

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Том 15 № 2 2015

- | | |
|----------------------------|---|
| <i>Л.В. Максимов</i> | Концепт «свобода воли» в этике |
| <i>Р.С. Платонов</i> | Семантика слова «ἦθος» в древнегреческой культуре VIII–IV вв. |
| <i>А.В. Бабанов</i> | Творчество Льва Шестова как философская этика |
| <i>О.П. Зубец</i> | Боги не лгут |
| <i>Ю.В. Синеокая</i> | Право на обман (К вопросу о пользе и вреде лжи в воспитательных практиках) |
| <i>А.В. Прокофьев</i> | Проблема применения силы в утилитаристской этике |
| <i>В.И. Бахитановский</i> | Прикладная этика как проектно-ориентированное знание |
| <i>Ж.-Ж. Руссо</i> | Письмо о добродетели и счастье (перевод, предисловие и комментарии А.И. Кига́й) |
| <i>Я.А. Мильнер-Иринин</i> | Категория «чистота» в науке этики

Обсуждение книги В.К. Шохина
«Агатология: современность и классика»
(материалы «Круглого стола») |



ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Том 15. № 2 / 2015

Главный редактор – *А.А. Гусейнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь – *О.В. Артемьева* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Р.Г. Апресян (Институт философии РАН, Москва, Россия),
Й. Бабич (Белградский университет, Белград, Сербия),
В.И. Бахитановский (Научно-исследовательский институт прикладной этики Тюменского государственного нефтегазового университета, Тюмень, Россия),
А.И. Бродский (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия),
А.Г. Гаджикурбанов (МГУ им. М.В.Ломоносова, Москва, Россия),
К.-Х. Гренхольм (Упсальский университет, Упсала, Швеция),
О.П. Зубец (Институт философии РАН, Москва, Россия),
А.В. Прокофьев (Институт философии РАН, Москва, Россия),
А.П. Скрипник (Саровский государственный физико-технический институт, филиал Национального исследовательского ядерного университета МИФИ, Саров, Россия),
Р. Холмс (Университет Рочестера, Рочестер, США)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2000 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 03 апреля 2015 г.

Журнал включен в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК; в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

Индекс по каталогу агентства «Роспечать» – 71991

Полное или частичное воспроизведение материалов, опубликованных в журнале «Этическая мысль», допускается только с разрешения редакции. Ответственность за достоверность сведений, приведенных в опубликованных материалах, несут авторы статей.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Тел.: +7 (495) 697-93-78

E-mail: ethical_thought@mail.ru

Сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

ETHICAL THOUGHT

(ETICHESKAYA MYSL')

Vol. 15. No 2 / 2015

Editor-in-Chief – *Abdusalam Guseinov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)
Executive editor – *Olga Artemyeva* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Ruben Apressyan (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Jovan Babić (University of Belgrade, Belgrade, Serbia),
Vladimir Bakshtanovsky (Research Institute for Applied Ethics,
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia),
Alexander Brodsky (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia),
AslanGadzhikurbanov (Moscow Lomonosov State University, Moscow, Russia),
Carl-HenricGrenholm (Uppsala University, Uppsala, Sweden),
Robert L. Holmes (Rochester, USA), *Andrey Prokofiev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Anatoly Skripnik (Sarov Physical and Technical University, branch of National Research Nuclear
University, Moscow Engineering University, Sarov, Russia),
Olga Zubets (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 2 times per year
First issue: 2000

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61226 on April 3, 2015

The journal is included in the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.

The Journal is indexed in Russian Science Citation Index.

Subscription index in the catalogue of *Rospechat* agency is 71991

Full or partial reproduction of the materials published in the *Ethical Thought*, is allowed only with the permission of the publisher. No responsibility is accepted for the accuracy of information contained in the published articles.

All materials published in the *Ethical Thought* undergo peer review process.

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-93-78

E-mail: ethical_thought@mail.ru

Website: <http://iph.ras.ru/em.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Л.В. Максимов. Концепт «свобода воли» в этике5

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Р.С. Платонов. Семантика слова «ἦθος» в древнегреческой культуре VIII–IV вв.20

А.В. Бабанов. Творчество Льва Шестова как философская этика39

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

О.П. Зубец. Боги не лгут55

Ю.В. Синеокая. Право на обман (К вопросу о пользе и вреде лжи в воспитательных практиках)70

А.В. Прокофьев. Проблема применения силы в утилитаристской этике88

В.И. Бахитановский. Прикладная этика как проектно-ориентированное знание (теория и опыт нового освоения Ойкумены прикладной этики)108

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Ж.-Ж. Руссо. Письмо о добродетели и счастье (перевод, предисловие и комментарии *А.И. Кизай*)123

Я.А. Мильнер-Иринин. Категория «чистота» в науке этики131

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги В.К. Шохина «Агатология: современность и классика» (материалы «Круглого стола»). Участники: *Р.Г. Апресян, О.В. Артемьева, А.А. Гусейнов, А.Г. Гаджикурбанов, А.М. Гагинский, А.В. Серёгин, А.Р. Фокин, В.К. Шохин*160

TABLE OF CONTENTS

ETHICAL THEORY

Leonid Maximov. The Concept of Free Will in Ethics.....5

HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

Roman Platonov. Semantics of Word «ἠθος» in Ancient Greek Culture
in 8–6 BC20

Aleksey Babanov. Lev Shestov’s Creativity as Philosophical Ethics39

NORMATIVE ETHICS

Olga Zubets. Gods Do Not Lie55

Yulia Sineokaya. Right to Deceive (Towards a Problem of Advantage
and Disadvantage of Lie for Education)70

Andrey Prokofiev. The Problem of the Use of Force in Utilitarian Ethics88

Vladimir Bakshantovsky. Applied Ethics as a Project-oriented Knowledge
(Theory and Experience of New Mastering of Oecumene of Applied Ethics).....108

TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

Jean-Jacques Rousseau. Letter on the Virtue and Happiness
(Foreword, translation, commentary by *Anna Kigay*)123

Yakov Milner-Irinin. Category of Purity in the Ethical Science131

ROUNDTABLE BOOK DISCUSSION

Vladimir Shokhin, Agathology: The Contemporaneity and the Classics
(Disputants: *Ruben Apressyan, Olga Artemyeva, Abdusalam Guseinov,*
Aslan Gadzhikurbanov, Alexei Gaginski, Andrey Seregin,
Alexei Fokin, Vladimir Shokhin).....160

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Л.В. Максимов

Концепт «свобода воли» в этике

Максимов Леонид Владимирович – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lemax14@list.ru

Объектом исследования и критического анализа в данной статье является понятие «свобода воли», обычно употребляемое в философской литературе для обозначения самодетерминации человеческого сознания, т. е. способности человека принимать решения совершенно произвольно, независимо от каких-либо внешних факторов. Убеждение в том, что указанная способность действительно свойственна человеку как разумному существу, широко распространено в этике, правоведении, теологии и обыденном сознании; свобода воли рассматривается при этом как необходимое условие ответственности индивида за его решения и действия. В статье приводится ряд аргументов в поддержку альтернативной позиции, признающей фиктивность понятия свободной воли и универсальность принципа детерминизма. Показано, что представление о реальности свободной воли базируется на неверном понимании психических механизмов мотивации, на неправомерном отождествлении понятий «свобода воли» и «свобода действий», а также на отрицании детерминизма как фундаментального методологического принципа, без которого вообще немислимо человеческое познание. Кроме того, концепция свободной воли внутренне противоречива: защищая социальный институт ответственности, она тем самым фактически подрывает собственный методологический фундамент, т. е. индетерминизм, поскольку ответственность есть фактор, детерминирующий волю. Вообще, признание реальности свободной воли несовместимо с очевидным фактом каузальной зависимости моральных и иных ценностей людей, их целей и поступков от социальных условий, в которых формируется их духовность. Поэтому философия морали не нуждается в использовании понятия свободной воли. Происхождение морали, ее социальные функции и психологические механизмы, содержание ее принципов и норм, их исторические изменения могут быть адекватно описаны и объяснены исключительно в рамках детерминистической картины мира.

Ключевые слова: этика, мораль, свобода воли, свобода действий, ответственность, теодицея, компатибилизм и инкомпатибилизм, детерминизм и индетерминизм, пандетерминизм, самодетерминация

Свобода воли и мораль

Термины «свобода» и «свободная воля» издавна вошли в лексикон моральной философии; они нередко присутствуют в дефинициях морального феномена, обозначая его сущностные признаки, а также используются при описании духовных механизмов и практических функций морали. Правда, из этих двух терминов «свобода» (без сочетания с «волей») имеет гораздо более широкое применение, не ограниченное рамками философии морали, да и философии вообще: это слово (впрочем, в разных его значениях) употребляется во многих науках, в публицистике и в обыденной речи.

Что же касается «свободы воли», то это выражение (имеющее ряд словесных вариаций в русском и других европейских языках, при сохранении фактически единого смысла) изначально привязано главным образом к философии морали, и уже опосредствованным путем вошло в язык правоведения, монотеистического богословия, метафизики универсума, философской антропологии, психологии и других областей знания.

«“Свобода воли” – это условное название для темы, которую лучше обсуждать без упоминания воли», – заметил британский философ Г. Стросон¹, имея в виду непригодность многих сложившихся в живом языке значений этого слова для адекватной передачи общего смысла утвердившегося в современной европейской философии термина «свобода воли», или «свободная воля» (*free will, der freie Wille, la liberté de la volonté* и др.), а также возможность заменить этот термин другими – например, «свобода выбора», «свобода решения», «свобода суждения», – что явилось бы более точным переводом старинного латинского оригинала – *liberum arbitrium*.

Тем не менее употребление слова «воля» в рассматриваемом словосочетании имеет определенный смысл именно в контексте моральной философии. Дело в том, что наиболее характерным признаком воли вообще как специфического феномена психики является преодоление непосредственно данного, импульсивного желания, способность осознанно и добровольно (т. е. без внешнего побуждения) идти на какие-то утраты, подвергаться мучениям, преодолевать отвращение и т. п. ради достижения отдаленных целей, перевешивающих понесенные жертвы. Если волевое усилие индивида мотивировано его собственным (пусть и «отложенным» на время) интересом – меркантильным или даже возвышенным, то такого рода поведенческая установка воспринимается обыденным сознанием как вполне естественная и понятная, она вписывается в знакомую схему психологической причинности. Иное дело, если человек поступает своими интересами и выгодами во имя блага других, не рассчитывая на какую-то компенсацию – вознаграждение, похвалу, благодарность или посмертное вечное блаженство – и не руководствуясь при этом такими вполне обычными мотивами, как любовь, симпатия, сострадание... Получается, что «холодный», с необычной и непонятной «энергетикой», бесстрастно-неумолимый в своих абсолютных велениях мотив долга, не сулящий никаких выгод и иногда даже «морального удовлетворения», но напротив – требующий от субъекта ничем не возмещаемых жертв, способен

¹ *Strawson G. Free will // Routledge Encyclopedia of Philosophy. London. Retrieved December 21, 2014. URL: <http://www.rep.routledge.com/article/V014> (дата обращения: 26.12.2014).*

противостоять «теплым», эмоционально ярким, сильным побуждениям. Безуспешные попытки многих мыслителей дать доказательное естественно-каузальное объяснение или убедительное логическое обоснование для подобной мотивации и породили гипотезу о наличии в структуре морального сознания некоего особого интеллигибельного начала – «свободной воли», не зависящего от «эмпирического» мира (в его материальной и духовной ипостасях) и потому способного продуцировать «противоестественные» поступки. То есть свобода воли понимается здесь *только* как следование долгу в его противостоянии с хотениями, интересами, склонностями, симпатиями и антипатиями и пр.; иначе говоря, только *свобода* от естественной необходимости якобы и делает возможным моральный императив.

Такое представление о свободе воли – это лишь одна из сложившихся в истории философской мысли трактовок данного феномена, намеченная в свое время Сократом и Платоном и получившая завершенное концептуальное оформление у Канта. С этой точки зрения любая иная, кроме морального долга, поведенческая установка есть проявление несвободы.

Для принятия этой концепции нет надобности опровергать универсальный принцип причинности; но есть надобность в размежевании «естественного» детерминизма, не знающего «свободы» (целиком определяющего волю «эмпирического» субъекта), и детерминизма особого рода, который не просто допускает свободу, но который и есть «свобода» по отношению к миру естественной необходимости; отсюда – Кантова «парадоксальная конструкция свободной причинности», по выражению Т. Адорно².

Таким образом, понятие свободной воли, трактуемой только как способность «выбирать добро», следовать моральным императивам, не предполагает действительной свободы выбора, т. е. независимости принимаемых решений от каких-либо детерминирующих факторов. «Свободная воля» фактически подменяется здесь «*доброй* волей»; ее направленность на добро *производна* от «чистого практического разума», который, по Канту, *определяет* волю. Да и сам этот «чистый разум» не является источником свободного выбора, он однозначно запрограммирован на производство вполне определенного продукта – «нравственного закона». (Условным аналогом этой теоретической модели может быть некая система выборов, предусматривающая выдвижение только одной, единственно возможной кандидатуры и только один вариант голосования – «за».)

Свобода воли в последовательной трактовке этого понятия не ограничена выбором чего-то заранее предопределенного, не подчинена никаким – ни позитивным, ни морально негативным – «требованиям разума» или побуждениям. Если предположить, что человек способен к свободному (беспредпосылочному) выбору добра, то, очевидно, следует допустить, что он точно так же свободен и в выборе зла. Он не запрограммирован в своем выборе ни «природой», ни Богом, ни обстоятельствами жизни. Со временем «узкое» понятие свободной воли, возникшее в связи с необходимостью найти место в мире необычному феномену – моральному мотиву, приобрело более широкий смысл – как способность разумного существа быть первопричиной любых своих решений.

² Адорно Т.В. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М., 2000. С. 64.

Свобода воли и свобода действий

Термин «свобода» в составе понятия «свобода воли» имеет существенно иной смысл по сравнению с тем же термином в выражении «свобода действий». Когда говорят о свободе воли, обычно имеют в виду *независимость полагания* субъектом тех или иных ценностей (целей, желаний, стремлений) от каких бы то ни было «внешних» по отношению к этому акту детерминирующих факторов. А когда речь идет о свободе действий, то подразумевается отсутствие тех или иных факторов, препятствующих осуществлению, реализации в поступках *уже имеющихся* целей, стремлений и пр., независимо от того, детерминированы они чем-либо или являются продуктом ничем не обусловленного «свободного выбора».

Несмотря на давно установленное в философии различие этих двух «свобод» (принято считать, что впервые четко разграничил эти понятия Томас Гоббс³), до сих пор их нередко смешивают, что является источником некорректной аргументации в спорах относительно реальности свободной воли. Так, ссылка на очевидную возможность «свободных» (в той или иной степени) *действий* ошибочно трактуется как доказательство «свободы воли», т. е. возможности ничем не детерминированного выбора ценностной позиции или принятия того или иного решения.

Четкое разграничение свободы воли и свободы действий нуждается, на мой взгляд, в выявлении и констатации дополнительных специфицирующих признаков этих понятий. Особенность «свободной воли» – в том, что она не имеет степеней, т. е. не может быть большей или меньшей; она уже по определению абсолютна; самое малейшее допущение возможности ее неполноты, ограниченности лишает это понятие исходного смысла; речь может идти только о реальности или фиктивности данного феномена, о его существовании или несуществовании. Что же касается «свободы действий», то она имеет степени: эта свобода может быть нулевой, малой, весьма значительной, но не может быть абсолютной; при этом сам факт существования такого феномена не подлежит сомнению.

Свободная воля хотя и воспринимается обыденным сознанием как эмпирически очевидный факт, однако философская экспликация этого понятия выводит за пределы возможного опыта, погружает в глубины метафизики, поскольку не находит в эмпирическом мире материала для объяснения необычных признаков этого феномена. Свобода воли, отраженная в зеркале философии, предстает как особое субстанциальное, неизменяемое *свойство* человеческого духа, его *способность* быть суверенным и автономным началом, т. е. самоопределяться, быть причиной самого себя (*causa sui*), производить «из себя» цели, нормативно-ценностные установки, произвольно, беспредпосылочно принимать решения, выбирать линию поведения. Свободная воля занимает исключительное место в каузально упорядоченном мире: она может быть только причиной событий, но никогда – следствием чего бы то ни было; никакие посторонние факторы – будь они естественными или даже «сверхъестественными» – не в состоянии повлиять на ход и результат производимого выбора или решения (независимо от того, воплотится ли это решение в какие-либо действия и результаты – духовные или материальные).

³ См.: Гоббс Т. О свободе и необходимости // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 608.

В то же время «свобода действий», напротив, обычно рассматривается в контексте, далеком от метафизических спекуляций. Референтами этого понятия являются «свобода личности», «политические свободы», «свобода слова», «свобода предпринимательства» и т. д. Все эти понятия входят в лексикон социальных наук (политологии, юриспруденции, политэкономии и др.); они фигурируют также в публицистических трудах, партийных программах, декларациях, лозунгах и пр.

Проблемная триада: свобода воли, детерминизм, ответственность

Понятие свободной воли является центральным звеном давно сложившегося в философии проблемного комплекса, включающего в себя три взаимосвязанных вопроса:

- (1) совместимы ли *свободная воля* и *моральная ответственность*,
- (2) совместимы ли *свободная воля* и *детерминизм*,
- (3) совместимы ли *детерминизм* и *моральная ответственность*.

Правда, постановка рассматриваемых здесь традиционных проблем в указанной форме стала употребляться в философской (главным образом англоязычной) литературе сравнительно недавно – два-три десятилетия назад. Основное достоинство такого способа представления проблематики, связанной с концептом свободной воли, состоит в том, что он позволяет построить компактную и вместе с тем достаточно полную типологию альтернативных теоретических подходов, утвердившихся в этой области исследований. Тех, кто дает положительный ответ на любой из приведенных вопросов, принято называть «компатибилистами» (от англ. *compatible* – совместимый); соответственно, их оппонентов именуют «инкомпатибилистами»⁴.

Следует, впрочем, заметить, что теоретические позиции исследователей, относимых к одному и тому же из указанных направлений, – например, к «компатибилизму», совсем не обязательно совпадают: во-первых, потому, что в названных трех вопросах речь идет о соотношении разных «пар» феноменов, так что признание совместимости одной из этих пар не влечет за собой подобного же признания применительно к другим предлагаемым оппозициям; во-вторых, потому, что в рамках каждого из этих вопросов один и тот же феномен может пониматься по-разному (это касается как «свободы воли», так и «ответственности» и – особенно – «детерминизма»), вследствие чего вербально идентичные ответы на указанные вопросы далеко не всегда являются таковыми по существу. Примерно то же можно сказать и о разнообразии позиций в пределах общего для них «инкомпатибилизма», хотя в этом случае разброс подходов не столь значителен.

Таким образом, в дискуссиях по поводу совместимости или несовместимости свободы воли, ответственности и детерминизма под именами «компатибилизм» и «инкомпатибилизм» фигурирует некоторое множество разных

⁴ См., напр.: *Campbell J. A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities // Philosophical Studies. 1997. Vol. 88. P. 319–330; Haji I. Incompatibilism's Allure. Peterborough, Ontario, 2009; Kane R. Two Kinds of Incompatibilism // Philosophy and Phenomenological Research. 1989. Vol. 50. P. 219–254; Pereboom D. Hard Incompatibilism // Four Views on Free Will, by J.M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M. Vargas. Oxford, 2007. P. 85–125.*

(зачастую не различаемых самими авторами) концепций, что приводит к размыванию предмета споров и делает их малопродуктивными. Чтобы избежать методологической эклектики, необходимо выявить относительно самостоятельные аспекты рассматриваемой здесь общей проблемы и анализировать их порознь, фиксируя при этом разные виды компатибилизма и инкомпатибилизма. Результаты такого рода дифференциации проблемного комплекса и классификации его элементов в самом общем виде приведены далее.

(1) В зависимости от того или иного ответа на первый из трех обозначенных выше вопросов (о совместимости свободной воли и моральной ответственности) можно выделить следующие концепции:

– компатибилизм-1.1.: свободная воля совместима с моральной ответственностью; более того, она является необходимым условием ответственности;

– компатибилизм-1.2.: свободная воля совместима с моральной ответственностью, но между ними нет связи; вменение ответственности не зависит от наличия или отсутствия свободной воли;

– инкомпатибилизм-1.1.: свободная воля несовместима с моральной ответственностью (т. е. если свобода воли действительно имеет место, то моральная ответственность невозможна).

(2) Разные ответы на второй вопрос (о совместимости свободной воли и детерминизма) образуют следующий концептуальный ряд:

– компатибилизм-2.1.: детерминизм (вероятностный или жестко-однозначный) не исключает возможности свободной воли как «естественного феномена»;

– компатибилизм-2.2.: свобода воли как «ноумен» совместима с «эмпирическим» детерминизмом;

– инкомпатибилизм-2.1.: свобода воли несовместима с однозначным универсальным детерминизмом (пандетерминизмом).

(3) На третий вопрос (относительно совместимости детерминизма с моральной ответственностью) также дается несколько вариантов ответа, а именно:

– компатибилизм-3.1.: детерминизм (вероятностный или жестко-однозначный) совместим с моральной ответственностью; более того, он является необходимым условием ответственности;

– компатибилизм-3.2.: детерминизм (вероятностный или жестко-однозначный, «эмпирический» или «интеллигибельный») совместим с моральной ответственностью, но между ними нет связи; вменение ответственности не зависит от наличия или отсутствия детерминированности человеческого сознания;

– инкомпатибилизм-3.1.: моральная ответственность несовместима с однозначным универсальным детерминизмом (пандетерминизмом).

Дискуссии между упомянутыми теоретическими позициями носят абстрактно-академический характер лишь до тех пор, пока не затрагиваются практические следствия того или иного решения проблем. Однако такие следствия неизбежны, поскольку каждая теоретическая концепция свободной воли предлагает свою особую трактовку природы и содержания человеческих ценностей, свое видение движущих сил и механизмов человеческого поведения, что является источником разных подходов в разработке средств и методов нравственного и правового воспитания, социального управления, пропаганды, рекламы, психотерапии и т. д. Очевидно, дефекты теории чреваты ошибками

на практике, и хотя эта связь не всегда однозначно-прямолинейна, она тем не менее служит реальным стимулом для поиска истинной, рационально обоснованной и благодаря этому единой для всех концепции свободной воли в ее соотношении с моральной ответственностью и принципом детерминизма.

Основные аргументы за и против некоторых наиболее «популярных» (кажущихся самоочевидными) позиций из числа перечисленных рассмотрены в последующих разделах статьи.

Свобода воли и ответственность

Ответственность – это особый социально-психологический и ценностно-нормативный феномен, суть и социальное назначение которого – подчинить мотивы и поступки людей требованиям обычаев, морали, права, административного или профессионального кодекса и т. д. Ответственность в ее субъективной ипостаси – это переживание долга или обязательства перед некоторой (объективно-безличной или персонализированной) инстанцией, обладающей духовным авторитетом либо карательной силой.

Непременными условиями вменения ответственности индивиду (и, соответственно, основанием для «привлечения к ответственности» и применения санкций в случае нарушения им возложенных на него обязательств) принято считать, во-первых, *принципиальную вменяемость* этого человека (критерии которой могут варьироваться в разных сообществах и в разных ситуациях), во-вторых, зависимость принимаемых им решений и предпринимаемых действий от него самого. При этом мера ответственности субъекта определяется тем, насколько он свободен от внешних факторов в своих решениях и действиях.

Что касается свободы *действий*, т. е. объективной потенциальной возможности для человека воплощать в поступки свои желания или вмененные ему (и принятые им) обязанности, то указанное условие ответственности применительно к подобным ситуациям по сути никто не подвергает сомнению. Действительно, бывают форс-мажорные обстоятельства, которые субъект не мог предвидеть и принять превентивные меры для того, чтобы действовать в согласии со своими желаниями или обязательствами, и это обычно признается достаточным основанием для снятия с него ответственности за совершенные им «неправильные» действия (или бездействие); возможны также труднопреодолимые препятствия, *частично* ограничивающие свободу действий индивида, что в той или иной степени снижает его ответственность за результаты деятельности.

Если же речь идет о свободе *воли*, понятой как способность субъекта совершенно произвольно, т. е. независимо от врожденных или благоприобретенных потребностей, желаний, ценностей, от любых сопутствующих обстоятельств, принимать определенные решения, ставить цели и пр., то, согласно господствующему в философии (и в обыденном сознании) представлению, обладающий указанной способностью вменяемый субъект несет полную ответственность за свои решения и подпадает под соответствующие санкции. С этой точки зрения отрицание реальности свободной воли ставит под вопрос само существование «института ответственности».

За этим последним рассуждением стоит та простая (и кажущаяся многим непроверяемой) мысль, что признание «вторичности» человеческой воли, признание ее решений следствием каких-либо внешних причин, снимает ответственность с действующего субъекта и либо перекладывает ее на бесконечную причинную цепь, где она бесследно растворяется, либо же возлагает ответственность на первоисточник всего сущего – Бога Вседержителя. (Кстати, именно монотеизм первоначально актуализировал проблему «ответственность – свобода воли». На протяжении Средних веков и эпохи Возрождения дискуссия на эту тему велась преимущественно в теологии, в едином блоке с проблемами теодицеи, источника зла в мире, природы греха, искупления, воздаяния и пр.; но по мере секуляризации философской мысли и ослабления религиозно-идеологического накала, характерного для старинных баталий на эту тему, предмет спора приобретал все более «приземленный» характер, свобода воли постепенно утрачивала черты мистически-сверхъестественного дара, доводы за и против признания ее реальности стали приобретать все более рациональный характер, причем нередко с опорой на данные эмпирических наук – в частности, психологии, биологии и даже физики).

В истории философии выдвигались различные аргументы (в том числе глубокие и тонкие) как за, так и против идеи свободной воли. Но в «обыденной» этической мысли все эти глубины и тонкости отодвигаются на задний план, поскольку представляется несомненным, что свобода воли не нуждается в доказательстве, ибо без нее невозможна *ответственность* людей за их решения и деяния⁵. Это соображение кажется настолько очевидным, а важность института «ответственности» настолько значительной, что всякие споры по поводу реальности или фиктивности свободы воли не вызывают особого интереса: их исход уже заранее кажется предрешенным. Поскольку, однако, помимо чисто ценностного неприятия всякой критики в адрес идеи свободной воли, в философской и научной литературе встречаются и рациональные, теоретические доводы той же направленности, это делает возможной если не вполне конструктивную, то во всяком случае осмысленную полемику.

В философской литературе против идеи о свободе воли *как условии ответственности* выдвигается ряд аргументов, которые в обобщенном виде могут быть представлены следующим образом.

(1) Ссылка на то, что без свободы воли невозможен институт ответственности и что *поэтому* следует признать реальность феномена свободной воли – это логически некорректное умозаключение. Даже если согласиться, что пандетерминизм, исключая свободу воли, действительно приводит к таким *негативным* последствиям, это вовсе не свидетельствует о его ложности. Мир таков, каков он есть, и далеко не все в мироустройстве соответствует нашим желаниям и ценностям.

⁵ Группа американских социологов провела широкое кросс-культурное (синхронно в США, Гонконге, Индии и Колумбии) исследование «народной интуиции» (“people’s intuition”), касающейся понимания свободы воли и моральной ответственности. Результаты исследования показали, что идея реальности свободной воли (как условия ответственности) является «универсальной», т. е. практически общепринятой во всех четырех выборках, при этом «большинство опрошенных считают, что наша вселенная индетерминистична и что моральная ответственность несовместима с детерминизмом» (*Sarkissian H., Chatterjee A. and others. Is Belief in Free Will a Cultural Universal? // Mind & Language. 2010. Vol. 25. Issue 3. P. 346.*)

(2) Фиктивность свободной воли вполне совместима с существованием и функционированием моральной и правовой ответственности. Более того, при определении ответственности субъекта за принятые им решения и совершаемые поступки факторы, детерминирующие его поведение, как правило, принимаются во внимание и влияют на итоговую оценку. А вот если предполагается, что человек действует по «свободной воле» (в отмеченном выше смысле этого выражения), то его решения вообще не подлежат ни позитивной, ни негативной оценке, и он не может нести ответственность за свои деяния, – ибо «выбор», производимый «свободной волей», абсолютно случаен, как в игре в рулетку; этот выбор никак не связан ни с ценностными установками личности, ни с внешними условиями принятия решения.

(3) Институт ответственности может существовать (и фактически существует и функционирует) независимо от подлинности или фиктивности свободной воли. Действительно, даже если мысли и поступки человека однозначно предопределены природой или Богом, то точно так же предопределены вменение ответственности, вины, заслуги, соответствующие санкции, чувство долга, угрызения совести и пр. Человек несет ответственность за свой поступок не потому, что он его «свободно» выбрал, а потому, что он его совершил (пусть даже и под влиянием тех или иных факторов). При этом ответственность за дурной поступок может быть большей или меньшей (вплоть до нулевой) в зависимости от множества обстоятельств (которые учитываются при вынесении морального или правового вердикта); но в любом случае для «свободной воли» не остается места при вменении ответственности и расчете ее степени.

Свобода воли и детерминизм

Самый сильный аргумент, выдвигаемый обычно против реальности свободы воли, это ссылка на детерминизм как универсальный принцип бытия (включая и бытие духа), – принцип, не оставляющий места свободной воле как абсолютно независимому началу, порождающему *нечто* (цели, ценности и др.) из *ничто*. Поскольку принцип детерминизма прочно укоренен в философии и науке, основные усилия сторонников идеи свободы воли направлены не на опровержение детерминизма вообще, а на такое его истолкование, которое было бы совместимо с указанной идеей. Для того чтобы в каузальном мире найти место для свободной воли, философская мысль выдвинула ряд оригинальных концепций.

Одна из них – это удвоение мира, разделение его на *эмпирический* «мир природы» (где человеческое поведение полностью детерминировано «естественными» побудителями – интересами, желаниями и пр.) и *умопостижимый* «мир свободы» (где автономная «добрая воля» воплощается в «неестественных», т. е. идущих вразрез с эгоистическими интересами, моральных поступках).

Другая концепция – отрицание «жесткого» и постулирование взамен «мягкого», «неоднозначного», вероятностного детерминизма, якобы оставляющего некоторую возможность для свободного субъективного маневра в рамках общей причинной обусловленности поведения. Вообще говоря, концепция вероятностного (стохастического) детерминизма занимает законное место в со-

временной науке, отвергающей лапласовский фатализм и признающей (в силу бесконечного множества одновременно действующих детерминирующих факторов) наличие элемента случайности, неопределенности, непредсказуемости не только в физических, но и в духовных процессах; однако это обстоятельство нисколько не свидетельствует о возможности «свободного», ничем не обусловленного, произвольного выбора.

Еще одна концепция – это утверждение о наличии в мировой причинной сети некоторых «пробалов», лакун, где детерминизм не действует; постулируются две такие лакуны: в квантовой механике (где, по мнению многих видных ученых, имеют место «беспричинные» изменения траекторий движения элементарных частиц), и в человеческой душе – «свобода воли». Что касается индетерминизма, обнаруженного в квантовой механике, то там уже несколько десятилетий идут споры между учеными-физиками; многие из них выдвигают идею «скрытых параметров», т. е. утверждают, что отклонения траекторий частиц имеют свои причины, пока еще не обнаруженные («скрытые»). Впрочем, и их оппоненты не отрицают, что рассеяние частиц подчиняется определенным вероятностным законам, так что говорить о квантово-механическом «индетерминизме» в строгом смысле слова нет достаточных оснований. Еще меньше оснований имеется для того, чтобы разрывать причинные цепи в человеческом сознании (психике); сама эта идея приводит к неразрешимым парадоксам, о которых будет сказано ниже.

Нередко свободу воли рассматривают как некое сущностное свойство личности, самоочевидное и достоверно переживаемое. Обыденная рефлексия морального сознания, не углубляющаяся в нюансы философского анализа, фиксирует тот, казалось бы, очевидный факт, что разумный, вменяемый человек в принципе способен принимать решения *сам*, независимо от чьих-то влияний и каких-либо обстоятельств, и что в одной и той же ситуации его решения могли бы быть разными.

Но что означает «Я Сам» (принял решение, совершил поступок и т. п.)? Если имеется в виду, что «Я» есть абсолютно исходный пункт в принятии решения и в побуждении к действию, то это явно неверно. Элементарная обычная (и тем более научно-аналитическая) интроспекция показывает, что человеческое «Я» не бывает «пустым», оно несет в себе врожденные и/или приобретенные (т. е. сложившиеся под воздействием тех или иных факторов, жизненных обстоятельств) установки, воплощаемые в разных ситуациях в те или иные мотивы, решения, поступки... Тот несомненный факт, что человек «Сам» способен принимать решения, выбирать тот или иной способ действия в той или иной ситуации, вовсе не свидетельствует о том, что выбор производится «свободно», т. е. будто я «Я» есть особая духовная сущность, не включенная в мировую детерминацию, не имеющая никаких сформированных до акта выбора ценностных предпочтений, стоящая «над» ценностями, над добром и злом и тем не менее способная к выбору или полаганию ценностей.

«Загадку человеческого Я», в частности – в связи с проблемой свободной воли, пытались разгадать многие психологи. Правда, научная психология большей частью игнорирует эту проблематику, поскольку в качестве эмпирической науки не обнаруживает в психике такого феномена, которому подходило бы название «свободная воля». Вместе с тем некоторые видные психологи, по сути

отступая от канонов научного мышления, сочли возможным ввести это понятие в науку (при этом стараясь не употреблять сам термин «свобода воли»). Так, Виктор Франкл подверг резкой критике, по его словам, «ошибочное и опасное утверждение» – пандетерминизм, т. е. «такой взгляд на человека, который отрицает его способность противостоять любым возможным условиям. Человек не обусловлен и не детерминирован ими полностью; он сам определяет, стать ли над ними. Другими словами, человек, в конечном счете, самодетерминирован. Человек не просто существует, но всегда решает, каким будет его существование, чем он станет в следующий момент». И еще: «Человек не свободен от условий. Но он свободен занять позицию по отношению к ним... От него – в пределах его ограничений – зависит, сдастся ли он, уступит ли он условиям»⁶.

Выходит, по Франклу, человек *не полностью детерминирован* внешними условиями (а вернее – *вообще ими не детерминирован*, поскольку в конечном счете «Сам» решает, подчиняться ли им). Однако подобная «самодетерминация» не имеет ни эмпирического, ни рационального обоснования. Она бессодержательна и пуста, и потому совершенно непонятно, как она могла бы подвинуть человека на какие-либо решения и действия. «Самодетерминация» – конструкт столь же искусственный и внутренне противоречивый, как и «неподвижный перводвигатель» Аристотеля. Такого рода понятия изредка появляются – подобно «Богу из машины» («Deus ex machina») – в философских и научных трудах для придания целостности концепциям, которые без этих искусственных добавлений не могли бы быть (или выглядеть) последовательными и завершенными.

Детерминизм и ответственность

В некоторых работах, исследующих условия вменения моральной ответственности, свобода воли не рассматривается специально как фактор, наличие или отсутствие которого соответственно порождает или исключает ответственность. В качестве такого фактора, коррелирующего с ответственностью, принимается лишь принцип детерминизма. Два основных подхода, по-разному трактующих указанную корреляцию, определяются при этом следующим образом: «Инкомпатибилисты утверждают, что истинность детерминизма (т. е. признание каждого события неизбежным следствием предшествующих условий и естественных законов) полностью или частично снимает с людей моральную ответственность за их намерения и поступки. Компатибилисты же полагают, что принцип детерминизма ни в малейшей степени не подрывает моральной ответственности, поскольку детерминизм и ответственность полностью совместимы»⁷. В цитированной статье и в других англоязычных публикациях, где ответственность и детерминизм сопоставляются напрямую, без использования концепта свободной воли, указанные подходы, т. е. компатибилизм и инкомпатибилизм, представлены не только в самом общем виде (как это сделано в приведенном определении), но и более детально – в тех вариациях, которые описаны выше (см. раздел III, п. 3 настоящей статьи).

⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 77, 78.

⁷ Nichols S., Knobe J. Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions // Noûs. 2007. Vol. 41. P. 663.

Следует, однако, заметить, что все попытки обойтись в рассматриваемом проблемном контексте без обращения к свободной воле оказались безуспешными. Доказательство, например, несовместимости детерминизма с ответственностью фактически включает в себя два тезиса, формулируемых через понятие свободной воли, а именно: (а) детерминизм несовместим со свободной волей и (б) свободная воля является необходимым условием ответственности. Можно утверждать, что вообще все решения, полученные при исследовании совместимости детерминизма и ответственности, заимствованы из двух других, рассмотренных выше, проблемных блоков, где неизменно фигурирует понятие свободной воли.

Парадоксы свободной воли

Идея свободной (ничем не детерминированной) воли как условия ответственности человека за принятые им решения является источником логических парадоксов.

(1) Допустим, что человек *обладает свободной волей* (не зависящей по определению ни от каких детерминантов) и что свободная воля является *необходимым условием для самого существования и функционирования института ответственности*.

При этом очевидно, что институт ответственности *реально влияет* на принятие человеком решений и совершение поступков (т. е. *является детерминирующим фактором*).

Но если так, то следует признать, что человек *не обладает свободной волей* (ибо подвержен детерминации) и, значит, *не несет ответственности* за свои решения и поступки (ибо, согласно исходному допущению, обязательным условием ответственности является свободная воля).

Таким образом, заключения, вытекающие из принятых посылок, прямо противоречат этим посылкам. Причиной этого парадокса является ошибочность первой посылки.

(2) Виктор Франкл писал: «Пандетерминизм служит преступнику в качестве алиби: винить можно только некий механизм в нем. Такой аргумент может быть направлен, однако, против самого себя. Если подсудимый утверждает, что он в действительности не был свободным и ответственным, когда совершал свое преступление, судья может утверждать то же самое по поводу вынесения приговора»⁸. Этим парадоксальным примером Франкл фактически показал, вопреки своей концепции о свободной воле как единственном гаранте ответственности, что как раз отвергаемый им пандетерминизм выполняет роль такого гаранта.

Заключение

Во многих философских текстах (не только открыто трансценденталистских) моральному сознанию приписываются такие свойства и способности, которые инородны для мира естественной каузальности; но это означает

⁸ Франкл В. Указ. соч. С. 78.

только то, что трансцендентный «мир свободы», отличный от «мира природы», фиктивен. Чувства долга, моральной ответственности, вины, одобрения и осуждения, переживание объективности, абсолютности, категоричности морального требования и пр. – все эти реалии морального сознания поддаются каузальному объяснению так же, как и «обычные» мотивы и чувства – желание богатства, власти, стремление к счастью, наслаждению и пр.

