, объединяющихся в различные сообщества. Но в этой фактической сфере монад, — а с учетом идеальной возможности, и во всякой монадической сфере, — возникают все те же проблемы случайных фактов, смерти, судьбы, возможности «подлинной» человеческой жизни как исполненной некоего особого смысла, а также проблемы «смысла» истории и так далее, от одного уровня к другому. Мы можем также сказать, что эти проблемы являются этико-религиозными проблемами, но поставлены на ту почву, на которую и должно быть поставлено все то, что может обладать для нас смыслом»<sup>22</sup>. Однако исследование этих проблем — «от уровня к уровню» — Гуссерль всецело предоставил другим.

## Генрих Риккерт (1863–1936)

Генрих Риккерт никогда не принадлежал к феноменологическому движению, хотя следы его влияния можно легко найти у многих ведущих феноменологов. Его значение для истории рассмотрения проблемы «феноменология и этика» состоит в ином: именно Риккерт дал в своем роде классическую формулировку концепции ценностей, мимо которой не мог пройти ни один представитель феноменологической этики. Уместно пометить наиболее важные моменты этой концепции.

В своем эссе «Ценность и действительность», включенном в состав работы «О понятии философии», Риккерт выступил против позиции Brentano, который рассматривал мир как состоящий из физических и психических феноменов. Кроме бытия, которое делится на объективное и субъективное бытие, существуют еще и ценности: «Лишь совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени мира. Следует при этом отметить, что ценности, противопоставляемые нами действительному бытию, не являются сами частями этого последнего»<sup>23</sup>. Если вернуться к Brentano, то сразу же выясняется, что проведенная им локализация этического в области психического совершенно неприемлема для Риккерта: этическое обретается там, где обретаются ценности.

Риккерт четко отличает ценность от блага, с одной стороны, и от оценки, с другой стороны, тем самым делая шаг вперед в сравнении с Brentano. Благо — это реальный объект, связанный с ценностью, например, художественное произведение или героический поступок. «В таком случае, например, и хозяйственные «ценности», о которых говорит политическая экономия, будут не «ценностями», а «благами». Также и в других случаях нетрудно будет провести различие блага и ценности»<sup>24</sup>. Ценность, однако, необходимо связана с субъектом. Возникает вопрос: не потому ли реальный объект становится благом, что субъект придает ему ту или иную ценность? При таком подходе ценность (Wert) если и отличается от оценки (Wertung), то лишь в том плане, в каком в «чувстве радости» различаются радость и акт чувствования. «Ценность в таком случае становится частью действительности, точнее говоря, частью психического бытия, а в таком случае и наука о ценности есть не что иное, как часть психологии»<sup>25</sup>. Не произноса термин «психологизм», Риккерт фактически дает свой вариант критики этого, «одного из самых распространенных и вместе с тем путаных предрассудков в философии»: «Мы должны поэтому особенно резко различать между понятием ценности и понятием пси-

хического акта оценивающего субъекта, как впрочем всякой оценки и всякой воли, точно так же, как между понятием ценности и понятием объектов, в которых ценности обнаруживаются, т.е. благ»<sup>26</sup>.

Отталкиваясь от этих констатаций, Риккерт ставит вопрос о том, что такое ценность. Для ценности важно, что, в отличие от оценки, по отношению к ней бессмыслен вопрос о ее существовании или несуществовании: «Проблема ценности есть проблема «значимости» (Geltung) ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки»<sup>27</sup>. Так значимость теоретической ценности или научной истины не зависит от факта признания таковой ученым сообществом или даже всем человечеством: «Ценность может обладать значимостью даже и при отсутствии акта оценки, выражающего то или иное к ней отношение. В этом смысле, например, обладают значимостью все не открытые наукой истины»<sup>28</sup>. Забегая немного вперед, можно сказать, что Шелер продолжит мысль Риккерта своим утверждением о том, что и этические ценности, подобно научным истинам, не создаются человеческим сознанием, а лишь открываются, усматриваются им.

### Макс Шелер (1874–1928)

Макс Шелер начинал как кантианец, учился в Иене у Рудольфа Эйкена (кстати, первым из философов получившего в 1908 году Нобелевскую премию по литературе) и Отто Либмана, защитил диссертацию о трансцендентальном и психологическом методе, на рубеже веков подвизался в Иенском университете в качестве приват-доцента. В 1900 году Шелер познакомился с первым томом «Логических исследований», а в 1901 году — и самим Гуссерлем. Шелер вспоминал: «Когда автор этих строк познакомился с Гуссерлем на вечеринке, устроенном Гансом Файхингером в Галле для сотрудников Kant-Studien в 1901 году, философский спор шел вокруг понятий интуиции (Anschauung) и восприятия. Автор, не удовлетворенный философией Канта, которой до этого он был близок (по этой причине он только что изъясил из печати наполовину завершенную работу по логике), пришел к убеждению, что данные, поставляемые нашей интуицией, изначально гораздо содержательнее того, что можно было бы объяснить с помощью чувственных элементов, их производных и логических моделей унификации. Когда он высказал эти соображения Гуссерлю, заметив, что такой подход кажется ему новым и плодотворным принципом развития теоретической философии, Гуссерль

сразу же упомянул, что в своей новой книге по логике, которая должна вот-вот выйти из печати (то есть во втором томе «Логических исследований») он разработал аналогичное расширение понятия интуиции (*kategoriale Anschauung*). Интеллектуальная связь между Гуссерлем и автором этих строк, ставшая для последнего необычайно плодотворной, восходит к этому моменту<sup>29</sup>. Первым весомым результатом освоения Шелером феноменологии Гуссерля стала его работа «Сущность и формы симпатии», которую Хайдеггер впоследствии назвал «значимой», а Гуссерль попросту проигнорировал (он ни разу не сослался на Шелера в своих текстах).