Вообще, все составляющие человеческого духа, поведения, жизнедеятельности, межличностной коммуникации, могут быть адекватно описаны и объяснены в терминах пандетерминизма, без обращения к концепту свободной воли. Представлять дело так, будто в каждом конкретном случае человек заново, с нуля определяет свою позицию и его свободная воля совершенно беспредпосылочно «выбирает» между добром и злом – нелепо. Мы говорим о ком-то – «плохой человек» или «хороший человек», имея в виду *устойчиво сложившиеся* у него соответствующие ценностные установки и приоритеты; и мы заранее можем предполагать, как он поступит в том или другом случае (предполагать с определенной степенью вероятности – но не потому, что у него вдруг проснется и проявит себя непредсказуемая «свободная воля», а потому, что в каждой ситуации в процессе принятия решения участвуют, помимо прежде сформированных ценностных установок, еще и дополнительные ситуативные факторы).

Индетерминистская концепция свободы воли обесмысливает такие явно «детерминистские» виды человеческой деятельности, как воспитание, пропаганда, реклама и пр., а также фактически отрицает возможность стихийного формирования моральных и иных ценностей и генетическую заданность разных психотипов, в значительной степени определяющих решения и поступки людей. Свободное, беспредпосылочное полагание ценностей, будь оно возможным, означало бы полное отсутствие надындивидуальных, общезначимых критериев добра и зла, а значит – лишало бы смысла понятие моральной ответственности и вообще уничтожало мораль как регулятор межчеловеческих отношений, как социальный институт.

Список литературы

- Адорно Т.В.* Проблемы философии морали / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Республика, 2000. 239 с.
- Гоббс Т.* О свободе и необходимости / Пер. с англ. А. Гутермана // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 574–611.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла / Пер. с нем. Д.А. Леонтьева, М. Папуша, Е. Эйсмана. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
- Campbell J.* A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities // *Philosophical Studies*. 1997. Vol. 88. P. 319–330.
- Haji I.* Incompatibilism's Allure. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2009. 186 p.
- Kane R.* Two Kinds of Incompatibilism // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1989. Vol. 50. P. 219–254.
- Nichols S., Knobe J.* Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions // *Noûs*. 2007. Vol. 41. P. 663–685.
- Pereboom D.* Hard Incompatibilism // *Four Views on Free Will*, by J.M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M. Vargus. Oxford, 2007. P. 85–125.

Sarkissian H., Chatterjee A. and others. Is Belief in Free Will a Cultural Universal? // *Mind & Language*. 2010. Vol. 25. Issue 3. P. 346–358.

Strawson G. “Free will”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Retrieved December 21, 2014. URL: <http://www.rep.routledge.com/article/V014>.

The Concept of Free Will in Ethics

Leonid Maximov

Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lemax14@list.ru

The subject of study and critical analysis in this article is the concept of ‘free will’ which is commonly used in the philosophical literature to designate self-determinacy of human consciousness that is a person’s ability to make decisions arbitrarily, regardless of any external factors. The belief that the above-noted ability is really peculiar to the man as a sentient being, is widely used in ethics, law, theology and folk views; at this the free will is considered as a necessary condition for responsibility of the agent for his decisions and actions. This paper presents a number of arguments in support of an alternative position recognizing the fictitiousness of the concept of free will and universality of the principle of determinism. It has been shown that the representation of the reality of free will is based on an incorrect understanding of the mental mechanisms of motivation, on the wrongful identification of the concepts of ‘free will’ and ‘freedom of action’ as well as the denial of determinism as a fundamental methodological principle, without which the human cognition is generally unthinkable. Moreover, the concept of free will is contradictory: protecting the social institution of responsibility, it is thus actually undermines its own methodological foundation, i.e. indeterminism, because the responsibility is a factor that determines the will. In general the recognition of the reality of free will is incompatible with the obvious fact of causal dependence of the moral and other values of people, their goals and actions of the social circumstances, in which their mentality is formed. Therefore moral philosophy does not need to use the concept of free will. The origin of morality, its social functions and psychological mechanisms, the content of its principles and norms and their historical changes can be adequately described and explained only within the deterministic picture of the world.

Keywords: ethics, morality, free will, freedom of action, responsibility, theodicy, compatibility vs. incompatibility, determinism vs. indeterminism, pan-determinism, self-determinacy

References

- Adorno, T.V. *Problemy filosofii morali* [The Problems of Moral Philosophy], trans. by M.Khor’kov. Moscow: Respublika, 2000. 239 pp. (In Russian)
- Campbell, J. “A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities,” *Philosophical Studies*, 1997, vol. 88, pp. 319–330.
- Frankl, V. *Chelovek v poiskakh smysla* [Man’s Search for Meaning], trans. by D.Leont’ev, M.Papush, E.Eidman. Moscow: Progress, 1990, pp. 45–130. (In Russian)
- Haji, I. *Incompatibilism’s Allure*. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2009. 186 pp.
- Hobbes, T. “O svobode i neobkhdimosti” [Of Liberty and Necessity], trans. by A. Guterman, in: T. Hobbes, *Sochineniya* [Works], vol. 1. Moscow: Mys l’, 1989, pp. 574–611. (In Russian)

Kane, R. “Two Kinds of Incompatibilism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1989, vol. 50, pp. 219–254.

Nichols, S. and Knobe, J. “Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions”. *Noûs*, 2007, vol. 41, pp. 663–685.

Pereboom, D. “Hard Incompatibilism”, in: *Four Views on Free Will*, by J.Fischer, R.Kane, D.Pereboom, and M.Vargas. Oxford: Blackwell, 2007, pp. 85–125.

Sarkissian, H., Chatterjee, A., and others. “Is Belief in Free Will a Cultural Universal?”, *Mind & Language*, 2010, vol. 25, issue 3, pp. 346–358.

Strawson, G. “Free will”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Retrieved December 21, 2014. [<http://www.rep.routledge.com/article/V014>, accessed on 26.12.2014].

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Р.С. Платонов

Семантика слова «Нῆθος» в древнегреческой культуре VIII–IV вв.*

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

Целью статьи является определение того общего смыслового пространства представляемого словом «ἦθος», которое дает возможность Аристотелю в «Никомаховой этике» положить в основу нравственных добродетелей привычку, что делает связь нрава и привычки условием результативности этики как науки практической. Данная связь устанавливается в первую очередь через тождество понятия нрав (ἦθος) понятию привычка (ἔθος), что совершенно не очевидно вне древнегреческого языка и культуры и требует дополнительного разъяснения.

В статье проводится анализ употребления слова «ἦθος» в древнегреческих текстах до Аристотеля. Дополнительно оговариваются методологические ограничения проводимого анализа: 1) отказ от использования лингвистических концепций, задающих самодовлеющие схемы объяснения развития языка; 2) использование только хорошо сохранившихся текстов, повествование в которых не нарушено. Первое ограничение позволяет избежать усложнения исследования мультипликацией концепций и минимизировать деформацию смыслов слова при рассмотрении его употребления. Второе ограничение также страхует от усложнения исследования, требуя, чтобы текстуальный контекст употребления слова был максимально свободен от реконструкции. Сам метод определяется как наблюдение за словом в тексте.

По итогам анализа делаются следующие выводы, в рамках которых можно описать смысловое пространство слова «ἦθος»: 1) понимание порядка устройства жизни группы уточняется через дифференциацию внешнего и внутреннего, что показывает сходства и отличия понятий «ἦθος» и «ἄθος»; 2) понимание внутреннего порядка (ἦθος) уточняется через дифференциацию общего и частного, что показывает развитие сходства понятий «ἦθος» и «ἔθος»; 3) именно такое функционирование слова «ἦθος» в древнегреческой культуре дало возможность Аристотелю включить привычку/привыкание в этическую концепцию, делая акцент на внутреннем, постепенно формирующемся порядке.

Ключевые слова: ethos, nomos, нрав, закон, обычай, привычка, Аристотель, этика, метод

* Статья подготовлена в рамках исследования, поддержанного РГНФ (грант № 14-03-00429).

В начале второй главы «Никомаховой этики» (1103 а 15-20) Аристотель¹, говоря о происхождении нравственного (добродетелей) от привычки («ἠθικὴ ἐξ ἔθους»), дает упоминаемую ныне в каждом словаре этимологию слова «ἦθος»: «μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους»², «от *этнос* при небольшом изменении»³, тем укореняет связь привычки и нрава в коллективном опыте, определяющем и словоупотребление. Что стояло за этой заменой букв – каково смысловое сближение этих двух слов в истории древнегреческой культуры, позволившее Аристотелю сделать такое умозаключение? Очевидно, данное сближение не было новой и сложной мыслью для тех, к кому обращался Аристотель со своим рассуждением. Тем удивительнее факт, на который указывает Э. Шварц, – как «изначально ... мало у него (у слова «ἦθος»). – Р. П.) общего с тем, что мы называем “этическим”»⁴. Этот ход Аристотеля в построении этики отсылает к неким внешним по отношению к выстраиваемой концепции условиям: смысловая близость слов «ἦθος» и «ἔθος» не определяется внутренней логикой концепции, наоборот, она подается как пример (аргумент) того, что концепция выстраивается правильно – раскрывает некоторый культурный опыт, соответствующий природе человека. Аристотель говорит об этом так просто, что, если бы он писал в стиле Платона, тут же появился бы персонаж-подхалим, заявляя: «Несомненно. Клянусь Зевсом, что это так».

Однако мы работаем с текстом в существенно иной культурной среде, другом языке и времени, связь нрава и привычки совсем не очевидна для нас. Не удивительно, что какой бы перевод мы не взяли, везде увидим пояснения с примерами этих двух слов из оригинала. Но примеры делают понятной только морфологию – действительно, слова похожи, можно поменять букву, но на каком основании это делается? Кажется, что это какой-то методологический произвол Аристотеля. Чтобы понять, как был возможен такой ход Аристотеля, нужно очертить смысловое пространство слова «ἦθος» до его концептуализации в работах Стагирита, увидеть это «многозначное понятие с неустойчивым терминологическим статусом»⁵, по возможности, так же ясно и беспроблемно, как его воспринимали жители Афин того времени. Это не предполагает построения целостной модели развития понятия «ἦθος» в течение четырехсотлетнего развития древнегреческой культуры. Речь идет исключительно об обобщении результатов анализа словоупотребления.

Учитывая особую роль Аристотеля в разработке этической проблематики⁶, невозможно оставить не проясненными культурные корни одной из ключевых его концепций – концепции этических добродетелей, формируемых привычкой.

¹ Здесь и далее при наличии стандартной сквозной нумерации фрагментов или стандартного округленного номера строк цитируемого текста сначала дается ссылка с указанием номера фрагмента или строк, затем уже сам цитируемый текст (в оригинале и его переводы) только с указанием источника из списка литературы без указания страниц.

² *Aristotelis. Ethica Nicomachea* / Ed. by I. Bywater. Oxford, Amen House, 1962. Здесь и далее написание древнегреческого текста приводится в соответствии с цитируемым источником.

³ *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983.

⁴ *Schwartz E. Ethik der Griechen*. Stuttgart, 1951. S. 15.

⁵ *Этика: Энцикл. слов.* / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М., 2001. С. 600.

⁶ «Аристотель завершил процесс становления этики и определил ее место в общей структуре философского знания как практической философии» (*Гусейнов А.А. Античная этика*. М., 2003. С. 147).

Однако тексты, в которых нам явлена древнегреческая культура до Аристотеля, начиная с Гомера, представляют собой весьма неоднородный массив. Поэтому, чтобы поставленная задача была решена, нужно четко определить критерий отбора источников и принцип работы с ними, для чего далее вводятся соответствующие методологические ограничения, которые должны скорректировать проведение анализа. В противном случае исследование будет обречено на бесконечный дрейф в океане литературы.

Методологические ограничения

Первое ограничение, определяющее сам подход к работе с источниками, – отказ от использования лингвистических концепций, задающих самодевлеющие схемы объяснения развития языка; т. к. это ведет к нарочитой систематизации и выстраиванию своего рода лингвистического ключа к смыслу в виде теории определяющей/задающей/утверждающей возможность понимания трансформации смысла через рассмотрение/выявление трансформации слова, когда словообразование как некие генетические ряды раскрывает нам смысловые связи и собственно смыслы. Более того, всякому подобному «обобщающему взгляду» предпослана не только определенная концепция языка, но и культуры, и человеческой природы, которые сами по себе могут быть интересными, но, по сути, только отсылают одну концепцию к другой. Это лишь усложняет исследование и деформирует контекст, в котором рассматривается слово, привнесенными конструктами, а лингвистический ключ неизбежно превращается в лингвистическую отмычку, открывающую все тайны бытия. Нам же требуется предельно простое наблюдение за словом в тексте.

Таким усложнением является описание В.Н. Топоровым «отражения в древнегреческом» языке индоевропейских корней *suce-dh- и *suce-t-, которое раскрывается Топоровым как связка двух рядов: «ἔθος “привычка”, “обычай”, ... ἔθων, Part. praes. от *ἔθω “иметь привычку”» и «ἔτης⁷ “член рода”, “сородич”, “частное лицо” / ἐτήτιμον “истинно”, “подлинно”, “правда” и т. д.; но и ἐταῖρος “товарищ”, “спутник”, “последователь”, “сторонник” и т. д.»⁸. Подобная структура «отражения», развернутая также для слов «ἴδιος», «σοφία» и даже русского «собь», выносится им из лингвистики в область социальных практик – полагается, что словообразование раскрывает смысловые связи, а те в свою очередь – бытие человека.

Топоров, вслед за Э. Бенвенистом, идет по пути концептуализации языка, выстраивая схемы «углубления мысли в самое себя» через механизм «обособления, повторяемого серийно» при его включенности в общность⁹. В основе такого подхода лежит сильное допущение/установка, выходящее за рамки лингвистики: «каждое... обособление... влечет за собой формирование новых и все более глубоких смыслов, позволяющих, с одной стороны, выводить

⁷ В публикации допущена опечатка: «ἔτης» написано через «θ» (ἔθης). При цитировании опечатка исправлена.

⁸ Топоров В.Н. Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренних смысл // EINA1: Проблемы философии и теологии. 2012. № 2 (2). С. 469.

⁹ Там же. С. 468.

за свои пределы, отчуждать от себя все то, что овеществляется и становится достоянием “common sense” сферы man, а с другой стороны, обеспечивать непрерывное возрастание смысловой наполненности бытия, осознающего самого себя»¹⁰. Но эта установка используется Топоровым так, будто бы она следствие проводимого им лингвистического анализа, неудивительно, что он не видит границ дальнейшим обобщениям – коды структуры становятся универсальными, применимыми даже к глобальным процессам становления человека/человечества через «соотношение культуры, всегда пребывающей in statu nascendi, в самоуглубляющемся движении и реализующей себя лишь на своих границах, и отчуждаемой ею и на ней паразитирующей цивилизации»¹¹; и уже кажется, что некая древняя интуиция прозревает все бытие человека через слово. На деле же мы получаем мультипликацию концепций: чисто лингвистические схемы развития языка (общие – в данном случае индоевропейские – основы, расширения, образование рядов однокоренных слов и прочее, что позволяет лингвистике как науке структурировать свой объект) не применимы непосредственно к структурированию социальных практик, а значит и для раскрытия всей полноты возникающих и передающихся в ходе этих практик смыслов (тем более они непосредственно не годны для раскрытия развития культуры), соответственно, требуются новые концепции. Их можно видеть и в рассуждениях Топорова: осознающее само себя бытие, обособление в бытие «сферы man», прогрессирующее углубление смыслов в процессе развития культуры, центробежное и центростремительное развитие культуры (как дополнение – антагонизм культуры и цивилизации) и прочее, но самое главное – это «схема, лежащая в основе» смыслообразования, которая, по сути, становится аналогом диалектической триады в ее претензии на описание/репрезентацию процесса, если так можно выразиться, бытийствования бытия; и все это только в небольшой статье посвященной «внутреннему смыслу» слова «σοφία». Здесь требуется экспликация каждой установки, каждого допущения, чтобы говорить об обоснованности связанных с ними рассуждений, но и тогда мы получим только своеобразную философию, видение мира. Конечно, все это будет масштабно, красиво, но вместе с тем будет и очевидно – чтобы использовать лингвистический ключ, по сути, приходится весь мир выстроить под него. Эта замечательная панлингвистика, захватившая XX в., вершиной которой является хайдеггеровское «язык – это дом бытия», предстает в самых разных вариантах, обсуждать которые здесь нет необходимости (тем более что их критика выходит за рамки данной статьи), достаточно указанного безосновательного и чрезмерного усложнения, с которым сталкивается всякий, кого поманили эти спекуляции.

Нельзя сказать, чтобы такой подход не был соблазнительным, к тому же в нем нет препятствий для наращивания смысловых рядов, которыми, по сути, и являются ряды однокоренных слов, приводимые Топоровым. Использование такого ключа к бытию человека, казалось бы, дает возможность на основе корня *sϕε связать в тугой узел: «сородича» и «товарища», представляющих типизированные общности, «частное лицо» (индивид), определяющегося через отделение от всякой общности, «привычку» и даже «подлинность»/«правду».

¹⁰ Топоров В.Н. Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл. С. 469.

¹¹ Там же. С. 469.

Поскольку предполагается, что от этого корня с тем же расширением «dhā» образовано слово «ἤθος»¹², так же оба слова сопоставляются с санскритским *sva-dhā-* (обычай, природа)¹³, можно провести дальнейшее наращивание.

Возьмем примечательное употребление у Гомера (а также и Пиндара) слова «ἠθεῖος», которое выражает особую ценность того, к кому оно адресовано, – «term of address used to express respect»¹⁴, в латинском языке его эквивалентами являются *carus*¹⁵, *dilectus* (любимый)¹⁶. Так Парис обращается к Гектору (Hom. II. VI.518) – «ἠθεῖ»¹⁷ / «дорогой мой»¹⁸ / «my brother»¹⁹, Ахиллес к Патроклу, точнее к явившейся ему во сне душе (ψυχή) Патрокла (Hom. II. XXIII.94) – «ἠθεῖήκεφαλή» / «голова дорогая» / «head beloved».

Руководствуясь примером Топорова, можно создать ряд «ἤθος–ἠθάς²⁰–ἠθεῖος» и, учитывая принцип «возрастания смысловой наполненности бытия» сопоставить его с «отраженными» рядами корня «суде». В такой схеме привычное, обжитое (как место, так и люди), задающее некий внутренний (среди своих) порядок/уклад/обычай, является прародителем этики: этика или некая протоэтика – это порядок нашего/своего места/мира (в корне которого порядок как таковой, включая и порядок вещей (причем вещей обиходных), но в большей степени порядок отношений в группе), нрав – производное от этого порядка как соответствие этому порядку индивида. Своим (товарищем, ценным и т. д.), а далее правильным (нравственным), признается тот, кто способен поддерживать данный порядок отношений в данной группе. Это будет сходиться с изначальной локальностью нравственных, а также и правовых, требований, когда у каждого племени не только свои боги, но и свои порядки, и чужак тот, чей нрав сформировался другим порядком (он не неправильный, он просто не наш). Аристотель окажется интуитивным экспликатором (извлекателем) такой генеалогии морали. Однако в этом случае речь уже будет идти о сложной концепции с рядом установок и допущений, которые станут играть решающую роль, т. к. материал для столь масштабных построений слишком ветхий и скудный.

¹² См. об «ἤθος»: *R. Beekes. Etymological dictionary of Greek.*

¹³ См.: там же об «ἔθος»; *Lexicon Homericum. C. 536.*

¹⁴ *Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon / Revised by Sir Henry Stuart Jones. Oxford, 1996. P. 766.* Далее для ссылок на словарь Лидделла и Скотта используется стандартная аббревиатура – LSJ.

¹⁵ «Carus» в латинском языке – это дорогой как в смысле цены, так и ценности. Но в данном случае речь о ценности (вне материальной заинтересованности).

¹⁶ *Lexicon Homericum: in 2 vols. / Ed. by H. Ebeling. Vol. 1. London, 1885.* Здесь и далее в случае ссылки на словари, если нет развернутого цитирования в кавычках, данные приводятся в соответствии со словарными статьями по конкретному слову без указания номера страницы.

¹⁷ *Homer. The Iliad / Ed. by Thomas W. Allen // Homeri Opera: in 5 vols. Vol. 1. Oxford, 1963.* Далее цитирование оригинального текста приводится только по данному источнику в соответствии со стандартным округленным номером строк.

¹⁸ *Гомер. Илиада / Пер. В. Вересаева. М.; Л., 1949.* Далее цитирование русского перевода приводится только по данному источнику в соответствии со стандартным округленным номером строк.

¹⁹ *Homer. The Iliad: in 2 vols. / With trans. by A. T. Murray. London: William Heinemann, Ltd., 1924.* URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0134> (дата обращения: 05.05.2015). Далее цитирование английского перевода приводится только по данному источнику в соответствии со стандартным округленным номером строк.

²⁰ Привыкший, привычный / *accustomed, of things – customary (LSJ).*

Если мы захотим прояснить какое-то словоупотребление и формирование понятий с тем содержанием, которое определило этическую проблематику, мы получим необоснованное усложнение объекта.

Чтобы избежать этого, нужно исходить из принципа неконцептуальности языка; другими словами, не выискивать в нем самодовлеющих схем, а обращать внимание на то, какого рода практики/явления в отношениях между людьми и в отношении к себе фиксируется тем или иным словом, т. к. именно в таких отношениях, в рефлексии по поводу них и вызревает вся этическая проблематика. В этом случае более полезна позиция озвученная Шварцем: даже написанное слово – «это, так называемое, vox media, оно не годится для того, чтобы квалифицировать человека»²¹.

Второе вводимое ограничение направлено на отбор релевантных источников, которыми при поставленной задаче могут быть названы только те, чей текстовый контекст употребления слова «ἦθος» не требует реконструкции, представляет собой цельный фрагмент, который можно при необходимости расширять вплоть до всего текстового объема используемого произведения. Соответственно, второе ограничение – это использование только хорошо сохранившихся текстов, повествование в которых не нарушено.

Казалось бы, как можно обойти знаменитое изречение Гераклита «ἦθος ἀνθρώποι δαίμων» (119 DK)²². Но трудность в том, что это именно изречение, фрагмент. Сочленение таких фрагментов в единую философию Гераклита уже представляет собой значительную проблему в истории философии, не говоря уже о содержании отдельных понятий в данных изречениях. Так у Г. Дильса и В. Кранца «ἦθος» переводится как своеобразие/характер – «seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (d. h. Sein Geschick)»²³ – человеку его своеобразие его демон (т. е. его судьба)²⁴. Шварц выступает противником поиска глубокого смысла в данной фразе Гераклита и больше склонен видеть в ней «банальную народную мудрость», близкую по смыслу поговорке «каждый сам кузнец своего счастья»²⁵. Перевод А.В. Лебедева кажется самым экстравагантным благодаря использованию термина «личность», больше отсылающего нас к современной социальной философии, чем к античности: «личность – божество человека»²⁶. Однако в последнем переводе Лебедев использует слово «нрав» – «нрав человека – его божество»²⁷.

Но есть еще фрагмент (78 DK): «ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει»²⁸. У Дильса и Кранца здесь «ἦθος» сопоставлен с Wesen (сущность, суть) – «denn menschliches Wesen hat keine Einsichten, wohl aber göttliches»²⁹, что

²¹ Schwartz E. Ethik der Griechen. S. 14.

²² Diels H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker: in 3 Bdn. Bd. 1. Berlin: Printed by August Raabe, 1960. S. 177. Здесь и далее для ясности нумерация фрагментов приводится только по Дильсу и Кранцу.

²³ Ibid.

²⁴ «Даймон – нечто вроде ангела-хранителя и персонификация судьбы. Кому достался “хороший бог”, тот “счастлив” (εὐδαίμων, буквально “имеющий хорошего бога”), кому плохой – тот несчастлив (κακοδαίμων, буквально “имеющий плохого бога”)» (Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым крит. изд. фрагментов). СПб., 2014. С. 408).

²⁵ Schwartz E. Ethik der Griechen. S. 15.

²⁶ Лебедев А.В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 243.

²⁷ Лебедев А.В. Логос Гераклита. С. 187.

²⁸ Diels H., Kranz W. Die Fragmente. S. 168.

²⁹ Ibid.

соответствует нраву в смысле «природы». Лебедев сначала переводит это так же – «человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает»³⁰, но позже как – «нрав человеческий не обладает мудростью, а божественный обладает»³¹, что оставляет значение слова «ἦθος» не проясненным.

Соответственно, неизбежен вопрос, как сопоставить судьбу, божество, сущность/природу, нрав, чтобы получить более-менее цельное понимание этих двух высказываний, в которых «ἦθος», возможно, имеет разное содержание, тем более не очевидно – какое именно? Выход находится внешний, т. е. через некое сложившееся по герменевтическому кругу понимание мысли собранной из кусочков; по сути, это единственно возможный выход. Достоинство исследователя определяется здесь тем, насколько аккуратно он складывает такую мозаику чужой мысли, которая стала практически своей, тогда уже перевод основывается в первую очередь на «языковом таланте и таланте знания отдельного человека»³². Так, по Лебедеву, противопоставление этоса человека и бога во фр. 78 выражает «абсолютность подлинных, основанных на “божественном знании”, то есть на “космической” точке зрения», ценностей³³. В таком случае, очевидно, что фр. 119 говорит о некоей силе этоса, способной, в случае несоответствия «божественному знанию», поддерживать ложные ценности (наверное, в случае соответствия, – стимулировать движение к истинным). Но каково тогда содержание понятия «ἦθος»? Лебедев обходит этот вопрос, сразу используя для перевода словосочетание «нравственный характер»³⁴, переключая внимание на тему свободы воли и повторяя пословицу про кузнеца и счастье. Что, в общем-то, не проясняет понятия «ἦθος», а, скорее, наделяет его своего рода магией концепта – теперь в нем можно увидеть все что угодно. Для работы с мыслительным материалом в отсутствие полных и внятных текстов такая гибкость понятий может быть методологически полезной, но эта же гибкость говорит и о силе давления, которое оказывают на понятие реконструкция и положенная в ее основу интуиция исследователя. В случае с высказываниями Гераклита ситуация примерно такова: в схеме воссоздания его философии мы получаем ход в антропологии Гераклита – освобождение человека, который перестает быть

³⁰ Лебедев А.В. Фрагменты. С. 241.

³¹ Лебедев А.В. Логос Гераклита. С. 183.

³² Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. А.Л. Вольского. СПб., 2004. С. 48.

На примере Шлейермахера – его работы над переводами диалогов Платона, определившей с начала XIX в. проблематику понимания текста вообще, – видно, что большая величина текста не гарантирует его большей открытости. Однако когда «тело» текста практически отсутствует, то и получение смысла «через отношения и взаимосвязи» (*Schleiermacher F. General Introduction / Trans. by W. Dobson // Schleiermacher's introduction to the dialogues of Plato. L., 1836. P. 38*) становится задачей не просто для «таланта», а для исследователя с магическими способностями. Что в таком случае определяет понимание – словоупотребление или примысленная этому словоупотреблению целостность, – уже невозможно разобрать.

³³ Лебедев А.В. Логос Гераклита. С. 125.

³⁴ «Не внешняя сила, а нравственный характер человека является его «богом» и определяет его судьбу» (Лебедев А.В. Логос Гераклита. С. 408). Учтивывая специфику употребления термина «ἦθος», это звучит как тавтология (этический этос), хотя, конечно, интуитивно понятно, что речь идет о некоем правильном этосе. Заметим, что само древнегреческое слово «ἡαρηατηρ» (печать, клеймо, особенность (LSJ)), этических коннотаций никогда не имело. Шварц видит в его использовании для перевода больше влияние французского языка и культуры (*Schwartz E. Ethik der Griechen. S. 16*).

«игрушкой случая»³⁵; в прояснении понятия «ἦθος» получаем усложнение, для разрешения которого недостаточно материала. В такой ситуации любая трактовка формально может быть допустима, если за ней стоит какая-то концепция. Как, например, трактовка этого изречения Хайдеггером, который оставляет самое первое значение «ἦθος» (место обитания), а использование второго значения (нрав), по ему только ведомым причинам, называет «современным, не греческим ходом мысли»³⁶, что, при всем уважении к великому философу XX в., конечно, неверно.

То, что Лебедев отмечает относительно Гераклита – «сложность реконструкции его аутентичной философии обусловлена, прежде всего, фрагментарным состоянием источников»³⁷, относится ко многим авторам (например, к Эмпедоклу). Поэтому второе ограничение касается целостности источников: за основу берутся тексты, дошедшие до нас максимально полно – повествование в которых не нарушено, не требует реконструкции текста, что создает условия для рассмотрения словоупотребления с минимальной его интерпретацией.

С учетом двух введенных ограничений требуемый для заявленного анализа метод можно назвать наблюдением за словами, когда внимание обращено только на словоупотребление в текстуальном контексте, а также на отдельные отношения между понятиями. Например, уточнение смысла через оппозиции, как это делает Д.В. Бугай: «δίκη последовательно противопоставляется силе-насилию (βίη)», рассматриваются антонимы «δίκαιος» – «κακός», «такие определения, как ὑβριστής, “переходящий пределы, преступающий меру, дерзкий”, χαλεπός, “гневливый”, и ἄγριος, “дикий, некультурный”»³⁸.

Для рассмотрения понятия «ἦθος» будут использоваться уточнения через дифференциации, т. е. рассмотрение смысловых отличий понятий, которые кажутся тождественными.

Безусловно, рассмотрение можно сделать комплексным, т. е. учитывать и оппозиции, и дифференциации. По большому счету, вчитывание в текст всегда так и происходит, здесь не открывается принципиально нового способа, а только выделяется один аспект (дифференциация) привычной практики, чтобы комплексно рассмотреть группу текстов. Выбор наблюдения через дифференциацию обусловлен этимологическим объяснением самого Аристотеля (тем «небольшим изменением», что упоминалось выше), когда уточнение содержания понятия «нрав» происходит через содержание понятия «привычка» как близкое, а не противоположное ему.

³⁵ Лебедев А.В. Логос Гераклита. С. 408.

³⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: Ст. и выступления. М., 1993. С. 215–216.

³⁷ Лебедев А.В. Логос Гераклита. С. 6.

³⁸ См.: Бугай Д.В. Правовое мышление в архаической Греции: dike у Гомера и Гесиода // Вопр. философии. 2010. № 9. С. 106–116.

Употребление слова «ἦθος»

Самое древнее его значение – место, обиталище людей, животных, вообще обычное место / haunts or abodes of animals, men; accustomed place (LSJ); такое употребление сохраняется от Гомера до Платона.

В этом значении оно используется в «Илиаде» (Hom. II. VI. 511) в метафорическом описании решительности Париса через образ жеребца, стремящегося к стойлам и пастбищам – «μετά τ' ἦθεα καὶ νομὸν ἵππων» / «к пастбищам конским и стойбищам» / “to the haunts and pastures of mares”. Нужно отметить, что, в отличие от «ἠθεῖος», «ἦθος» в текстах Гомера слово совершенно незначительное, недаром Эбилинг при составлении словаря уделяет ему всего лишь пару строк. Употребление, которое указывало бы на иное значение, чем «место», у Гомера не встречается и невозможно, исходя из текстов Гомера, судить о связи понятий «ἦθος» и «ἠθεῖος». Но интересно соседство «ἦθος» с «νομός»: не отелное слово, а эта пара представляет целостно то желанное место, к которому стремится застоявшийся жеребец.

В значении «места» использует это слово и Гесиод, говоря в «Трудах и днях» (Hes. Op. 167) о переносе Зевсом оставшихся из поколения героев на острова блаженных – «τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοντον καὶ ἦθε' ἀπάσσας» / «gave a living and an abode apart from men»³⁹ / «дав пропитание им и жилища отдельно от смертных»⁴⁰.

У Геродота в «Истории» (Hdt. 2.142) при пересказе хронологии египтян, упоминается период, в который солнце всходило дважды там, где оно обычно заходит, и наоборот – «τετράκις ... ἐξ ἠθέων τὸν ἥλιον ἀνατεῖλαι» / «four times in this period... the sun rose contrary to experience»⁴¹ / «солнце четыре раза восходило не на своем обычном месте»⁴²; т. е. «ἦθος» выражает место обычное, естественное, соответствующее некоему порядку в противоположность аномальному, отклоняющемуся от обычного.

Платон в «Законах» (Pl. Lg. 865e) использует вместе с «ἦθος» как синоним «οἰκειὸς τόπος» (родные места), передавая поверье, что убитый будет преследовать убийцу, если тот остается жить в местах (ἐν τοῖς ἦθεσι), где жил убитый, поэтому убийца должен покинуть все родные места (πάντας τοὺς οἰκειοὺς τόπους) убитого на год. При этом для определения отношения убитого к этим местам Платон использует слово «привычка» (συνήθεια)⁴³ – «ἐν τοῖς ἦθεσι τοῖς

³⁹ Hesiod. Works and Days / With trans. by Hugh G. Evelyn-White // The Homeric Hymns and Homerica. London, Ltd., 1914. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0131> (дата обращения: 05.05.2015). Далее цитирование оригинального текста и его английского перевода приводится только по данному источнику в соответствии со стандартной нумерацией фрагментов.

⁴⁰ Гесиод. Труды и дни / Пер. В. Вересаева // Гесиод. Полн. собр. текстов. М., 2001. С. Далее цитирование русского перевода приводится только по данному источнику в соответствии со стандартной нумерацией фрагментов.

⁴¹ Herodotus: in 4 vols. / With trans. by A.D. Godley. Vol. 1. Cambridge; Massachusetts, 1920. Далее цитирование оригинального текста и его английского перевода приводится только по данному источнику в соответствии со стандартным округленным номером строк.

⁴² Геродот. История в девяти книгах / Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1972. Далее цитирование русского перевода приводится только по данному источнику в соответствии со стандартным округленным номером строк.

⁴³ Учитывая значение префикса «συν-» (наряду с одновременностью, совместностью действия, это также и завершённость, полнота действия), можно сказать, что συνήθεια – это как бы свыкнутость, состояние, когда ты к чему-то привык, с чем-то свыкся.

τῆς ἑαυτοῦ συνηθείας ἀναστρεφόμενον»⁴⁴ / «в местах, привычных для покойного»⁴⁵; этот нюанс теряется в переводе Бери – «in the very haunts which he himself had frequented»⁴⁶.

Наряду с «ἦθος» в значении «места» выделяются также слова «τόπος» и «νομός»:

Τόπος – место как местоположение / place, region (LSJ). Впервые встречается у Эсхила (LSJ); например, в «Эвменидах» (Aesch. Eum. 249) – «χθονὸς γὰρ πᾶς πελοῖμᾶνται τόπος» / “for I have roamed over the whole earth”⁴⁷ / «вся суша мною пройдена»⁴⁸; т. е. в данном случае это обобщение: вся земля как все места земли.

Νομός – место как место обитания, кормления / place of pasturage, district (LSJ). Пастбище и как определенная территория⁴⁹, и как наличие корма: Гесиод описывает зиму (Hes. Op. 526) – «οὐδέ οἱ ἥελιος δείκνυ νομὸν ὀρμηθῆναι» / «for the sun shows him no pastures to make for» / «солнце не светит ему и не кажет желанной добычи»⁵⁰. Территория пригодная для жизни: Геродот пересказывает (Hdt. 2.4), что в свое время весь Египет был болотом, кроме района Фив – «πλὴν τοῦ Θηβαϊκοῦ νομοῦ» / «except the Thebaic district». Другими словами, в самом общем смысле «νομός» – это ограниченная территория, обеспечивающая пищей, ресурсами.

Можно сказать, что в отличие от «τόπος» или «νομός», «ἦθος» – это место в его обычности, обжитости, в этом можно увидеть ту ассоциативную нить, что выводит нас к «обычаю» – установлению/порядку данного места, всегда связанному с конкретным местом.

Второе не менее распространенное, но более сложное и позднее (не встречается у Гомера) значение – обычай, а также нрав, характер / custom, disposition, character (LSJ).

Гесиод в «Трудах и днях» (Hes. Op. 67,78), описывая сотворение Пандоры, указывает, что от Гермеса ей в дар достался лукавый нрав – «ἐλίκλοπον ἦθος». В используемом в данной статье Кембриджском издании 1914 г. это словосочетание переведено Х. Эвелином-Уайтом как «deceitful nature», чем, видимо, подчеркивается, что способность обманывать, лукавить, хитрить была ей присуща – она такой создана. Другими словами, речь идет о некотором внутренне

⁴⁴ Plato. Laws / Ed. by J. Burnet // *Platonis Opera*: in 5 vols. Oxford, 1903. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0165> (дата обращения: 05.05.2015). Далее цитирование оригинального текста приводится только по данному источнику в соответствии со стандартным округленным номером строк.

⁴⁵ Платон. Законы / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1994. Далее цитирование русского перевода приводится только по данному источнику в соответствии со стандартным округленным номером строк.

⁴⁶ Plato. Laws / Trans. by R.G. Bury // *Plato*: in 12 vols, vols. 10 & 11. Cambridge (MA): L., 1967–1968. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0166> (дата обращения: 05.05.2015). Далее цитирование английского перевода приводится только по данному источнику в соответствии со стандартным округленным номером строк.

⁴⁷ Aeschylus. Eumenides / With trans. by H.W. Smyth // *Aeschylus*: in 2 vols. Vol. 2. London, 1926. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0005> (дата обращения: 05.05.2015).

⁴⁸ Эсхил. Эвмениды / Пер. С. Апта // *Эсхил*. Трагедии. М., 1971.

⁴⁹ См. выше Ном. II. VI.511.

⁵⁰ Как видим, английский перевод (pastures – пастбища) здесь ближе оригиналу.

присущем качестве, а не комплексе приобретаемых качеств (характере, нраве); в этом, действительно, больше прочитывается сущность, природа (как было показано выше, подобное толкование слова «ἦθος» определяет перевод фрагмента у Гераклита в сборнике Дильса и Кранца). Похожее употребление видим и в «Теогонии», когда Гесиод говорит о Харитах (Hes. Th. 66) – «μέλλονται πάντων τε νόμους καὶ ἦθεα κεδνὰ ἀθανάτων κλείουσιν» / «sing the laws of all and the goodly ways of the immortals»⁵¹ / «песни поют о законах, которые всем управляют, добрые нравы богов... славят»⁵²; т. е. боги таковы по своей природе, а сам их характер, как комплекс качеств, может быть более сложным.

У Геродота уже можно видеть некоторое изменение смысла. Рассказывая о столкновении при царе Псамметихе Египта с Эфиопией (Hdt. 2.30), он говорит, что эфиопы, испытавшие влияние египетских перебежчиков, стали более культурными (мягкими/прирученными), усвоив/переняв нравы египтян – «τοὺς Αἰθίοπας ἡμερώτεροι γεγόνασι Αἰθίοπες, ἦθεα μαθόντες Αἰγύπτια» / «с тех пор, как эти египтяне поселились среди эфиопов, эфиопы восприняли египетские обычаи и сделались более культурными» / «these Ethiopians then learned Egyptian customs and have become milder-mannered by intermixture with the Egyptians». Другими словами, состояние эфиопов изменилось, т. е. речь уже не идет о самой природе/сущности, к которой теперь относится сама возможность изменяться (становиться культурнее), но о некоем изменяемом комплексе качеств, что уже больше соответствует понятию «нрав», более того – эти изменения происходят через общение и их можно положительно или отрицательно оценивать.

Соотношение «ἦθος» и «νόμος»

В известной синонимии со словом «ἦθος» используется также слово «νόμος» (обычай/custom (LSJ)); «νόμος», первоначально обозначая установление/порядок границ земельного участка (νομός), как и «ἦθος», имеет отношение к пространственной локализации и с ней связано развитие его употребления⁵³.

«Νόμος» и «νομός» являются производными от глагола «νέμω» (пасти; разделять, уделывать; обитать, населять). К нему восходят также и слова: «νομή» – пастбище, пища; «νομάς» скотовод, пастух (только как следствие – кочевник; пр., οἱ νομάδες / «номады», кочевники у Геродота); «νόμιος» – пастушеский, охраняющий стада (эпитет для различных богов, пр.: ν. θεός – Πάν); а также «νομίζω» – иметь обычаи, в обычае⁵⁴.

⁵¹ Hesiod. Theogony / With trans. by Hugh G. Evelyn-White // The Homeric Hymns and Homerica. London, Ltd., 1914. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0129> (дата обращения: 05.05.2015). Далее цитирование оригинального текста и его английского перевода приводится только по данному источнику в соответствии со стандартной нумерацией фрагментов.

⁵² Гесиод. Теогония / Пер. В. Вересаева // Гесиод. Полн. собр. текстов. М., 2001. Далее цитирование русского перевода приводится только по данному источнику в соответствии со стандартной нумерацией фрагментов.

⁵³ См.: Апресян Р.Г. Историческая и нормативная динамика идеи моральной автономии // Дискурсы этики. 2015. № . С. 13–33.

⁵⁴ См. о «νόμος»: Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch: in 3 Bdn. Bd. 2. Heidelberg, 1960. Далее – Frisk H. G.E.W.

Отмечая, что пара «ἦθος – νόμος» достаточно рано становится устойчивой, Шварц указывает на фразу «нравы и законы»⁵⁵ у Еврипида в речи Медеи, где она «вызывает впечатление какого-то шаблонного выражения»⁵⁶; можно сказать, что становится устойчивой тенденция уточнения смысла.

Употреблением «ἦθος» в значении как места, так и своеобразия/природы и комплекса изменяемых качеств выделяется порядок тем или иным образом свойственный самому объекту. Данному смысловому аспекту соответствует и третья группа значений «ἦθος» – вид (животных и т. д.)⁵⁷.

Употреблением «νόμος» акцентируется внимание на внешнем по отношению к объекту структурировании⁵⁸:

Так у Гесиода говорится о принесении жертвы богам (Hes. Th. 417) – «κατὰ νόμον» / «according to custom»⁵⁹ / «жертвы свои принося по закону», т. е. по (установленному) обычаю, правилу, порядку. У Геродота (Hdt. 4.39) об установленном обозначении южной границы Аравийского полуострова от того места в Красном море, куда Дарий провел канал, т. е. искусственной, условной границы, которая при этом считается действительной – «λήγει δὲ αὐτῇ, οὐ λήγουσαεὶ μὴ νόμῳ» / «not truly but only by common consent» / «конечно, только по обычному делению». Все упоминаемые Геродотом «обычаи», которые перечисляет Лурье, чтобы показать, что «Геродот восхищен Востоком и его мудростью»⁶⁰, в оригинале именуется «νόμος» и описывают социальную регуляцию (воспитание, суд, способ выдать некрасивых девушек замуж и т. п.). Только один «обычай» Геродот находит отвратительным – ритуальная проституция, и это тоже «νόμος» (См.: Hdt. 1.136–199).

В соотношении «ἦθος–νόμος» выражается нечто одно (оба суть обычаи, установления, т. е. некоторый порядок), но о чем уже привычно говорить как бы в двух аспектах⁶¹: «νόμος» выделяет предписанный порядок, «ἦθος» – порядок сложившийся, обжитой. Намечается тонкая грань между, условно говоря, внешним и внутренним источником порядка, что дает основание первому вы-

⁵⁵ См. «И вот жене, вступая в новый мир, / Где чужды ей и нравы и законы, / Приходится гадать, с каким она / Постель созданием делит» (Еврипид. Медея. 238–240 / Пер. И. Анненского // *Euripid.* Трагедии: в 2 т. Т. 1. М., 1969).

⁵⁶ *Schwartz E.* Ethikder Griechen. S. 226.

⁵⁷ Здесь можно вспомнить и синонимию «ἦθος» со словом «τρόπος» (направление, способ, лад (в музыке), способ действия (поведение), характер, обыкновение (LSJ)). В версиях уже рассмотренного высказывания Гераклита («у Эпихарма (B 17 DK) и Менандра Epitrep. 738 sq.) вместо *этос* употребляется *τροπος* “характер”» (Лебедев А.В. Логос Гераклита. С. 408). Но этому слову отошло особенное место в логике, причину чего также было бы небезынтересно прояснить.

Само греческое слово «χαρακτήρ» (печать, клеймо, особенность (LSJ)), которое в современных языках часто непосредственно заменяет слово «ἦθος», никакого отношения к этической проблематике не имело. Геродот (Hdt. 1.57), например, говорит так об особенности языка/речи жителей городов Крестона и Плакии (потомков пиласгов) – «γλώσσης χαρακτήρα» / «the manner of speech», т. е. это слово выражало некую *характеристику*.

⁵⁸ Второе значение – лад, напев, мелодия / melody, strain (LSJ), что представляет собой такое же внешнее упорядочивание звука, как и ритуал для действия, граница для территории.

⁵⁹ Так же «law» (LSJ).

⁶⁰ *Лурье С.Я.* Геродот. М., 1947. С. 51–52.

⁶¹ Как и полнота места у Гомера в приведенном выше фрагменте была представлена парой «ἦθος – νόμος». Никаких явных связей между этими двумя парами указать нельзя, но само такое совпадение заслуживает внимания.

воду: понимание порядка устройства жизни группы уточняется через дифференциацию внутреннего и внешнего, что в дальнейшем определится в соотношении нрава и закона, нравственности и права.

Соотношение «ἥθος» и «ἔθος»

Значение «ἔθος» – привычка, обыкновение, обычай / *my habitual method will help me to my feet*, слово образуется от индоевропейского корня *s₂ce с расширением dh⁶², в словаре Лидделла и Скотта указывается основа от *ἔθω – иметь привычку (производные от глагола ἔθω также: εἰθός – обычай, обыкновение; ἔθων – привыкший или по своему обыкновению).

В произведениях Софокла так выражается индивидуальный опыт, определяющий отношение к чему-либо или образ действий. В «Филоктете» (*Soph. Phil.* 894) Филоктет, чья нога много лет поражена язвой, говорит Неоптолему, пытающемуся помочь ему встать: «Τό τοι σύνηθες ὀρθώσει μ' ἔθος»⁶³ / «*my habitual method will help me to my feet*»⁶⁴ / «привык я так вставать»⁶⁵. В «Электре» (*Soph. El.* 372) Хрисофемида говорит о себе в отношении поведения Электры: «ἡθᾶς εἰμί πως τῶν τῆσδε μύθων»⁶⁶ (опускаем здесь несущественное для нас значение «πως») привыкшая к её речам⁶⁷ / «*I am ... unaccustomed to her insults*»⁶⁸.

Палитра Платона наиболее богата, она вбирает в себя все оформившееся на тот момент разнообразие смысловых оттенков. Кроме рассмотренного выше одновременного употребления слов «ἥθος» как родного/обжитого мета и однокоренного ему «συνήθεια» (привычка)⁶⁹, в «Законах» он использует «ἔθος» и как обычай, и как индивидуальный опыт, а также «ἥθος» уже как нрав:

Говоря о построении государства (*Plat. Lg.* 793d), Сократ советует не упускать ничего, что касается законов и обычаев – «νόμοις ἢ ἔθῃ» / «*laws, customs*»; когда же речь заходит о необходимости внимания к развитию человека с младенчества (*Plat. Lg.* 792e), произносит формулу, которая напрямую выводит нас к рассуждениям Аристотеля – «τὸ πᾶν ἥθος διὰ ἔθος» (весь нрав через привычку⁷⁰ / от привычки) / «*κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἥθος διὰ*

⁶² См. об «ἔθος»: *Frisk H.* G.E.W. Bd. 1.

⁶³ *Sophocles. Philoctetes* / With trans. by F. Storr // *Sophocles*: in 2 vols. Vol. 2. L.; N. Y., 1913. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0193> (дата обращения: 05.05.2015).

⁶⁴ *Sophocles. Philoctetes* / Ed. by Sir Richard Jebb // *The Philoctetes of Sophocles*. Cambridge, 1898. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0194> (дата обращения: 05.05.2015).

⁶⁵ *Софокл. Филоктет* / Пер.Ф.Ф. Зелинского // *Софокл. Драмы*. М., 1990.

⁶⁶ *Sophocles. Electra* / With trans. by F. Storr // *Sophocles*: in 2 vols. Vol. 2. L.; N.Y., 1913. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0187> (дата обращения: 05.05.2015).

⁶⁷ Перевод Зелинского здесь несколько искажает текст в силу эстетических требований – «не привыкать мне, видно, / К ее речам» (*Софокл. Электра* / Пер.Ф.Ф. Зелинского // *Софокл. Драмы*. М., 1990), но соответствующий смысл прилагательного «ἡθᾶς» сохраняется.

⁶⁸ *Sophocles. Electra* / Ed. By Sir Richard Jebb // *The Electra of Sophocles*. Cambridge, 1908.

⁶⁹ В целом весь набор префиксных терминов (σύνηθες – привычка, обыкновение; συνήθης – свыкшийся; συνεθίζω – приучать как свыкать, внушать привычку) встречается до Аристотеля, закрепляя синонимию «ἥθος» и «ἔθος».

⁷⁰ Перевод мой. – *Р.П.*

ἔθος» / «for because of the force of habit, it is in infancy that the whole character is most effectually determined» / «главные черты характера каждого человека складываются в силу привычки».

Таким образом, через соотношение «ἥθος–ἔθος» внимание фиксируется на индивидуальном развитии, что в конечном итоге определяет отход от обозначения термином «ἥθος» «природы, устойчивого характера того или иного явления»⁷¹ и вводит его в этическую проблематику для обозначения того, что в самом общем смысле описывается как «особый срез человеческой реальности (определенный класс индивидуальных качеств, соотношенных с определенными привычными формами общественного поведения)»⁷². Это является основанием для второго вывода: внутренний порядок уточняется через дифференциацию общего и частного, т. е. через самоопределение человеком себя и как существа родового (встроенного в обычаи, практики заданные опытом поколений), и как индивида (особенного в своем конкретном опыте, который и выражается в привычке). Именно такое понимание специфики бытия человека будет положено Аристотелем в основание этики.

Заключение

Как отмечает Шварц о соотношении понятий «ἥθος» и «ἔθος», «древние всегда чувствовали связь с ἔθος; это наверняка верно, даже если лингвистика этого не проясняет»⁷³. На основе проведенного анализа можно утверждать, что *смысловая ниточка соединения обжитости места обитания с обывкнутостью, вероятно, единственное, что может объяснить сближение понятий «привычка» и «нрав», уточнение содержания понятия «нрав» через привыкание. Сделанные же выводы только задают очертания искомого смыслового пространства – порядок специфицируется по типу его реализации и далее по его отношению к субъекту, и показывают, что Аристотель получил в наследство уже весь возможный спектр значений понятия «ἥθος». Таким образом, становится ясно, что сопоставляя нрав с привычкой, Аристотель следует сложившейся в древнегреческой культуре тенденции. Особенное функционирование слова «ἥθος» в древнегреческой культуре дало возможность Аристотелю включить привычку/привыкание в этическую концепцию, где в центр внимания ставился внутренний, постепенно развивающийся порядок, оформляющий человека согласно его природе, а привыкание раскрывает один из аспектов этой природы и служит практической реализации становления.*

Список литературы

Апресян Р.Г. Историческая и нормативная динамика идеи моральной автономии // Дискурсы этики. 2015. № . С. 13–33.

Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 53–294.

⁷¹ Гусейнов А.А. Античная этика. С. 148.

⁷² Этика: Энциклопедический словарь. С. 573.

⁷³ Schwartz E. Ethik der Griechen. S. 15.

- Бугай Д.В.* Правовое мышление в архаической Греции: *dike* у Гомера и Гесиода // *Вопр. философии*. 2010. № 9. С. 106–116.
- Геродот.* История в девяти книгах / Пер. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. 600 с.
- Гесиод.* Теогония / Пер. В. Вересаева // *Гесиод.* Полн. собр. текстов. М., 2001. С. 20–50.
- Гесиод.* Труды и дни / Пер. В. Вересаева // *Гесиод.* Полн. собр. текстов. М., 2001. С. 51–75.
- Гомер.* Илиада / Пер. В. Вересаева. М.; Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1949. 550 с.
- Гусейнов А.А.* Античная этика. М.: Гардарики, 2003. 270 с.
- Еврипид.* Медея / Пер. И. Анненского // *Еврипид.* Трагедии: в 2 т. Т. 1. М., 1969. С. 105–168.
- Лебедев А.В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым крит. изд. фрагментов). СПб.: Наука, 2014. 533 с.
- Лебедев А.В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.
- Лурье С.Я.* Геродот. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1947. 210 с.
- Платон.* Законы / Пер. А.Н. Егунова // *Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 71–437.
- Софокл.* Филоклет / Пер. Ф.Ф. Зелинского // *Софокл.* Драмы. М., 1990. С. 216–268.
- Софокл.* Электра / Пер. Ф.Ф. Зелинского // *Софокл.* Драмы. М., 1990. С. 269–322.
- Топоров В.Н.* Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // *EINAI: Проблемы философии и теологии*. 2012. № 2 (2). С. 456–477.
- Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / Пер. В.В. Библихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Ст. и выступления. М., 1993. С. 192–220.
- Шлейермахер Ф.* Герменевтика / Пер. А.Л. Вольского. СПб.: Европейский дом, 2004. 242 с.
- Эсхил.* Эвмениды / Пер. С. Апта // *Эсхил.* Трагедии. М.: Худож. лит., 1971. С. 321–362.
- Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. 671 с.
- Aeschylus.* Eumenides / With trans. by H.W. Smyth // *Aeschylus: in 2 vols. Vol. 2.* L.: William Heinemann, Ltd., 1926. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0005>.
- Aristotelis.* Ethica Nicomachea / Ed. by I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, Amen House, 1962. 264 p.
- Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker: in 3 dn. Bd. . Berlin: Printed by August Raabe, 1960. 504 s.
- Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch: in 3 Bdn. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960.
- Herodotus:* in 4 vols./ With trans. by A.D. Godley. Vol. 1. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1920. 504 p.
- Hesiod.* Theogony / With trans. by Hugh G. Evelyn-White // *The Homeric Hymns and Homeric.* L.: William Heinemann, Ltd., 1914. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0129>.
- Hesiod.* Works and Days / With trans. by Hugh G. Evelyn-White // *The Homeric Hymns and Homeric.* L.: William Heinemann, Ltd., 1914. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0131>.
- Homer.* The Iliad / Ed. by Thomas W. Allen // *Homeri Opera:* in 5 vols. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Homer.* The Iliad: in 2 vols. / With trans. by A.T. Murray. L.: William Heinemann, Ltd., 1924. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0134>.
- Lexicon Homericum:* in 2 vols. / Ed. by H. Ebeling. Vol. 1. London: Williams & Norgate, 1885. 1184 p.

Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon / Revised by Sir Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2041 p.

Plato. Laws / Ed. by J. Burnet // *Platonis Opera*: in 5 vols. Oxford: Oxford University Press, 1903. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0165>.

Plato. Laws / Trans. by R.G. Bury // *Plato*: in 12 vols. Vols. 10 & 11. Cambridge (MA.): Harvard University Press; L.: William Heinemann Ltd., 1967–1968. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0166>.

R. Beekes. Etymological dictionary of Greek: in 2 vols. Vol. 1. Leiden; Boston: Brill. 2010. 885 p.

Schleiermacher F. General Introduction / Trans. by W. Dobson // *Schleiermacher's introduction to the dialogues of Plato*. London: John William Parker, West Strand, 1836. 432 p.

Schwartz E. Ethik der Griechen. Stuttgart: K.F. Koehler Verlag, 1951. 272 s.

Sophocles. Electra / Ed. by Sir Richard Jebb // *The Electra of Sophocles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908. 195 p.

Sophocles. Electra / With trans. by F. Storr // *Sophocles*: in 2 vols. Vol. 2. London; New York: William Heinemann Ltd., The Macmillan Company, 1913. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0187>.

Sophocles. Philoctetes / Ed. by Sir Richard Jebb // *The Philoctetes of Sophocles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1898. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0194>.

Sophocles. Philoctetes / With trans. by F. Storr // *Sophocles*: in 2 vols. Vol. 2. London; New York: William Heinemann Ltd., The Macmillan Company, 1913. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0193>.

Semantics of Word «ἥθος» in Ancient Greek Culture in VIII–IV Centuries

Roman Platonov

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

The article sets a goal to show a collection of senses, which this word represents and which allows Aristotle in the «Nicomachean Ethics» to base moral virtues on a habit. It makes the connection disposition and habits a condition for the effectiveness of ethics as a practical science. Primarily this connection is established by identity concepts «disposition» (ἥθος) and «habits» (ἔθος). It is not obvious outside the ancient Greek language and culture and needs further explanation.

The article analyzes an usage of word «ἥθος» in ancient Greek texts to Aristotle. Additionally methodological limitations of the analysis are stipulate: 1) refusal to use of linguistic conceptions, if they build self-sufficient explanatory schemes of language development; 2) use only well-preserved texts in which a narrative is not broken. The first limitation saves from complications study by multiplication of conceptions, allows us to make a minimum deformation of meanings of word, when the context of its usage is examined. The second limitation also saves from complications study and demands that the textual context of usage of a word was the most free of the reconstruction. The method is called – the word in the text observation. Three conclusions are drawn as a result of the analysis: 1) the understanding of an order of dispensation of group life is makes precise by the differentiation of the internal and external; similarity and differences of concepts «ἥθος» and «νόμος» shows it; 2) the

understanding of the internal order is made precise by the differentiation of the general and the particular; the development of similarity of concepts «ἦθος» and «ἔθος» shows it; 3) these are just the functioning of the word «ἦθος» in ancient Greek culture allowed Aristotle to include the habit in his ethical conception, when he focuses an attention on the internal gradually formed order.

Keywords: ethos, nomos, disposition, law, custom, habit, Aristotle, ethics, method

References

Aeschylus, “Eumenides”, with trans. by H. W. Smyth, in: *Aeschylus*, 2 vols., Vol. 2. 1926. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0005>, accessed on 05.05.2015].

Aeschylus, “Eumenidy” [Eumenides], trans. by S. Apt, in: Aeschylus, *Tragedii* [Tragedies]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1971. pp. 321–362. (In Russian)

Apressyan, R. “Istoricheskaya i normativnaya dinamika idei moral’noi avtonomii” [Historical and Normative Dynamics of the Idea of Moral Autonomy], *Discourses of ethics*, 2015, no. 1, pp. 1–10. (In Russian)

Aristotle, “Nikomakhova etika” [Nicomachean ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Complete Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1983. pp. 53–294. (In Russian)

Beekes, R. *Etymological dictionary of Greek*, 2 vols., Vol. 1. Leiden; Boston: Brill. 2010. 885 pp.

Bugai, D. “Pravovoe myshlenie v arkhaischeskoj Gretsii: dike u Gomera i Gesioda” [Legal thinking in archaic Greece. Dike by Homer and Hesiod], *Voprosy Filosofii*, 2010, no. 9, pp. 106–116. (In Russian)

Bywater, I. (ed.) *Aristotelis. Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, Amen House, 1962. 264 pp.

Diels, H., Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bdn., Bd. 1. Berlin: Printed by August Raabe, 1960. 504 S.

Etika: Entsiklopedicheskii slovar’ [Ethics: Encyclopedic Dictionary], ed. by R. Apresyan & A. Guseinov. Moscow: Gardariki Publ., 2001. 671 pp. (In Russian)

Euripides, “Medeya” [Medea], trans. by I. Annenskii, in: Euripides, *Tragedii*, 2 t. [Tragedies, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1969. pp. 105–168. (In Russian)

Frisk, H. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 Bdn. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960.

Guseinov, A. *Antichnaya etika* [Antique ethics]. Moscow: Gardariki Publ., 2003. 270 pp. (In Russian)

Heidegger, M. “Pis’mo o gumanizme” [Letter on Humanism], trans. by V. Bibikhin, in: Heidegger, M. *Vremya i bytie: Stat’i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1993. pp. 192–220. (In Russian)

Herodotus, 4 vols, with trans. by A. D. Godley. Vol. 1. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1920. 504 pp.

Herodotus, *Istoriya v devyati knigakh* [History in Nine Books], trans. by G. Stratanovskii. Leningrad: Nauka Publ., 1972. 600 pp. (In Russian)

Hesiod, “Teogoniya” [Theogony], trans. by V. Veresaev, in: Hesiod, *Polnoe sobranie tekstov* [Complete Works]. Moscow: Labirint Publ., 2001. pp. 20–50. (In Russian)

Hesiod, “Theogony”, with trans. by Hugh G. Evelyn-White, in: *The Homeric Hymns and Homerica*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1914. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0129>, accessed on 05.05.2015].

Hesiod, “Trudy i dni” [Works and Days], trans. by V. Veresaev, in: Hesiod. *Polnoe sobranie tekstov* [Complete works]. Moscow: Labirint Publ., 2001. pp. 51–75. (In Russian)

Hesiod, “Works and Days”, with trans. by Hugh G. Evelyn-White, in: *The Homeric Hymns and Homerica*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1914. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0131>], accessed on 05.05.2015].

Homer, “The Iliad”, in: Allen, Thomas W. (ed). *Homeri Opera*, 5 vols, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Homer, *Iliada* [The Iliad], trans. by V. Veresaev. Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ., 1949. 550 pp. (In Russian)

Homer, *The Iliad*, in 2 vols., with trans. by A.T. Murray. London: William Heinemann, Ltd., 1924. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0134>], accessed on 05.05.2015].

Lebedev, A. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast' I: Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the early Greek philosophers. Part I: From the epic theocosmogonies to the emergence of atomism]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 576 pp. (In Russian)

Lebedev, A. *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)*. [Logos of Heraclitus. Reconstruction of thoughts and words (with a new critical edition of the fragments)]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2014. 533 pp. (In Russian)

Lexicon Homericum, 2 vols., ed. by H. Ebeling, Vol. 1. London: Williams & Norgate, 1885. 1184 pp.

Liddell H.G., Scott R. *A Greek-English Lexicon*, revised by Sir Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2041 pp.

Lur'e S. *Gerodot* [Herodotus]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR Publ., 1947. 210 pp. (In Russian)

Plato, “Laws”, in: Burnet, J. (ed.). *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford: Oxford University Press, 1903. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0165>], accessed on 05.05.2015].

Plato, “Laws”, trans. by R.G. Bury, in: *Plato*, 12 vols., Vols. 10 & 11. Cambridge, MA.: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1967–1968. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0166>], accessed on 05.05.2015].

Plato, “Zakony” [Laws], trans. by A. Egunov, in: Plato, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Complete Works, 4 vols], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1994. pp. 71–437. (In Russian)

Schleiermacher, F. “General Introduction”, trans. by W. Dobson, in: *Schleiermacher's introduction to the dialogues of Plato*. London: John William Parker, West Strand, 1836. 432 pp.

Schleiermacher, F. *Germenevtika* [Hermeneutics], trans. By A. Vol'skii. St. Petersburg: Evropeiskii dom Publ., 2004. 242 pp. (In Russian)

Schwartz, E. *Ethik der Griechen*. Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1951. 272 S.

Sophocles, “Electra”, ed. by Sir Richard Jebb, in: *The Electra of Sophocles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908. 195 pp.

Sophocles, “Electra”, in: *Sophocles*, 2 vols., Vol. 2. London; New York: William Heinemann Ltd., The Macmillan Company, 1913. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0187>], accessed on 05.05.2015].

Sophocles, “Elektra” [Electra], trans. by F. Zelinskii, in: Sophocles, *Dramy* [Dramas]. Moscow: Nauka Publ., 1990. pp. 269–322. (In Russian)

Sophocles, “Filoktet” [Philoctetes], trans. by F. Zelinskii, in: Sophocles, *Dramy* [Dramas]. Moscow: Nauka Publ., 1990. pp. 216–268. (In Russian)

Sophocles, “Philoctetes”, in: *Sophocles*, 2 vols., Vol. 2. London; New York: William Heinemann Ltd., The Macmillan Company, 1913. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0193>], accessed on 05.05.2015].

Sophocles, *Philoctetes*, ed. by Sir Richard Jebb, in: *The Philoctetes of Sophocles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1898. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0194>, accessed on 05.05.2015].

Toporov, V. “Eshche raz o dr.-grech. ΣΟΦΙΑ: proiskhozhdenie slova i ego vnutrennii smysl” [Once Again On the Ancient Greek ΣΟΦΙΑ: the Origin of the Word and Its Intrinsic Meaning], *EINAI: Problems of philosophy and theology*, 2012, no 2(2), pp. 456–477. (In Russian)

А.В. Бабанов

Творчество Льва Шестова как философская этика

Бабанов Алексей Вячеславович – аспирант. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: babanovaleksey@gmail.com

Статья представляет собой попытку интерпретировать мысль Льва Шестова как философскую этику. Цель статьи наглядно показать, что сверхморальная перспектива и идея морального субъекта составляют теоретическое ядро философии Шестова. Отталкиваясь от определения философской этики, данной А.А. Гусейновым, автор выявляет двухуровневую структуру этико-философской мысли Льва Шестова. Эта двухуровневая структура представляет собой различие веры как сверхморальной перспективы и морального разума. Сверхморальная перспектива и сама мораль не могут быть поняты вне этого различения. Мораль является объектом критики Шестова: в его философии она выступает коррелятом принуждающего разума, воплотившегося в нормах и законах. Преодолеть принуждение морали и разума может вера – второе измерение мышления и сфера свободы. В статье анализируются такие важные для творчества Шестова темы, как проблема подмены Бога добром и его понимание человека. В рамках первой темы мораль интерпретируется и отвергается как идол, занимающий в сознании людей место живого Бога. Понимание Шестовым человека осмыслено через встречающихся в его работах героев: подпольного человека, Иова и Авраама. Эти важные персонажи философствования Шестова воплощают нерациональную внутреннюю сущность человеческого Я, которое может в вере отбросить свой разум. Вера или сверхморальная перспектива философии Шестова содержит идею морального субъекта: верующий человек становится подобным Богу, полагает мир своим и имеет власть отменить однажды бывшее зло. Вера может быть понята как парадоксальный «экстатически-личностный» поступок, т. е. одновременно личный и превышающий любые личные усилия. Наличие сверхморальной перспективы и идеи морального субъекта в философии Шестова позволяет охарактеризовать его творчество как философскую этику.

Ключевые слова: философия, мораль, сверхморальная перспектива, двухуровневая структура, моральный субъект, философская этика, разум, вера, Бог

Льва Шестова называли философствующим писателем, публицистом, экзистенциалистом, даже антифилософом¹. Его творчество сложно отнести к какой-либо философской школе или направлению. Шестов является сугубо

¹ Ахутин А.В. О втором измерении мышления. Лев Шестов и философия // Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М., 1996. С. 272.

«частным мыслителем», стиль работ которого художественно самобытен, а мысль непроста для понимания. Он писал великолепным, насыщенным образами слогом, используя собственные интерпретации библейских сюжетов, широко цитируя классиков философии и литературы. Его суждения, как правило, не прямые – Шестов пользовался для передачи своей мысли цитатами великих, порою вырывая их высказывания из первоначального контекста, его аргументация софистична – зачастую не выдерживает проверки логической непротиворечивостью. Тем не менее общая направленность мысли видна во всех его работах, и в этом Шестов последователен. Уже в ранних, первых философских трудах («Добро в учении гр. Толстого и Ницше») и до конца его творческой жизни, в зрелых работах (о Кьеркегоре, «Афины и Иерусалим») прослеживается единая линия авторской мысли, состоящая в проведении непреодолимой границы между добром и жизнью, разумом и верой, «Афинами» и «Иерусалимом». В творчестве Льва Шестова мы находим образец своеобразного мышления, ставящего острые и всегда своевременные вопросы о человеческой свободе, предназначении, отношении с трансцендентным.

В названии статьи «Творчество Льва Шестова как философская этика» содержится утверждение, что помимо осмысления его творчества как религиозной философии, экзистенциализма, фидеизма и т. п. существует возможность понять его (в целом) как философскую этику. Конечно, уникальность творческой мысли Шестова никак не хочет «даваться в руки», и для нас является вопросом, насколько такое понимание продуктивно. Важно показать, что для него есть основания.

Этикой философию Шестова уже называли. Например, В.Н. Назаров пишет об «экзистенциальной этике веры» Л. Шестова². Но такое определение философии Шестова, по-видимому, является односторонним: говорить об «экзистенциальной этике веры» – все равно, что видеть в философии Ницше исключительно этику сверхчеловека, а в философии Аристотеля – исключительно этику созерцательного блаженства, что, конечно, верно характеризует их учения, но неполно. Ведь в случае Ницше не менее, а скорее даже более важное значение, чем представления о сверхчеловеке, имеет проведенная им критика морали, разоблачение ресентимента морального сознания, а у Аристотеля – анализ добродетелей гражданина полиса.

Что же имеется в виду, когда мысль Шестова понимается как пример философской этики? А.А. Гусейнов в статье «Философия как этический проект» выделяет две основные характеристики философской этики, отличающие ее от других форм познания морали. Этика – это такое осмысление морали, когда мораль рассматривается а) в «сверхморальной перспективе» и б) как «выражение субъектности индивида по отношению к миру»³. Опираясь на такое понимание философской этики, попытаемся обосновать утверждение, что философия Льва Шестова с некоторыми существенными оговорками, вызванными содержательными особенностями ее идей, отвечает двум названным характеристикам и может рассматриваться именно как философская этика.

² Назаров В.Н. История русской этики. М., 2006. С. 146.

³ Гусейнов А.А. Философия как этический проект // *Вопр. философии*. 2014. № 5. С. 16–27.

Сущность сверхморальной перспективы в этике, согласно Гусейнову, состоит в следующем: «в ней противостояние добра злу доводится до полного торжества добра, стремление к совершенству – до обретения совершенного состояния. Она обнаруживается в двухуровневой структуре, которая может существовать в разных вариантах философской этики и быть развернута с разной степенью полноты, но она всегда в ней принципиально присутствует»⁴.

Два наиболее ярких примера наличия в философской этике двух ценностно-различных уровней – этические теории Аристотеля и Ницше.

Как известно, в этике Аристотеля существует два вида счастья, две эвдемонии: первая, созерцательный образ жизни, и вторая – деятельный образ жизни достойного гражданина полиса. Деление на два вида добродетелей в этике Аристотеля, на добродетели разума (дианоэтические) и добродетели характера (этические) обусловлено представлением об иерархическом устройстве души человека, высшим и руководящим началом в которой является разум. Этические добродетели – это взращенные посредством разума привычки, навыки поведения, или по-другому – устои души. Такие добродетели, как щедрость, мужество, умеренность являются целью человека как деятельного существа. Но как существо, наделенное разумом, началом божественным, человек призван также реализовать способности своего ума, высшим проявлением которого будет созерцание истины, неизменного космического порядка, делающее душу простой, цельной как у бога. Первая эвдемония имеет сверхчеловеческую природу: «Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с другой добродетелью»⁵.

Помимо Аристотеля сверхморальную перспективу можно найти в учениях стоиков, Платона, в неоплатонизме и у Эпикура⁶. В той или иной степени все античные философы наделяли высшим рангом ум и соответственно превозносили созерцательный образ жизни, совершенство которого восполняло ограничения, присущие собственно этической сфере свободного человеческого действия. Идеал созерцательного образа жизни, или сверхморальная перспектива, античной этики продолжает логику морали, или деятельного образа жизни в реализации первоначального замысла философии как стремления человека к совершенству⁷, к бессмертию, поэтому развитие представлений о такой перспективе было необходимым для последовательной философской мысли.

Ницше знаменует новый, особый этап в развитии этики: его этика это не просто осмысление морали в действительности ее существования, а критика исторически сложившейся в Европе морали, понимаемой философом как выражение лживого и лицемерного сознания раба, одержавшего в истории победу над «моралью господ». Таковую победившую мораль нужно преодолеть,

⁴ Гусейнов А.А. Философия как этический проект. С. 20.

⁵ Аристотель. Этика // Аристотель / Пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер. М., 2011. С. 269.

⁶ Гусейнов А.А. Философия как этический проект. С. 22.

⁷ «Этика интересовала философию как её собственная практика, как путь, через который она реализует свой замысел разумно устроенной совершенной жизни» (Гусейнов А.А. Философия как этический проект. С. 18).

она недостойна существования. В этой задаче – преодолении морали – мысль Шестова сходится с мыслью Ницше, хотя имеет свое своеобразие в вопросе о способах этого преодоления и его мотивах. «В случае Ницше переход на сверхчеловеческий, сверхморальный уровень является уже не продолжением и завершением логики морали, как это было во всей предшествующей философии, а, напротив, результатом отказа от неё»⁸. В какой-то мере верными эти слова будут и по отношению к Шестову.

Ницше создает образ сверхчеловека, который находится «по ту сторону добра и зла». Так же по ту сторону добра и зла ищет Бога и Лев Шестов. Но между ницшевским сверхчеловеком и шестовским Богом есть существенное различие: первый есть греза, надежда будущего, идея человека как «святого творца», в некоторой степени воплощенная в художественном образе Заратустры, а Бог Шестова не является надеждой мыслителя или идеей нового человека, свободного от ресентимента. Несмотря на то, что шестовский Бог выражает собой принцип бесконечности возможностей или полноты бытия («для Бога нет ничего невозможного»), соотносимый с идеей свободы как абсолютного творческого произвола, Шестов всегда имеет в виду живого Бога, непостижимого и единственного, как и сам человек. Как считает Шестов, образ сверхчеловека и связанное с ним «падение» до уровня моральной проповеди в «Так говорил Заратустра» и некоторых других работах – это результаты неудачной попытки немецкого мыслителя найти живого Бога⁹.

Двухуровневая структура этической мысли Шестова задается различием веры и разума, двух предельных сфер бытия человека, существование которых антагонистично и взаимоисключающе. Между ними лежит пропасть вражды. Однако эта вражда свидетельствует о взаимозависимости между этими двумя измерениями мысли. Если вера – это «второе измерение мышления»¹⁰, область свободы и общения с Богом, в которой человек поступает, уже не руководясь нормами морали и не принимая разумного решения о поступке, то само понимание этого сверхморального измерения бытия человека обусловлено «первым измерением мышления», которому вера противостоит. А.В. Ахутин по поводу этой логической взаимозависимости веры и разума пишет: «Не в том ли, говорю я, разгадка этой странной дружбы-вражды, что лишь в двумерном пространстве спора, борьбы с Разумом “слезы и смех”, “крики и громы”, “каторга”, “отчаяние”, существование без “покровительства законов”, – все это обретает философский смысл. Иными словами, открывается в своей паразитической бытийной неустрашимости: в той же необходимости и всеобщности, которой обладают “принудительные истины”»¹¹.

В силу этой взаимозависимости понимание сверхморальной перспективы, которую задает философия Шестова, невозможно без осмысления и отрицаемого морального уровня.

В работах Шестова, отличающихся высоким художественным стилем, прямой передачей смысла, многие центральные слова-термины предполагают интуитивное понимание и часто приобретают новое, авторское содержание.

⁸ Гусейнов А.А. Философия как этический проект. С. 21.

⁹ История этических учений / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М., 2003. С. 844.

¹⁰ Шестов Л. О втором измерении мышления (Борьба и умозрение) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 609.

¹¹ Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М., 1996. С. 278.

Это определяет особую сложность и теоретическое значение рассмотрения того, какие смыслы он вкладывает в слово мораль и схожие для него термины: этическое, этика, мораль, познание добра и зла.

Начнем с того, что Шестов нещадно критикует мораль, понимаемую им как совокупность общественных и личных норм, принципов жизни, т. е. как один из способов регуляции поведения. Например, он употребляет как релевантное «морали», правда, имеющее более широкое значение слово «всемство», пользуясь словарем героя «Записок из подполья» Достоевского. «Всемство» означает безличную власть принятых норм и истин, способов оценивать жизнь. Даже совесть может быть «от всемства», когда в человеке живет этот безличный судья – «все» («они», «люди», принятые оценки), и «судит его, возмущается его уродством»¹². Это представление Шестова о власти над человеком безличных норм, общезначимых истин, выраженное в термине «всемство», на первый взгляд, схоже с экзистенциалом человеческого бытия «Das Man» в философии Мартина Хайдеггера. Но «всемство», вероятно, нужно понимать более широко (и, конечно, не как экзистенциал) – это не только то, что принято в обществе, большинством людей и определяет их поступки и отношение к чему-либо, но и то, что признается всеми мыслящими людьми, в первую очередь, философами за универсальные истины или законы мышления, например, фундаментальный закон противоречия. Сходство с экзистенциалом «Das Man» видится в том, что в обоих случаях речь идет о неподлинном бытии человека.

Библейским мифом о грехопадении Шестов объясняет очевидную невозможность, бессилие людей преодолеть законы природы, открываемые и диктуемые разумом. Этот миф является также средством интерпретировать происхождение познания и морали. Дерево познания добра и зла есть дерево смерти, которое противостоит древу жизни, и только потому, что люди «вкусили» с него, в мир вошло зло, закон, норма (это почти синонимы), появились преступление и преступники.