Однако коронным произведением Шелера как феноменолога стал его труд «Формализм в этике и материальная этика ценностей», вышедший в качестве приложения к первым двум томам феноменологического «*Jahrbuch*»-а<sup>30</sup>. В известном смысле он сохраняет свое значение и сегодня — во всяком случае, по остроте постановки проблем и ряду важнейших философско-методологических позиций. Именно Максом Шелером был заложен тот поворот феноменологии к «жизненному миру», к экзистенциальной проблематике, который вслед за ним в 20-е годы совершили Мартин Хайдеггер и его последователи, а потом, в 30-е годы, в конечном счете и сам метр феноменологии Эдмунд Гуссерль.

Работа выросла из лекций и докладов, читанных Шелером на протяжении многих лет его преподавательской и исследовательской деятельности. Она замышлялась как нечто *цельное*, как фронтальное выступление против т.н. кантовского формализма в этике с целью «освободить путь для позитивной работы», но этот замысел автору удалось реализовать не в полной мере. Произведение распадается на две части, названия которых несколько разнятся. Что до их содержательной направленности, первая носит преимущественно критический, вторая несколько более утвердительный характер (хотя такое разграничение весьма условно). К основному тексту «Формализма» присовокуплены «Вводные замечания». Первая часть состоит из трех разделов: «Материальная этика ценностей и этика благ или целей», «Формализм и априоризм», «Материальная этика и этика успеха».

Вторая часть «Формализма» состоит из трех крупных разделов: «Этика ценностей и императивная этика», «Материальная этика и эвдемонизм», «Формализм и личность». Уже в первых строках своей книги Шелер не обинуясь заявляет о том, к чему он стремится: «В более обширной работе, которая должна вскоре появиться, я попытаюсь построить материальную этику ценностей на широком фундаменте феноменологического опыта». Если на время оставить в сто-

роне тему феноменологии, то о чем, в сущности, идет речь, когда Шелер говорит о материальной этике ценностей? Речь идет о содержательной этике, которая путем сущностного (качественного) анализа ценностного состава нравственного сознания личности проясняла бы акты предпочтения ценностей и их иерархические порядки и тем самым ориентировала ее нравственное поведение. В этих своих устремлениях к содержательной этике Шелер был далеко не одинок среди своих современников. Не в диковину были в начале XX века и главные источники, из которых философ при создании «Формализма» многое почерпнул: Франц Brentano, Эдмунд Гуссерль, Августин, Блез Паскаль, Фридрих Ницше. «Происхождение нравственного познания» Brentano Шелер назвал «определяющим» для своей теории производением. Феноменологический метод Гуссерля стал его главным интеллектуальным оружием. Идеи Паскаля явились для материальной этики Шелера путеводительным маяком: «Существует априорный «*ordre du coeur*» или «*logique du coeur*» (порядок или логика сердца — С.З.), как метко замечает Паскаль». Интерпретации некоторых концепций Ницше посвящены целые крупные произведения М.Ш., ссылками на него пестрят страницы «Формализма». Так выглядела духовная лаборатория Шелера времен «Формализма».

Существует одна терминологическая тонкость, которая теряется при переводе текстов Шелера на русский язык: русскому прилагательному «материальный» в немецком языке соответствуют целых два — «*material*» от «*Material*», т.е. материал, и «*materiel*» от «*Materie*», т.е. материя. Будучи как нельзя более далеким от материализма, Шелер избрал первое прилагательное как нейтральное в мировоззренческом смысле для обозначения содержательной направленности своей этики.

«Формализм» Шелер рассматривал как важный, но все-таки промежуточный — критический — этап, этап размежевания с Кантом на пути к позитивному этическому учению. Автор далее поясняет, как он себе его мыслит: материальная этика ценностей включает в себя учение о нравственных ценностях, построенное на конкретном усмотрении (Гуссерлево *Wesensschau*), учение об иерархии этих ценностей и покоящихся на этой иерархии нормах, а тем самым — учение об утверждении нравственных ценностей в жизни человека. Что касается Канта, Шелер фокусирует свое внимание на вопросе о предпосылках его этики, которые он «воспринял, не подвергнув должной проверке, от английских эмпиристов и психологов-ассоцианистов». В дальнейшем автор неоднократно возвращается к этому тезису, обосновывая, что, подобно тому, как кантовское учение о синтетических функциях рассудка было ответом на «сенсуализм в той его форме,

которую отчетливее всего развил Юм», так учение кенигсбергского мыслителя о практическом разуме было реакцией на «человека Гоббса». Шелер предявляет этике Канта и более специальные претензии, вызванные убеждением последнего, что любая материальная этика с необходимостью эмпирична, апостериорна, гедонистична, гетерономна, основана на ложной антропологии и т.д. Собственно, в критическом разборе по пунктам этой кантовской позиции и в философском доказательстве возможности априорной материальной этики ценностей и состоит основной пафос труда Шелера.

Свое антиформалистское рассуждение автор начинает с того, что философски дезавуирует все (по его мнению, ложные) концепции материальной этики, которые не способны устоять перед критикой с кантовских позиций: прежде всего теории, сблизжающие до неразличения или ставящие в прямую генетическую связь ценности, с одной стороны, блага и цели, с другой. Согласно Шелеру, дело обстоит, в общем, таким образом, что иерархические структуры благ или целей руководствуются совершенно автономной, находящейся в другом порядке бытия иерархией ценностей. Иерархия ценностей организована по осям «добро» — «зло» («высшее» — «низшее»), причем эти ценности и антиценности имеют абсолютный надвременный смысл, направляя временные акты предпочтения одной ценности другой. Тем самым, по Шелеру, опровергается учение Канта, который ставил «доброе» и «злое» в зависимость от воли, которая руководствуется — или не руководствуется — «законом разума» (категорическим императивом). У интерпретаторов Шелера (например, Оскара Крауса) были веские основания говорить о его онтологизме.

Далее автор разбирает соотношение между формализмом кантовского чекана и априоризмом. Собственно говоря, здесь Шелер как теоретик выкладывает карты на стол и демонстрирует, как он будет строить материальную этику ценностей на базе феноменологического опыта. Автор солидаризируется с Кантом в том, что этика не может основываться на индуктивизме. Стало быть, она должна быть априорной. Но чтобы не превратиться в произвольное измышление, она должна опираться на факты. Кант не сумел указать фактов, которые отличались бы от фактов наблюдения и индукции. В связи с этим Шелер ставит вопрос: «Существует ли *материальная этика*, которая тем не менее априорна — в том смысле, что ее положения очевидны и не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты с помощью наблюдения и индукции?». Автор приходит к выводу, что она существует: это феноменология нравственных ценностей. Термин «феноменология» здесь нужно понимать в буквальном гуссерлевском смысле: «Наряду

с чистой логикой существует и *чистое учение о ценностях*». Последнее является столь же строгим, как и первое. Поскольку в рамках этого учения о ценностях они даны как феномены, со всей их ценностной материей, даны независимо от всякой эмпирии, т.е. априорно, постольку положительно решается вопрос о возможности априорной материальной этики ценностей. И далее Шелер набрасывает ее контуры, так сказать, в качестве пробы пера.

В заключение первой части «Формализма» Шелер ставит вопрос, прав ли Кант, когда он объявляет всякую материальную этику по необходимости этикой успеха: «Другой из существенных взаимосвязей, которую мы ставим во главу угла нашего исследования, является кантовское положение: лишь формальная этика способна претворить в настрой (*die Gesinnung*) ценность добра и зла; и всякая материальная этика неизбежно должна быть также «этикой успеха», т.е. этикой, которая ценность личности и волевого акта, всякого прочего поведения вообще ставит в зависимость от практических последствий, к которым повели их действия в реальном мире». Согласно автору, следует вразрез с этим констатировать, что все успехи нравственной деятельности совершенно безразличны для нравственной ценности личности, актов, действий. И Шелер предпринимает развернутый критический анализ категории нравственного настроения, привлекая к рассмотрению данные биологии, медицины, психологии, психопатологии, не говоря уже о философии. Смысл этого интеллектуального демарша — опять-таки в показе, что ориентация Канта на математическое естествознание и английскую ассоцианистскую психологию осадалась такими предпосылками его этики, которые обусловили ее формалистский характер и являются неприемлемыми.

Вторая часть «Формализма» открывается размышлением Шелера о том, что такое нравственные факты, в каком «фактическом материале» коренится этика. Параллельно он проводит критику «неудовлетворительных теорий» нравственного опыта. Даже если обыскать весь мир, то «нравственных фактов» все равно не найти: их нет во «внутреннем восприятии», их нет в области «идеальных предметов» (числа, геометрические фигуры и т.п.), их нет среди «идеалов», их нет среди «значимостей», не являются они и словами, выражающими «чувства». «Нравственные факты суть факты материального созерцания, отнюдь не чувственного, поскольку под «созерцанием» мы не обязательно подразумеваем наглядность содержания, а подразумеваем непосредственность в данности предмета». Поскольку наличествует такая данность или самоданность, постольку выявляется неправота номинализма, который трактует ценности как знаки.

Именно непосредственно усмотренные ценности направляют нравственное поведение личности, а не кантовское долженствование или долг: «В той мере, в какой реальным становится содержание, вытекающее из долга-долженствования, т.е. в какой императив, заповедь, норма исполняются, к примеру, в деятельности, это содержание перестает быть «нравственным» фактом». В этом ахиллесова пята любой императивной этики.

Специальный раздел «Формализма» посвящен критическому анализу эвдемонизма под углом зрения материальной этики ценностей. Это напрямую продиктовано желанием Шелера опрокинуть тезис Канта, что всякая материальная этика неизбежно будет эвдемонистской, т.е. либо сделает удовольствие высшей ценностью, либо сведет ценности добра и зла к удовольствию и неудовольствию. Шелер размежевывается с концепцией, которая ставит ценность предмета в зависимость от того, приносит ли он удовольствие или неудовольствие. Суть позиции автора в том, что удовольствие, равно как и другие чувства, в принципе не может порождать ценности. Однако (и здесь он вновь ссылается на Паскаля) сердце, сердечное чувствование может быть органом нравственного познания, «видом опыта, предметы которого полностью скрыты от рассудка». Речь идет, конечно, о ценностях, об их иерархии и о направленном на них «интенциональном чувствовании». Исходя из высшего принципа феноменологии, существует взаимосвязь между сущностью предмета и сущностью интенционального переживания, Шелер дает отпор идеям субъективности и релятивности ценностей: в интенциональном чувствовании ценности даны объективно, как феномены.

Под критическим прицелом оказывается также присущая формализму трактовка личности: «Личность здесь является X некоей деятельности разума; стало быть, нравственная личность есть X сообразной нравственному закону деятельности воли». При таком подходе люди в их персональном бытии неотличимы друг от друга. Из этого подхода проистекает не автономия, а *логономия* личности, которая становится промежуточной станцией в неперсональной деятельности разума. По Шелеру, у Канта, а также у Фихте и особенно у Гегеля, отсутствует идея личности и индивидуальности. В противоположность этому автор заявляет: «Личность есть конкретное, самосущностное бытийное единство актов разнообразной природы, которое само по себе предшествует всем сущностным различиям актов. Бытие личности «фундирует» все сущностно различные акты». Исходя из этого принципиального положения, Шелер рассматривает личность в рам-

ках этических взаимосвязей и очерчивает идею иерархии ценностных типов личности (государственный деятель, полководец, герой, святой и пр.).