Пользуясь образом древа познания добра и зла, Шестов сближает разум и мораль. В какой-то степени верным будет утверждение, что мораль – это все тот же познающий (добро и зло) разум и, одновременно, разум упорядочивающий, ставящий жесткие границы человеческой реальности. С этой точки зрения разум проявляется в трех основных формах: законы природы, законы и нормы общественной жизни и внутренний моральный закон. В случае внутреннего морального закона речь идет о самом тонком виде господства идеи необходимости (как квинтэссенции разума) над человеком – «императивах» его совести, внутреннего долга¹³.

Критика морали как формы социального принуждения, переходящего в самопринуждение, вызвана неприятием Шестовым какой-либо власти над отдельным человеком. Все зло в мире не от хаоса, а от космоса – говорит Шестов¹⁴. Хаос – это безграничные возможности, а космос – принуждающий к покорности порядок, где над человеком властвует Ананке (необходимость).

¹² Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 56.

¹³ Шестов Л. В фаларийском быке (Знание и свобода воли) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 413.

¹⁴ Шестов Л. Дерзновения и покорности // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 233.

Мыслитель, отрицающий ценность идеи порядка, не мог принять и мораль, которую связывал, в первую очередь, с нормами, упорядочивающими человеческое поведение.

Антинормативизм философско-этической мысли Шестова вызван не в последнюю очередь влиянием философии Ницше. Так, тема власти является одной из центральных для позднего Ницше, как и для Шестова. В этом контексте мораль и разум в философии Шестова играют роль «субъектов» власти, которым подчинен падший индивид. Очередная интерпретация морали, или «этического разума»¹⁵, состоит в том, что этот разум есть господство над изначально свободным человеком чуждой ему силы. Моральная норма или закон – это выражение такой силы, подчинившей себе человека. Эта темная сила есть безусловное зло – ничто, не имеющее бытия и тем сильнее захватившее человека. Такое зло выглядит чем-то демоническим, когда о нем говорится как о враждебной силе, «умном духе», который еще в раю в виде змея соблазнил человека¹⁶.

Одна из важнейших для понимания шестовской критики этического разума проблем – это часто затрагиваемая в его работах идея подмены Бога добром, или неправомерности отождествления Бога и добра. Проблема, осмысленная еще до Шестова, например, в школе «ученого незнания», к представителям которой можно отнести и самого Шестова¹⁷.

Толстовское изречение «Бог есть добро» и эпохальный вердикт Ницше «Бог – умер», согласно уже «раннему» Шестову – «выражения однозначные»¹⁸. Несмотря на представление о «свободе к добру», обнаруживаемое, например, в предисловии к книге «Афины и Иерусалим»¹⁹, Шестов склонен в большинстве текстов полагать добро тем, что противостоит жизни. В чем же дело, почему Шестов не хочет признать, что Бог добр?

Идеал добра в той мере, в какой он идеал, является универсальным, значимым для всех людей. Шестов, напротив, отстаивает уникальность истины, ее несообщаемость и необобщаемость в понятии или общезначимом идеале. «Ведь идола можно сделать не только из дерева, но и из идеи, – писал Шестов Бердяеву в марте 1924 г. – “Единство” истины – один из таких идолов. Кажется, и говорят так все, что “единство” положит конец “вражде” и начнет эру “любви”, на самом деле, наоборот: ничто не приносит миру столько вражды, и самой ожесточенной, сколько идея единства»²⁰. В этом отношении с Шестовым нельзя не согласиться: достаточно вспомнить тоталитарные режимы середины двадцатого века, основанные на универсальном наборе истинных идей – т. н. идеологии, единой для всех.

¹⁵ «По Шестову, этическое родилось вместе с разумом; понятия “разум” и “этика” синонимичны» (Назаров В.Н. История русской этики. С. 147).

¹⁶ Шестов Л. Примечания и комментарии // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 408.

¹⁷ В частности, так характеризует его мысль А.В. Ахутин: «Философствование Шестова вполне может быть отнесено к школе “ученого незнания”. Перед нами оригинальный опыт конкретного апофатизма, попытка положить непостижимое в основание постижений, суждений, отношений, – в основание изначальной ориентации человека в мире» (Шестов Л. На весах Иова (Странствия по душам) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. С. 410).

¹⁸ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 257.

¹⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 334.

²⁰ Ахутин А. В. Одинокий мыслитель // Там же. С. 14.

Льву Шестову принадлежит следующее замечательное высказывание: «Великие древние мудрецы оставили нам завет: про Бога нельзя сказать, что он существует. Ибо сказавший: “Бог существует” – теряет Бога»²¹. Бог не предмет утвердительной речи, ведь он не мыслим. Называть его добром – значит творить в уме идола вместо Бога.

Очевидно, шестовскую критику разума и морали можно осмыслить как своего рода борьбу с идолопоклонством. Мораль, опора и надежда на «дела», добродетель и доброго (определенного) Бога понимаются Шестовым как идолы, подменяющие живого Бога. Ведь «живой» и значит неопределенный, непостоянный, не равный себе. Подлинное человеческое Я – такое же нерациональное, изменчивое и непредсказуемое, как Бог (по образу и подобию его). Бога нельзя и не нужно познать, т. е., по Шестову, обобщить, сделать всем понятным. Для человека есть большой, почти неодолимый соблазн поддаться страху перед живым Богом (т. е. неопределенным, непостижимым) и поставить на его место идею, создав идола²². Очевидности здравого смысла, нравственно-го сознания, истины разума и есть идолы, с которыми борется Шестов.

Предназначение человека как средоточия жизни, истины, тайны и всего самого удивительного, ужасного и прекрасного заключается в том, чтобы сознать себя таким, поверить в себя, в свое избранничество: «Как Ницше и Плотин, Достоевский, когда ему открылось, что он *praestantioris sortis* (высшего удела), перестал “верить”, что над живым существом может владычествовать неживая истина»²³.

Такая вера в высший удел, в свою свободу, требует неимоверной смелости (и, возможно, чего-то еще). Уже в представлении «о высшем уделе» мы близко подходим к пониманию того, что Шестов называл «верой» или вторым измерением мышления.

Что же такое «вера» Шестова? Если все-таки попытаться дать краткое определение веры, основываясь в первую очередь на самых последних работах Шестова (например, «Афины и Иерусалим»), то вера выступает здесь как высшая творческая активность и свобода повелевать, творить свой мир, это совершенное состояние индивида, осуществленная свобода. Шестов вдохновенно пишет о вере как осуществленной «свободе к добру»: «“Факт”, “данное”, “действительность” не господствуют над нами, не определяют нашей судьбы ни в настоящем, ни в будущем, ни в прошлом. Бывшее становится небывшим, человек возвращается к состоянию невинности и той божественной свободе, свободе к добру, пред которой меркнет и гаснет наша свобода выбора между добром и злом или, точнее, пред которой наша свобода обнаруживается как жалкое и позорное рабство»²⁴. Тем не менее вера предполагает всю полноту ответственности за мир. Ведь вера-свобода, в отличие от

²¹ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Там же. С. 93.

²² А.В. Ахутин пишет: «Начало такой премудрости (т. е. веры) – страх Божий, которому противопоставляет инстинктивный страх перед этим страхом, жажда обрести, пусть ценою любых жертвоприношений, надежного, определенного, обоснованного Бога, обеспечивающего всеобщее благоустройство; инстинкт идолотворчества» (Шестов Л. На весах Иова (Странствия по душам) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 408).

²³ Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Там же. С. 398.

²⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 333–334.

свободы разума и добродетели, это не просто власть смиряться со злом, с теми ужасами и катастрофами жизни, что не во власти человека, а возможность полностью искоренять зло из мира. Вероятно, поэтому такую свободу Шестов называет «свободой к добру».

В статье «Что такое истина? (об этике и онтологии)»²⁵ Шестов отождествляет мораль со сферой разумно-ответственной, свободной деятельности. Мораль связывалась еще Аристотелем с областью свободного человеческого усилия, деятельным образом жизни. Именно от такого понимания морали как деятельного образа жизни отходит Шестов и «делает ставку» на особые глаза, видение чего-то необычайного – «вдруг» и беспричинно открывающуюся истину. Сама используемая в его текстах терминология говорит нам о той запредельной действую и взвешенному решению активности человека, когда он внешне никак не активен: речь идет о новом взгляде на жизнь, взгляде, преображающем смотрящего.

Итак, вера – это особое измерение мышления, новый взгляд, изменяющий человека. Заметим, что вера – это личное откровение и поэтому всегда только «для меня» значимое. Уникальность истин веры, одиночество верующего, говорит о том, что вера – то, с чем нельзя «пойти к людям», она бесполезна для деятельности. Возможно, это обстоятельство сподвигло Бердяева назвать человека в философии Шестова пассивным: «Шестов проповедует пассивность человека. Человек для него греховен, но не виновен, поэтому безответствен, поэтому и пассивен. Активен лишь Бог, но Бог ничем себя не обнаруживает в мире»²⁶. Но что означает активность или пассивность человека? Эти понятия неоднозначны. Человек, этот «дерзновенный нечестивец», способен, верит Шестов, на невероятную внутреннюю активность – в безысходном отчаянии отбросить свой разум и отдаться безумной вере в невозможное. В то же время верно, что такой человек пассивен внешне, т. е. как гражданин общества и деятель. Говоря об активности или пассивности человека в философии Шестова, нужно учитывать это различие внутреннего и внешнего человека и, соответственно, внутренней и внешней активности.

Если провести сравнение с Аристотелем, вера ближе его дианоэтическим добродетелям, созерцанию. По содержанию вера, конечно, нечто иное чем блаженное созерцание Аристотеля, но занимает в структуре мысли Шестова то же высшее место. Отличие от теории Аристотеля с формальной стороны (т. е. со стороны строения теории) в том, что Шестов не восходит последовательно от моральных добродетелей к вере, а пытается исходить «из нее», видя мораль глазами веры как нечто чуждое и даже излишнее²⁷.

Здесь может возникнуть закономерный вопрос: если разум, мораль, представления о благом Боге не нужны для веры, то почему же Шестов делает их объектами своей критики из книги в книгу, зачем он снова и снова ниспровергает метафизический разум и мораль? Разве с точки зрения веры мораль и разум имеют хоть какое-то значение?

²⁵ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Там же. Т. 2. С. 365–405.

²⁶ Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор // VEHI.NET. URL: http://www.vehi.net/berdyayev/shestov2.html#_ftn1 (дата обращения: 20.04.2015).

²⁷ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского). С. 94–95.

Попытаемся ответить на эти вопросы. Во-первых, как уже было сказано выше, мы имеем дело с двухуровневой структурой философской мысли, внутри которой эти два уровня понимаются как предельные друг другу. Каждый раз, пытаясь целостно осмыслить мораль, или метафизический разум, Шестов задает их предельное понимание, за горизонтом которого открывается перспектива «новой жизни», иного, лучшего бытия. Имеется в виду, что само откровение иного бытия или вера не было бы понято как запредельное уму откровение, если бы не соотносилось в мысли с тем, что уже осмыслено как мораль, разум. Поэтому Шестов и занят тем, что постоянно говорит об одном и том же, ведь ему необходимо каждый раз заново провести эту границу, чтобы хотя бы полупонамером обозначить то, что он хочет высказать (и что высказать до конца никак не удастся). Если сказать по-другому, Шестов предельно мыслит разум и мораль, понимая их, конечно, по-своему, но каждый раз схватывая в полноте, как целостный образ мира. «Отталкиваясь» от этого образа, мысль Шестова задает перспективу иного образа мира, который мы и обозначили как веру или сверхморальную перспективу²⁸.

Во-вторых, вера не является раз и навсегда достигнутым состоянием или же неким убеждением, с высоты которого Шестов смотрит на мораль. Вера может быть понята как парадоксальный, т. е. независимый от моих усилий и при этом все-таки мой личный поступок, о чем говорит, например, выражение «движение веры», принадлежащее близкому Шестову мыслителю Серену Кьеркегору. Это движение нужно (ведь человек грешен, т. е. разумен) совершать постоянно, снова и снова: труды Шестова похожи на такое, пусть и растянутое во времени, начинание веры каждый раз заново (каждым новым произведением)²⁹.

Шестов, как и Ницше, казалось бы, отказывается от морали, критикует определенным образом понятую мораль, но, одновременно, задает некое совершенное состояние, мир торжества человеческой правды и добра. Так, например, Шестов пишет, что если законы и идеи, создающие порядок объективной действительности являются случайными, т. е. не раз и навсегда данными, и можно помыслить и другие законы и идеи мироустройства, тогда есть надежда, что «может, такой выявится порядок, при котором мудрость и добродетель окажутся сильнее костра и цикуты, и сила этого порядка распространится не только на будущее, но и на прошлое, так что выйдет, что Джиордано Бруно сжег костер, что Сократ восторжествовал над Мелитом и Анитом и т. д.»³⁰. Такого рода утверждения Шестова говорят о «моральном» пафосе его мышления, о том, что критика морали и разума в большой мере морально обусловлена: мо-

²⁸ Другой вопрос, отдавал ли сам Шестов себе в этом отчет. В связи с этим самоотчетом встает проблема мышления, которое находится в промежутке, как будто «между» разумом и верой. Должен быть как бы отстраненный от всего ум, который мыслит о двух измерениях: разъединяет-связывает этическое, разум и веру, осмысливает одно через другое, являясь при этом неким третьим по отношению к ним. Может, это и есть то бесосновное мышление, собственно философия, которую Шестов не заметил в борьбе с метафизикой и этикой?

²⁹ «Наконец, что же такое “вера” Шестова? По-моему и здесь Шестов не столько озабочен каким-то определенным *вероисповеданием*, сколько самим началом, возможным *начинанием* веры как бы из ничего, из бездны» (Ахутин А.В. Тяжба о бытии. С. 282).

³⁰ Шестов Л. Дерзновения и покорности. С. 157.

тивы всечеловеческого сострадания, освобождения людей от различных видов рабства пронизывают творчество Шестова (и, как видно, нравственный миропорядок ставится им выше природного).

Напомним, что второй признак философской этики состоит в том, что мораль рассматривается в ней как выражение субъектности индивида по отношению к миру. Обращение к пониманию Шестовым человека позволяет раскрыть движение мысли именно в этом направлении.

Ставя всем своим творчеством вопрос, как соотносятся мораль, разум с одной стороны и вера с другой, Лев Шестов осмысливает тем самым внутренний раскол человека. Как жить такому расколотому, не цельному, несчастному существу? Ответы, которые Шестов находит в этических учениях философов, не могут удовлетворить его. Философия, которая берет начало из удивления и смиряется с действительностью, не является экзистенциальной философией, т. е. не может стать способом мысли и жизни человека отчаявшегося, вырванного трагедией из пространства обыденного существования. Трагическому положению человека в мире отвечает только абсурд веры.

Для подлинно верующего человека переворачивается отношение его и мира. Теперь в этом совершенном состоянии человек решает судьбу мира, повелевает над разумом и мировой необходимостью. Кто же это? Что это за субъект, который как бы отделен от своего разума и властвует над ним?

Человек для Шестова это дерзкое, страдающее, своевольное Я, «частный мыслитель», который противопоставляет себя миру. Полнее выразить свое понимание человека Шестову помогают образы художественной литературы и Библии. Рассмотрим наиболее важных для Шестова персонажей.

Герой «Записок из подполья»³¹ Достоевского один из таких центральных персонажей мысли Шестова. Подпольный человек, который неразумно ведет себя, постоянно противоречит себе, любит страдания и самоистязания – это художественное воплощение человеческого Я, своевольного и дерзкого, ставящего свои маленькие проблемы и желания выше общества и природы. Любая традиционная мораль, в том числе этические учения философов, в той или иной степени на ней основанные, является способом ограничить, подавить дерзновение человека, приводит Я к покорности³², и даже «уничтожает» его, «расплющивает» в смиренном принятии необходимости происходящего. Борьба Шестова имеет целью «отстоять наши Я от притязания нематериальных и вечных истин»³³, в том числе от репрессии морального закона. Для этой борьбы потребны безумие одиночества, беспочвенности, великого страдания.

Более яркий пример страдающего Я, не желающего растворяться во «всеобщем и необходимом», это библейский Иов. Настоящее, с разумной точки зрения ничем необъяснимое страдание, которое «перевесит и весь песок морской», обрушилось на Иова. Дерзновение Иова рождается на пепелище, когда все самое дорогое – семья, здоровье, почет и богатство отнято неумолимой

³¹ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Lib.ru: «Классика». URL: http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0290.shtml (дата обращения: 20.04.2015).

³² «Ведь всякая мораль – древняя ли Эпиктета и М. Аврелия, новая ли Канта и Гегеля – черпает всю силу свою в ненависти к человеческому Я» (Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 302).

³³ Там же. С. 306.

судьбой. Именно когда смирение и принятие случившегося было бы единственно разумным шагом, т. к. изменить произошедшее не во власти слабого человека, великие страдальцы и бунтари, такие как Иов, могут устоять и не предать свое горе, т. е. не принимать его как должное или непреодолимое, а страдать и стенать, взывая к Богу.

Если подпольный человек стоит еще на «подходе» к вере, не дотягивая до нее, а Иов – это, в первую очередь, образ непокорного судьбе человека, посмевшего оспаривать самого Бога, то Авраам – настоящий рыцарь веры, непосредственно общающийся с Богом и всецело полагающийся на его всемогущество. Авраам, решаясь на жертвенное убийство сына, выходит за границы разума и «этического»³⁴, его вера никак не может быть оправдана. Он, ведя сына на заклание, верит Богу, являясь в глазах людей преступником и безумцем. Ведь его вера не только не имеет доказательств, но и по-настоящему «слепа» (слепа с точки зрения обоснованного разума): о Боге Аврааму ничего неизвестно, он только безоглядно верит, что «для Бога нет ничего невозможного». Спрашивается, почему такой Бог будет помогать человеку, возвращать ему сына, бывшее делать не бывшим?

В связи с этим затруднением кажется убедительной позиция историка русской философии И.И. Евлампиева: «Сохранить убеждение, что “Бог есть произвол”, и тем не менее быть уверенным, что Бог непременно возвратит Аврааму сына, можно, только если принять, что в тот момент, когда Авраам совершил “движение веры”, он оказался в преображенном состоянии; и уже нет отдельного Авраама и отдельного Бога, Бог и Авраам стали одним, Авраам – это и есть Бог, Бог – это и есть Авраам. И тогда для Авраама становится “все возможно”, его воля тождественна произволу, он сам выбирает из океана возможностей, из царства Абсурда ту возможность, которая отвечает его упованиям»³⁵.

Такая интерпретация выглядит логичной: сам Шестов не устает повторять, что для верующего, как и для Бога, «нет ничего невозможного». Но эта точка зрения вызывает сомнение именно потому, что является, по-видимому, единственно возможной, чтобы спасти представления Шестова от противоречивости. Можно ли полагать, что Шестов, апологет живого, «темного» для мысли Бога заботился о непротиворечивости своих суждений о вере и Боге³⁶?

На примере этих образов мы видим, что субъект в философии Шестова – единичный, частный индивид. Можно ли считать его моральным субъектом? Очевидно, что Шестов понимает мораль в противоположном ключе: как выражение объективации субъекта, утраты самости. Но, несмотря на это или благодаря этому, его философией задается сама идея морального субъекта: это человек веры, равный Богу, который берет на себя ответственность за мир и,

³⁴ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 663.

³⁵ Евлампиев И.И. Абсолют как царство Абсурда: Л. Шестов // Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. С. 291.

³⁶ Справедливости ради нужно сказать, что Евлампиев отмечает далее в своей работе, что такое понимание отношения Бога и человека «имеет явные подтверждения в работах Шестова, однако было бы неправильно считать его единственным и тем более главным» (Евлампиев И.И. Абсолют как царство Абсурда: Л. Шестов. С. 293).

как творец, полагает его своим произведением: например, по вере своей бывшее делает никогда не бывшим. Такой субъект есть начало любого поступка, он реализует в мире свою «свободу к добру».

Свобода единичного человека поступать в философии Шестова выглядит парадоксально: говоря языком Бахтина, Шестов полностью отрицает в принятии решения о поступке сферу специальной, рациональной ответственности за поступок, опору на жизненный опыт, знание и расчет. Критика морали, понимаемой Шестовым как норма, моральный закон, обуславливает понимание им свободного поступка в антинормативистском ключе – как выражения внутренней решимости на него, необъяснимой в терминах внешней детерминации. Как отмечает Ахутин, в философских взглядах Шестова, сформировавшихся под большим влиянием великой русской литературы девятнадцатого века, нам явлен пример художественного постижения «экстатически-личностного характера нравственного решения, превышающего всякую нормативную этику»³⁷.

Является ли вера поступком единичного индивида? Представления Шестова о всемогущем Боге и несвободе человека в деле спасения своей души делают это предположение сомнительным. Ясно, что вера не является одним из действий в мире, она, как уже было сказано, новое измерение мышления, второе зрение. По существу, вера находится за пределом разумного понимания, однако размышления о ней на страницах произведений Шестова дают нам право на попытку такого понимания, путь даже заведомо неполного. Так, вера – это «движение» с двух сторон, т. е. не только благодать Бога³⁸. Она предполагает «взывание» человека, дошедшего до последней глубины отчаяния, когда уже не на что опереться, когда сомнения и страх терзают его, а разум говорит «невозможно». Из этой бездны отчаяния, богооставленности и может родиться зов, обращенный к Богу. Исходя из этого, представляется возможным вести речь о вере как о поступке единичного человека, понимая здесь поступок в широком смысле, а именно как обращение всего существа человека – конверсию, что, на языке Шестова, будет означать прорыв в новое измерение мысли: «мы убеждены, что “взывание” только портит и извращает человеческую мысль – Иов, Авраам и псалмопевец, по-нашему, дурно мыслят. Но для экзистенциальной философии величайший порок нашего мышления в том, что оно потеряло способность “взывать” – ибо, таким образом, оно утратило то свое измерение, которое одно только и может привести его к истине»³⁹.

Шестов, безусловно, мыслитель, полагающий подлинного человека асоциальным существом. Общество для него не есть место, где вера может найти себя. Вера может «случиться» только в единичном человеке, она есть дело его

³⁷ Ахутин А. В. Одиноким мыслитель // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 5.

³⁸ О том, что это «движение» двустороннее свидетельствует также следующее высказывание Шестова: «В “пределах разума” поэтому можно создать науку, высокую мораль, даже религию, но чтобы обрести Бога, нужно вырваться из чар разума с его физическими и моральными принуждениями и пойти к иному источнику. В Писании он называется загадочным словом, “верой”, тем измерением мышления, при котором истина радостно и безболезненно отдаётся в вечное и бесконтрольное распоряжение Творца: да будет воля Твоя. Воля Того, Кто в свой черёд безбоязненно и властно возвращает верующему утраченную им силу: “всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите”» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 333–334).

³⁹ Шестов Л. Кирегард и экзистенциальная философия. С. 672.

личных отношений со своим Богом, а не с другими людьми или церковью. Характерно, что Другой «отсутствует» в философии Шестова как значимая фигура, на которую нужно ориентироваться в поступках. Конкретный, единичный человек – это абсолютное начало поступка по образу и подобию Бога. Отрицание Другого, ориентации в поступках, в мысли на Другого прослеживается во все периоды философии Шестова. Даже Бога можно понять (как показано выше) не как Другого, а как мое самое сокровенное, творческое «Я».

Представление о невозможности передачи личной истины другим людям, в том числе нравственной истины, делает для Шестова ненужной нормативную программу поведения. Более того, он считает, что любое этическое, нормативное учение, в той мере, в какой оно принимает форму всеобщности, теряет самое главное – личностный характер своих положений, и тем самым искажает изначально невыразимую нравственную правду отдельного человека.

Итак, этический разум и вера, разделенные пропастью, будто две вселенные, представляют собой два разных уровня единой структуры мысли Льва Шестова: понимание одного из них предполагает необходимость видения другого, осмысленное отношения к нему. Обращая внимание на мораль, развивая ее внутреннюю логику или отказываясь от нее, философская этика с необходимостью задает сверхморальную перспективу, присутствующую, как мы показали, не только в философии Шестова, но и у таких философов, как Аристотель и Ницше. Мораль как выражение ответственности человека за себя и мир, как полагание мира своим, т. е. как субъектность, не признается Шестовым. Но, как мы показали, второе измерение мышления или вера, т. е. сверхморальная перспектива философии Шестова заключает в себе саму идею морального субъекта. Наличие этих двух факторов: сверхморальной перспективы и идеи морального субъекта позволяет говорить об идеях Льва Шестова как о философской этике.

Список литературы

- Аристотель. Этика // Аристотель / Пер. Н.В Брагинской, Т.А. Миллер. М.: АСТ: Астрель, 2011. 492 с.*
- Ахутин А.В. Одинокий мыслитель // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 3–17.*
- Ахутин А.В. О втором измерении мышления. Лев Шестов и философия // Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М., 1996. С. 272–284.*
- Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор // VEH1.NET. URL: http://www.vehi.net/berdy-aev/shestov2.html#_ftn1*
- Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопр. философии. 2014. № 5. С. 16–27.*
- Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Lib.ru: «Классика». URL: http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0290.shtml*
- Евлатмиев И.И. Абсолют как царство Абсурда: Л. Шестов // Евлатмиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. С. 259–297.*
- История этических учений / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003. 911 с.*
- Назаров В.Н. История русской этики. М.: Гардарики, 2006. С. 146–148.*
- Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 313–665.*
- Шестов Л. В фаларийском быке (Знание и свобода воли) // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 411–513.*

Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // *Шестов Л.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 278–325.

Шестов Л. Дерзновения и покорности // *Шестов Л.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 151–253.

Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше (философия и проповедь) // *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 207–308.

Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 621–809.

Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // *Шестов Л.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 325–365.

Шестов Л. О втором измерении мышления (Борьба и умозрение) // *Шестов Л.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 608–665.

Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // *Шестов Л.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 25–98.

Шестов Л. Примечания и комментарии // *Шестов Л.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 404–557.

Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // *Шестов Л.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 365–405.

Lev Shestov's Creativity as Philosophical Ethics

Aleksey Babanov

Graduate student. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: babanovaleksey@gmail.com

The article attempts to interpret Lev Shestov's ideas as philosophical ethics. The purpose of the article is to show that the theoretical core of the Shestov's philosophy is the super-moral perspective and the idea of a moral subject. Starting from the definition of philosophical ethics given by A. Guseinov, the author distinguishes the two-level structure of the ethical and philosophical thought of Lev Shestov. This two-level structure represents distinction between faith, that is super-moral perspective, and moral reason. The super-moral perspective of morality and the very morality cannot be perceived beyond this distinction. The author analyses the substance of morality subjected to the Shestov's critical attacks. For Shestov, morality serves as a correlate of the constraining reason incarnated in regulations and laws. This constraint of morality and reason can be surmounted by faith – which is the second dimension of thought and the sphere of freedom. The analyzed key issues of Shestov's philosophy are the substitution of God by Good and its comprehension by a human being. Within the first theme, morality is interpreted and rejected as an idol preoccupying the living God's place in human consciousness. Shestov's conception of a human being is comprehended through such characters as the underground man, Job and Abraham. These dramatic figures of Shestov's philosophy incarnate non-rational inner substance of human Ego that rejects its reason by moral faith. Faith or super-moral perspective of Shestov's philosophy contains the idea of a moral subject: believer becomes like God, takes the world as his own and has the power to abrogate erstwhile Evil. The article envisages faith perceived as a paradoxical "ecstatic and personalized" action that is in equal measure personal and at the same time surpassing any personal efforts. Thus, existence of the super-moral perspective and the idea of a moral subject in Shestov's philosophy allows us to attribute his work to philosophical ethics.

Keywords: philosophy, morality, super-moral perspective, two-level structure, moral subject, philosophical ethics, reason, faith, God.

References

- Akhutin, A. “Odnokii myslitel’” [Lonely Thinker], in: L. Shestov, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. pp. 3–17. (In Russian)
- Akhutin, A. “O vtorom izmerenii myshleniya. Lev Shestov i filosofiya” [About the Second Measurement of Thinking. Lev Shestov and Philosophy], in: A. Akhutin, *Tyazhba o bytii* [Trial about life]. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., 1996. pp. 272–284. (In Russian)
- Aristotel’. *Etika* [Ethics], trans. by N.V. Braginskaja T.A. Miller; Moscow: AST: Astrel’ Publ., 2011. 492 pp. (In Russian)
- Berdyayev, N. “Lev Shestov i Kirkegor” [Lev Shestov and Kierkegaard], VEHI.NET. [http://www.vehi.net/berdyayev/shestov2.html#_ftn1, accessed on 20.04.2015]. (In Russian)
- Dostoevskii, F. *Zapiski iz podpol’ya* [Notes from Underground], Lib.ru: “Klassika”. URL: [http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0290.shtml, accessed on 20.04.2015]. (In Russian)
- Evlampiev, I. “Absolyut kak tsarstvo Absurda: Lev Shestov” [Absolute as Absurdity Kingdom: Leo Shestov], in: Evlampiev, I. *Istoriya russkoi metafiziki v XIX–XX vv. Russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta* [History of the Russian Metaphysics in the XIX–XX centuries. Russian Philosophy in the Search of the Absolute]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. pp. 259–297. (In Russian)
- Guseinov, A. “Filosofiya kak eticheskii proekt” [Philosophy as an Ethical Project], *Voprosy filosofii*, 2014, no 5, pp. 16–27. (In Russian)
- Istoriya eticheskikh uchenii* [History of Ethical Teachings], ed. by A. Guseinov. Moscow: Gardariki Publ., 2003. 911 pp. (In Russian)
- Nazarov, V. *Istoriya russkoi etiki* [History of the Russian Ethics], Moscow: Gardariki Publ., 2006. pp. 146–148. (In Russian)
- Shestov, L. “Afiny i Ierusalim” [Athens and Jerusalem], in: L. Shestov, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. pp. 313–665. (In Russian)
- Shestov, L. “Derznoveniya i pokornosti” [Impudence and Humility], in: L. Shestov, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993. pp. 151–253. (In Russian)
- Shestov, L. “Dobro v uchenii gr. Tolstogo i F. Nitshe (filosofiya i propoved’)” [Good in the Teaching of Count Tolstoy and F. Nietzsche (Philosophy and the Sermon)], in: L. Shestov, *Apofoez bespochvennosti* [Apotheosis of Groundlessness]. Moscow: AST Publ., 2000. pp. 207–308. (In Russian)
- Shestov, L. “Gefsimanskaya noch’ (Filosofiya Paskalya)” [The Gethsemane Night (Pascal’s Philosophy)], in: L. Shestov, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993. pp. 278–325. (In Russian)
- Shestov, L. “Kirkegard i ekzistentsial’naya filosofiya” [Kierkegaard and Existential Philosophy], in: L. Shestov, *Apofoez bespochvennosti* [Shestov L. Apotheosis of Groundlessness]. Moscow: AST Publ., 2000. pp. 621–809. (In Russian)
- Shestov, L. “Neistovyye rechi (ob ekstazakh Plotina)” [Frontic Speeches (About Plotinus’s Ecstasies)], in: L. Shestov, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993. pp. 325–365. (In Russian)
- Shestov, L. “O vtorom izmerenii myshleniya” (Bor’ba i umozrenie) [About the Second Measurement of Thinking (Fight and Speculation)], in: L. Shestov, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. pp. 608–665. (In Russian)
- Shestov, L. “V falariiskom byke (Znanie i svoboda voli)” [In the Brazen Bull (Knowledge and Free Will)], in: L. Shestov, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. pp. 411–513. (In Russian)

Shestov, L. Chto takoe istina? (ob etike i ontologii) [What Is the Truth? (about Ethics and Ontology)], in: L. Shestov, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. Moscow: Nauka Publ., 1993. pp. 365–405. (In Russian).

Shestov, L. Preodolenie samoochevidnosti (K stoletiyu rozhdeniya F.M. Dostoevskogo) [Overcoming of axiomatic things (To the hundredbirthday of F.M. Dostoyevsky)], in: L. Shestov, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993. pp. 25–98. (In Russian)

Shestov, L. Primechaniya i komentarii [Notes and Comments], in: L. Shestov, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993. pp. 404–557. (In Russian)

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

О.П. Зубец

Боги не лгут

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru

Статья посвящена обоснованию невозможности лжи в пространстве морали и ее оправдания в философско-этическом рассмотрении. Автор обращается в Сократу и Канту, совпадающих в двух важнейших вещах: во-первых, для них мораль и ложь сущностно связаны с отношением человека к самому себе, и, во-вторых, они категорически отказывают лжи в праве быть избранной в качестве их собственного поступка. Автор формулирует основной этический вопрос античности как вопрос о бытии самим собой: ответ на него дается в понятии поступка, начало которого возводится к самому себе – так вопрос о допустимости лжи оказывается вопросом о возможности предпочтения бытию небытия. Автор подходит к нему через три взаимосвязанных мыслительных сюжета: о поступке как ответе, о божественном нелжени и о речи как поступке. Описывая разнообразные примеры лжи ради благих целей, Сократ не дает определенного ответа на вопрос о ее моральной санкции, но дает его в абсолютном смысле, указывая, что сам он никогда не лжет и считает свой поступок самым веским доказательством. Поступок философа оказывается решающим и абсолютно неоспоримым ответом на неустранимую незавершенность мышления и его сущностную неспособность перейти в поступок.

Возведение начала поступка к самому себе есть избрание в себе божественного: поэтому, если человек лжет в логике предметной деятельности и политики, то в моральном пространстве он уподобляется богу, который не лжет в силу самодостаточности. Речь есть поступок: в этом качестве она является моральным явлением и предметом философско-этического рассуждения. Самодостаточность речи как морального поступка исключает ее гносеологическое понимание, а запрет на ложь (невозможность лжи) является условием самого существования как речи, так и человека, «живого существа, обладающего речью». Выбор между правдивостью и ложью невозможен, но возможен выбор между речью и молчанием, кантовской «сдержанностью».

Ключевые слова: мораль, моральная философия, поступок, ложь, бытие, самое себя, начало (архэ), бог, Сократ, Кант, сдержанность

В недавней дискуссии о лжи¹, резко разграничившей теоретические позиции споривших, было, тем не менее, высказывание, объединяющее всех участников дискуссии: все они утверждали определенно или оговаривали на периферии своего рассуждения, что в случае, если бы они лично оказались в описанной ситуации, то солгали бы ради спасения друга. Вот это, объединяющее всех участников дискуссии, включая и меня, суждение я хотела бы теперь подвергнуть сомнению, подвергнуть сомнению в силу того, что к нему отказываются присоединиться такие значимые для философии морали мыслители, как Сократ и Кант. Философско-этическое рассуждение есть форма мышления со всеми присущими мышлению особенностями, но в то же время оно очевидным образом связано с принятием человеком решения о поступке. Получается, что оно несет в себе внутреннее напряжение, если не неразрешимое противоречие. Какие бы теоретические построения ни возникали, они не определяют поступок: между мышлением и поступком зияет пропасть. Но значит ли это, что тот поступок, на который решается мыслитель, не есть ответ на мыслительный вопрос, если сам этот вопрос является этическим, т. е. нацелен не на знание, а на решение о поступке? Тот факт, что между мышлением и поступком существует пропасть и от содержания мысли нет перехода к решению о поступке (моральный поступок не есть логический вывод из некоторого знания), не отменяет «ответной» сути поступания, того, что сам поступок есть форма ответа: философия признает это с самого своего зарождения.

Главный вопрос, на который отвечает мораль и моральная философия, заключается не просто в том, что делать (ответ на такой вопрос дает неисчислимое множество факторов и голосов из мира явлений), а в том, как быть, как осуществить бытие самого себя в поступке: как быть в поступке собой, а не кем-то или чем-то иным (по формулировке Аристотеля), через «возведение начала поступка к себе». Философская этика возникает именно как попытка решить задачу бытия самим собой в поступке и исключительно в нем. Движение теоретических поисков ее решения можно обозначить тремя основными идеями или понятиями: познай самого себя, заботься о самом себе и полагай самого себя началом поступка (в иной формулировке – предпочитай в себе самого себя, а не иное).

В свете так понимаемой изначальной устремленности философской этической мысли вопрос о допустимости лжи оказывается вопросом о возможности предпочтения бытию небытия. Речь не идет о выборе смерти ради высокой цели, т. к. это есть выбор как раз бытия (героического бытия в бессмертии, себя как абсолютного начала). Речь идет именно о возможности предпочтения в себе не себя, а иного, об отказе от полагания себя началом поступка, т. е. о выборе собственного небытия. Данное понимание проблемы лжи высвечивает ее через три взаимосвязанных мыслительных сюжета: о поступке как ответе, о божественном нелжании и о речи как поступке. Действие и речь суть материя поступка. В оптике морали они, в сущности, не различаются: и поступок – выражен ли он в физическом действии или покое, в речи или молчании – есть моральный поступок в силу того, что он совершается мной, является моим, моя подпись под ним есть моя ответственность за весь мир, в котором совер-

¹ Материалы дискуссии были опубликованы сначала в журнале «Логос», а затем в виде книги «О праве лгать» (Сост. и ред. Р.Г. Апресян. М., 2011).

шается поступок. Поэтому, включаясь в дискуссию о лжи, следует говорить о ней именно как о поступке, отличая, таким образом, от понимания лжи, которое воспроизводится в обыденном или теоретическом, но гносеологическом, а не этическом рассмотрении. В последнем ложь есть такое явление, в котором человек избирает не самого себя, а нечто иное, предпочитает то, что он не может предпочесть – т. к. он не может предпочесть небытие, не может избрать зло: ведь в лжи человек утверждает то, что отвергается им в отношении с самим собой (или, наоборот, отвергает то, что признает для самого себя). Ложь и означает такой поступок в пространстве речи, который не является поступком: ведь за ним не стоит моральный субъект, а, наоборот, он и порожден и является выражением исчезновения, угнетения моральной субъектности. Поступок есть то, что является *моим*, под чем я подписываюсь, но что такое – поставить подпись под ложью? Это значит назвать моим не-моё: назвать своей мысль, которую я не мыслю. Ложь не есть поступок, но поступком является не-лжение – в нем человек субъектно бытийствует: соответственно в нем есть и отвечающий и сам ответ, ответ собой.

Сюжет первый: о способе ответа

Ситуация, когда человек лжет ради благой цели, не представляет из себя ничего нового и оригинального для философской мысли: она была предметом рассмотрения уже в античности. Так, например, Сократ² у Ксенофонта в беседе с Эвтидемом пытается разграничить справедливые и несправедливые дела, записывая их в графу соответственно с дельфой и альфой, и приводит несколько примеров лжи, в некоторых из которых она признается несправедливой, а в других – записана в столбик под буквой дельта – т. е. справедливого. Вот два примера такой лжи под буквой дельта:

«А что, – сказал Сократ, – если какой стратег, видя упадок духа у воинов, солжет им, будто подходят союзники, и этой ложью поднимет дух у войска, – куда нам поставить этот обман?».