И при жизни, и после смерти Шелера его труды, включая «Формализм», вызывали бурные дискуссии, были предметом самых разных, нередко взаимопротивоположных оценок. Стоит привести одну из наиболее характерных. Генрих Риккерт в «Философии жизни» изображает Макса Шелера представителем философской моды и чуть ли не интеллектуальным провокатором, утверждая, что он наделен замечательной способностью выражать модные мысли и притом в такой заостренности, что они *наталкиваются* на критику, т.е. провоцируют ее ради привлечения к себе внимания<sup>31</sup>.

### Николай Гартман (1882–1950)

Николай Гартман занимает в феноменологическом движении весьма неоднозначную позицию: некоторые авторы объявляют его крупнейшим из феноменологов, за исключением Гуссерля, и единственным подлинно систематическим умом среди них; другие объявляют его причастность к феноменологии фиктивной. Как бы то ни было, именно феноменология стала для Гартмана промежуточной станцией на его пути от неокантианства Марбургской школы, где он получил свою философскую инициацию, к своей собственной системе «критической онтологии». Гартман даже дал в 1913 году подробный обзор текстов Райнаха, Шелера, Пфендера и Гейгера, опубликованных в гуссерлевском *Jahrbuch*, где показал феноменологический метод в действии: он говорил о «великолепном расширении дескриптивного метода», позволяющего «непосредственно схватывать априорности»<sup>32</sup>. Далее этой трактовки феноменологического метода Гартман не пошел на протяжении всей своей жизни; идеи Шелера оказались важными для его «Этики»; идеи Гейгера — для его «Эстетики» (1953, посмертно).

В свое время Сидни Хук (1929) оценил в *International Journal of Ethics* (XL, 179–210) «Этику» Гартмана как «самое впечатляющее изложение в печати идей интуитивного этического реализма», представляющее собой «важнейший трактат на эту тему в нынешнем веке». Эта, самая популярная и известная, работа Гартмана необычайно богата содержанием; в ней затронуты практически все основные проблемы философской этики. Поэтому любая попытка изложить это содержание конспективно является бессмысленной. В дальнейшем

речь пойдет только о применении Гартманом истолкованного определенным образом феноменологического метода к обоснованию материальной этики ценностей, вопросу об открытии (первичном и вторичном) ценностей, пониманию модуса презентности ценностей как «идеального в-себе-бытия». За прочим уместно обратиться непосредственно к «Этике» Гартмана.

О важности для Гартмана феноменологии красноречиво говорит тот факт, что этот термин используется в названии одной из трех частей его «Этики»: первая часть «Феноменология нравов», вторая часть «Аксиология нравов» и третья «Метафизика нравов». Однако Гуссерль настороженно относился к Гартману, отказываясь видеть в нем своего сторонника; не получилось контакта у Гартмана и с Хайдеггером, с которым они два года вместе работали на одной кафедре в Марбурге (1923—1925). Тем ближе были отношения Гартмана с Шелером, к которому он присоединился в 1925 году в Кельнском университете. Имя Шелера чаще других встречается и на страницах «Этики». Согласно Гартману, Шелер глубже других понял эпохальную проблемную ситуацию философской этики. В XIX веке философская этика ограничивалась анализом нравственного сознания и не заботилась об объективном содержании нравственных требований, заповедей, ценностей; а Ницше с его концепцией морали долгое время оставался непонятым.

Гартман возвращается к самим ценностям во всей полноте их содержания и полагает возможным на этой основе воздать должное проблеме актов сознания. Реализацию этого двуединого устремления он усматривает в материальной этике ценностей в смысле Шелера: «Открыв врата «царства ценностей», этика материальных ценностей на деле осуществила синтез двух возникших на весьма разной исторической почве и заостренных во взаимной противоположности фундаментальных идей: кантовской априорности нравственного закона и ценностного многообразия Ницше, которое делается заметным только теперь, издалека. Ибо Ницше первым заново увидел колоссальное богатство этического космоса, но оно расплылось у него в историческом релятивизме; Кант же в априорности нравственного закона располагал тщательно продуманным и очищенным знанием об абсолютном характере подлинно этических критериев, ему лишь не хватило того содержательного видения и той широты сердца, что только и могли придать этому знанию полновесную ценность»<sup>33</sup>.

Гартман детализирует эту позицию в четвертом разделе первой части «Этики» под названием «Этика Канта», где он специально рассматривает критику формализма и интеллектуализма Шелером. «Цен-

ностное сознание, — пишет автор, — есть необходимо материальное и предметное сознание. Но это значит, что и сами ценности первоначально не имеют характера законов или заповедей, не говоря уже о законодательстве или заповедании со стороны субъекта, но являются содержательно-материальными и объективными, если и не реальными, образованиями». И далее: «Ценностные структуры суть именно идеальные предметы, существующие по ту сторону бытия и небытия, даже по ту сторону реального ценностного чувства, которое одно их и схватывает»<sup>34</sup>.

Но существовать «по ту сторону» — значит, строго говоря, быть трансцендентным. Как же тогда открываются ценности? Гартман разработал довольно сложную конструкцию, призванную прояснить открытие трансцендентных ценностей. Он различает первичное (в жизни) и вторичное (в этике) открытие ценностей. Первичное ценностное сознание растет с усилением моральной жизни, с ее усложнением и интенсификацией, с многообразием и фактическим ценностным уровнем ее содержания. Человечество, не ставя себе такой задачи, непрерывно работает над первичным открытием ценностей. Но как это происходит? «Это не переоценка ценностей, а, пожалуй, переоценка жизни. Сами ценности в революции этоса не смещаются. Их сущность оказывается надвременной, надисторичной. Ценностное же сознание смещается. Всякий раз оно вырезает из царства ценностей небольшой круг видимого. А этот круг «путешествует по идеальному уровню ценностей. Каждая попадающая в сектор видимого и исчезающая из него ценностная структура означает для оценивающего сознания переоценку в жизни»<sup>35</sup>. Иными словами, ценностное сознание сходствует с прожектором, освещающим при перемещении его луча все новые предметы. Но сами предметы являются неизменными и потусторонними прожектору.

В данной взаимосвязи неминуемо встает вопрос о модусе *презентности* неизменных трансцендентных ценностей (говорить об их *бытии* в рамках философии ценностей Гартмана было бы вопиющей некорректностью). Этот вопрос автор обсуждает в ключевом разделе всей книги «О сущности этических ценностей», который и сам он считал центральным. Фактически он становится на почву платонизма, заявляя, что «ценности — это сущности», эйдосы, идеи Платона. Ценности не происходят ни из вещей, ни из субъекта. Далее, они не «формальные», бессодержательные образования, но содержания, «материи», структуры, составляющие специфическое качество в вещах, отношениях или личностях, в зависимости от того, свойственны ли они последним или нет. И в-третьих, они не только не «выдуманы»,

но даже напрямую недоступны мышлению; будучи, скорее, подобно «идеям» Платона, напрямую доступными лишь некоему внутреннему «видению». И Главный тезис: «Ценностное чувствование человека («видение» — С.З.) есть манифестация бытия ценностей в субъекте, причем именно их своеобразного, идеального способа бытия. Априорность знания о них не интеллектуальна, не рефлексивна, но эмоциональна, интуитивна»<sup>36</sup>. Такое знание достигается посредством прямого усмотрения сущности, знаменитого гуссерлевского *Wesensschau*.

Презентность или идеальное бытие ценностей Гартман мыслит по аналогии с кантовской «вещью-в-себе»: «Ценности обладают в-себе-бытием». И далее: «Ценности существуют независимо от сознания. Сознание, пожалуй, может их схватывать или не схватывать, но не может их создавать, спонтанно «устанавливать». И наконец: «Ценностное познание есть подлинное познание бытия. В этой связи оно всецело стоит в одном ряду со всяким способом теоретического познания. Его предмет в отношении субъекта — точно такое же самостоятельно сущее, как пространственные отношения для геометрического познания и вещи для познания вещей. Его «схватывание», каким бы иным оно ни было во всем остальном, есть такой же трансцендентный акт, как и всякий подлинный акт познания, и вся сложность теоретико-познавательной проблемы трансценденции повторяется и в нем»<sup>37</sup>. Собственно, тем самым Гартман обосновывает возможность этики как науки, возможность этического познания, идя по стопам Brentano, Rickert и Шелера.

### Мартин Хайдеггер (1889–1976)

Как уже отмечалось выше, к феноменологии Гуссерля Мартин Хайдеггер пришел на своем собственном пути от теологии к философии и философскую выучку в годы своей молодости получил у Генриха Риккерта, которому была посвящена его первая книга «Учение Дунса Скотта о категориях и значениях» (1915). Теория ценностей Риккерта оказала серьезное воздействие на раннего Хайдеггера. Однако уже тогда эта теория боролась за влияние на ум перспективного философа с феноменологией Гуссерля, причем уже не только феноменологией «Логических исследований», но и феноменологией «Идей о феноменологии и феноменологической философии» (1913): согласно подсчетам Шпигельберга, в указанной книге Хайдеггера ссылок на Гуссерля больше, чем ссылок на «уважаемого учителя» Риккерта.

Личная встреча Хайдеггера с Гуссерлем произошла в 1916 году, когда последний перебрался из Геттингена во Фрайбург, где его младший коллега был приват-доцентом в местном университете. Однако более близкий контакт между ними установился только с возвращением Хайдеггера после прохождения службы в армии. В январе 1918 года Хайдеггер стал ассистировать Гуссерлю в его семинаре. Уже в 1919 году он объявил свой курс «Феноменология и трансцендентальная философия ценностей», намереваясь, судя по его названию, прояснить для себя и для студентов соотношение между идеями Гуссерля и идеями Риккерта (кстати, насколько высокого мнения Гуссерль был о лидере Марбургской школы Пауле Наторпе, настолько же равнодушен был к лидеру Фрайбургской школы Генриху Риккерту).

Тесное сотрудничество Хайдеггера и Гуссерля продолжалось до 1923 года, когда Хайдеггер получает профессию в Марбурге, где преподает до 1928 года. Феноменология все эти марбургские годы остается в поле зрения Хайдеггера. И хотя в силу естественных причин его общение с Гуссерлем сократилось до переписки и встреч во Фрайбурге, через который Хайдеггер проезжал по пути в свою шварцвальдскую «хижину», некое минимальное философское взаимопонимание между ними сохранялось. Как наличие этого взаимопонимания, так и его границы показала история со статьей о феноменологии для «Британской энциклопедии» (14-е издание), которую Гуссерль должен был написать по просьбе ее издателей. Гуссерль считал возможным привлечь к работе Хайдеггера в качестве своего соавтора.

Простодушный, как всякий гений, Гуссерль, видимо, полагал, что Хайдеггер будет писать текст по его тезисам и указаниям и глубже вникнет в новый — трансцендентальный — этап развития феноменологии. Но все получилось совсем по-иному. Гуссерль написал свой вариант статьи, Хайдеггер — свой; они обменялись вариантами, поделились своими взаимными претензиями и остались недовольными друг другом и представленными текстами. Дело было в конце 1927 года, а осенью 1928 года Хайдеггер вернулся во Фрайбург в качестве преемника Гуссерля на кафедре философии. Гуссерль рассчитывал увидеть в Хайдеггере своего философского наследника, но уже через два месяца отношения между ними фактически прервались. Хайдеггер перестал в своих работах не только рассуждать на темы феноменологического метода, как это имело место в посвященной Гуссерлю замечательной работе «Бытие и время» (№ 7), но и вообще почти на полвека перестал употреблять сам термин «феноменология». А Гуссерль, ознакомившись летом 1929 года более плотно с «Бытием и временем», заподозрил Хайдеггера в подрывной работе против себя и в итоге объявил Хайдеггера (а с ним и Шелера) своим «антиподом».