«А если сыну нужно лекарство и он не хочет принимать его, а отец обманет его и даст лекарство под видом пищи и благодаря этой лжи сын выздоровеет, – этот обман куда поставить?»³.

Как это обычно и происходит с собеседниками Сократа, бедный Эвтидем совсем теряется, запутывается и больше не верит сам в свои ответы. Но далее в разговоре о справедливости Гиппий требует от Сократа ответа: «– довольно с тебя и того, что ты над другими насмеяешься, – предлагаешь всем вопросы и опровергаешь их, а сам никому не хочешь дать отчета и ни о чем не хочешь высказать своего мнения». И Сократ, который до того всячески запутывал Эвти-

² Вопрос о лжи обсуждается в диалоге Платона «Гиппий Меньший, или О лжи», но ложь в нем может быть заменена на любое иное несправедливое деяние, т. к. рассуждение нацелено на известный вывод «достойному человеку свойственно чинить несправедливость добровольно, а недостойному – невольно, коль скоро достойный человек имеет достойную душу». Более специальными для рассматриваемого вопроса, на мой взгляд, являются свидетельства Ксенофонта и «Государство» Платона.

³ *Ксенофонт*. Сократические сочинения / Пер. с др. греч. С.И. Соболевского. СПб., 1993. С. 155.

дема в вопросе оценки лжи, говорит следующее: «Разве ты не заметил, что я непрестанно показываю людям, что я считаю справедливым? – В каких же словах ты это показываешь? – спросил Гиппий. – Если не словом, то делом показываю. Или, по-твоему, дело – менее убедительное доказательство, чем слово?

– Клянусь Зевсом, гораздо более убедительное, – отвечал Гиппий, – у многих на языке справедливость, а поступки несправедливые; а кто поступает справедливо, из тех ни один не может быть несправедлив.

– Так замечал ли ты когда, чтобы я давал ложное свидетельство или делал ложный донос, или ссорил друзей, или в городе сеял смуту, или вообще совершал какой-нибудь несправедливый поступок?»⁴.

Итак, вопрос о справедливости и допустимости лжи не получает ответа в размышлении, в рассуждении, но получает его в том, как поступает сам Сократ, в поступке во всей присущей ему абсолютности. Именно такой же по своей природе ответ на поставленные вопросы дает Сократ в «Апологии Сократа»: «Доказательства этого я вам представлю самые веские, не рассуждения, а то, что вы цените дороже, – дела»⁵. Таким образом, на вопросы мышления, на которые само мышление не может дать ответа (тем более – если оно движется в познавательной парадигме, нацелено на знание), дает ответ сам мыслитель, прерывающий, обрывающий бесконечность мышления поступком, своей решимостью на поступок. И таким ответом на вопрос о возможной справедливости лжи в некоторых ситуациях становится абсолютный отказ от лжи в поступке. Иными словами, философ отказывает лжи в моральной санкции в абсолютном смысле, не ставит эту санкцию и саму допустимость лжи в зависимость от каких-либо жизненных, эмпирических ситуаций, обнаруживаемых познающим мышлением. Парадоксальным образом такой поступок отрывает и само мышление от его инструментальной, обслуживающей познание функции и придает ему энергию самодостаточности. Он обесмысливает попытки ответить на вопрос о должествующем, о наилучшем для человека через описание и обобщение многообразных эмпирических ситуаций, но открывает философствованию путь к морали через мышление о мире, заданном таким поступком и таким субъектом.

Сократовский ответ-поступок только внешне переключается с другим известным античным эпизодом, разнообразящим формы аргументации, со спором Зенона из Элеи с циником Антисфеном о движении: «...как-то выступив в защиту того же самого учителя <Парменида>, говорившего, что сущее неподвижно, он <Зенон> подкрепляет учение о неподвижности сущего пятью эпихеремами. Будучи не в состоянии ответить на них, циник Антисфен встал и начал ходить, полагая, что доказательства действия сильнее всякого словесного возражения»⁶. В этом случае действие претендует на то, чтобы быть решающим аргументом против философского утверждения. В случае с Сократом таким аргументом является его поступок (в действии Антисфена речь идет о мире вне самого действующего, в поступке же дан сам поступающий: действие Антисфена является аргументом именно в своем небытии поступком). Но в случае с движением рассказ демонстрирует бессилие и неуместность подобно-

⁴ Ксенофонт. Сократические сочинения. С. 168.

⁵ Платон. Апология Сократа / Пер. М.С. Соловьева // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. I. М., 1989. С. 101.

⁶ Маковельский А. Досократики. Казань, 1915. С. 78.

го аргумента (при всем его остроумии), абсурдность попытки здравого смысла апеллировать к кажимости именно в том случае, когда философия развенчивает и отменяет эту кажимость мира. В случае с ложью поступок философа является решающим и абсолютно неоспоримым ответом на неустранимую незавершенность мышления и его сущностную неспособность перейти в поступок. Собственно мышление о мире и само ведет к бесконечному движению от утверждения отсутствия движения к идее всеобщей подвижности и снова к началу. Но хождение оппонента для него является не только нулевым, но минусовым аргументом. В обсуждении лжи сам вопрос касается не мира и его познания, а избрания человеком поступка, т. е. самого себя. И это принципиально не познавательный акт, что было хорошо известно античности. Так, Аристотель, рассуждая о поступках, совершаемых сообразно добродетели, говорит: «А для обладания добродетелями знание значит мало или вовсе ничего...» (EN 1105b 1)⁷. И для Сократа знание добродетели тождественно добродетельному поступанию, не мыслимо отдельно от него. (Именно от Сократа ведет В.В. Бибихин линию понимания морали как формы или способа привыкания к незнанию.) Философ не знает, как задать всеобщее определение лжи, не может запретить ложь в логике познания, в пространстве знания обстоятельств и ситуаций, но может запретить ее в поступке, который находится вне сферы познания, в сфере не-познания, и может именно здесь определить ложь во всеобщем смысле, через негативный поступок, в не-лжени. Аристотель замечает, что, конечно, недурно было бы знать обстоятельства действия, его средства и т. д., но мы их не всегда знаем и можем ошибаться. Единственное, пожалуй, что человек «не может не знать», так это сам деятель: «ибо как же можно не знать, по крайней мере, что это ты сам?» (EN 1111a 5). Получается, что единственное знание, данное в поступке и сочетаемое с ним с необходимостью, – это знание собственной субъектности. Именно это знание и воспроизводит Сократ в своем ответе: он свидетельствует о том, как поступает *сам*, каков *его* поступок. Более того, этический вопрос о допустимости лжи (а он не может быть неэтическим) является вопросом не о мире, а о самом себе поступающего, об избрании им самого себя, а потому и мира в качестве своего. В сущности, поэтому, ответом на этот вопрос может быть только данный Сократом, который не лжет.

В отличие от участников нашей дискуссии Сократ именно в точке, когда мышление «оступается в поступок» (по выражению В.В. Бибихина), утверждает этим поступком, что ложь есть несправедливое: т. е. *отказывает ей в санкции не мышлением, разрушающим все свои результаты, а поступком*, не-лжением. Шаг в бытие поступка, требующий не логического вывода, а субъектной решимости, власти, вершинности, ἀρχή, кладет предел мышлению, давая такой ответ, который уже не может быть предметом мыслительной деструкции: именно эту мысль убедительно и просто высказывает Гипсий, говоря: «кто поступает справедливо, из тех ни один не может быть несправедлив». Он может стать справедливым и несправедливым ни в каком ином пространстве, кроме как в пространстве поступка. И совершенная ложь уже не может перестать быть ложью, сколько бы диалектических операций к ней ни применялось. Бытие поступка неустранимо и единственно: оно разрешает и проблему поиска

⁷ «Никомахова этика» Аристотеля цитируется в переводе Н.В. Брагинской по изд.: *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–293.

самого себя, неразрешимую в сфере познания и заботы. В нем абсолютность нелжания задана не абсолютностью запрета, нормы, идеального начала, но абсолютностью самого поступка, его данностью: просто Сократ никогда не лжет и в этом подобен Богам.

Сократ, дающий ответ на все неотвеченные вопросы своим поступком – и нелжесвидетельствованием, и нетворением несправедливости, и своей смертью, – для античного сознания оказывается воплощением Величавого, о чем говорит Аристотель во «Второй аналитике»⁸. В этом качестве Величавого он оказывается рядом с Ахиллом, чью правдивость сам отстаивает в споре. Величавый есть наиболее полно описанный Аристотелем философский идеал человека в пространстве деятельного образа жизни, т. е. в поступке. И именно как поступающий Величавый парресийен, прям, правдив.

Кант – пусть и не на суде и даже не в ходе собственно философского рассмотрения – тоже свидетельствует неприемлемость для себя лжи в поступках. В письме к М. Мендельсону он пишет: «...я с самой твердой убежденностью и к великому удовлетворению моему думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю»⁹.

Именно в этой точке совершенно расходятся Сократ и Кант, с одной стороны, и участники современной дискуссии о лжи.

Сюжет второй: боги не лгут

Обратимся к ходу мысли уже платоновского Сократа в «Государстве». Вот интересующее нас место из Третьей книги:

– Ведь надо высоко ставить истину. Если мы правильно недавно сказали, что богам ложь по существу бесполезна, людям же она полезна в виде лечебного средства, ясно, что такое средство надо предоставить врачам, а несведущие люди не должны к нему прикасаться.

– Да, это ясно.

– Уж кому-кому, а правителям государства надлежит применять ложь как против неприятеля, так и ради своих граждан – для пользы своего государства, но всем остальным к ней нельзя прибегать. Если частное лицо станет лгать подобным правителям, мы будем считать это таким же – и даже худшим – проступком, чем ложь больного врачу, или когда занимающийся гимнастическими упражнениями не говорит правды учителю о состоянии своего тела, или когда гребец сообщает кормчему о корабле и гребцах не то, что на самом деле происходит с ним и с другими гребцами.

– Совершенно верно.

– Значит, если правитель уличит во лжи какого-нибудь гражданина из числа тех, кто нужен на дело:

Или гадателей, или врачей, или искусников зодчих..., он подвергнет его наказанию за то, что тот вводит губительный обычай, переворачивающий государство, как корабль.

– Особенно когда слова завершаются делами (Res. 389b)¹⁰.

⁸ См.: Аристотель. Вторая Аналитика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1978.

⁹ Кант И. Письмо к Моисею Мендельсону. 1766 // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 2. М., 1964.

¹⁰ Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3(1). М., 1971. С. 169.

Сократ начинает с утверждения, что богам ложь бесполезна (действительно, вряд ли можно предъявлять богу какое-либо требование или оценивать его с точки зрения должного: поэтому апелляция к бесполезности в данном случае есть единственно возможный ход мысли – ложь богам просто не нужна). Затем он переходит к человеку, причем начинает с человека в его предметной, конкретной, эмпирически данной деятельности: в этом пространстве ложь полезна в качестве лечебного средства. Именно так, ситуативно, она может использоваться врачами (ради блага больного), тренерами по гимнастике, полководцами, кормчими, причем в отношениях, заданных этими частными практиками, и по отношению к тем, в отношении кого и вместо кого принимается решение. Сами же больные, гимнасты и гребцы ни в коем случае не должны лгать врачу, тренеру и кормчему – это разрушило бы возможность конкретной предметной деятельности (очевидно, что если бы больной лгал врачу, последний никак не мог бы быть врачом). Следующим шагом Сократ переходит в область политики: здесь лгать может правитель (ради блага государства), но частные лица ни в коем случае не должны лгать правителю, ибо это перевернуло бы государство как корабль. т. е. в пространстве политики – в качестве граждан – уже ни врач, ни кормчий, ни тренер врать не могут. Но последовательность требует следующего шага: от предметной деятельности через политическую к собственно моральному пространству человека, к сфере принятия им решения о поступке в его индивидуально-ответственном качестве (собственно, такой человек самодостаточен в своей тождественности самодостаточному поступку и уже не принадлежит полису или не принадлежит ему в том смысле, что сам задает его в форме дружбы). Врач и кормчий принимают решение за больного и гребца, правитель – за граждан полиса, но третий шаг приводит к принятию решения о себе самом (точнее, в нем и бытийствует самое себя). Именно в принятии решения о поступке человек не выводит его из логики предметной деятельности или политики, но возводит начало поступка к себе самому (EN 1113a 5), а точнее – к ведущей части души, которая уже есть не столько человеческое в человеке, но божественное в нем – не только в качестве предельно самодостаточного разума, но и в качестве абсолютного начала¹¹. По логике всего рассмотренного можно было бы предположить, что право лгать передается от врача и правителя божественному началу, но именно в этой точке восхождения, именно в избрании божественного в себе ложь отвергается не в относительном, как до этого, а в абсолютном смысле, что выражается в простой констатации того, что боги не лгут. Решение принимается уже не о низведенных до функции или вещественности людей, а о противостоящем вещности, функциональности, рядоположенности – о самом себе. И это божественное решение. Ложь врачу делает невозможным врачевание, ложь гражданина правителю разрушает полис, ложь божественному в себе разрушает самое себя (впрочем, она и невозможна).

В своей субъектности человек приближается к богу (эта идея признается еще в платоновской академии), что приводит к предельной постановке вопроса о лжи как вопроса о том, лжет ли бог. В «Государстве» Платона Сократ утверждает, что «нет ничего, ради чего бы он (бог. – О.З.) стал обманывать», что «лю-

¹¹ Идея возведения начала к себе, самого себя как начала и избрания божественного в себе резонирует с этим высказыванием, автором которого назван Платон: *ρχὴ γάρ καὶ θεὸς ἢ ἄλλοις ἰδρωμένη ὄσειλάντα* – «ибо начало есть также бог, пока он пребывает среди людей, он спасает все».

бому божественному началу ложь чужда. ...Значит, бог – это, конечно, нечто простое и правдивое и на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения – ни наяву, ни во сне» (Res. 382 a–e)¹². Смысл однозначен: ложь бога невозможна, в первую очередь в силу абсолютной самодостаточности бога: «нет ничего, ради чего бы он стал обманывать». И аристотелевский Величайший, избирающий в себе божественное, стремится к самодостаточному превосходству, как самодостаточному ему ничто не нужно (точно так же определяет самодостаточного человека и Сократ в «Лисиде»), он презирает и силой презрения устраняет все, что пытается вмешаться в возведение начала поступка к самому себе, что навязывает избрание не самого себя, а иного в себе. Именно благодаря этой презрительности он парресиеен, прям и правдив. Для него нет ничего великого, а «чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого?» (EN 1123b 30). Интересно, что презрительность в близком смысле упоминается и Кантом, он пишет в письме: «...я научился почти обходиться без того, что обычно портит характер, и презирать это»¹³.

Между богами и людьми только одно прочерчивает границу – это смертность. Так у Лукиана в «Продаже жизнью»: «А что такое люди? – Боги смертные. – А что же такое боги? – Люди бессмертные». Закон же, слово – объединяют: «ἀνθρώποι θεοί, θεοί ἄνθρωποι λόγος γὰρ αὐτός. ‘Люди боги, боги люди, ибо логос – один и тот же’»¹⁴. В поступке и речи человек неотличим от бога, более того – в них он бессмертен (вневременен) в качестве начала. Поэтому и ответ, даваемый Сократом, – бог не лжет и Сократ не лжет: в вопросе о лжи между Сократом, между моральным субъектом и богом нет различия. Специфика такого ответа заключается в том, что он дается тем единственным человеком, который принимает решение не лгать: это не есть утверждение о том, что люди не лгут (этого он не может сказать), но он сам, будучи человеком, избирает божественное в себе, когда не лжет. Иными словами, тождество человека и бога не родовое, а исключительно персонифицированное, это тождество единственного, а не единичного.

Именно принятие решения о поступке определяет особое, единственное место человека в мире. Оно подобно месту, которое избрал для себя Пифагор, приписывавший себе полубожественный характер и, как считается, говоривший: «разумные живые существа подразделяются на [три вида]: люди, боги и существа, подобные Пифагору» (в другом варианте – «среди говорящих тварей»). Сократ, в сущности, утверждает нечто подобное Пифагору, отличая себя в выборе поступка от людей и приближаясь к богам: ведь в отношении речи есть люди, лгущие ради различных целей; есть боги, для которых нет ничего, ради чего бы они стали обманывать; и есть Сократ – т. е. именно тот, кто принимает решение о поступке, причем это решение не лгать, не творить несправедливость. Будучи человеком, эмпирическим существом, он принимает такое решение, которое уравнивает его с богами. Или так: становясь абсолютным субъектом в решении о поступке, он задает иное бытие, в котором нет ничего, ради чего бы избрал то, что не избирают боги. Ответ Сократа

¹² Платон. Государство // Указ. изд. С. 163.

¹³ Кант И. Письмо к Моисею Мендельсону // Указ. изд. С. 363.

¹⁴ Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым крит. изд. фрагментов). СПб., 2014. С. 220.

утверждает единственность субъекта морали в поступке: есть люди, лгущие в предметности своего бытия, есть боги, которые не лгут, и есть я, задающий мир своим поступком абсолютного нелжения. (Боги предельно самодостаточны и действительны вне поступка, вне действия и речи, в чистом созерцании, если следовать за Аристотелем. Полагая себя абсолютным началом поступка, человек становится действительностью, будучи существом деятельным, существом действия и речи, но в своей начальности он может быть помыслен и как недвижимый двигатель.)

Вопрос о том, лгут ли боги, является для философии способом рассмотрения абсолютности правдивости как способа бытия субъекта морали, причем бытия не в результате следования запрету на ложь, а именно как самого бытия субъектом, предшествующего возможности следовать или не следовать некоей норме. Ложь лишена смысла, ей не находится места ни в пространстве речи, ни в пространстве поступка, тем более что правдивость, прямота есть и то, что лежит в основе единства речи и поступка, что и саму речь делает поступком (о чем говорят и Ахилл и Сократ в «Государстве»: «когда слова завершаются делами»). Поступок и речь – некая устойчивая, нерасторжимая пара понятий, единый образ человеческого: они не просто взаимодополняют и подкрепляют друг друга, но слиты в едином человеческом бытии. Ложь есть разрушение связей бытия, его единства: человек говорит, что нечто есть, когда знает, что это не есть, и делает противоположное сказанному, и уже невозможно помыслить ни человеческое бытие, ни речь, ни поступок.

Ахилл, также считающийся Величавым, говорит Одиссею:

Тот ненавистен мне, как врата ненавистного ада,
Кто на душе сокрывает одно, говорит же другое¹⁵.
Можно стяжать и прекрасных коней, и златые треноги;
Душу ж назад возратить невозможно; души не стяжаешь,
Вновь не уловишь ее, как однажды из уст улетела¹⁶.

Он понимает, что ложь необратима и смертоносна для души, а правдивость не может быть поставлена в зависимость от последствий («невзирая ни на какие последствия») – все происходит в соответствии с желанием правдивого, ибо за этим присматривают боги¹⁷.

Эпизод третий: речь есть поступок

Пространство морали есть пространство индивидуально-ответственного поступка. Если ложь есть отвергаемое именно в пространстве морали, с точки зрения морали (а не, например, познания или свободной эстетической игры), то она замыкается именно на моральный поступок. Поступок в античности понимается как осуществляемый в двух всегда соседствующих, сопутствующих друг другу формах: действии и речи. Их близость фиксируется в понимании человека как живого существа политического (деятельного) и как живого су-

¹⁵ Гомер. Илиада / Пер Н.И. Гнедича. Кн. IX, 312–313.

¹⁶ Там же. Кн. IX, 407–409.

¹⁷ See: Lampert L. The Enduring Importance of Leo Strauss. University of Chicago Press, 2013. P. 139–140, footnote 12.

щества, обладающего речью (ζῳον λόγον ἔχον). Для человека той эпохи речь есть, в первую очередь, не способ передачи информации: знания или эмоций, но именно способ бытия, точно такой же, как действие. Она неразрывно связана с бытием человеком, точнее – есть форма, способ его бытия в качестве человека. (У Хайдеггера, «слово же по своей природе является именующим высвобождением бытия к его появлению».) Иными словами, речь есть поступок, и в качестве поступка – форма избрания-осуществления человеком собственного бытия, бытия в качестве самого себя.

Поступок возможен в пространстве полиса, свободного от необходимости. В нем место принуждения и взаимной зависимости занимает речь: тут люди договариваются и являют себя именно в речи. Полнота человеческого бытия в деятельности, в поступке достигается, по Аристотелю, через чувство в себе, что добродетель, доброкачественность друга «тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли» (EN 1170b 10), а основой этой жизни, речи и мысли является отношение человека с самим собой. Специфицирующим для речи является именно то, что она есть поступок, что ее начало возведено к самому себе и человек ответственен за свою речь как за бытие самого себя. Это означает, что речь не может быть лживой – ибо это означало бы избрание небытия. Не являются речью слова раба, который легко может быть лживым, ибо не владеет речью и не бытийствует в ней. Для него речь всего лишь такой же инструмент, как тяпка. И рабом является тот, для кого речь низведена до инструмента, средства, лишена самодостаточности поступка. Сократ знает, что ничего не знает, и его речь не есть передача знания, но именно способ бытия Сократа. То есть речь есть индивидуально-ответственный поступок, в котором человек осуществляет себя в субъектном бытии: именно поэтому она является моральным явлением и предметом философско-этического рассуждения.

В отличие от разнообразных звуков и жестов, информационно опосредующих существование человека как живого существа, координирующего свои действия с предметным и социальным миром (а подобными средствами вооружены и животные, а скорее всего даже и растения, имеющие возможность реагировать на воздействия и посылать сигналы в мир, например в виде запаха и цвета), речь отличается принципиальным образом: речь есть *поступок* морального субъекта и именно поэтому к ней применима моральная оценка. Мы не можем считать поступком, например, обманную окраску насекомого или хитрые приемы охоты животных. Но также не является поступком действие человека, которое не является способом его субъектного существования, не есть его индивидуальная моральная ответственность, бытие в поступке самого себя. И не являются речью те слова, которые не есть способ бытия говорящего, с которыми он не отождествляет себя. Иными словами, речь есть моральный поступок, совершение которого требует решимости (решения как решимости). Этот поступок ничем принципиально не отличается от морального поступка как такового: как явление морали речь выражает единственность субъекта и обращена в мир в той же степени, как и поступок вообще, т. е. задает его. С точки зрения морали как субъектности между речью и действием как поступками нет различия: никем не видимое действие и никем не услышанная речь остаются моральными поступками.

То есть речь была бы лживой (в сущности, не была бы речью), если бы даже не было никого на свете, слышащего намеренно лживое слово: ведь ложь остается ложью и тогда, когда никто из слушающих не верит произнесенному. То, что неким предельным и единственным слушателем лжи является сам лгущий, свидетельствует о том, что ложь в пространстве речи невозможна, как невозможно свидетельствовать перед собой небытие собственного бытия. Речь и ложь взаимоисключают друг друга. Собственно, запрет на ложь, правдивость есть очевидное условие существования речи как таковой.

Понятие речи, таким образом, глубоко антигносеологично¹⁸, о чем свидетельствует кантовский пример, в котором ложь остается ложью и в том случае, когда по неведению человек сообщает некую истинную информацию. И ложь не является ложью, когда человек ненамеренно сообщает нечто неистинное в силу ограниченности своего знания. Хотя в речевом акте он принимает на себя ответственность не только за собственное неложие, но и за верность сказанного, которая не всегда подвластна ему. Но в этом ответственность в речи ничем не отличается от ответственности за любой поступок, который всегда совершается в пространстве неведения: иначе в нем не было бы необходимости именно как в поступке, т. е. как в субъектной решимости на прорыв в бытие.

Об одном ответе Канта

В пространстве речи как поступка столь же невозможен выбор между правдой и ложью, как выбор между добром и злом, бытием и небытием: но человек говорящий есть тот, кто свободен выбирать между молчанием и речью, это есть «первая и последняя свобода человека... Человек единственное в живой природе свободно говорящее существо, он же и первое молчащее существо...»¹⁹. Именно этой свободе посвящено рассуждение Канта в одном письме.

¹⁸ Гносеологическое понимание лжи приводит к такому оксюмору, как «подлинная ложь» в «Государстве» Платона (в английском переводе – «истинная ложь», «true lie»): «Ты не знаешь, что подлинную ложь – если можно так выразиться – ненавидят все боги и люди?! ... Так, что относительно самого для себя важного и о самых важных предметах (в английском переводе В. Jowett: о высших реальностях в высшей части самого себя. – О.З.) никто не пожелает никого добровольно вводить в обман или обмануться сам – тут всякий всего более остерегается лжи. ... Так вот то, о чем я только что сказал, можно с полным правом назвать подлинной ложью: это укоренившееся в душе невежество, свойственное человеку, введенному в заблуждение. А словесная ложь – это уже воспроизведение душевного состояния, последующее его отображение, и это-то уж не будет беспримесной ложью в чистом виде. ... Действительная ложь ненавистна не только богам, но и людям. ... Словесная ложь бывает ли иной раз для чего-нибудь и полезна, так что не стоит ее ненавидеть?» (Re. 382 a–e). Подлинная ложь понимается как некое неведение, но если это неведение самого важного, предельно важного, в сущности – это неведение самого себя, отказ от возведения начала к самому себе: в этой точке актуализируется не гносеологический, а этический смысл древнего призыва к познанию самого себя, ведущий к возведению начала поступка и мира к самому себе. Для Сократа бог и избравший в себе божественное, т. е. самого себя, человек не лгут, потому что «нет ничего, ради чего бы он стал обманывать» (это мысль и платоновского и ксенофоновского Сократа), в силу самодостаточности бытия, а не в силу отсутствия невежества: в этом он последовательно задает этическое содержание проблемы лжи).

¹⁹ Бибихин В.В. Язык философии. М., 2002. С. 29–32.

Однажды к Канту обратилась его последовательница Мария фон Герберт с очень болезненным и тяжелым вопросом: она, следуя идее правдивости, призналась любимому человеку в том, что ранее была обманута другим мужчиной. Любимый человек бросил ее в результате сказанной правды. Письмо Канта к Марии фон Герберт является одним из известных в западной литературе источников²⁰ по проблеме лжи и ее отличия от сдержанности. В сущности, в этом письме Кант дает этическое определение лжи. Он пишет: «Однако от той сдержанности, которая препятствует полноте откровенности, невозможной, по-видимому, в силу самой человеческой природы (так как каждый человек опасается, что, открыв свои мысли полностью, он может вызвать пренебрежение к себе другого), резко отличается недостаток искренности, неправдивость в действительном сообщении наших мыслей. Первое свойство связано с ограниченностью нашей природы и не *портит* характер; это не более чем недостаток, препятствующий извлечь из характера человека все заключенное в нем добро. Второе же есть искажение нашего образа мыслей и известного рода зло. Все то, что говорит правдивый, но сдержанный (неоткровенный) человек, – правда; он только не говорит всей правды. Напротив, неправдивый человек сам знает, что говорит неправду. В учении о добродетели это называется *ложью*. И даже если она никому *не приносит вреда*, ее нельзя считать невинной. Она остается серьезным нарушением долга по отношению к самому себе, причем нарушением непростительным, т. к. оно задевает в нашем лице человеческое достоинство и подрывает самые корни нашего образа мыслей: ведь обман ставит все под сомнение и подозрение и лишает доверия даже добродетель, если судить о ней по ее внешним проявлениям»²¹.

Безнравственность, как пишет Кант, всегда присуща лжи как таковой: именно в силу этической сущности понятия лжи между правдивостью и ложью нет средних, промежуточных понятий, об этом Кант пишет в «Метафизике нравов»: «Между истинностью и ложью (как *contradictorie oppositis*) нет ничего среднего, но есть среднее между искренностью и сдержанностью (как *contrarie oppositis*), т. к. у того, кто высказывает свое мнение, все, что он говорит, правда, другой же не говорит всей правды»²². (Письмо к Марии фон Герберт, несмотря на его ясность и теоретическую и чисто человеческую, используется сторонниками права на ложь²³, которые пытаются стереть различие между сдержанностью и ложью, столь подчеркиваемую Кантом. Так, К. Корсгаард считает, что умалчивание в описанном случае является ложью, причем само оно необходимо в ситуации зла, из чего и делается вывод о праве на ложь в борьбе со злом.)

В «Метафизике морали» Кант непосредственно связывает ложь с отношением человека к самому собой. Он пишет: «Ложь есть унижение и как бы уничтожение человеческого достоинства в себе. Человек, который сам не верит тому, что он говорит другому (хотя бы даже идеальному лицу), имеет еще

²⁰ See: Mahon J.E. Kant and Maria von Herbert: Reticence vs. Deception // Philosophy. 2006. Vol. 81. P. 417–444.

²¹ Кант И. Кант – Марии фон Герберт // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 582–583.

²² Кант И. Метафизика нравов // Указ. изд. Т. 4 (2). С. 371, сноска.

²³ Korsgaard Ch.M. The right to lie: Kant on dealing with evil // Philosophy and Public Affairs. 1986(Fall). Vol. 15. P. 325–349.

меньшую ценность, чем если бы он был просто вещью»²⁴. Ложь есть отказ от себя, превращение себя в «обманчивую видимость человека». Далее Кант пишет: «...при помощи лжи можно преследовать действительно добрую цель; но сам способ следовать лжи в одной только форме есть преступление человека по отношению к своему собственному лицу и подлость, которая должна делать человека достойным презрения в его собственных глазах»²⁵. В данном случае известное рассуждение Сократа о том, что лучше пострадать от несправедливости, чем совершить ее и навсегда остаться наедине с преступником в самом себе, разрушить дружбу с самим собой, доводится до идеи совершения преступления по отношению к самому себе, уничтожения самого себя. То, что это уничтожение не есть лишь поэтический образ философии, стало слишком очевидно в опыте радикального зла XX века.

В едином пространстве речи как поступка Кант разводит ложь и сдержанность: он никогда не говорит то, что не думает, но через поступок молчания воспроизводит границу между моралью и мышлением, задает аксиологическую основу возможности последнего. Сократ через единственность и абсолютность своего поступка нежелания прорываться сквозь бесконечность мышления и этически завершает его.

Список литературы

Аристотель. Вторая Аналитика / Пер. Б.А. Фохт // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 255–346.

Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–293.

Бибихин В.В. Язык философии. М.: Яз. славян. культуры, 2002. 415 с.

Кант И. Кант – Марии фон Герберт // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 582–585.

Кант И. Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 107–438.

Кант И. Письмо к Моисею Мендельсону. 1766 // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 363–367.

Ксенофонт. Сократические сочинения / Пер. С.И. Соболевского. СПб.: АО «Комплект», 1993. 415 с.

Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым крит. изд. фрагментов). СПб.: Наука, 2014. 533 с.

Маковельский А. Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований (в 3 ч.). Казань, 1915. 242 с.

О праве лгать / Сост. и ред. *Р.Г. Апресян*. М.: РОССПЭН, 2011. 391 с.

Платон. Апология Сократа / Пер. М.С. Соловьева // *Платон*. Собр. соч.: в 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 81–112.

Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 10–454.

Korsgaard Ch. M. The right to lie: Kant on dealing with evil // *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 15 (Fall 1986). P. 325–349.

Lampert L. The Enduring Importance of Leo Strauss. Chicago: University of Chicago Press, 2013. 360 pp.

Mahon J.E. Kant and Maria von Herbert: Reticence vs. Deception // *Philosophy*. 2006. Vol. 81. P. 417–444.

²⁴ *Кант И.* Метафизика нравов // Указ. изд. Т. 4 (2). С. 367.

²⁵ Там же.

Gods Do Not Lie

Olga Zubets

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: olgazubets@mail.ru

The article is devoted to the justification of the impossibility of lying within the moral space and of its defense in moral philosophy. The author addresses Socrates and Kant as agreeing in two essential points: in seeing morality and lying as connected with the relation of a person towards oneself and in barring themselves from choosing lying as their own act. The author understands the main ethical question of Ancient Times as the question of being themselves the answer to which is given in the concept of action based on carrying back the origin of action to himself. Thus the question of the permissibility of lying becomes the question if it is possible to prefer Non-Being to Being. Article touches it through three subject-matters: on an action as an answer, on god's not-lying, on speech as an act. Socrates describes different cases of telling lies with good aims and does not give any answer about its moral sanction. But he gives an absolute answer by stating that he never lies himself and by considering his act to be the most valid proof. The philosopher's act appears to be the most decisive and absolutely undeniable answer to the inherent incompleteness of thinking which is not able to pass into an act. Tracing the initiative of act back to himself human being chooses not the human but the divine in himself. Therefore while he tells lies within the logic of substantive activity and politics, in the moral space does he acts as a divine one who does not lie being self-sufficient. Being an act speech is a moral phenomenon and a subject of moral philosophy. As an act it is self-sufficient and cannot be seen through gnoseology. Prohibition of lying (or impossibility of it within moral space) is the basic condition of both speech and human being as ζῶον λόγον ἔχον. For man there is no choice between truthfulness and lying but only between speech and silence, Kant's reticence.

Keywords: morality, moral philosophy, action, lying, Being, true self, origin (initiation) of act, god, Socrates, Kant, reticence

References

Aristotel', "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotel'. *Sochineniya v cheryrekh tomakh* [Collected Works in 4 vol.], vol.4. Moscow: Misl', 1984, pp. 53–293. (In Russian)

Aristotel', "Vtoraya Analitika" [Posterior Analytics], trans. by M. S. Solov'ev, in: Aristotel', *Sochineniya, 4 t.* [Collected Works in 4 vol.], Vol. 2. Moscow: Misl', 1978, pp. 255–346. (In Russian)

Bibikhin, V. *Yazyk filosofii* [The Language of Philosophy], Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2002. 415 pp. (In Russian)

Kant, I. "Kant – Marii fon Gerbert" [Kant – Maria von Herbert], in: I. Kant. *Traktaty i pis'ma: Pamyatniki filosofskoi mysli* [Treatise and Letters: Memorial of The Philosophical Thought], Moscow: Nauka, 1980, pp. 582–585. (In Russian)

Kant, I. *Metafizika нравов* [Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (2). Moscow: Mysl', 1965, pp. 107–438. (In Russian)

Kant, I. Pis'mo k Moiseyu Mendel'sonu. 1766 [Letter to Moses Mendelson], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 2. Moscow, Mysl', 1964, pp. 363–367. (In Russian)

Korsgaard, Ch.M. "The right to lie: Kant on dealing with evil", *Philosophy and Public Affairs*, 1986 (Fall), vol. 15, pp. 325–349.

Ksenofont. *Sokraticheskie sochineniya* [Socratic Writings], trans. by S. I. Sobolevsky, St. Petesburg: AO "Komplekt", 1993, 415 pp. (In Russian)

Lampert, L. *The Enduring Importance of Leo Strauss*. Chicago: University of Chicago Press, 2013, 360 pp.

Lebedev, A. *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)* [Logos of Heraclitus. The Reconstruction of the Thought and Word (with the new critical publishing of the fragments)], St. Petesburg: Nauka, 2014, 533 pp. (In Russian)

Mahon, J.E. "Kant and Maria von Herbert: Reticence vs. Deception", *Philosophy*, 2006, vol. 81, pp. 417–444.

Makovel'skii, A. *Dosokratiki. Pervye grecheskie mysliteli v ikh tvoreniyakh, v svidetel'stvakh drevnosti i v svete noveishikh issledovaniy* (v 3 ch.) [Pre-Socratic Philosophers. The First Greek Thinkers in Their Works, in the Testimonies of The Antiquity and in the Light of the Newest Studies], Kazan, 1915, 242 pp. (In Russian)

O prave lgat' [On the Right to Lie], ed. by R. G. Apresyan. Moscow: ROSSPEN, 2011, 391 pp. (In Russian)

Platon, "Apologiya Sokrata" [The Apology], trans. by M.S.Solov'ev, in: Platon, *Sobranie sochnenii*, 3 t. [Collected Works, 3 vols.], vol. 1, Moscow: Mysl', 1968, pp. 81–112. (In Russian)

Platon, "Gosudarstvo" [The Republic], trans. by A. N. Egunov, in: Platon. *Sobranie sochnenii*, 3 t. [Collected Works, 3 vols.], vol. 3 (1), Moscow: Mysl', 1971, pp. 10–454. (In Russian)

Ю.В. Синеокая

Право на обман (К вопросу о пользе и вреде лжи в воспитательных практиках)

Синеокая Юлия Вадимовна – доктор философских наук, доцент, зав. сектором истории западной философии. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: juliasineokaya@yahoo.com

В центре внимания автора статьи дискуссионный вопрос о пользе и вреде лжи для жизни. Формирование ценностей и социальных стереотипов является одним из самых непрозрачных процессов. С одной стороны, СМИ, формируя общественное мнение в национальном масштабе, открыто и повсеместно используют маленькую ложь во имя победы великой правды. С другой стороны, одним из самых эффективных, а потому и распространенных методов воспитания детей оказывается родительская ложь. Так существует ли разница между обманом и правдой, ложью и истиной, и в чем она заключается? Насколько хорошо работает ложь как воспитательный инструмент, средство социализации и постановки максимальной цели личности? А может быть, правда – это просто лишь изнанка лжи? Чтобы ответить на вопрос о пользе и вреде лжи в мире взрослых, нужно понять, есть ли правда в родительской лжи. Действительно ли родительская ложь способствует детскому послушанию и формированию у детей понимания этической ценности правды? Каково долгосрочное влияние родительского обмана на восприятие ребенком себя самого и своих родителей? Может ли быть оправдана родительская ложь и что вместо обмана может помочь родителям в воспитании детей? Ища ответ у Монтеня, Канта и Ницше, а также опираясь на результаты анализа новейших социологических, антропологических и психологических исследований, автор отстаивает точку зрения, согласно которой, ни полуправда, ни ложь не являются эффективными методами утверждения нравственных принципов.

Ключевые слова: Этика, нравственные принципы, философская антропология, переоценка ценностей, формирование идеалов, социальные стереотипы, детская ложь, родительский обман, правда

Хочет ли кто-нибудь взглянуть сверху на тайну того, как на земле фабрикуются идеалы? У кого хватит духу на это?

Ф. Ницше. К генеалогии морали

Зима 2014–15 гг. войдет в интеллектуальную историю нашей страны как время громких дискуссий о праве на ложь. «Все великие повороты в истории – времена большой лжи», – обмолвился как-то один из популярных отечественных политтехнологов, а потом, размышляя о том, что Россия, став правопреемницей СССР и Российской империи, взвалила на себя непосильный груз долгов, обязательств, стереотипов и мифологем, тяготеющих обернуться трагической реальностью, добавил: «но никто не обманывался без встречного самообмана...»¹. Где же пролегает грань между обманом и правдой, ложью и истиной, и есть ли она? А может быть, правда – это просто изнанка лжи? Полезно или вредно ложь для жизни?