Иными словами, в применении к Хайдеггеру сама постановка вопроса о *феноменологии и этике* является осмысленной только применительно к 1916–1928 гг. и, может быть, к 1960–1976 гг., когда Хайдеггер нарушил свой обет молчания относительно феноменологии. Не менее сложной является ситуация с отношением Хайдеггера, вернее, его философии к этике. В свое время М.К. Мамардашвили в лекциях на философском факультете МГУ обосновывал ту мысль, что в рамках экзистенциализма невозможна никакая писанная этика, потому что эта философия является этикой в любом своем обличье. Мамардашвили ссылаясь в этой связи на Жана Поля Сартра, который на последней странице своего труда «Бытие и ничто» пообещал: «Морали мы посвятим будущее произведение»<sup>38</sup>. Этого произведения так и не появилось. И хотя Хайдеггер считал чистым недоразумением свое причисление к стану экзистенциалистов, но и его философия *Dasein* насквозь этична, и он не написал специального труда по этике: мощный этический заряд или этическую референцию несут в себе ее главные категории — экзистенция или подлинное существование, бытие-в-мире, *das Man* или Другие, Они; настроения, ужас и ничто, забота, смерть, временность, историчность. То же самое относится и к поздней философии Хайдеггера, после его знаменитого «поворота» (*Kehre*). Автор компетентной статьи «Экзистенциализм» в энциклопедическом словаре «Этика» Т.А. Кузьмина как в случае Сартра, так и в случае позднего Хайдеггера не излагает их этику, а реконструирует таковую в паузах их философии. Она справедливо отмечает относительно Хайдеггера: ««Слушать бытие» становится своеобразным императивом, несущим в себе и этический смысл. Однако кажущаяся логичной попытка истолковать онтологию как уже готовую этику отвергается Хайдеггером: сначала нужно захотеть и научиться практиковать экзистенциальное мышление, открыться бытию, научиться его слушать и лишь потом ставить вопрос о моральных предписаниях. Экзистенциальное мышление, по Хайдеггеру, изначально традиционных подразделений философии на различные дисциплины — онтологию, этику, логику, гносеологию и т.д.»<sup>39</sup>. До помеченного вопроса о моральных предписаниях у Хайдеггера дело так и не дошло.

Единственно, чем может помочь себе исследователь, поднимающий в связи с Хайдеггером тему «феноменология и этика», кроме рекапитуляции всей проблематики «Бытия и времени», — это обратиться к последней перед *Kehre* важной работе философа: «Кант и проблема метафизики». А в этой работе — обратиться к #37 под названием «Идея философской антропологии» и проведенному в ней анализу философии человека Макса Шелера. Собственно, на Шеле-

ра Хайдеггер наталкивается по пути от Канта к собственной философии Dasein: «Во введении к своим «Лекциям по логике», где он развивает понятие философии вообще, Кант говорит: «Поле, проблематику философии в этом всемирно-гражданском смысле можно привести к следующим вопросам: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я вправе надеяться? 4. Что такое человек?» <...> Кант не просто приставляет четвертый вопрос к первым трем, но заявляет: «В принципе, все они могут быть причислены к антропологии, так как три первых вопроса связаны с последним». <...> Лишь философская антропология может взять на себя обоснование собственно философии»<sup>40</sup>. От кантовской постановки вопроса об антропологии Хайдеггер переходит к современной, которая связана для него с именем Шелера. Как подчеркивает автор, антропология давно уже не выступает в качестве отдельной дисциплины, а скорее является «основной тенденцией отношения человека к самому себе и сущему в целом»: нечто познается и понимается лишь при том условии, что оно находит антропологическое объяснение. «Антропология не только ищет истину о человеке, но и притязает теперь на разрешение вопроса о том, что может значить истина вообще»<sup>41</sup>.

Хайдеггер указывает на эпохальное противоречие, которое заключается в том, что никогда еще знания о человеке не были столь богатыми и разнообразными, и вместе с тем «ни для какого времени человек не становился более проблематичным, нежели для нашего»<sup>42</sup>. Шелер понял востребованность философской антропологии современностью, той антропологии, вокруг которой могла бы сосредоточиться философия в целом. Тем самым отводилось и привилегированное место для этики как вершинного философского знания о человеке: «Уже несколько лет тому назад Макс Шелер сказал об этой философской антропологии: «В определенном смысле все центральные проблемы философии можно свести к вопросу о том, что есть человек, и какое метафизическое положение и место занимает он внутри целостности бытия, мира и Бога». Но Шелер с особой пронизательностью усмотрел также, что многообразии определений сущности человека не может быть просто свернуто в общую дефиницию»<sup>43</sup>. Шелер неустанно боролся с трудностями, которыми обставлено обретение единой идеи человека. Но главное, по Хайдеггеру, заключалось не в этом.

Главное — уразуметь, в силу чего антропология может стать философией. Антропология может быть философской в силу того, что философским является ее метод, но тогда она есть не что иное, как *региональная онтология человека*. Антропология может притязать на

философский ранг потому, что она определяет цель и исходный пункт философии, и тогда она занимается «положением человека в космосе» (название книги Шелера), используя опять-таки метод и результаты региональной онтологии человека. Тем не менее идея философской антропологии как Grundwissenschaft остается неопределенной, и в философии будет вновь и вновь вспыхивать борьба с «антропологизмом». Философская антропология поражена внутренним изъяном: по отношению к философии она фигурирует в качестве ее внешнего исходного пункта, а не обосновывается изнутри нее. «Насколько верно, что все центральные философские проблемы коренятся в человеческой сущности? Каковы вообще центральные проблемы, и где их центр?» — спрашивает Хайдеггер. Не очевидно и то, какого типа философия сумеет сделать своей проблемой этот центр. «Без разъяснения этих вопросов вообще отсутствует почва для возможности определить сущность, права и функции философской антропологии внутри философии»<sup>44</sup>. Такой вердикт вынес Хайдеггер относительно вселившего столько надежд проекта философской антропологии Макса Шелера. Не будучи пригодной в качестве философской Grundwissenschaft, философская антропология не годится и в качестве философского основания для этики.

### Дитрих фон Гильдебранд (1889–1977)

Предуведомляя основное содержание своей систематической «Этики», Николай Гартман резко выступил против ее поглощения «громкой злободневностью»: «Не то, чтобы философская этика должна была всюду непосредственно вмешиваться. Ее дело — не актуальная программа, не однобокая солидарность с какой-либо стороной. Наоборот, именно принципиальное дистанцирование от данного, сегодняшнего, спорного делает ее свободной и дает ей полномочия чему-либо учить»<sup>45</sup>. Дитрих фон Гильдебранд в своей систематической «Этике» проявил себя как решительный противник подобной дистанцированной философской позиции и как горячий поборник христианских ценностей, которому претил *нетеистический* характер гартмановской этики и хайдеггеровской философии Dasein.

Дитрих фон Гильдебранд принадлежал ко второму поколению феноменологов, учился у Гуссерля в Геттингене. Он был близок с Максом Шелером, особенно в период католических увлечений последнего. Этические исследования фон Гильдебранда во многом исходят из идей Шелера. «До прихода к власти нацистов Дитрих фон Гильде-

бранд преподавал на кафедре философии Мюнхенского университета, после этого занимал должность профессора в Фордэмском университете. Большая часть его трудов посвящена этике и социальной философии. Его главный интерес составляет сфера религиозных ценностей, что во многом обусловлено его искренней приверженностью католическому христианству. Свой метод он во многом позаимствовал у Адольфа Райнаха. Гильдебранд явно отождествляет феноменологический метод с метафизическим анализом сущностей и больше не проводит различия между ним и лучшими методами «классической» философии<sup>46</sup>.

Итоговая работа фон Гильдебранда по нравственной философии «Этика» посвящена, прежде всего, анализу ценностей и ценностного сознания. Описание феномена ценности фон Гильдебрандом движется в общем феноменологическом русле: «Ценность часто пытаются свести к чему-то другому. Но эти старания тщетны, поскольку понятие ценности представляет собой первичную данность в двух смыслах: она может быть познана только интуитивным образом и не может быть из чего-то выведена, а также в том смысле, что она является фундаментальной данностью, которую мы с необходимостью подразумеваем всегда. Ценность — это такая же данность, как истина, существование, познание, сущность; мы не можем ее отрицать, не вводя незаметно снова»<sup>47</sup>. Фон Гильдебранд проводит развернутое рассмотрение сферы ценностей, их соотношения с полезным, приятным и т.д.

Некоторое самостоятельное значение имеет, пожалуй, спецификация и анализ фон Гильдебрандом нравственных ценностей: «Теперь мы собираемся изучить специфическую сущность нравственных ценностей и определить признаки, по которым они отличаются от других качественных ценностей. Это одна из важнейших задач этики. Мы не имеем намерения исследовать сущность отдельных нравственных ценностей, таких, как справедливость, целомудрие и смирение — напротив, мы будем исследовать сущность нравственной ценности как таковой»<sup>48</sup>. Фон Гильдебранда интересует, что характеризует именно нравственные ценности в их отличии от интеллектуальных или эстетических. Первым главным признаком нравственных ценностей является то, что они необходимо предполагают личность: безличный объект не может быть носителем таких. Личностью наделены не только люди, но также ангелы и Люцифер. Далее, нравственные ценности — это те, за которые он несет ответственность, например моральная чистота в отличие от одаренности. Затем, нравственные ценности имеют своими предпосылками свободу и совесть. Важнейшей

чертой нравственных ценностей является их обязывающий характер: так, по формуле Пастернака, быть знаменитым некрасиво. К нравственным ценностям принадлежат санкции: поощрение и наказание. Трансцендентность нравственных вещей ведет к Богу: «Нравственная порочность всегда рассматривается как направленная против власти Бога; напротив, нравственное совершенство — как основа гармонии с Божественным. Для уникальной сущности нравственной сферы характерно то, что эта сфера по сравнению с остальными видами совершенства обладает привилегией непосредственной связи с религией»<sup>49</sup>. Таково последнее — и окончательное — слово теории нравственных ценностей Дитриха фон Гильдебранда.

### **Жан Поль Сартр (1905–1980). Морис Мерло-Понти (1908–1961)**

В строгом смысле слова оба эти знаменитых французских автора должны быть позиционированы *вне* феноменологического движения: феноменологию они получали из рук Хайдеггера, который в 30-е гг. уже успел отказаться от нее, и считали, что Гуссерль и Хайдеггер развивают одну и ту же философию. Когда после окончания второй мировой войны и вхождения французского экзистенциализма в великую славу у Хайдеггера стали допытываться, помнит ли он Сартра, который в середине 30-х учился у него во Фрайбурге, Хайдеггер долго не мог взять в толк, о ком идет речь. Но потом память ему что-то подсказала относительно «француза, который вечно путал его с Гуссерлем». «Бытие и ничто» Сартра — это французский аналог «Бытия и времени» Хайдеггера. Случай Мерло-Понти является особым, поскольку в 1939 году он изучал в Лувене рукописи позднего Гуссерля, спасенные о. Ван-Бреда, к которым с таким великолепным равнодушием отнесся Хайдеггер. Но и у Гуссерля Мерло-Понти почерпнул прежде всего идею «жизненного мира», которую опять-таки связал с философией *Dasein*. Поскольку Сартр и Мерло-Понти<sup>50</sup> занимались феноменологией, они забывали об этике; когда в «Тан Модерн» они извлекали этическую квинтэссенцию из движения Сопротивления, они забывали о феноменологии. Отсюда не следует, что в главных трудах Сартра и Мерло-Понти нет этически релевантных идей: в «Бытии и ничто», например, это вся третья часть «Для-другого», где анализируется мир социального (и корректируется грубый, на взгляд Сартра, подход Хайдеггера к *Mitsein*). В «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти разбросаны весьма содержательные мысли философа о революционной этике.