Главное производство современного мира – изготовление массовых представлений людей о происходящем: «правильных картин мира». Приоритеты и социальные стереотипы задаются в семье – воспитанием детей, а в общенациональном масштабе – культурной традицией. В России сегодня интересно наблюдать за процессом изобретения традиций: переосмыслением и формированием представлений людей о прошлом, настоящем, о государстве, семье, достоинстве, верности, жертвенности, героизме, терпимости к насилию, о значении кредо «жить не по лжи».

«Скверный воздух! Скверный воздух! Эта мастерская, где фабрикуют идеалы, – мне кажется, она вся провоняла ложью!»², – сокрушался Ницше полтора века назад. А что же сегодня? Кто и в каких цехах конструирует реальность и идеалы?

Производство ценностей остается одним из самых непрозрачных в мире. Все мы свидетели успешной деятельности отечественных медиа по проектированию общенародного одобрения политики российской власти. И маленькая ложь тут повсеместно используется во имя победы великой правды. Таким образом, сформулированная Иммануилом Кантом предельно ясно «священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума»: «во всех показаниях быть правдивым (честным)»³, – игнорируется открыто. По данным социологических опросов текущего года 59 % россиян не доверяют никому, кроме собственной семьи. Больше 70 % считают, что правду следует цензурировать, если она угрожает национальным интересам государства. И, наконец, только 20 % граждан голосуют за высказывание «правды, какой бы она ни была».

Для форматирования консолидированного взгляда людей на реальность повседневности медиадемиурги извлекают на поверхность оперативного сознания и наполняют сфокусированным содержанием ценности, мировоззрен-

¹ Павловский Г. Исповедь Путина: на что мы готовы ради уважения // РБК. URL: <http://www.rbc.ru/opinions/politics/10/11/2014/545cdf6bcbb20fa1c001da99> (дата обращения: 15.02.2015).

² Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. / Под ред. И.А. Эбанонидзе. Т. 5. М., 2012. С. 234.

³ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 8. М., 1994. С. 260.

ческие взгляды, модели будущего, подсознательные ментальные предписания разных слоев общества. Грань между миром онлайн и оффлайн давно утрачена. Человек без доступа к телевизору, интернету, телефону, смартфону выброшен из реальности. Однако вопросов становится все больше: «Как измерять создаваемый СМИ контент, как объективно его описывать, оценивать, проектировать? Что позволительно с моральной точки зрения здесь делать, а что нет? Какие тут имеются профессиональные табу, тематические или жанровые самозапреты?»⁴. Наконец, насколько хорошо работает ложь как воспитательный инструмент, средство социализации и постановки максимальной цели личности? Может ли быть правда – изнанкой обмана?

Является ли ложь условием жизни?

Полуправда-полуложь не эффективный метод утверждения реальности и нравственных принципов. Это наиболее очевидно на примере родительской лжи. Традиционно одним из распространенных ходов воспитания подрастающего поколения (в частности разоблачения детского обмана) оказывается родительская ложь. При этом ее отрицательные последствия на поверхности: переживание страха, беспокойство, боль одиночества и чувство покинутости, растущие в душе ребенка под действием родительских угроз и удесятеренные детским воображением.

Чтобы ответить на вопрос о пользе и вреде лжи в мире взрослых, нужно понять, есть ли правда в родительской лжи. Действительно ли родительская ложь способствует детскому послушанию и формированию у детей понимания этической ценности правды? Каково долгосрочное влияние родительского обмана на восприятие ребенком себя самого и своих родителей? Может ли быть оправдана родительская ложь и что вместо обмана может помочь родителям в воспитании детей?

Детская ложь и праведный гнев взрослых – классический стереотип традиционной парадигмы воспитательного процесса, вызвавший к жизни и продолжающий порождать огромное количество педагогических исследований, рекомендаций психологов и нравоучительных художественных текстов, призванных убедить в том, что отклонение ребенка от преданного служения «доброй, умной и вечной» правде – признак либо порочности, либо психического расстройства. Для Канта, определившего классическую моральную парадигму, принцип «не лги» абсолютен и сакрален. Для философа недопустимы какие бы то ни было оправдания обмана, поскольку «ложь представляет собой преступление против человечества, действия, основанные на лжи, не отвечают принципу всеобщности, и, идя на ложь, человек нарушает долг как перед тем, к кому ложь обращена, так и перед самим собой как разумным существом»⁵.

Хрестоматийным текстом для такого подхода может служить басня Льва Толстого «Лгун»: «Мальчик стерег овец и, будто увидав волка, стал звать: “Помогите, волк! волк!”. Мужики прибежали и видят: неправда. Как сделал он так и два и три раза, случилось – и вправду набежал волк. Мальчик стал кричать: “Сюда, сюда скорей, волк!” Мужики подумали, что опять по всегдашнему об-

⁴ Дондурей Д.Б. ТВ: без анализа // Искусство кино. 2014. № 4. С. 4.

⁵ Апресян Р.Г. О праве лгать // Логос. 2008. № 5 (68). С. 5.

манывает, – не послушали его. Волк видит, бояться нечего: на просторе перерезал все стадо»⁶. Запрет на ложь при таком подходе рассматривается как залог и условие социализации ребенка, а задача родителей состоит в том, чтобы внушить детям, что обманывать плохо при любых обстоятельствах.

Такой подход во многом логически следовал из традиционной системы образования, одна из задач которой состояла в подготовке из учеников законопослушных, лояльных, начальства- и/или богобоязненных подданных государства. Основная педагогическая доктрина была направлена на запоминание и воспроизведение материала. Творческие способности учеников не активизировались, любая самостоятельная активность не поощрялась. Вред от подобного подхода к образованию был очевиден еще Платону, предупреждавшему, что ученость чисто книжного происхождения – жалкая ученость, она не больше, чем украшение, но никак не фундамент.

Уже в XVI в. размышлявший над природой человеческого духа в ходе анализа и синтеза данных собственного жизненного опыта Мишель де Монтень утверждал: «Самое главное в воспитании – это привить вкус и любовь к науке; иначе мы воспитаем просто ослов, нагруженных книжной премудростью. Поощряя их ударами розог, им отдают на хранение торбу с разными знаниями, но для того, чтобы они были действительным благом, недостаточно их держать при себе, – нужно ими проникнуться»⁷. В главе «О воспитании детей», из знаменитых «Опытов», Монтень, наставляя свою добрую приятельницу графиню де Гюрсон в том, как ей следует воспитывать сына, первостепенное внимание уделял свободе самовыражения ребенка и развитию самостоятельности его мышления, а также способности учителя снизить до увлечений воспитанника и руководить ими: «Я не хочу, чтобы наставник один все решал и только один говорил; я хочу, чтобы он слушал также своего питомца. Сократ, а в последствии и Аркесилай заставляли сначала говорить учеников, а затем уже говорили сами. *Obest plerumque iis qui discere volunt auctoritas eorum, qui docent* – “Желающим научиться чему-либо чаще всего препятствует авторитет тех, кто учит”⁸. И дальше: «Пусть учитель спрашивает с ученика не только слова затверженного урока, но смысл и саму суть его и судит о пользе, которую он принес, не по показаниям памяти своего питомца, а по его жизни... Кто рабски следует за другим, тот ничему не следует. Он ничего не находит; да ничего и не ищет. *Non sumus sub rege; sibi quisque se vindicet* – “Над нами нет царя; пусть же каждый сам располагает собой (Сенека. Письма)”⁹. Цель образования, по мнению Монтеня в том, чтобы мудрые суждения перестали бы быть для ученика чем-то внешним и сделались бы его собственными мнениями.

Наконец, уже к началу XX в., установка на зубрежку и беспрекословное послушание старшим стала казаться все более уязвимой. Классическая парадигма образования начала меняться, а с ней изменилась и интерпретация детской лжи. Наряду с суждениями Монтеня и Канта о недопустимости любого обмана как действия, не подлежащего оправданию и несовместимого с человеческим достоинством и гордостью, стали популярны менее категоричные суждения в духе размышлений о лжи Ницше: «Почему в большинстве случаев

⁶ Толстой Л.Н. Лгун // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 20 т. Т. 10. М., 1963. С. 21.

⁷ Монтень М. Опыты. М., 2006. С. 101.

⁸ Там же. С. 51.

⁹ Там же. С. 53.

люди в ежедневной жизни говорят правду? – Разумеется, не потому, что некий бог запретил ложь. А потому, что, во-первых, так удобнее; ведь ложь требует изобретательности, притворства и памяти... Во-вторых, потому, что в простых обстоятельствах выгоднее прямо заявить: я хочу того-то, я сделал то-то, и тому подобное; иными словами, потому, что путь нажима и авторитета надежней, чем путь хитрости. – Но уж если ребенок вырос в сложных семейных условиях, то он столь же естественно орудует ложью и всегда непроизвольно говорит то, что отвечает его интересам; любовь к правде, отвращение к всяческой лжи чужды и недоступны ему, а потому и лжет он совершенно невинно»¹⁰.

Но и выросшему в любви и доверии ребенку непросто, даже и вовсе невозможно следовать исключительно путем правды, избегая лжи и противясь обману. Ведь в повседневной реальности мало кто из окружающих нас людей действительно готов к правде. В одном из писем своему учителю Ричлю, мягко раскритиковавшему диссертацию своего любимого ученика «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), молодой Ницше замечал, с благодарностью, что высказать правду намного труднее, чем ее выслушать. Говорить правду другим – большой и очень редкий талант. Тут нужна высочайшая степень деликатности, чтобы, с одной стороны, не оскорбить другого избытком комплиментов и восхищения, а с другой – не ранить, а то и уничтожить неприятием и отрицательной оценкой. Нередко бывает и так, что негативное мнение – ошибочно, но, высказав его, мы уже тем самым привели свой скороспелый приговор в исполнение.

Очень часто окружающие отказываются верить в то, что им говорят именно тогда, когда в правде нет сомнений. Правда индивидуальна, принципиально не подгоняема под социальные и бытовые стереотипы большинства. Аристотель в «Никомаховой этике», говоря о достойной и величавой личности, подчеркивал, что неизменным атрибутом Достойного является свойство всегда говорить правду, за исключением притворства перед толпой. Выходит, что индивидуальность правды делает различие правды и лжи почти невозможным, значит, придется согласиться и с тем, что любое чужое мнение – ложь. А может быть, ложь и есть правда, а правда – всего лишь лицемерие?

Разрешение этой, казалось бы неразрешимой, антиномии не составляло безнадежной проблемы для древних. Для Гераклита было очевидным, что обман и игра – удел мира нижнего, дольного, здешнего мира вещей, истина же – достояние мира горнего, надприродного. Платон, глубоко знавший и ценивший философию Гераклита, уделял большое внимание гераклитовской метафоре «книги природы»: «Согласно парафразе Платона логос может быть истинным (ἀληθής) или ложным (ψευδής). Это точно соответствует гераклитовскому учению о том, что «этот логос» (видимый мир), прочитанный правильно, есть одно, а прочитанный неправильно есть многое. Платон одновременно комбинирует гераклитовскую метафору космического логоса с засвидетельствованным для Гераклита в независимых источниках дуализма небесного\земного или надлунного\подлунного мира. Как и у Гераклита, феноменальный мир множества соотносится с поэтическим вымыслом (μῦθοι καὶ ψεῦδη), а божественный мир – с философской истиной»¹¹.

¹⁰ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 2 / Под ред. И.А. Эбаноидзе. М., 2011. С. 66.

¹¹ Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым крит. изд. фрагментов). СПб., 2014. С. 464.

Индивидуальность, а следовательно, множественность правды земного подлунного мира ставит различие правды и лжи в повседневности на грань возможного. Откровением о хрупкости, уязвимости и личностном опыте правды является знаменитое стихотворение Ф.И. Тютчева «*Silentium*» (Молчание! – лат.):

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои –
Пуškai в душевной глубине
Встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи, –
Любуйся ими – и молчи.

Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.
Взрывая, возмутишь ключи, –
Питайся ими – и молчи.

Лишь жить в себе самом умей –
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум;
Их оглушит наружный шум,
Дневные разгонят лучи, –
Внимай их пенью – и молчи!..¹².

Однако жизнь без самовыражения, вне диалога, откровения, жизнь лишенная «голоса друга» как окна в метафизический мир, – невозможна. В одном из писем к своему товарищу – историку культуры М.О. Гершензону поэт-символист В.И. Иванов признавался: «Я не принадлежу к тем запуганным, которые все изреченное мнят ложью. Я привык бродить в “лесу символов”, и мне понятен символизм в слове не менее, чем в поцелуе любви. Есть внутреннему опыту словесное знаменование, и он ищет его, и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста. Ничем лучшим не могут одарять друг друга люди, чем уверяющим ясноведанием своих хотя бы только предчувствий или начатков высшего, духовнейшего сознания. Одного надлежит остерегаться: как бы не придать этим сообщениям, этим признаниям характер принудительности, т. е. не обратить их в достояние рассудка»¹³.

Вспомним знаменитое *credo quia absurdum* («верую, ибо абсурдно» – лат.) из сочинения Тертуллиана *De Carne Christi* («О плоти Христа» – лат.): «Сын Божий рожден распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно»¹⁴. Этот классический пример с очевидностью демонстрирует принудительность рассудка, выставяющего, всей мощью формальной непротиворечивости, правду – ложью.

Существует ли грань между мифом и реальностью? Даже если допустить, что Троянская война разыгралась лишь в воображении Гомера, а гений Шекспира – плод коллективного творчества, это ничего не может изменить в мире, где

¹² Тютчев Ф.И. *Silentium* // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М., 2002. С. 123.

¹³ Иванов В.И., Гершензон М.О. Переписка из двух углов. // Гершензон М. Избранное: в 4 т. Т. 4. М., 2000. С. 23.

¹⁴ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 331.

оба эти феномена есть плоть от плоти нашей культуры. Нет ничего более разрушительного как для частной жизни, так и для человеческого сообщества в целом, чем слепое следование принципам *par excellence*. XX в. доказал, что исполнение принципа ради принципа – путь в тупик, более того, – выбор в пользу «банальности зла». Правда и ложь становятся собой в зависимости от обстоятельств. В жизни нет ничего неизменного. Критериями истины в мире дольнем служат не ложь и правда, а наличие любви, достоинства и отсутствие мщения.

Один из авторитетнейших рыцарей истины – Мишель де Монтень никогда не был бескомпромиссным ригористом в вопросе правды. Вспоминая собственное детство, Монтень писал, что своим увлечением книгами он обязан лукавой мудрости домашнего наставника, который умел закрывать глаза на прегрешения маленького Мишеля, читавшего Овидия, Вергилия, Теренция, Плавта и итальянские комедии, увлекавшие его занимательностью своего содержания, вместо заучивания уроков. Монтень вспоминал: «Если бы наставник мой проявил тупое упорство и насильственно оборвал мое чтение, я бы вынес из школы лишь лютую ненависть к книгам, как это случается почти со всеми нашими молодыми дворянами. Но он вел себя весьма мудро. Делая вид, что ему ничего не известно, он еще больше разжигал во мне страсть к поглощению книг, позволяя лакомиться ими только украдкой и мягко понуждая меня выполнять обязательные уроки. Ибо главные качества, которыми, по мнению отца, должны были обладать те, кому он поручил мое воспитание, были добродушие и мягкость характера»¹⁵.

Начиная с последней четверти XX в. в литературе все чаще можно встретить следующее понимание лжи и обмана¹⁶: обман не является чем-то противным человеческой природе, более того, представляет собой ее неотъемлемую часть. Во многом благодаря лжи стала возможна эволюция человеческого вида. С помощью лжи люди берегут чувства друг друга. Люди, умеющие хорошо врать, гораздо более уравновешенны, чем многие из тех, кто придерживается принципа говорить правду в любой ситуации и всем без исключения. Быть предельно честным даже с самим собой никому не по силам. Самообман нередко помогает карьерному росту, хорошему самочувствию и добрым отношениям с окружающими. Без уловок и прямого обмана люди становятся больными, впадают в депрессию и даже могут сойти с ума¹⁷.

Говоря о трансформации в течение последнего полувека отношения ко лжи как антиценности, несущей человечеству вред, до восприятия лжи как относительной ценности, приносящей пользу, следует упомянуть и об одной тенденции в антропологии.

В конце 1970-х гг. изучавший когнитивные навыки приматов кембриджский профессор психологии Николас Хамфри опубликовал статью «Социальная функция интеллекта»¹⁸, ставшую одной из ключевых работ в современной

¹⁵ Монтень М де. Опыты. М., 2006. С. 98.

¹⁶ Различая понятия «ложь» и «обман», следует заметить, что наиболее часто обман представляет собой набор приемов, с помощью которых легко сбить с толку: это может быть и тембр голоса, и улыбка, и фальшивая монета. Ложь определяется как неверное утверждение, сделанное с намерением ввести кого-то в заблуждение, представляя собой вербальную форму обмана.

¹⁷ См. об этом: Лесли И. Прирожденные лжецы. Мы не можем жить без обмана. М., 2012.

¹⁸ Humphrey N. The Social Function of Intellect // Growing Points in Ethology, ed. P.P.G. Bateson and R.A. Hinde. Cambridge, 1976. P. 303–317.

эволюционной психологии. Позже из этой нашумевшей статьи вырос фундаментальный труд Хамфри о творческом интеллекте *Consciousness Regained: Chapters in the Development of Mind* (1983). В своих исследованиях эволюции человеческого разума ученый подверг сомнению традиционные представления о том, что главными импульсами к развитию человеческого рода служили тяжелый труд и техническая изобретательность наших предков в борьбе за выживание в окружающей среде. Решающую роль, по мнению Хамфри сыграло другое обстоятельство: обретение способности предвидеть события и рационализировать свои рассуждения. Эту способность, сформировавшуюся при решении проблем, связанных с общественной жизнью в период палеолита, ученый назвал «социальным (или творческим) интеллектом».

Концепция социального интеллекта была развита шотландским коллегой Николаса Хамфри Ричардом Берном¹⁹, изучавшим взаимосвязь между разумом и склонностью к обману. Сгруппировав различные виды обмана в четыре блока: передразнивание, притворство, утайка и отвлечение внимания, и рассмотрев мотивации, характерные для каждой из групп, Берн сделал вывод о том, что решающую роль в эволюции человеческого рода сыграли необходимость коммуникации и взаимодействия в больших группах, залогом которых служит предрасположенность к обману.

Британский антрополог Робин Данбар, исследовавший в 1990-х гг. связь, с одной стороны, между уровнем развития новой коры больших полушарий головного мозга и, с другой, размером стаи и степенью сложности отношений в группе приматов, сумел вывести математическую зависимость между развитием неокортекса (внешнего слоя головного мозга, отвечающего за абстрактное мышление, рефлексии и долгосрочное планирование) и размером стаи. Ученый доказал, что два миллиона лет назад у первобытных людей активнее всего развивалась та область головного мозга, которая ответственна за социальные связи.

Результатом дальнейшей разработки концепции социального интеллекта стала опубликованная Данбаром в 2010 г. монография²⁰, представлявшая количественный анализ постоянных социальных связей, которые человек в состоянии поддерживать. Это число получило название «Число Данбара».

Основываясь на результатах изучения развития человеческого мозга, Данбар показал, что условием поддержания коммуникационных связей является знание отличительных черт индивида, его характера, а также социального статуса, что требует значительных интеллектуальных способностей. Размер человеческого мозга позволяет определиться с приемлемой для нас социальной группой: «число Данбара» лежит в диапазоне от 100 до 230, оптимальным считается 150. Для проверки своей теории Данбар использовал данные антропологии. Его гипотезу подтверждает тот факт, что размеры неолитических поселений не превышали 200 человек. Средние размеры деревень традиционных поселений также колеблются в предположенных ученым пределах.

Суммируя общую тенденцию в оценке феномена лжи сегодня, можно заключить, что ложь не рассматривается больше как явление, противное человеческой природе, а скорее предстает как ее неотъемлемая часть.

¹⁹ Byrne R. *The Thinking Ape: Evolutionary Origins of Intelligence*. Oxford, 1995.

²⁰ Dunbar R. *How Many Friends Does One Person Need: Dunbar's Number and Other Evolutionary Quirks*. L., 2010.

Самыми толерантными при оценке пользы и вреда лжи для жизни оказываются специалисты по психологии развития и детской психологии. Начиная с последней четверти XX в. в европейской и американской детской психологии, детский обман интерпретируется как свидетельство нормального психологического развития ребенка: проявление социальной адаптации, показатель отсутствия признаков аутизма²¹, не говоря уж о том, что детская ложь выступает свидетельством наличия творческих способностей малыша. Несколько утрируя ситуацию, можно сказать, что, вероятно, мы можем радоваться первой лжи малыша также, как первым сделанным им шагам.

Известно, что дети начинают говорить неправду приблизительно с того же времени, как более-менее сносно осваивают речь. Между вторым и четвертым годами жизни детская ложь обычно очень проста и служит преимущественно в корыстных целях: например, для того, чтобы избежать наказания или скрыть какой-нибудь незначительный проступок. Приблизительно в возрасте от трех с половиной до четырех с половиной лет дети начинают обманывать все с большим энтузиазмом и становятся гораздо более опытными обманщиками.

Категорическое требование к ребенку «Не лги никогда!» ставит ряд вопросов, от наиболее дискутируемого сегодня: «Является ли детская ложь абсолютным злом или относительным благом?», и до практически табуированного: «Насколько эффективна и какие негативные последствия несет в себе родительская ложь?».

Родительская ложь как кратчайший путь к сердцу ребенка

Парадоксально, но сегодня одним из самым эффективных, а потому и распространенных методов воспитания подрастающего поколения (в частности разоблачения детского обмана) оказывается родительская ложь. Пытаясь научить своих детей, что лгать нехорошо, родители разных культур, вероисповеданий и политических симпатий как в традиционных, так и постиндустриальных обществах и на Востоке, и на Западе без колебания обманывают своих чад.

Самое же удивительное в феномене родительской лжи то, что необыкновенная распространенность повседневных небылиц умудряется существовать параллельно с постоянно декларируемым нравственным принципом о том, что честность – это одно из главных достоинств человека и говорить неправду нехорошо. Очевидно, что дети, наблюдая за тем, как их родители используют обман для достижения своих целей, могут начать копировать поведение родителей, оправдывая свою ложь их примером, или стараться действовать по двойным стандартам.

²¹ Саймон Барон-Коэн, профессор психологии развития Кембриджского университета, один из ведущих мировых специалистов в области изучения аутизма, первым обнаружил недостаток способности к «чтению мыслей» у детей, страдающих аутизмом, описав его как «ключевой познавательный дефицит». См.: *Baron-Cohen S. Autism and Asperger Syndrome: The Facts.* Oxford, 2008. Аутисты не могут уследить за ходом мыслей другого человека, поскольку не видят разницы между своими мыслями и мыслями других людей, не понимают, что у других людей есть «свои» скрытые мысли и чувства, что каждый человек обладает собственным взглядом на реальность. По этой причине аутистам почти невозможно ввести кого-то в заблуждение. Сама идея того, что кто-то пробует обмануть их, скрыть от них что-то, приводит их в изумление.

В 2012 г. «International Journal of Psychology» опубликовал совместное исследование международной группы психологов из Калифорнийского университета Сан-Диего (США), Педагогического университета Чжэцзян (Китай) и Института изучения ребенка университета Торонто (Канада), поднимающее вопрос о связи родительской лжи с трудностями воспитания моральных ценностей у ребенка²². В рамках исследования было опрошено 200 семейных пар (среди которых 114 американских семей и 85 китайских), в итоге чего были получены следующие результаты: в 84 % американских и 98 % китайских семей родители систематически говорят своим детям неправду, чтобы добиться от них послушания и хорошего поведения.

Рассмотрим те из вариантов обмана, наблюдаемых в повседневной жизни, к которым взрослые прибегают наиболее часто для того, чтобы повлиять на поведение детей. Очевидно, что каждый испытывал на себе фальшивые аргументы, приведенные ниже, а многие, не сомневаюсь, и сами прибегали к ним в воспитательных целях при общении с малышами. В этом списке лидируют пять категорий лжи:

1. Ложь о еде («Если ты не будешь есть каждое утро кашу, никогда не станешь высоким») или («Если ты проглотишь вишневую косточку, у тебя в животе вырастет вишневое дерево»);

2. «Я сейчас уйду»-ложь («Если ты не пойдешь со мной, я уйду одна, а тебя заберет злой дядя», «Не хочешь гулять в парке, тогда я буду гулять один, а тебя посажу на автобус и отправлю домой одну»);

3. Ложь о наказании («Если ты не перестанешь так себя вести, я позову милиционера и он тебя накажет», «Будешь так шалить, выброшу тебя в море к рыбам, пусть они тебя съедят»);

4. Ложь о деньгах («Я сейчас не взяла с собой достаточно денег, чтобы купить эту игрушку, мы придем за ней в этот магазин на следующей неделе»);

5. Ложь о лжи («Если ты будешь меня обманывать, у тебя вырастет длинный нос»).

Остальные варианты также распространены, но практикуются менее часто:

6. Контролирующая ложь («Я сейчас посмотрю видео со скрытой камеры и увижу, кто это сделал, так что лучше сразу скажи мне, ты это натворил или нет») или «Игрушки нужно сложить на место, чтобы они отдохнули, иначе завтра они будут слишком уставшими, чтобы играть»);

7. Ложь в неловкой для родителей ситуации («Малыш, детей приносит аист» или «Твоя собака уехала жить в деревню, там ей лучше на свежем воздухе»);

8. Ложь ради исправления родительских ошибок («Зубная фея не пришла? Не волнуйся, сейчас я напишу ей письмо, она должна прийти сегодня вечером»);

И, наконец, варианты «позитивной», или как ее часто называют «белой» лжи:

9. Ложь-похвала («У тебя отлично получился этот рисунок»), даже в случае очевидной неудачи эта ложь призвана подбодрить ребенка и заинтересовать.

10. Ложь-поддержка («Это не твоя вина, что тарелка разбилась, она уже давно была старой и негодной, я все равно собирался купить другую»).

Почему родители обманывают детей? Думаю, аргументов «за» ложь во имя «высоких целей» можно привести множество. Очевидно, что в большинстве случаев лгут «традиционно», «по привычке». В повседневной жизни,

²² Heyman G., Hsu A., Fu G., Lee K., Jackman E. Instrumental lying by parents in the US and China // International Journal of Psychology. 2012. № 1. P. 1–9.

как и в культуре, существуют устойчивые стереотипы поведения родителей и детей, которые воспроизводятся без какой-либо критической рефлексии. Родители прибегают к обману от душевной лени или в стрессовой ситуации, полагая, что ложь самая «разумная», простая и доходчивая форма объяснения детям того, как должно себя вести, и что такое «хорошо», а что такое «плохо». Кто-то считает, что ложь экономит время (не нужно пускаться в долгие объяснения). Кто-то уверен, что понять правду малышу слишком сложно. Кто-то оправдывает вранье экономией семейного бюджета. Нередко родители полагают, что их обман щадит нервную систему ребенка, оберегая его от лишних переживаний и самокопаний. Многие родители уверены, что их фальшивые аргументы полностью лишены негативного влияния на детей и даже и не могут расцениваться как обман в силу своего очевидного положительного эффекта. Другие полагают, что с возрастом дети поймут смысл воспитательных уловок родителей и будут видеть символический смысл в их фальшивых поучениях²³.

Несмотря на широкое признание положительного влияния родительского обмана на воспитание детей, эта практика представляется мне во многом порочной. Не составляет труда представить отрицательные последствия родительской лжи: это боль одиночества и чувство покинутости, растущие в душе ребенка под действием родительских угроз и удешевленные детским воображением, это и отчаяние как следствие сомнений, перерастающих в недоверие к той информации, которая исходит от родителей, это и возможные конфликты со своими сверстниками, которым ребенок чистосердечно сообщает фальшивую информацию от своих родителей, будучи уверенным в ее правоте и корректности, информацию, которую он станет отстаивать в споре с теми, кто сомневается в истинности сказанного родителями ребенка. Естественно, что такие ситуации разочарования в компетентности или правдивости родителей не будут способствовать надежности и крепости межпоколенческих отношений и доверию в семье. Маловероятно, что родительская ложь будет интерпретирована детьми как проявление родительской любви и заботы. Очевидно, что родительский обман в молодые годы станет импульсом к лживому поведению уже выросших детей. Родительская ложь искажает самооценку ребенка, его самоидентичность, отношение к людям и окружающему миру в целом.

Остается много открытых вопросов о том, действительно ли родительская ложь способствует детскому послушанию и формированию у детей понимания этической ценности правды. Каково долгосрочное влияние родительского обмана на восприятие ребенком себя самого и своих родителей? Может ли быть оправдана родительская ложь и что вместо обмана может помочь родителям в воспитании детей?

²³ Об этом см.: *Camden C.T., Motley M.T., Wilson A.* Whites Lies in Interpersonal Communication: a Taxonomy and (Preliminary) Investigation of Social Motivations // *Western Journal of Speech Communication*. 1984. № 48. P. 309–325; *De Paulo B.M., Kashy D.A.* Everyday Lies in Close and Casual Relationships // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1998. № 74. P. 63–79; *Kind A.* Creative mothering: Lies and the Ling Mothers Who Tell Them // *Motherhood: The birth of wisdom*. Chichester (UK), 2010. P. 29–40.

Рождение идеала правды из духа лжи

Классическая детская литература полна примеров обмана детей взрослыми, совершаемого ради воспитания в детях честности и других добрых качеств. Приведу несколько примеров.

Рассказы для детей великого моралиста Льва Толстого – лучший источник, подтверждающий мое наблюдение.

Лев Толстой написал хрестоматийный детский рассказ «Косточка», который учит «разумному, доброму и вечному», а именно: таскать сливы и воровать нехорошо, но уж если стащил – лучше самому сознаться, ведь все равно взрослые тебя выведут на чистую воду, но устыдят, а то еще и посмешищем сделают. Отец, разоблачая обман сына, сам прибегает ко лжи: *кто проглотит косточку, тот через день умрет*.

Поскольку притча «Косточка» укладывается всего в несколько строк, приведу ее целиком:

«Купила мать слив и хотела их дать детям после обеда. Они лежали на тарелке. Ваня никогда не ел слив и все нюхал их. И очень они ему нравились. Очень хотелось съесть. Он все ходил мимо слив. Когда никого не было в горнице, он не удержался, схватил одну сливу и съел. Перед обедом мать сочла сливы и видит, одной нет. Она сказала отцу.

За обедом отец и говорит: «А что, дети, не съел ли кто-нибудь одну сливу?» Все сказали: «Нет». Ваня покраснел как рак, и сказал тоже: «Нет, я не ел».

Тогда отец сказал: «Что съел кто-нибудь из вас, это нехорошо; но не в том беда. Беда в том, что в сливах есть косточки, и если кто не умеет их есть и проглотит косточку, то через день умрет. Я этого боюсь».

Ваня побледнел и сказал: «Нет, я косточку бросил за окошко». И все засмеялись, а Ваня заплакал»²⁴.

Рассказ Толстого стал объектом многочисленных литературно-психологических экспериментов. В числе наиболее ярких я бы назвала тексты Вадима Руднева и Линор Горалик. В «Шизофреническом дискурсе» Руднев прочитывает «Косточку» Толстого как «как развертку Эдиповой ситуации» и вариант идеи первородного греха. Тут мало что важно для нашей проблемы за исключением, пожалуй, часто упоминающейся в литературе о феномене лжи, интерпретации истории о запретном плоде как варианта божественной лжи. Ведь бог говорит Адаму и Еве, что вкусивший от древа познания умрет, однако они, вкусив плод, не умирают. Правда, в итоге, будучи изгнанными из рая, они лишены бессмертия. Но такая интерпретация лжи кажется мне слишком вульгарной и неоправданной.

Куда как интереснее версия Линор Горалик, которая сыграла с текстом Толстого забавную шутку, взглянув на него глазами Владимира Сорокина. В 2001 г. Линор Горалик опубликовала небольшое эссе под названием «Соматизация». (Соматизация – это бегство в болезнь, своего рода «отелеснивание» негативных эмоций, приводящее к возникновению дискомфортных телесных ощущений, а при их длительном существовании – разнообразных нарушений со стороны внутренних органов). В версии Линор Горалик рассказ перестает быть моралистическим и превращается в мрачное невротиче-

²⁴ Толстой Л.Н. Косточка: Быль // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 10. М., 1963. С. 40–41.

ское повествование. Ложь отца убивает Ваню. Что если мальчик не выбросил косточку, а проглотил ее? Услышав от отца, что жить ему осталось лишь до завтра, Ваня испытывает чудовищные муки, представляя, как отправится в ад за свою ложь. Ребенок говорит родителям, что косточку не глотал, чтобы их не расстраивать и в муках угасает на следующее утро на руках родителей и врача, не обращая внимания на их заверения, что проглоченная косточка не может привести к смерти, что слова отца были лишь уловкой, цель которой – устыдить обманщика.

Следующий хрестоматийный нравоучительный текст, в котором обман взрослых призван помочь воспитанию детей, возьмем из популярной советской литературы, из серии «Мои первые книжки». История «Общество чистых тарелок» (1922) – классический текст из сборника «Ленин и дети», написанного известным этнографом и соратником Ленина Владимиром Бонч-Бруевичем. Есть версия, согласно которой истинным героем историй Бонч-Бруевича о «друге всех детей» был его дед Казимир – профессор Университета в Вильно. Именно он посоветовал внуку, рассказы которого не печали советские журналы, внести в тексты правку – заменить имя героя, дедушки Казимира, на вождя всемирного пролетариата Владимира Ильича Ульянова-Ленина. Расчет был прост – в стране победившей пролетарской революции ни один редактор не посмел бы «завернуть» произведение о вожде мирового пролетариата. Уже через два месяца рассказы Бонч-Бруевича о «самом человеческом человеке В.И. Ленине» стали хитом и продолжали оставаться таковым на протяжении более полувека.

Сюжет этой истории знаком старшим поколениям россиян с раннего детства:

Все расселись вокруг стола на террасе. За столом было трое детей: две девочки и мальчик. Они подвязали салфетки и тихо сидели, ожидая, когда им подадут суп. Владимир Ильич посматривал на них и тихонько разговаривал. Вот подали суп. Дети ели плохо, почти весь суп остался в тарелках. Владимир Ильич посмотрел неодобрительно, но ничего не сказал. Подали второе. Та же история: опять почти все осталось на тарелках.

– А вы состоите членами общества чистых тарелок? – вдруг громко спросил Владимир Ильич, обращаясь к девочке Наде, которая сидела рядом с ним.

– Нет, – тихонько ответила Надя и растерянно посмотрела на других детей.

– А ты? А ты? – обратился он к мальчику и девочке.

– Нет, мы не состоим, – ответили дети.

– Как же это вы? Почему так запоздали?

– Мы не знали, мы ничего не знали об этом обществе! – торопясь говорили дети.

– Напрасно. Это очень жаль! Оно давно уж существует.

– А мы не знали!.. – разочарованно сказала Надя.

– Впрочем, вы не годитесь для этого общества. Вас все равно не примут, – серьезно сказал Владимир Ильич.

– Почему? Почему не примут? – наперебой спрашивали дети.

– Как «почему»? А какие у вас тарелки? Посмотрите! Как же вас могут принять, когда вы на тарелках все оставляете?

– Мы сейчас доедем! – И дети стали доедать все, что у них осталось на тарелках

– Ну, разве что вы исправитесь, тогда попробовать можно. Там и значки выдают тем, у кого тарелки всегда чистые, – продолжал Владимир Ильич.

– И значки!.. А какие значки? – расспрашивали дети, – Как же поступить туда?

– Надо подать заявление.

– А кому?

– Мне.

Дети попросили разрешения встать из-за стола и побежали писать заявление.

Через некоторое время они вернулись на террасу и торжественно вручили бумагу Владимиру Ильичу

Владимир Ильич прочел, поправил три ошибки и надписал в углу: «Надо принять»²⁵.

Существует внушительный пласт религиозной литературы подобного рода. В рубрике «Поучительные рассказы» на сайте «Возрождение», детские рассказы на сайте «Предание.ру» («Ложь без слов», «Находка» и т. д.).

О последствиях лжи во имя правды

Очевидно, что ложь не является эффективным методом утверждения нравственных принципов. Обман не может стать способом доказательства того факта, что честность – это одно из главных достоинств человека и говорить неправду нехорошо. Привычные социальные стереотипы, такие как утверждение того, что ложь как воспитательный инструмент, оправдывающее себя средство для социализации ребенка и постановки максимальной цели личности, продолжают уводить нас в бесконечный лабиринт обреченного на неудачу поиска абсолютных ценностей. Уже второе столетие не смолкают споры о том, прав ли был Кант утверждая, что определение лжи, как умышленно неверного показания против другого человека, не нуждается в дополнительной мысли, будто ложь должна еще непременно вредить другому, как этого требуют юристы для полного ее определения (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*). Ложь всегда вредна кому-нибудь, если не отдельному лицу, то человечеству вообще, ибо она делает негодным к употреблению самый источник права²⁶.

В заключение мне бы хотелось привести текст одной забытой притчи, ставящей под сомнение адекватность и само право на существование «обмана во имя воспитания высших ценностей».

Крестьянин шел по дороге со своим сыном. Сын рассказывал что-то отцу и сказал ему неправду. Крестьянин догадался, что сын обманывает его. Тогда он сказал:

– Сейчас, сынок, мы подходим к мосту. Этот мост не простой, а волшебный – он проваливается под теми, кто говорит неправду.

Когда сын услышал это, он испугался и признался отцу, что обманул его.

Крестьянин со своим сыном вступили на мост, и вдруг... тот провалился.

– А ведь я тебя обманул, – сознался крестьянин мальчику, когда они выбрались на берег. – Волшебных мостов не бывает.

Порой наши необдуманные слова еще и не к таким последствиям приводят²⁷...

Поводом к моим размышлениям о пользе и вреде для детей родительской лжи послужил плакат 1965 г. Галины Шубиной «Не лги никогда!». Забытый на стене одной из учебных аудиторий РРГУ, вероятно еще с советских времен, этот плакат каждую среду оказывался перед моими глазами во время чтения курса

²⁵ Бонч-Бруевич В.Д. Ленин и дети. [Electronic resource] URL: <http://www.lib.ru/TALES/BONCH-BRUEWICH/Lenin.txt> (дата обращения: 10.03.2015).

²⁶ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Указ. изд. Т. 8. С. 259.