## Примечания

- 1 *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. М., 2002.
- 2 Там же. С. 20.
- 3 *Брентано Ф.* О происхождении нравственного сознания. СПб., 2000. С. 48.
- 4 Цит. по: *Богомазов А.С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969. С. 269.
- 5 *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 6.
- 6 *Бимель В.* Мартин Хайдеггер // Урал LTD. 1998. С. 38–45.
- 7 Там же. С. 38.
- 8 *Шпигельберг Г.* Указ. изд. С. 58.
- 9 *Брентано Ф.* Избранные работы. М., 1966. С. 33–34.
- 10 *Брентано Ф.* Происхождение нравственного сознания. С. 43.
- 11 Там же. С. 45–46.
- 12 Там же. С. 85.
- 13 Там же. С. 45.
- 14 Там же. С. 48.
- 15 Там же. С. 56.
- 16 Там же. С. 57.
- 17 Цит. по: *Шпигельберг Г.* Указ. изд. С. 100.
- 18 Там же. С. 174.
- 19 *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Минск–М., 2000. С. 514.
- 20 Там же. С. 660.
- 21 См. в этой связи: *Земляной С.Н.* Огонь пылающий. Светское толкование притч и речений Иисуса // НГ-религии. 1999. 10 марта.
- 22 *Гуссерль Э.* Указ. изд. С. 522.
- 23 *Риккерт Г.* Ценность и действительность // *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев, 1998. С. 458.
- 24 Там же.
- 25 Там же. С. 459.
- 26 Там же.
- 27 Там же.
- 28 Там же.
- 29 *Шпигельберг Г.* Указ. изд. С. 251–252.
- 30 *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. I. Teil // Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung. Bd.1, Teil II. Halle a. d. S.: Niemeyer, 1913.
- 31 См.: *Риккерт Г.* Философия жизни. С. 315 и далее.
- 32 Цит. по: *Шпигельберг Г.* Указ. изд. С. 418.
- 33 *Гартман Н.* Этика. С. 83.
- 34 Там же. С. 176.
- 35 Там же. С. 124.
- 36 Там же. С. 178.
- 37 Там же. С. 199.
- 38 *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 626.
- 39 Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 565.

- 
- <sup>40</sup> *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 120–121.
- <sup>41</sup> Там же. С. 121–122.
- <sup>42</sup> Там же. С. 122.
- <sup>43</sup> Там же.
- <sup>44</sup> Там же. С. 123–124.
- <sup>45</sup> *Гартман Н.* Указ. изд. С. 89.
- <sup>46</sup> *Шпигельберг Г.* Указ. изд. С. 239.
- <sup>47</sup> *Гильдебранд Д. фон.* Этика. СПб., 2001. С. 118.
- <sup>48</sup> Там же. С. 213.
- <sup>49</sup> Там же. С. 223–224.
- <sup>50</sup> *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.

## Об авторах

*Апресян Рубен Грантович* — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики Института философии РАН.

*Гаджикурбанова Полина Аслановна* — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

*Гувье Труди (Govier, Trudy)* бывший профессор философии в Университете Трента (Онтарио, Канада); живет и работает в Калгари (Канада); автор десяти книг и большого количества научных и популярных статей по вопросам прощения, конфликта и примирения, толерантности, терроризма, ядерного сдерживания, феминизма, философии здравого смысла.

*Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович* — академик РАН, доктор философских наук, профессор, заместитель директора Института философии РАН, заведующий кафедрой этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

*Земляной Сергей Николаевич* — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

*Кирьязов Олег Витальевич* — ведущий редактор издательства «Высшая школа».

*Лазаренко Виктор Иванович* — инженер-исследователь; Институт Лазерно-Физических Исследований Российского Федерального Ядерного Центра (ИЛФИ РФЯЦ-ВНИИЭФ), г. Саров Нижегородской области.

*Максимов Леонид Владимирович* — доктор философских наук, профессор, ведущий сотрудник сектора этики Института философии РАН.

*Прокофьев Андрей Вячеславович* — кандидат философских наук, докторант сектора этики Института философии РАН, доцент Государственного Тульского педагогического университета им. Л.Н.Толстого, по совместительству старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

## Содержание

### ТЕОРИЯ МОРАЛИ

*Л. В. Максимов*

О субъективистских течениях в современной философии морали .....	3
--	---

### МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

Публичное пространство и реальная политика. Беседа Сергея Земляного с академиком РАН Абдусаламом Гусейновым .....	16
---	----

*С. Н. Земляной*

Этика Бертольта Брехта.....	37
-----------------------------	----

*А. В. Прокофьев*

Подвижная ткань межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х.Арендт) .....	53
--	----

Рецензия на книгу Б.Г.Капустина «Моральный выбор в политике» и хрестоматию «Мораль в политике» (сост. и отв. ред. Б.Г.Капустин).....	74
--	----

### ИЗВИНЕНИЕ И ПРОЩЕНИЕ

Предисловие к публикации .....	82
--------------------------------	----

*Т. Гуяве*

Прощение и непрощительное .....	86
---------------------------------	----

Рецензия на книгу Ренате Ратмайр «Прагматика изменения» .....	109
---	-----

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*В.И. Лазаренко*

Онтологическая основа благополучия совершенного государства Платона .....	120
---	-----

*П.А. Гаджикурбанова*

Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам»).....	128
--	-----

*О.В. Кирьязов*

Предтеча цивилизационного синтеза.....	143
--	-----

*С.Н. Земляной*

Феноменология и этика .....	172
-----------------------------	-----

Об авторах.....	200
-----------------	-----

Научное издание

**Этическая мысль**  
**Выпуск 5**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 16.09.04.

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

Усл. печ. л. 12,6. Уч.-изд. л. 11,68. Тираж 500 экз. Заказ № 032.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14