²⁷ «Жил человек»: 101 притча: Сб. христиан. притч и сказаний. М., 2011. С. 128.

«Современные проблемы философии». На плакате была изображена молодая мать или учительница, которая стальным, полным упрека взглядом пронизывает худенького мальчугана лет девяти, стоящего напротив нее. Пальцы воспитательницы цепко сжимают шуплые, виновато опущенные плечи ребенка. Лицо мальчика мы не видим, зато в глаза бросаются его пылающие уши. Яркая надпись на плакате гласила: «Не лги никогда!». Невольно разглядывая эту сцену неделю за неделей, я не могла избавиться от нарастающего чувства внутреннего дискомфорта, пока, наконец, не поняла, что именно можно было бы изменить в изображенной на плакате сцене, чтобы «нравственный закон внутри меня» был удовлетворен... поменять героев местами!



Список литературы

- Апресян Р.Г.* О праве лгать // *Логос*. 2008. № 5 (68). С. 4–18.
- Дондурей Д.Б.* ТВ: без анализа // *Искусство кино*. 2014. № 4. С. 3–9.
- Иванов В.И., Гершензон М.О.* Переписка из двух углов // *Гершензон М.* Избранное: в 4 т. М.; Иерусалим: Университет. кн.; Gesharim, 2000. С. 22–48.
- Лесли И.* Прирожденные лжецы. Мы не можем жить без обмана. М.: РИПОЛ классик, 2012. 219 с.
- «Жил человек»: 101 притча: Сб. христиан. притч и сказаний. М.: Никая, 2011. С. 148.
- Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия. *Собрание соч.:* в 8 т. Т. 8 / Под ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. 718 с.
- Лебедев А.В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым крит. изд. фрагментов). СПб.: Наука, 2014. 533 с.
- Монтень М де.* Опыты. М.: Эксмо, 2006. 512 с.
- Ницше Ф.* К генеалогии морали. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5 / Под ред. И.А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2012. С. 231–384.
- Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 2 / Под ред. И.А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2011. 672 с.
- Павловский Г.О.* Исповедь Путина: на что мы готовы ради уважения // РБК. <http://daily.rbc.ru/opinions/politics/10/11/2014/545cdf6bcbb20fa1c001da99>
- Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. 448 с.
- Толстой Л.Н.* Лгун // *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: в 20 т. Т. 10. М., 1963. С. 21.
- Толстой Л.Н.* Косточка: Быль // *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: в 22 т. Т. 10. М., 1963. С. 40–41.
- Тютчев Ф.И.* Silentium // *Тютчев Ф.И.* Полн. собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М., 2002. С. 123.
- Baron-Cohen S.* Autism and Asperger Syndrome: The Facts. Oxford: Oxford University Press, 2008. 163 p.
- Byrne R.* The Thinking Ape: Evolutionary Origins of Intelligence. Oxford: Oxford University Press, 1995. 276 p.
- Camden. C.T., Motley M.T., Wilson A.* Whites Lies in Interpersonal Communication: a Taxonomy and (Preliminary) Investigation of Social Motivations // *Western Journal of Speech Communication*. 1984. № 48. P. 309–325.
- De Paulo B.M., Kashy D.A.* Everyday Lies in Close and Casual Relationships // *Journal of Personality and Social Psychology*, 1998. № 74. P. 63–79.
- Dunbar R.* How Many Friends Does One Person Need: Dunbar's Number and Other Evolutionary Quirks. L.: Faber & Faber, 2010. 293 p.
- Humphrey N.* The social function of intellect // *Growing Points in Ethology*, ed. P.P.G. Bateson and R.A. Hinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. P. 303–317.
- Heyman G., Hsu A., Fu G., Lee K., Jackman E.* Instrumental lying by parents in the US and China // *International Journal of Psychology*. 2012. № 1. P. 1–9.
- Kind A.* Creative mothering: Lies and the lying mothers who tell them. In: *Motherhood: The Birth of Wisdom*. Chichester (UK): Blackwell, 2010. P. 29–40.

Right to deceive (Towards a problem of advantage and disadvantage of lie for education)

Yulia Sineokaya

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Associate Professor, Head of Department of the History of Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: juliasineokaya@yahoo.com

The article is devoted to the question of advantages and disadvantages of lie for life. The process of formation of values and social stereotypes is one of the most hidden productions in the world. On the one hand, mass media, forming the public opinion of the nation, openly use small lie for the sake of a victory of the great truth. On the other hand, the parental lie appears to be one of the most effective and therefore widespread methods of education of children. Is there is a difference between deception and veracity, lie and the truth and, if so, what is it? Is lie appropriate as educational tool and the means of socialization? Or maybe, the truth is just the other side of lie? To answer the question about the benefits and dangers of lie in the world of the adults, it is necessary to understand, whether there is the truth in parental lie. Does parental lie really promotes children's obedience and forms in children the knowledge of ethical value of the truth? What is the long-term influence of parental deception of the child's perception of himself and his parents? Can parental lie be justified and what, instead of deception, can help parents upbringing their children? Looking for the answer in Montaigne, Kant and Nietzsche, as well as relying on results of the analysis of contemporary sociological, anthropological and psychological research, the author argues that neither half-truth, nor lie is effective in establishing moral principles.

Keywords: Ethics, moral principles, philosophical anthropology, revaluation of values, formation of ideals, social stereotypes, children's lie, parental deception, truth

References

- Apressyan, R. "O prave lgat'" [On Right to Lie], *Logos*, 2008, vol. 5, no 68, pp. 4–18. (In Russian)
- Baron-Cohen, S. *Autism and Asperger Syndrome: The Facts*. Oxford: Oxford University Press. 2008. 163 pp.
- Byrne, R. *The Thinking Ape: Evolutionary Origins of Intelligence*. Oxford: Oxford University Press. 1995. 276 pp.
- Camden, C.T., Motley, M.T., Wilson, A. "Whites Lies in Interpersonal Communication: a Taxonomy and (Preliminary) Investigation of Social Motivations", *Western Journal of Speech Communication*. 1984, no 48, pp 309–325.
- De Paulo, B.M., Kashy, D.A. "Everyday Lies in Close and Casual Relationships", *Journal of Personality and Social Psychology*. 1998, no 74, pp. 63–79.
- Dondurey, D. "TV: bez analiza" [TV: Without analysis], *Iskusstvo kino*, 2014, no 4, pp. 3–9. (In Russian)
- Dunbar, R. *How Many Friends Does One Person Need: Dunbar's Number and Other Evolutionary Quirks*. London: Faber & Faber. 2010. 293 pp.
- Heyman, G., Hsu, A., Fu, G., Lee, K., Jackman, E. "Instrumental lying by parents in the US and China", *International Journal of Psychology*, 2012, no 1, pp 1–9.
- Humphrey, N. "The social function of intellect", in: *Growing Points in Ethology*, ed. P. P. G. Bateson and R. A. Hinde. Cambridge: Cambridge University Press. 1976. pp. 303–317.

Ivanov, V., Gershenson, M. "Perepiska iz dvuch uglov" [Correspondence from two corners], in M.O.Gershenson, *Izbrannoe, 4 vols.* Vol. 4. Moscow-Jerusalim: Universitetskaya kniga-Gesharim. 2000. pp. 22–48. (In Russian)

Kant, I. "O mnimom prave l'gat' iz chelovekolubiya" [On a supposed right to lie because of philanthropic concerns], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 8 t. [Collection of Works, 8 vols.], vol. 8. Moscow: CHORO, 1994, 718 pp. (In Russian)

Kind, A. "Creative mothering: Lies and the lying mothers who tell them", in: *Motherhood: The birth of wisdom*. Chichester. UK: Blackwell, 2010, pp. 29–40.

Lebedev, A. *Logos Heraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova (s novim kriticheskim izdaniem fragmentov)* [Logos of Heraclitus. Reconstruction of thought and word (with the new critical edition of fragments), St. Petersburg: Nauka, 2014. 533 pp. (In Russian)

Leslie, I. *Prirozhdenie lzhetzi. Mi ne mozhem zhit' bez obmana* [We Can't Live without Deceit], trans. by A.V.Bochonov. Moscow: RIPOL klassik, 2012. 219 pp. (In Russian)

Montaigne, M. *Opyty* [Experiences], Moscow: Eksmo, 2006, 512 pp. (In Russian)

Nietzsche, F. "Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe" [Human, All Too Human], trans. by V. Bakusev, in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 2. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2011, 672 pp. (In Russian)

Nietzsche, F. "Genealogiya morali" [On the Genealogy of Morality], trans. by N.Polilov, K. Svas'yan, in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 5. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2012, pp. 231–384. (In Russian)

Pavlovskii, G. "Ispoved' Putina: na chto mi gotovi radi uvazheniya" [Putin's confession: on what we are ready for the sake of respect], RBK [<http://daily.rbc.ru/opinions/politics/10/11/2014/545cdf6bcbb20fa1c001da99>] accessed on 11.11.2014]. (In Russian)

Stolyarov, A. "Stoya I stoitzizm" [Stoa and Stoicism], Moscow: AO KAMI GRUP, 1995. 448 pp.

Tolstoy, L. "Kostochka" [Stone], in: L. Tolstoy, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 10. Moscow: Khudozhestvennaya literature. Publ., 1963, pp. 40–41. (In Russian)

Tolstoy, L. "Lgun" [Liar], in: L. Tolstoy, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 10. Moscow: Khudozhestvennaya literature. Publ., 1963, p. 21. (In Russian)

Tyutchev, F. Silentium. in: F. Tyutchev, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 1. Moscow: Klassika. Publ., 2002, p. 123. (In Russian)

Zhil chelovek: 101 pritcha: Sbornik christianskikh pritch I skazanii [There lived a person: 101 parables. Collection of Christian parables and legends]. Moscow: NIKEYA. 2011. p. 148. (In Russian)

А.В. Прокофьев

Проблема применения силы в утилитаристской этике*

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

Существуют три основных нормативных теории в отношении применения силы: этика ненасилия, деонтологическая этика силы, консеквенциалистская этика силы. Цель статьи – реконструировать самую простую версию консеквенциалистской этики силы, которая присутствует в утилитаризме. Современные утилитаристы критикуют обе основных посылки этики ненасилия: 1) тезис об абсолютной недопустимости такого обращения с человеком, которое не вызывает его одобрения, и 2) тезис об отсутствии ответственности за непредотвращенный ущерб, если его предотвращение требует применения силы. Аргументы против первого тезиса серьезно отличаются в гедонистическом утилитаризме и утилитаризме предпочтений. Утилитаризм предпочтений больше соответствует той серьезности, с которой общераспространенная мораль относится к насильственным действиям, в особенности, к убийству. Критика второго тезиса, построена на выявлении сомнительных мотивов, ведущих к абсолютизации запрета, и демонстрации того, что ни один из выдвинутых на настоящий момент доводов не может обосновать однозначный приоритет требования не причинять вред над требованием предотвращать вред. В статье сделан вывод, что в дополненном и систематизированном виде утилитаристская критика этики ненасилия является вполне убедительной. В отношении деонтологической этики силы, опирающейся на тезис о недопустимости нарушения прав и разные версии доктрины двойного эффекта, утилитаристами используются две полемические стратегии. Первая демонстрирует внутреннюю противоречивость деонтологической этики силы. Вторая указывает на то, что служащие основой деонтологической этики интуиции являются продуктом эволюционной истории человечества и не имеют моральной значимости. В статье сделан вывод, что утилитаристская критика деонтологической этики силы не является столь же убедительной, как критика этики ненасилия, в силу чего возникает потребность формирования синтетической позиции: системы норм, имеющей консеквенциалистскую структуру, но учитывающей некоторые разграничения, обсуждаемые этиками-деонтологами.

Ключевые слова: Мораль, этика ненасилия, деонтологическая этика силы, консеквенциалистская этика силы, современный утилитаризм

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14–03–00189а («Запрет на применение силы: моральный статус и практические конкретизации»).

Запрет на применение силы

Запрет на применение силы, без сомнения, является центральным элементом общераспространенных нравственных убеждений. Он касается тех форм обращения с другим человеком, которые включают в себя физическое воздействие на него и при этом не одобряются им. Результатом насильственных действий является вред, причиняемый другому человеку, который может состоять в физическом страдании, ограничении свободы, телесных повреждениях и расстройствах, смерти. В значительном количестве случаев применение силы нацелено на то, что принудить другого человека к совершению определенных действий или не дать ему совершить то, что он задумал. Однако этими случаями палитра ситуаций, связанных с применением силы, не исчерпывается. Сила может применяться и исключительно ради самого причинения вреда: например ради решения психологических проблем нападающего, и в связи с тем, что нападающий не может без причинения вреда достичь целей, которые не имеют никакой связи с принуждением. Например, если грабитель пытается взломать банковский сейф, используя динамит, то это будет такое применение смертельно опасной силы, которое не связано с влиянием на потенциальных жертв. Оно не понуждает их и не предотвращает их действия.

Так как мораль основана на придании каждому человеку равной, неинструментальной ценности, то применение силы оказывается тем явлением, которое в первую очередь подозревается в пренебрежении этой установкой, т. е. рассматривается как неуважение к личности другого или проявление нечувствительности к его интересам и потребностям. Неодобрение насильственного действия тем, к кому применяется сила, создает сильную презумпцию в пользу того, что моральная ценность последнего игнорируется деятелем. При этом физическое воздействие часто воспринимается как самая грубая и вопиющая форма ее игнорирования в сравнении с такими линиями поведения, как манипулирование другим человеком посредством предоставления ему ложной или неполной информации, унижение другого с помощью различного рода символических жестов, принуждение другого на основе его зависимости от имеющихся в распоряжении деятеля ресурсов и возможностей, неоказание помощи в бедственном положении. У подобного восприятия применения силы есть очень веские основания. В сравнении с неоказанием помощи оно привносит в мир дополнительные источники вреда, а в сравнении с другими перечисленными выше действиями оставляет менее всего возможностей уклониться от их негативных последствий. В случае с ложью можно исходить из презумпции недоверия другим людям, в случае с сугубо символическими жестами унижения – игнорировать их коммуникативный смысл, в случае использования зависимости – разрывать тем или иным способом такую зависимость до начала ее эксплуатации. Когда речь идет о применении силы, то ни одна из стратегий принципиального и систематического уклонения не работает эффективно.

Именно поэтому в сформированных разными культурами нравственных кодексах ограничения насильственных действий в отношении другого человека обладают очевидным приоритетом. Вместе с тем в общераспространенном моральном опыте (общераспространенной морали, моральном чувстве) запрет на применение силы не представлен как запрет на любые формы силового воз-

действия на другого человека. Осуждается, по преимуществу, инициативное применение силы, мотивированное соображениями материальной или психологической выгоды. Ответное, или реактивное, применение силы рассматривается как оправданное, кроме тех случаев, в которых у него есть альтернативы или оно оказывается избыточным (непропорциональным характеру и опасности покушения).

Центральный пример морально оправданного реактивного применения силы – пресечение продолжающегося покушения в ходе индивидуальной самообороны или защиты другого человека. К нему примыкают случаи организованной коллективной самообороны, т. е. морально оправданные военные действия, сопровождающиеся страданиями, увечьями, гибелью солдат противника, а также пресечение покушений в порядке осуществления правоохранительной деятельности. Несколько менее очевидным в отношении критериев, определяющих допустимый масштаб применения силы, является случай наказания. Однако, несмотря на меньшую очевидность регулятивных принципов, интуитивное одобрение воздающего физического воздействия на нарушителей социальных норм, в особенности, если они сами инициативно прибегали к использованию силы, является очень устойчивым. Как в отношении пресекающей, так и в отношении воздающей силы в рамках общераспространенных моральных представлений существуют дополнительные, т. е. несвязанные с вопросами о пропорциональности и безальтернативности, ограничения. Так, к примеру, в ходе военных действий или борьбы с преступностью табуированы пытки, стороны военных конфликтов не имеют права использовать вооружения, противоречащие принципу гуманности и т. д.

Гораздо менее определенным статусом обладают те насильственные действия, которые являются не ответными, а всего лишь вынужденными и мотивированы стремлением уменьшить совокупные потери тех, кто оказался затронутым ситуацией, включающей в себя угрозу жизни, здоровью и благополучию группы людей. Речь идет о применении силы к тем людям, которые в силу стечения обстоятельств, а не по собственному умыслу препятствуют устранению угроз, а также к тем, физическое воздействие на которых оказывается непременным условием устранения угрозы. В целом можно сказать, что при наличии серьезной опасности интересам, в особенности – жизни, значительного количества людей, причинение подобного («сопутствующего») вреда рассматривается общераспространенной моралью как оправданное, если количество пострадавших значительно меньше количества спасенных. При этом некоторые способы причинения вреда третьим лицам ради устранения угроз воспринимаются либо как более тяжелые в нравственном отношении, т. е. требующие более серьезных оснований для применения, либо как в принципе недопустимые. Важным разграничением такого рода является разграничение, соответствующее разной интуитивной реакции на мысленные эксперименты «Трамвай» (допустимое применение силы) и «Пешеходный мост» (недопустимое). В первом случае спасти пятерых человек от движущегося трамвая можно только перенаправив его на стрелке в сторону одного человека. Во втором случае спасти пятерых можно только сбросив на рельсы человека, стоящего на пешеходном мосту, тем самым, остановив дальнейшее движение трамвая. Схожая

граница имеет место в случае с гибелью нонкомбатантов в результате стратегической (нацеленной на военные объекты) и устрашающей (нацеленной на гражданские объекты) бомбардировок.

Проблема оправданного применения силы в нормативной этике: номенклатура откликов

Таким образом, мы видим, что в преобладающем на настоящий момент моральном опыте присутствуют: 1) общая презумпция против применения силы, 2) ряд частных нормативных интуиций, поддерживающих допустимость применения силы в целях защиты или спасения людей, 3) ряд интуитивных убеждений, которые указывают на пределы допустимого в области применения силы, не сводящиеся к вопросам о пропорциональности применяемой силы морально оправданным целям и наличию альтернативных способов их достижения. Соответственно, перед нормативной этикой стоит задача как можно более точно описать частные убеждения, касающиеся нравственных ограничений насильственных действий, а затем – определиться в их отношении.

Такое самоопределение может быть в большей или меньшей степени критическим. При этом критик может высказываться как в пользу ужесточения требований, присутствующих в общераспространенной морали, так и в пользу их смягчения. Основа критики может быть различной. С одной стороны, критик может соотносить между собой частные интуиции (интуитивные суждения, касающихся отдельных ситуаций, в которых возможно применение силы «во благо») и демонстрировать их несовместимость между собой. В этом случае он, как правило, предлагает принципы среднего уровня общности, которые позволяют объяснить основной массив интуитивных суждений и отбросить некоторые из них. В итоге отдельные случаи применения силы переходят из сферы запрещенных в сферу разрешенных или наоборот.

С другой стороны, возможна критика частных интуиций на основе их несоответствия предельно общим принципам морали – тем, которые выступают в качестве основания как самого предубеждения против применения силы, так и его конкретизированных ситуативных ограничений. Частные моральные убеждения могут рассматриваться при этом как излишне требовательные или, напротив, попустительствующие природным импульсам и общественным конвенциям. Однако в любом случае критик подобного рода вынужден отвечать на вопрос, почему в живом моральном опыте закрепились превратные интерпретации общих оснований морали. Ему приходится демонстрировать те истоки некоторых частных нравственных интуиций, которые позволяют игнорировать их в рамках согласованной системы этических принципов и норм, т. е. давать им такое объяснение, которое показывает их случайный для морали характер.

Совокупность нормативно-теоретических откликов на проблему морального оправдания силового воздействия на другого человека можно представить в виде следующей номенклатуры позиций. Во-первых, это этика ненасилия, которая критикует всю систему общераспространенных моральных убеждений, разграничивающую оправданные и неоправданные случаи использования силы. Уже сам поиск случаев первого типа понимается в ней как недопустимая

уступка морали эволюционному наследию человека и потребностям организованных социальных систем. Предубеждение против использования силы превращается ее сторонниками в категорический запрет.

Во-вторых, это деонтологическая этика силы, которая принимает большинство требований общераспространенной морали, хотя и стремится уточнить содержание некоторых из них, используя обе описанные выше методики. Она исходит из наличия как случаев оправданного применения силы, так и случаев, в которых оно неоправданно вне зависимости от соображений пропорциональности причиняемого вреда достигаемому благу и наличия ненасильственных альтернатив (т. е. абсолютно запрещено).

Наконец, это консеквенциалистская этика, которая видит в предубеждении против насилия всего лишь систематическую презумпцию, никогда и ни в каких формах не превращающуюся в абсолютный запрет. Все формы поведения, связанные с применением силы, регулируются, с точки зрения ее сторонников, исключительно критериями безальтернативности и пропорциональности, хотя сама пропорциональность может пониматься по-разному. Интуиции, вводящие дополнительные ограничения в сфере применения силы, по мнению консеквенциалиста, либо отражают важные вторичные правила, которые приостанавливают свое действие в некоторых реальных ситуациях, либо устанавливают моральные разграничения там, где они совершенно не уместны. Соответственно, как и этика ненасилия, консеквенциалистская этика силы пренебрегает очевидностью многих интуитивных оценочных суждений, за исключением, пожалуй, одного – реакции обладателей общераспространенных моральных представлений на откровенно катастрофические сценарии, когда причинение вреда третьим лицам или особые формы воздействия на участников нападений (например, пытки) оказываются условием спасения тысяч людей.

Основная цель данной статьи – проанализировать самую простую версию консеквенциалистской этики силы, которая сложилась в рамках современного утилитаризма, а если точнее, ее отправные положения и реакцию ее сторонников на альтернативные подходы. Нормативная позиция утилитаризма формируется за счет нескольких ключевых положений. Во-первых, это убеждение в том, что действие может получить моральную квалификацию только в том случае, если приняты во внимание его последствия. Ни благие намерения, ни апелляция к предписаниям, требующим совершать или не совершать акты, имеющие ту или иную физическую структуру, не являются достаточными для признания какой-то линии поведения морально оправданной. Суждение о нравственном качестве действия определяется его результатами, которые свидетельствуют о том, что действие увеличивает или уменьшает в мире количество блага или благ, находящихся в центре внимания морального субъекта. Во-вторых, под благом, увеличение которого является моральным долгом, следует понимать благополучие человека. Оно может интерпретироваться по-разному: как удовольствие и отсутствие страданий, удовлетворение желаний или предпочтений, реализация интересов, счастье и т. д. Однако в любом случае благополучие фиксируется на основе того, как воспринимает свою жизнь сам ее обладатель, считает ли он ее удавшейся или неудавшейся, полной или обедненной, удовлетворяющей его или нет. В-третьих, увеличение благополучия множества людей невозможно без того, чтобы деятель сум-

мировал благоприятный и неблагоприятный эффект, оказываемый на них его действиями. В ходе такого суммирования потери одних лиц могут быть компенсированы приобретениями других, при том условии, что потери меньше приобретений и что при измерении тех и других сохранялся беспристрастный подход. Известный бентамовский афоризм «каждый должен считаться за одного и никто более чем за одного человека» предполагает равную значимость благополучия каждого из затронутых действием лиц в ходе выявления морально оправданной линии поведения. Его применение служит гарантией того, что не произвол, а объективно складывающаяся структура ситуации ведет к тому, что отдельное лицо приносится в жертву благополучию других людей. Его потери, при всей их субъективной серьезности и даже фатальности, оказываются меньше, чем совокупные приобретения других. В этом смысле потери выступают как вынужденные и оправданные, поскольку их альтернативой было бы принесение в жертву большего суммированного благополучия ради достижения меньшего¹. Применение силы как раз и является одним из способов увеличить суммированное благополучие за счет причинения вреда отдельным людям.

В утилитаристской этике существуют два течения, одно из которых требует проверять с помощью критерия наибольшего благополучия отдельные действия, а другое – целостные нормативные системы. Однако мне представляется, что чистый утилитаризм правил имеет тенденцию к потере собственно утилитаристского качества, а чистый утилитаризм действия не может быть основой согласованной моральной практики. Поэтому в качестве «аутентичного» утилитаризма я буду в дальнейшем рассматривать его двухуровневые образцы (первый уровень – нормы, регулирующие поведение в типичных ситуациях и получающие моральное обоснование в связи с последствиями их соблюдения значительным количеством людей, второй уровень – прямой расчет последствий отдельного действия в нетипичных, сложных ситуациях)². Морально оправданное применение силы распределяется в утилитаризме между уровнем частных норм (наказание и самооборона) и уровнем прямого расчета последствий (причинение вреда третьим лицам в экстремальных ситуациях).

В современной утилитаристской этике присутствуют как общие рассуждения о моральном статусе применения силы, так и нормативные теории, касающиеся отдельных видов насильственных действий. К примеру, утилитаристская концепция наказания была преобладающей в англоязычной этической традиции до 70-х гг. XX в., и, несмотря на лавинообразный рост числа исследований, критикующих ее с ретрибутивистских позиций, продолжает успешно развиваться³. Утилитаристская концепция морально оправданных военных действий, напротив, только формируется на основе критической рефлексии

¹ Об общей структуре утилитаристской этики см.: *Mulgen T. Understanding Utilitarianism.* Stocksfield Hall, 2007; *Bykvist K. Utilitarianism: a Guide for the Perplexed.* L., 2010; *Cambridge Companion to Utilitarianism / Ed. by D. Egleston, D.E. Miller.* Cambridge, 2014.

² Яркие образцы: *Hare R.M. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point.* New York, 1981; *Varner G.E. Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two-Level Utilitarianism.* Oxford, 2012; *Singer P. Practical Ethics.* Cambridge, 2011.

³ См.: *Robinson P.H, Darley J.M. The Utility of Desert // Northwestern University Law Review.* Vol. 91. № 2. 1997. P. 453–499; *Bagaric M. Punishment and Sentencing: A Rational Approach.* L., 2001.

принципов справедливой войны, выдвинутых в концепциях, носящих деонтологический или смешанный характер⁴. В данной статье в центре внимания будет находиться утилитаристская аргументация общего порядка.

Утилитаризм и этика ненасилия

В основании этики ненасилия лежат следующие тезисы: 1) действительное нынешнее согласие человека на определенное обращение с ним является абсолютным критерием допустимости/недопустимости действий, 2) непредотвращенный вред (по крайней мере, в тех случаях, когда его предотвращение опосредствовано вредящими действиями) не имеет моральной значимости⁵. Почему они не являются убедительными для утилитариста? Прежде всего, утилитаристская этика изначально не может принять в качестве центрального регулятивного правила принцип действительного согласия. Она не признает за кем бы то ни было «права вето» в отношении тех действий, которые способствуют увеличению суммированного благополучия. Чье-то нежелание подвергаться определенному воздействию в сочетании с тем, что это воздействие влечет за собой последствия, которые способствуют наибольшему счастью наибольшего количества людей, собственно, и создает ту ситуацию, в которой применение силы является морально оправданным. Если бы несогласие приобрело роль абсолютного нормативного ограничения, то, с точки зрения утилитаризма, мы начали бы рассматривать потери одного человека как неравные по своей значимости в сравнении с потерями другого. Одинаковая и независимая от прагматических интересов действующего лица ценность каждого представителя человеческого рода была бы тем самым проигнорирована.

Это не означает, что нежеланный (т. е. не вызывающий одобрения) характер определенного воздействия на человека является в утилитаризме безразличным фактором. Он рассматривается как обстоятельство, которое существенно увеличивает негативный вес такого воздействия в рамках утилитаристского расчета. Именно на этой основе утилитаризм сохраняет презумпцию против применения силы, но, естественно, не поддерживает никакие формы ее абсолютизации. В разных версиях утилитаризма несогласие с силовым воздействием может иметь разное значение: большее или меньшее. В утилитаризме, ориентированном на понятия удовольствия и счастья (гедонистический утилитаризм, яркий представитель – Т. Тоншо), влияние фактора несогласия является несколько меньшим. Нежелательность вызывающего страдание воздействия интенсифицирует страдание и поэтому должно учитываться в ути-

⁴ Не очень удачная и серьезно раскритикованная работа Р. Брандта (*Brandt R.B. Utilitarianism and the Rules of War // Philosophy and Public Affairs. 1972. Vol. 1. № 2. P. 145–165*) и труды двух современных этиков: *Shaw W.H. Utilitarianism and Recourse to War // Utilitas. 2011. Vol. 23. № 4. P. 380–401*; *Tannsjo T. Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing. Cambridge, 2015. Chapter 10. Killing In War.*

⁵ Ранние образцы философской этики ненасилия разработаны Л.Н. Толстым и А. Швейцером, современные теории – А.А. Гусейновым и Р. Холмсом. О роли принципа согласия в этике ненасилия см.: *Прокофьев А.В. Принцип согласия и применение силы // Вопр. философии. 2014. № 12. С. 35–44.*

литаристских калькуляциях. Однако, несмотря на наличие этого множителя, итоговое страдание вполне может быть перевешено удовольствием этого же человека в будущем или удовольствиями других людей.

Внутри утилитаристской этики данный подход попадает под подозрение, поскольку, с точки зрения некоторых утилитаристов, он не в достаточной мере выражает моральную значимость жизни и благополучия каждой человеческой личности. Чтобы понять их логику, необходимо разобраться с тем, как в гедонистическом утилитаризме интерпретируется моральный статус самого тяжелого случая применения силы – убийства. Нравственная тяжесть этого действия определяется двумя ключевыми факторами: масштабами страдания, непосредственно связанного с утратой жизни, которое, кстати, может быть и не очень большим, и потерянного в результате убийства возможного будущего удовольствия. И то, и другое может быть скомпенсировано благотворными последствиями действия, лишаящего жизни данного человека, для других людей. Несколько меняет ситуацию дополнительное соображение, которое касается страха быть убитым. Представим себе, что морально одобряемые убийства являются распространенной практикой, и я знаю, что в связи с этим у меня есть дополнительная вероятность потерять собственную жизнь. В этом случае мое существование будет наполнено дополнительным страданием. В том же положении находятся и многие другие люди, что создает еще один сильный аргумент в пользу того, чтобы рассматривать убийство в качестве чрезвычайно тяжелого деяния. Исключения, не порождающие подобного страха, касаются аборта, добровольной эвтаназии, смертной казни (в последнем случае, поскольку каждому заранее ясно, что надо делать, чтобы не оказаться в роли казненного – соблюдать закон)⁶.

П. Сингер полагает, что эта аргументация: а) не соответствует той центральной роли, которую запрет на убийство играет в общераспространенном моральном опыте, б) стирает различие между причинением вреда человеческой личности и нечеловеческим живым существам. «Есть нечто странное, – замечает Сингер, – в том, чтобы выступать против убийства не потому, что его жертве было причинено зло, а из-за того эффекта, который это убийство производит на других»⁷. Иная позиция складывается в том случае, если в качестве индикатора благополучия выступает не удовольствие, а удовлетворение предпочтений. В рамках такой версии утилитаризма аргументация против убийства приобретает уже не косвенный, а прямой характер: «Для утилитаристов предпочтений лишить жизни личность хуже, чем лишить жизни какое-то иное существо, поскольку предпочтения личностей в высокой степени ориентированы на будущее. Следовательно, убить личность – значит попать не одно лишь предпочтение, а широкий ряд самых центральных и значимых предпочтений, которые может иметь какое-то существо. Часто это обесмысливает все, что жертва пыталась делать в предыдущие дни, месяцы и даже годы»⁸. К другим способам причинения вреда это также имеет отношение. Отсутствие согласия на определенное обращение важно в связи с тем, что такое обращение разрушает жизненный проект жертвы, ее уходящие в будущее планы.

⁶ См.: *Tännsjö T. Hedonistic Utilitarianism. Edinburgh, 1998. P. 165.*

⁷ *Singer P. Practical Ethics. Cambridge, 2011. P. 77–78.*

⁸ *Ibid. P. 80.*

Но и в этом случае согласие или несогласие лишь меняют соотношение доводов в пользу и против применения силы в конкретных случаях, но не создают абсолютной границы морально допустимых действий. Как замечает тот же Сингер, утилитарист предпочтений вполне может посчитать, что в некоторых случаях было бы «морально правильным лишить жизни лицо, которое не приняло решения умереть». «Для утилитаризма предпочтения, – пишет Сингер, – зло, причиняемое человеку, у которого отнимают жизнь, является очень серьезным, но не обязательно решающим обстоятельством. Предпочтения жертвы, касающиеся продолжения жизни, подчас могут перевешиваться сильными предпочтениями других»⁹.

Провозглашаемое этикой ненасилия отсутствие ответственности за непредотвращенный вред, если его предотвращение требует применить к кому-либо силу, также не принимается утилитаристами. В кратком виде их аргументация выглядит следующим образом: «Отрицание допустимости использования насилия может опираться либо на абсолютное правило, либо на оценку последствий [насильственных действий]. Пацифисты обычно рассматривают использование насилия в качестве абсолютно нравственно неправильного вне зависимости от последствий. Как и в случае других запретов “невзирая ни на что”, это предполагает моральную значимость разграничения между действием и его несовершением. В противном случае, пацифисты, отказывающиеся использовать насилие, когда оно является единственным средством предотвратить большее насилие, будут ответственны за большее насилие, которое они не смогли предотвратить»¹⁰. Сингер приводит в этой связи пример с тираном, уничтожающим всех, кто попадает под подозрение в нелояльности его режиму. Если кто-то имеет возможность совершить успешное покушение на его жизнь, зная, что лидер, который придет на смену тирану, восстановит власть закона, но не делает этого, то он несет ответственность за все дальнейшие злодеяния тирана.

Развернутая аргументация против моральной значимости разграничения «действие/его несовершенство» выстроена Сингером по отношению к трем базовым случаям: 1) простому отказу от оказания помощи (в особенности, далеким и незнакомым людям), 2) отказу от оказания помощи посредством причинения вреда самому нуждающемуся в помощи человеку (эвтаназия), 3) отказу от оказания помощи посредством причинения вреда другим людям (собственно применение силы). При этом обсуждение двух первых практических контекстов, по мнению Сингера, предрешает невозможность использования указанного разграничения в третьем.

Каковы истоки стремления лишить непредотвращенный вред морального значения? Сингер считает, что в его основании лежат: а) стандартный ответ нормативных систем особого рода на проблему избыточной требовательности морали и б) ряд не выдерживающих критики отдельных теоретических аргументов. Сингер замечает, что «если применить норму, запрещающую убийство, к случаям несовершения действий, то это превратило бы жизнь в соответствии с ней в знак святости или нравственного героизма, а не миниму-

⁹ *Singer P. Practical Ethics. P. 81.*

¹⁰ *Ibid. P. 271.*

ма, требуемого от каждого порядочного человека»¹¹. Соответственно, любая нормативная система, которая опирается на кодекс, состоящий по преимуществу из запретов, подобных норме «не убий», и стремится при этом остаться моралью для всех, а не только для избранных, вынуждена либо полностью игнорировать последствия несовершенных действий, либо всячески снижать их моральное значение. Однако дело в том, что эта потребность есть лишь у тех нормативных систем, которые придают абсолютное значение воздержанию от конкретных действий, а не увеличению блага или минимизации зла. Иные системы справляются с проблемой избыточной требовательности по-другому – не менее эффективно и без столь радикального усечения потенциальных выводов из утверждения о равной ценности интересов и потребностей каждого человека. К примеру, утилитаризм решает эту проблему на основе понимания того, что избыточная требовательность в вопросах предотвращения вреда другому человеку приводит к ослаблению желания помогать. Для того, чтобы достичь наибольшего совокупного уровня взаимопомощи, требования в этой сфере должны быть посильными. Однако это никак не связано с отсутствием ответственности за непредотвращенный вред.

Среди теоретических аргументов, как будто бы подтверждающих мысль о различном моральном статусе причиненного и непредотвращенного вреда, Сингер упоминает следующие. Во-первых, мотивы причиняющего вред действия, как правило, иные, чем мотивы отказа от предотвращения вреда (оказания помощи). В первом случае присутствует желание зла другому человеку, а во втором – простое желание улучшить или облегчить свою жизнь. Во-вторых, неизбежность негативных последствий в случае с прямым причинением вреда выше, чем в случае неоказания помощи. В-третьих, прямое причинение вреда направлено на конкретных людей, а неоказание помощи (в виду того, что помощь всегда избирательна и не может быть оказана всем нуждающимся) не имеет конкретного адресата негативных последствий. В-четвертых, в случае с прямым причинением вреда несуществование деятеля (или отсутствие его в определенное время в определенном месте) избавило бы его жертву от потерь, а в случае с неоказанием помощи эти потери все равно возникли бы. Сингер полагает, что ни один из упомянутых факторов не позволяет говорить о качественной разнице между вредящим действием и неоказанием помощи. Он утверждает, что можно представить себе ситуации, в которых две этих линии поведения не отличаются друг от друга по каждому из указанных параметров. При этом два фактора из четырех вообще лишены моральной значимости (роль воображаемого отсутствия или присутствия деятеля, а также наличие или отсутствие конкретного адресата действия), а два других (характер мотивации, а также вероятность негативных последствий), хотя и должны влиять на наши моральные оценки, но не создают абсолютных разграничений¹².

Как уже было сказано, обсуждая проблему применения силы, Сингер отсылает читателя к аргументации, связанной с материальной помощью далеким и незнакомым людям. Но действительно ли перенос аргументов может быть таким легким? Мне представляется, что нет, поскольку в случае применения силы помощь другому человеку осуществляется именно посредством причи-

¹¹ *Singer P. Practical Ethics. P. 181.*

¹² См.: *Ibid. P. 194–199.*

нения вреда его обидчикам, а неоказание помощи состоит в принципиальном отказе от совершения вредящих действий. В результате оба релевантных фактора, упомянутых в предыдущем абзаце, перестают работать. Мотивация помогающего или отказывающегося помогать деятеля здесь в принципе иная, чем в случаях, рассмотренных Сингером, поскольку и причинение вреда, и отказ от него опираются на стремление выполнить нравственный долг при разном его понимании. С вероятностью негативных последствий складывается еще более трудная ситуация. Вероятность причинения вреда в случае с морально мотивированным применением силы равна вероятности его причинения из других, сугубо эгоистических целей. А вот вероятность благотворных последствий заметно меньше, чем вероятность причиняемого вреда. Так в сингеровском примере с тираном мы прикладываем все усилия, чтобы наверняка убить этого человека, не имея абсолютных гарантий изменения политического положения в стране, а лишь рассматривая его как очень вероятное.

Даже проблема избыточной требовательности морали, которая, по Сингеру, лежит в основании пренебрежения непредотвращенным вредом в абсолютистских моральных системах, в контексте вопроса о применении силы выглядит несколько иначе. Абсолютизация нормы «не убий» в соединении с минимизацией ответственности за непредотвращенный вред не снимает с повестки дня необходимость героической жертвенности. Ведь сторонник этики ненасилия должен отказаться от применения силы, в том числе, и в ситуации нападения на него самого и даже такого нападения, в ходе которого самые мягкие насильственные действия могли бы спасти ему жизнь. Адепт ненасилия знает это и всегда готов принести себя в жертву ради того, чтобы другой человек (в данном случае – нападающий) не пострадал. А это значит, что мораль подобного типа изначально не может быть моралью «минимума, требуемого от каждого порядочного человека».

Несложно предположить, почему эти существенные различия Сингером не обсуждаются. Они для него попросту вторичны. Раз качественной разницы между прямым причинением вреда и неоказанием помощи не существует, то при любых количественных различиях в степени ответственности за эти две линии поведения причиняемый ими вред все равно оказывается на одних весах, и значит, последствия неоказанной помощи при каких-то обстоятельствах могут перевесить последствия вредящего действия. Что же касается истоков стремления игнорировать непредотвращенный вред, то мне представляется, что Сингер обращает внимание лишь на один из них и не самый важный. Гораздо более существенным, по всей видимости, является потребность абсолютистских систем в устранении или в ограничении моральной значимости тех обязанностей, которые неопределенны по алгоритму их исполнения. К примеру, обязанность помощи такова, что мы заведомо не можем помочь всем нуждающимся, и нам до конца никогда неясно, кому помогать в каждом конкретном случае. Если значение подобной обязанности удастся свести к минимуму, то нравственный выбор станет проще и определеннее по своим основаниям. Однако за этим стоит, скорее, потребность морального деятеля в духовном комфорте, чем беспристрастная практическая конкретизация нравственной установки по отношению к другому человеку. Это, на мой взгляд, очень серьезный упрек этике ненасилия. Если совместить его с тем, что предлагаемая ею ин-

терпретация принципа согласия, апеллирующая к согласию действительному и нынешнему, неизбежно создает практические тупики, то следует признать, что утилитаристский подход имеет определенные преимущества¹³. Однако у него остается другой соперник – деонтологическая этика силы.

Утилитаризм и деонтологическая этика силы

Какова реакция утилитаризма на деонтологическую этику силы? Значительная часть разногласий деонтологической этики и утилитаризма связана с тем, что представители первой полагают, что причинение вреда другому человеку не может оправдываться увеличением суммированного благополучия всех затронутых решением лиц. Критика утилитаристского суммирования ведется, как правило, с помощью предложенного Дж. Ролзом тезиса о необходимости учитывать раздельность личностей (различие между ними)¹⁴. Если вы стремитесь уважать личность определенного человека, вы не будете использовать его как средство для удовлетворения интересов других лиц. Значит, причинять вред одному человеку ради облегчения участи другого нельзя, даже если других много, а он один. Классические примеры, приводимые для иллюстрации оправданности этого утверждения таковы: принудительный труд (если его масштабы невелики, а результаты крайне благотворны, либо если его масштабы существенны, а альтернативы губительны для благосостояния всего общества), публичное причинение смерти и страданий (если оно выступает как источник удовольствия огромного количества людей, как в случае кровавых представлений в римских цирках), применение пыток (если следствием будет спасение множества жизней) и т. д. Органичными способами теоретического оформления интуитивного неприятия этих явлений служат апелляция к безусловному запрету на такое обращение или к праву не подвергаться ему. Доступной альтернативной основой для морального оправдания силового воздействия на другого человека остается тезис о необходимости противодействовать виновным нарушениям запретов или прав.

Однако для утилитаристски мыслящего этика всегда остается открытой возможность продемонстрировать абсурдный характер выводов из этической позиции, отклоняющей суммирование. Если мы отказываемся от суммирования в пользу исполнения обязанностей перед каждым человеком, взятым независимо от любых групп и коллективов, то наш отказ должен распространяться на все случаи, а не только на перечисленные выше. Например, на случаи избирательного оказания помощи. Представим себе выбор действующего лица, которое может спасти от верной гибели либо одного человека, оказавшегося в бурю на скале, либо пятерых, которым удалось укрыться на соседней. Если личности раздельны настолько, что уважение к ним блокирует любое суммирование, если с одним гибнущим человеком происходит нечто столь же ужасное, как и с каждым из пяти, то выбор в пользу одной из групп является совершенно произвольным. Не спасти ни одного было бы злодеянием, а «кого спасать?» – безразличный с точки зрения морали вопрос.

¹³ См. подробнее: *Прокофьев А.В.* Принцип согласия и применение силы. С. 35–44.

¹⁴ См.: *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 37.

Симпатизирующий утилитаристской позиции Т. Малген пишет в этой связи: «Очевидно, что ты должен отправиться к первой скале и спасти пять жизней, а не одну. Утилитаризм дает простое объяснение – спасение пятерых обеспечивает большее количество счастья. Некоторые противники утилитаризма фокусируют свое внимание на обязанностях по отношению к отдельным индивидам. Но ведь ты имеешь ту же самую обязанность по отношению к одному человеку, как и к пяти другим. Так что у тебя нет оснований спасать пятерых»¹⁵. Этот вывод радикально противоречит преобладающим нравственным интуициям. Даже если выбор спасителя не будет произвольным, а будет определяться жребием, предоставляющим каждому пятидесятипроцентную вероятность спасения, или усложненным жребием, при применении которого человек, оказавшийся в меньшинстве, получает вероятность спасения в 1/6, а каждый представитель большинства – в 5/6, то процедура все равно сохранит свой контринтуитивный характер¹⁶. Отсюда следует, что от суммирования интересов попросту невозможно отказаться.

В силу понимания этой ситуации деонтологическая этика часто пытается встроить суммирование интересов в собственную нормативную систему, но с учетом того, что оно должно осуществляться лишь в некоторых типичных случаях и в пределах жестких внешних ограничений. При этом применение силы оказывается морально оправданным, если оно максимально увеличивает суммированное благополучие в сравнении со всеми альтернативными способами, а внешние ограничения его при этом не блокируют. В некоторых версиях деонтологической этики этот способ обоснования применения силы соседствует с тезисом об оправданности противодействия виновным нарушениям запретов и прав. Тогда эти два критерия оказываются разведены по разным типическим случаям.

Внешние ограничения стремления к благу, по мнению этиков-деонтологов, таковы: а) недопустимо нарушение некоторых прав, б) недопустимо намеренное и (или) прямое причинение вреда. В последнем случае имеется в виду, прежде всего, доктрина двойного эффекта, которая рассматривает в качестве ненамеренного вреда тот, который (как в случаях «Трамвай» и «Стратегическая бомбардировка» в отличие от случаев Пешеходный мост и «Устрашающая бомбардировка») не является причинно необходимым для достижения благой цели¹⁷. То же самое различие может оформляться и без отсылки к вопросу о намеренности последствий. Тогда решающую роль играет разграничение прямого и непрямого причинения вреда. Если вред причинно необходим для

¹⁵ *Mulgen T.* Understanding Utilitarianism. P. 104.

¹⁶ Первый вариант см.: *Taurek J.* Should the Numbers Count? // *Philosophy and Public Affairs*. 1977. Vol. 6. № 4. P. 293–316, второй см.: *Kamm F.M.* Morality, Mortality: Vol. I. Death and Whom to Save from It. New York, 1993. P. 130, *Timmermann J.* The Individualist Lottery: How People Count, but not Their Numbers // *Analysis*. 2004. Vol. 64. № 282. P. 106–112. См. подробный анализ противоречий, связанных с суммированием: *Norcross A.* Two Dogmas of Deontology: Aggregation, Rights, and the Separateness of Persons // *Social Philosophy & Policy*. 2009. Vol. 26. № 1. P. 76–95; *Hirose I.* Moral Aggregation. Oxford, 2015.

¹⁷ См.: *Duff R.A.* Intention, Responsibility and Double Effect // *The Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 32. P. 1–16; *Nagel T.* The View from Nowhere. Oxford: Oxford University Press, 1986. P. 17.

достижения благой цели, то он причиняется прямо, что служит проявлением неуважения к личности человека, тождественно использованию его в качестве средства, и значит, абсолютно запрещено¹⁸.

По отношению к данной нормативной схеме утилитаризм использует две полемических стратегии, первая из которых состоит в прямой теоретической критике деонтологической этики силы. Что касается прав как внешних деонтологических ограничений, то утилитаризм обосновывает невозможность придавать им абсолютный статус. Еще Дж.С. Милль провозгласил возможность рассматривать права как способ обеспечения самого важного типа пользы, без которого теряет смысл доступ к любым благам, а именно – личной безопасности¹⁹. Сингер идет по тому же пути: «Многие полагают, что запрет на убийство является более абсолютным, чем предполагает любой вид утилитаристских расчетов. Наши жизни, по нашему ощущению, представляют собой нечто такое, на что мы имеем право, а права не могут служить предметом обмена на предпочтения или удовольствия других. Однако я не убежден, что идея морального права является полезной или осмысленной, за исключением тех случаев, когда она используется как условное обозначение для более фундаментальных моральных соображений, таких как убеждение, что ...в нормальных обстоятельствах мы должны выбросить из своей головы мысль об убийстве людей, которые хотят продолжать жить»²⁰. Но если обстоятельства не нормальны, а экстремальны, то права приостанавливают свое действие. Вступает в силу второй уровень этики и прямой расчет полезности определяет морально правильное действие. Милль утверждает, что «не только дозволительно, но даже обязательно... притащить силою или насильно заставить доктора лечить, когда нет другого доктора»²¹. Сингер, в свою очередь, говорит об уже обсуждавшемся убийстве тирана или о принуждении кинозвезды, если известно, что посещение ею тяжелобольного поклонника может со 100%-ной вероятностью спасти ему жизнь.

Что касается доктрины двойного эффекта, то утилитаристы рассматривают ее как надуманный способ переключения внимания с одних последствий наших действий на другие, позволяющий избавляться от ответственности за какую-то часть своего влияния на жизнь других людей. В действительности же мы отвечаем за все, что привносим в мир, если, конечно, у нас есть возможность предвидеть результаты нашей деятельности. Сингер полагает, что доктрина двойного эффекта, казалось бы, ужесточающая ответственность за причинение вреда в равнении с утилитаризмом, в действительности позволяет деятелям уходить от ответственности во многих случаях, которые повсеместно воспринимаются как случаи преступной небрежности или злодеяния. Например, в свете этой доктрины ущерб природе от деятельности промышленных предприятий мог бы рассматриваться в качестве ненамеренного следствия (по-

¹⁸ См.: *Quinn W.S. Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect // Philosophy and Public Affairs*. 1989. Vol. 18. № 4. P. 348; *Scanlon T.M. Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge: Harvard University Press, 2008. P. 8–37, 89–122.

¹⁹ См.: *Милль Дж. С. Утилитарианизм // Милль Дж. С. Утилитарианизм. О свободе*. СПб., 1900. С. 176–177.

²⁰ *Singer P. Practical Ethics*. P. 81.

²¹ *Милль Дж. С. Утилитарианизм*. С. 192.

бочного эффекта) стремления их менеджеров повысить уровень жизни членов общества и на этой основе – сбрасываться со счета. Однако беспристрастная этическая позиция требует рассматривать его как непропорциональную цену за получаемые преимущества²².

В своей оценке доктрины двойного эффекта Сингер демонстрирует ее очевидное недопонимание. Соображения пропорциональности уплачиваемой цены заложены в нее изначально. Доктрина просто не действует там, где имеет место непропорциональность. В ситуации, рассматриваемой Сингером, доктрина двойного эффекта начала бы действовать только в том случае, если ущерб природе был бы невелик, а преимущества существенны. И она, возможно, осуждала бы те способы негативного воздействия на природу, которые не сопровождают деятельность предприятий (например, загрязнение), а прямо включены в производственный процесс (например, промышленная вырубка лесов). Однако такое недопонимание очень показательно: утилитарист воспринимает доктрину двойного эффекта как попытку решить теоретическую проблему, которая для него изначально не существует, снять напряжение, которое в его концепции отсутствует. В своем отклике на современные католические дискуссии о смысле доктрины двойного эффекта Сингер прямо утверждает, что не чувствует в ней потребности, поскольку она «функционирует как способ обойти абсолютные правила, когда их следствия неприемлемы»²³. Впрочем, в области прямой критики доктрины двойного эффекта высказано много соображений, которые, хотя и предложены не утилитаристами, существенно подкрепляют позицию последних. Это и принципиальная неопределенность ее критериев, и противоречие интуитивным суждениям, связанным с реагированием на катастрофические ситуации, и некоторые другие недостатки²⁴.

Кроме прямого теоретического противостояния деонтологической этике силы утилитаризм опирается на рассуждения, показывающие нравственно безразличный характер тех нормативных интуиций, на которые она опирается. Так для Сингера и Тоншо все теоретические конструкции, обосновывающие разницу интуитивных откликов на ситуации «Трамвай» и «Пешеходный мост», представляют собой изолированные рационализации психологических установок, не имеющих в своей основе ничего, кроме меняющихся обстоятельств глобальной истории человечества. Сингер обращается к исследованиям в области нейроэтики, указывающим, что в случае «Пешеходный мост» ответ о недопустимости физического воздействия на другого человека связан с активной работой зон мозга, отвечающих за эмоциональную деятельность, и является мгновенным автоматическим откликом на ситуацию, а в случае «Трамвай» ответ о допустимости такого воздействия связан с активизацией зон, отвечающих за познание и рациональное рассуждение, а также требует заметно большего времени. У той небольшой части испытуемых, которая полагала, что в случае «Пешеходный мост» действие спасителя все же оправдано, также наблюдалась повышенная активность когнитивных зон.

²² См.: *Singer P. Practical Ethics*. P. 184.

²³ *Singer P. Do Consequences Count? Rethinking the Doctrine of Double Effect // Hastings Center Report*. 1980. Vol. 10. № 1. P. 44.

²⁴ См. подробнее: *Прокофьев А.В. Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы // Этическая мысль*. 2014. Вып. 14. С. 43–64.

Вывод, сделанный Сингером, состоит в том, что разная реакция на эти два случая определяется различием в силе эмоционального импульса, который преодолевается или так и не преодолевается на рациональной основе. А сила импульса зависит от способа причинения смерти – близкого и персонального или дистанцированного и безличного. У этой реакции есть свои эволюционные корни. В сообществах предков человека современного типа и в человеческих обществах до определенного момента времени главным способом причинения вреда члену своей группы было именно непосредственное физическое воздействие – частями своего тела или довольно простыми, близкодействующими орудиями. Это сформировало механизмы, сдерживающие насильственное поведение на основе быстрых эмоциональных реакций. Что касается дистанцированных способов воздействия, то они появляются в недавнем прошлом, поэтому еще не нашли отражения в наследуемых эмоциональных реакциях. Это сугубо историческое обстоятельство не может иметь никакого значения для принятия решений о применении силы. Оно должно уступить место принципу минимизации итогового вреда, который утверждает, что смерть пятерых людей хуже смерти одного человека²⁵. Тоншо принимает логику Сингера, хотя и полагает, что эмоциональные реакции, влекущие интуитивное неприятие действий в ситуации «Пешеходный мост», сохраняют свое позитивное значение до сих пор. Они представляют собой полезный эвристический механизм, которому не всегда стоит следовать²⁶.

Предложенный утилитаристами аргумент от эволюционных корней имеет существенные изъяны. Во-первых, по отношению к этому аргументу уязвимы не только интуитивные суждения, касающиеся частных случаев, но и те, которые Сингер называет «моральными аксиомами». Сам принцип минимизации итогового вреда тоже можно объяснить эволюционными причинами: спасение большинства – это оптимальная стратегия выживания малой группы. И значит, не исключено, что именно генетическое наследие тех времен, когда человек жил малыми группами, скрывает от нас какие-то подлинные аксиомы морали, например, что потеря одной жизни так же трагична, как потеря множества жизней, или что любое причинение вреда другому человеку находится под абсолютным запретом²⁷. Во-вторых, различие между случаями «Трамвай» и «Пешеходный мост» состоит не в том, что действие спасителя в первом случае сопровождается прямым физическим контактом, а во втором – нет. Легко представить себе дистанцированные способы столкновения с моста (например, посредством каких-нибудь сложных механизмов), но это не изменит негативную квалификацию действия обладателями общераспространенных нравственных представлений²⁸.

²⁵ См.: *Singer P. Ethics and Intuitions // Journal of Ethics. 2005. Vol. 9. № 3–4. P. 331–352.*

²⁶ См.: *Tännsjö T. Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing.*

²⁷ Обсуждение этой слабости сингеровского интуитивизма см.: *Sandberg J., Juth N. Ethics and Intuitions: A Reply to Singer // Journal of Ethics. 2011. Vol. 15. № 3. P. 209–226; Berker S. The Normative Insignificance of Neuroscience // Philosophy & Public Affairs. 2009. Vol. 37. № 4. P. 293–329.*

²⁸ См.: *Kamm F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. New York, 2007. P. 418; Kamm F.M. Neuroscience and Moral Reasoning: A Note on Recent Research // Philosophy & Public Affairs. 2009. Vol. 37. № 4. P. 330–345.*

Таким образом, мы видим, что деонтологическая этика силы не получает и, вполне возможно, не может получить столь же полноценного ответа со стороны утилитаризма, как этика ненасилия. Значимость некоторых деонтологических разграничений в сфере причинения вреда трудно отрицать. Однако придание им абсолютного значения также недоказуемо. Соответственно, на повестке дня нормативной этики стоит формирование такой этики силы, которая имела бы в целом консеквенциалистскую структуру, но оценивала бы последствия действий не только в перспективе суммированного благополучия, но и в свете иных критериев.

Список литературы

- Милль Дж.С.* Утилитарианизм // Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1900. С. 89–192.
- Прокофьев А.В.* Принцип согласия и применение силы // Вопр. философии. 2014. № 12. С. 35–44.
- Прокофьев А.В.* Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы // Этическая мысль. 2014. Вып. 14. С. 43–64.
- Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1995. 532 с.
- Berker S.* The Normative Insignificance of Neuroscience // *Philosophy & Public Affairs*. 2009. Vol. 37. № 4. P. 293–329.
- Brandt R.B.* Utilitarianism and the Rules of War // *Philosophy & Public Affairs*. 1972. Vol. 1. № 2. P. 145–165.
- Bykvist K.* Utilitarianism: a Guide for the Perplexed. L.: Continuum, 2010. 192 p.
- Cambridge Companion to Utilitarianism / Ed. by D. Eeglestone, D.E. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 410 p.
- Duff R.A.* Intention, Responsibility and Double Effect // *The Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 32. P. 1–16.
- Hare R.M.* Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. N.Y.: Oxford University Press, 1981. 242 p.
- Hirose I.* Moral Aggregation. Oxford: Oxford University Press, 2015. 248 p.
- Kamm F.M.* Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. N.Y.: Oxford University Press, 2007. 520 p.
- Kamm F.M.* Morality, Mortality: Vol. I. Death and Whom to Save from It. N.Y.: Oxford University Press, 1993. 352 p.
- Kamm F.M.* Neuroscience and Moral Reasoning: A Note on Recent Research // *Philosophy & Public Affairs*. 2009. Vol. 37. № 4. P. 330–345.
- Mulgen T.* Understanding Utilitarianism. Stocksfield Hall: Acumen, 2007. 200 p.
- Nagel T.* The View from Nowhere. Oxford: Oxford University Press, 1986. 256 p.
- Norcross A.* Two Dogmas of Deontology: Aggregation, Rights, and the Separateness of Persons // *Social Philosophy & Policy*. 2009. Vol. 26. № 1. P. 76–95.
- Quinn W.S.* Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect // *Philosophy & Public Affairs*. 1989. Vol. 18. № 4. P. 334–351.
- Robinson P.H., Darley J.M.* The Utility of Desert // *Northwestern University Law Review*. 1997. Vol. 91. № 2. P. 453–499.
- Sandberg J., Juth N.* Ethics and Intuitions: A Reply to Singer // *Journal of Ethics*. 2011. Vol. 15. № 3. P. 209–226.
- Scanlon T.M.* Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame. Cambridge: Harvard University Press, 2008. 264 p.
- Shaw W.H.* Utilitarianism and Recourse to War // *Utilitas*. 2011. Vol. 23. № 4. P. 380–401.

Singer P. Do Consequences Count? Rethinking the Doctrine of Double Effect // Hastings Center Report. 1980. Vol. 10. № 1. 42–44 p.

Singer P. Ethics and Intuitions // Journal of Ethics. 2005. Vol. 9. № 3–4. P. 331–352.

Singer P. Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 356 p.

Tannsjo T. Hedonistic Utilitarianism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. 224 p.

Tannsjo T. Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 328 p.

Taurek J. Should the Numbers Count? // Philosophy and Public Affairs. 1977. Vol. 6. № 4. P. 293–316.

Timmermann J. The Individualist Lottery: How People Count, but not Their Numbers // Analysis. 2004. Vol. 64. № 282. P. 106–112.

Varner G.E. Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two-Level Utilitarianism. Oxford: Oxford University Press, 2012. 336 p.

The Problem of the Use of Force in Utilitarian Ethics

Andrey Prokofiev

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

There are three main points on the problem of moral grounds of the use of force: non-violence ethics, deontological ethics of force, cosequentialist ethics of force. The simplest version of cosequentialist ethics of force is utilitarian one. Contemporary utilitarians criticize two premises of non-violence ethics: 1) it is absolutely impermissible to treat a person in such a way that she rejects, 2) we are not responsible for the unprevented harm if its prevention requires us to use force. Arguments against the first thesis substantially differ in the hedonistic utilitarianism and the utilitarianism of preferences. The utilitarianism of preferences is more in agreement with the importance that common morality attaches to abatement of violent acts especially killings. The utilitarian criticism of the second thesis rests on the demonstration of the dubious motives that led to absolutization of the prohibition against the use of force and the lack of reasons for the absolute priority of the principle 'do no harm' over the principle 'prevent harm'. The author of the paper makes a conclusion that the utilitarian criticism of non-violence ethics is convincing. The deontological ethics of force rests upon the idea of inviolability of rights and different versions of the double effect reasoning. Utilitarian critics use against it two polemical strategies. The first is to show its internal inconsistency. The second is to prove that intuitions underlying it are products of the evolutionary history of the humankind and thus do not have any normative significance. The utilitarian criticism of the deontological ethics of force is not as strong as the criticism of nonviolence ethics. This implies that there is a necessity to construct a synthetic approach that should be consequentialist by its general structure but adapt some distinctions advanced by deontologists.

Keywords: Morality, non-violence ethics, deontological ethics of force, consequentialist ethics of force, contemporary utilitarianism

References

- Berker, S. "The Normative Insignificance of Neuroscience", *Philosophy & Public Affairs*, 2009, Vol. 37, no 4, pp. 293–329.
- Brandt, R.B. "Utilitarianism and the Rules of War", *Philosophy & Public Affairs*, 1972, Vol. 1, no 2, pp. 145–165.
- Bykvist, K. *Utilitarianism: a Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2010. 192 pp.
- Duff, R.A. "Intention, Responsibility and Double Effect", *The Philosophical Quarterly*, 1982, vol. 32, pp. 1–16.
- Eggleston, D., Miller, D.E. (eds) *Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 410 pp.
- Hare, R.M. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. New York: Oxford University Press, 1981. 242 pp.
- Hirose, I. *Moral Aggregation*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 248 pp.
- Kamm, F.M. "Neuroscience and Moral Reasoning: A Note on Recent Research", *Philosophy & Public Affairs*, 2009, vol. 37, no 4, pp. 330–345.
- Kamm, F.M. *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. New York: Oxford University Press, 2007. 520 pp.
- Kamm, F.M. *Morality, Mortality: Vol. I. Death and Whom to Save from It*. New York: Oxford University Press, 1993. 352 pp.
- Mill, J.S. *Utilitarianizm* [Utilitarianism], in: Mill J.S. Utilitarianizm. O Svobode [Utilitarianism. On Liberty]. Spb.: Izdanie knigoprodavtsa I.P.Perevoznikova, 1900. pp. 89–192 (In Russian)
- Mulgen, T. *Understanding Utilitarianism*. Stocksfield Hall: Acumen, 2007. 200 pp.
- Nagel, T. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986. 256 pp.
- Norcross, A. "Two Dogmas of Deontology: Aggregation, Rights, and the Separateness of Persons", *Social Philosophy & Policy*, 2009, Vol. 26, no 1, pp. 76–95.
- Prokofyev, A.V. "Moral'nyi absolyutizm i doktrina dvojnogo effekta v kontekste sporov o dopustimosti primeneniya sily" [Moral Absolutism and the Doctrine of Double Effect in the Context of Debates about Moral Permissibility of the Use of Force], *Eticheskaya mysl'*. 2014, vol. 14, pp. 43–64. (In Russian)
- Prokofyev, A.V. "Printsip soglasiya i primenenie sily" [Consent-Principle and the Use of Force], *Voprosy filosofii*, 2014, no 12, pp. 35–44. (In Russian)
- Quinn, W.S. "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect", *Philosophy & Public Affairs*, 1989, Vol. 18, no 4, pp. 334–351.
- Rawls, J. *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta, 1995. 532 pp. (In Russian)
- Robinson, P.H., Darley, J.M. "The Utility of Desert", *Northwestern University Law Review*, 1997, vol. 91, № 2, pp. 453–499.
- Sandberg, J., Juth, N. "Ethics and Intuitions: A Reply to Singer", *Journal of Ethics*, 2011, vol. 15, no 3, pp. 209–226.
- Scanlon, T.M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge: Harvard University Press, 2008. 264 pp.
- Shaw, W.H. "Utilitarianism and Recourse to War", *Utilitas*, 2011, vol. 23, no 4, pp. 380–401.
- Singer, P. "Do Consequences Count? Rethinking the Doctrine of Double Effect", *Hastings Center Report*, 1980, vol. 10, no 1, 42–44 pp. Singer, P. Ethics and Intuitions, *Journal of Ethics*, 2005, Vol. 9, no 3–4, pp. 331–352.
- Singer, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 356 pp.
- Tannsjo, T. *Hedonistic Utilitarianism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. 224 pp.

Tannsjo, T. *Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 328 pp.

Taurek, J. "Should the Numbers Count?", *Philosophy & Public Affairs*, 1977, vol. 6, no 4, pp. 293–316.

Timmermann, J. "The Individualist Lottery: How People Count, but not Their Numbers", *Analysis*, 2004, vol. 64, no 282, pp. 106–112.

Varner, G. E. *Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two-Level Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 336 pp.

В.И. Бакитановский

Прикладная этика как проектно-ориентированное знание (теория и опыт нового освоения Ойкумены прикладной этики)

Бакитановский Владимир Иосифович – доктор философских наук, профессор, директор Научно-исследовательского института прикладной этики. Тюменский государственный нефтегазовый университет. 625000, Российская Федерация, г. Тюмень, ул. Володарского, 38; e-mail: priglet@tsogu.ru

В статье продолжается исследование пути современной отечественной прикладной этики от ее первоначального образа, привязанного к метафоре «этика – практическая философия», к «смене имени», звучащем сегодня как «инновационная парадигма прикладной этики». На первом этапе еще неявный образ будущей прикладной этики укладывался в банальную идею практичности этико-философского знания, сосредоточенную на праксиологии морального выбора, обеспечиваемой технологией профессионально-этического образования в виде метода этического практикума. В этом методе доминировало приложение наличного, уже созданного, готового этического знания, к учебным ситуациям выбора. Этапы жизни собственно инновационной парадигмы отличались сосредоточенностью на освоении моральных ситуаций модернизирующегося общества с характерной для него неопределенностью выбора и, соответственно, с направленностью этики на проектно-ориентированное освоение новых ситуаций публичной морали становящегося гражданского общества. Ключевое ноу-хау инновационной парадигмы, определяющее тип ее практичности, – испытание ситуацией морального выбора.

Мотив настойчивой идентификации направления как инновационной парадигмы – в прогнозном обнаружении ограниченной практичности появившегося множества иных парадигм прикладной этики и в легитимации проектно-ориентированного знания, не позволяющего довольствоваться аппликацией готового этико-философского знания. Проектно-ориентированное знание подчиняет познание «малых» систем задаче их развития. Ноу-хау проектно-ориентированного знания – формирование особого стиля проектной деятельности, предполагающего опору на моральное творчество субъекта, технологии создания и применения проектно-ориентированного этического знания, обеспечивающие полноценный КПД такого творчества.

Инновационная парадигма дает возможность целенаправленной рефлексии потенциала проектно-ориентированного знания в исследовании университетской этики в целом, ее повестки дня и кодекса университетской этики – в том числе. Автор представляет потенциал проектно-ориентированного знания на материале университетской этики, модельном опыте проектирования Профессионально-этического кодекса Тюменского государственного нефтегазового университета. А в рамках этого опыта выделяет этап разработки «концептуального техзадания», предполагающего идентификацию Кодекса как (а) феномена прикладной морали и (б) предмета этико-прикладного знания.

Ключевые слова: прикладная этика, инновационная парадигма прикладной этики, проектно-ориентированное знание, ситуация морального выбора, университетская этика, профессионально-этический кодекс университета

А.Ю. Согомонов: Создание прикладной этики в нашей стране Вы неразрывно рассматриваете как часть своей собственной биографии?

В.И. Бакштановский: Разумеется. И есть важный фактор: творческий коллектив научного направления «инновационная парадигма прикладной этики». А это множество авторов наших изданий¹.

В этой статье мне предстоит, во-первых, продолжить попытку исследования пути современной отечественной прикладной этики от первоначального наименования «прикладная этика», во многом привязанного к метафоре «этика – практическая философия», – к «смене имени», звучащем сегодня как «инновационная парадигма прикладной этики». Во-вторых, показать применение идеи-технологии проектно-ориентированного этического знания к одной из предметных сфер инновационной парадигмы – университетской этике.

В решении первой задачи я продолжу реконструкцию пути инновационной парадигмы обращением к поэтапной трансформации этико-прикладной идеи: от ее пренатального этапа (этико-праксиологического подхода к феномену морального выбора личности) – в проектно-ориентированное освоение новых ситуаций публичной морали гражданского общества. При решении второй задачи сосредоточусь на методологических аспектах и опыте разработки и применения проектно-ориентированного знания к развитию университетской этики как «малой» нормативно-ценностной системы публичной морали.

Реконструкция пути инновационной парадигмы: от этического практикума – к проектно-ориентированному знанию

Весьма распространена (и даже доминирует) позиция, согласно которой понятие «прикладная этика» возникло в зарубежной литературе и уже от нее пришло в отечественный научный дискурс. Тем самым получается, что советско-российская этика заимствовала это понятие на Западе.

Полагаю, что данная позиция имеет основание лишь в том случае, когда «прикладная этика» отождествляется с так называемой «этикой открытых проблем», формировавшейся в ситуации встречи мирового сообщества с необходимостью решать моральные дилеммы, не известные обществу по предшествующему опыту моральной практики и этической мысли.

За рамками этого случая, полагаю, уместнее говорить о параллельности ситуаций возникновения прикладной этики в современном отечественном и зарубежном опыте. Отечественная прикладная этика зарождалась в рамках скрещивания метафорической трактовки аристотелевской характеристики

¹ Прикладная этика: На пути от авторского проекта к институциональному знанию? Диалог В.И. Бакштановский–А.Ю. Согомонов // Прикладная этика как фонестика морального выбора. Ведомости прикладной этики. Вып. 40. Тюмень, 2012. С. 198–218.

этики как практической философии (применение этики на практике, в виде праксиологии морального выбора или в виде метода этического практикума) с социально-управленческим подходом к морали и нравственному воспитанию.

Такого рода «скрещивание» имело определенную социальную мотивацию и контекст. Выделю здесь лишь некоторые аспекты социального запроса на прикладную этику в современном отечественном, в том числе региональном, опыте, ряд предпосылок ее возникновения и развития.

– Ситуация нового освоения топливно-энергетических ресурсов Тюменского Севера сформировала насущный социальный заказ на этико-прикладное знание в формате гуманитарной экспертизы судьбы малочисленных народов Тюменского Севера при интенсивном строительстве топливно-энергетического комплекса².

– Ситуация Перестройки в СССР сформировала запрос на модельное проектирование процессов демократизации общества, трансформации политических институтов, освоения новых ситуаций морального выбора общественно-го масштаба³.

– Ситуация преобразования Тюменского индустриального института в университет (проявление общероссийской тенденции на региональном уровне), воспринятая не только как изменение статуса вуза в министерской классификации, но и как его инициация, «смена имени», сформировала запрос на проектно-ориентированное знание, способное консультировать процессы самопознания и самоопределения университета⁴.

Лаконичную характеристику поэтапной трансформации отечественной этико-прикладной идеи предприю посредством конкретизации ее пути от пренатального этапа до этапа современного, отвечающего на вызовы рациональной этики гражданского общества как посттрадиционной морали, средствами проектно-ориентированного знания⁵.

Первый из этих этапов характерен тем, что еще неявный предмет будущей прикладной этики укладывался в простую идею практичности этического знания, сосредоточенную на проблеме праксиологии морального выбора как одном из элементов практичности теории морали⁶, доведенной до разработки технологий профессионально-этического образования в виде метода этического практикума. Речь идет об амбиции непосредственного приложения научного знания о морали к практике формирования нравственной культуры личности.

Каковы основания для рассмотрения идеи-технологии и опыта применения практикума по этике в качестве пренатального этапа инновационной парадигмы прикладной этики?

² См.: Самотлорский практикум 2. Материалы экспертного опроса / Под ред. В.И. Бакштановского. М.; Тюмень, 1988.

³ Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А. Этика политического успеха. Тюмень; М., 1997.

⁴ Самоопределение университета: путь реально-должного. Коллективная монография. Тюмень, 2008.

⁵ Бакитановский В.И. Новые-старые проблемы инновационной парадигмы прикладной этики // Миссия прикладной этики: актуальные вызовы. Ведомости прикладной этики. Вып. 45. Тюмень, 2014. С. 10–24.

⁶ Бакитановский В.И. Моральный выбор личности: альтернативы и решения. М., 1983.

Метод практикума предполагал научение субъекта принципам и правилам эффективного морального выбора в ситуациях традиционного типа с помощью исторически известного в этике опыта решения нравственных конфликтов. Особенностью идеи-технологии этического практикума была его ориентация на возможность и необходимость эффективного решения нравственно-конфликтных ситуаций благодаря развитой нравственной культуре личности, ее нравственной мудрости, формируемой в процессе этического просвещения. В этом подходе доминировала оптимистическая уверенность в реальной возможности формирования культуры успешного морального выбора, оптимального решения нравственных конфликтов – лишь с небольшой долей скептицизма, перенимаемой из «философии безнадежной решимости».

Этапы жизни собственно инновационной парадигмы отличались сосредоточенностью на освоении новых моральных ситуаций в модернизирующемся обществе с характерной для него в целом неопределенностью выбора во многих ситуациях и, соответственно, с присущей для проектно-ориентированного этического знания сосредоточенностью на креации морального выбора в новом освоении разных территорий Ойкумены прикладной этики.

Один из уровней проблематизации морального выбора как способа концептуализации прикладных этик можно увидеть в таком способе работы предпринимаемых инновационной парадигмой гуманитарных экспертиз, как проектирование ситуаций выбора. Так, в проекте «Университетская этика» многообразие ситуаций выбора видно по сосредоточенности экспертиз на таких ситуациях, как выбор миссии; самоопределение к профессионально-нравственным нормам, ориентирующим через кодекс деятельности профессора; предпочтение той или иной модели профессионального успеха; выбор адекватной парадигмы воспитания («возврат к прошлому», «дальнейшее усиление воспитательной работы»), «освоение потенциалов свободы выбора и самоопределения») и т. д.

Здесь значимо ключевое ноу-хау инновационной парадигмы, определяющее тип ее практичности. Рабочая метафора для понимания базового принципа технологий инновационной парадигмы – испытание ситуацией морального выбора. Например, системный эффект этого принципа в технологии гуманитарной экспертизы, применяемой при разработке стратегий самоопределения университета, определяется: инициированием определения предлагаемых на экспертизу ситуаций выбора; их проектированием в формате проблем, гипотез, вариантов решений; модельным прогнозированием последствий выбора; апелляцией к рефлексии этических контрпозиций, сопровождающих каждую из альтернатив.

Пропускаю здесь ряд этапов пути инновационной парадигмы: этап, условно называемый мною «период фронеистики» (этика как практическая философия выступала особой ипостасью: этическим умением, фронезисом) и этап, условно называемый мной «период системной рефлексии феномена приложения в этике» (термин «приложение» в связке с понятием «этика» получает два значения: зависит как от объекта приложения этического знания, так и от цели приложения) и др.

Зафиксирую этап «алгоритмизации вопрошания о предмете» – определения предметного поля прикладной этики через его соотнесение с вполне определенной интерпретацией смысла прилагательного прикладная применительно к существительному этика (понимание природы приложения зависит от ответов на алгоритмизированное вопрошание: «что? – к чему? – каким образом? – зачем?»).

Особо отмечу, что ответ на вопросы алгоритма предполагает, во-первых, тезис о развитии системы этического знания («что?») применительно к особенностям теоретизирования о нормативно-ценностных подсистемах («к чему?») за счет проектирования и производства этико-прикладного знания, методологический арсенал которого оснащен как этико-философскими и этико-социологическими средствами познания нормативно-ценностных подсистем общества (концепция конкретизации морали), так и проектно-ориентированным знанием и фронестическими технологиями приложения, этическим ноу-хау: рациональный анализ ситуаций морального выбора, этическое проектирование, этическое моделирование, этическая экспертиза и консультирование и т. п. («каким образом?»); знанием и технологиями, ориентированными и приуроченными для исследования и преобразующего воздействия на нормативно-ценностные подсистемы («зачем?»). Во-вторых, тезис о конкретизации («каким образом?») общественной морали («что?») как процессе формирования нормативно-ценностных подсистем, регулирующих и ориентирующих сегментированные сферы общества («к чему?»). Вопрос «зачем?» уместен, если речь идет о целенаправленном, намеренном воздействии на нормативно-ценностные подсистемы, опирающемся на потенциал проектно-ориентированного знания.

Особый этап пути инновационной парадигмы связан с сосредоточенностью на осознании и организации рефлексии ситуации стихийного или целенаправленного формирования множественности парадигм прикладной этики.

Еще раз о множественности парадигм прикладной этики и проектно-ориентированном знании как атрибуте инновационной парадигмы.

Отождествление понятий «прикладная этика» и «практическая этика» несет риск демобилизующих последствий, ограничивающих современное этико-прикладное знание потенциалом практичности моральной философии и, тем самым, освобождающих его от ответственности за развитие этого потенциала – в сравнении с потенциалом, который содержится в теоретизировании о конкретизации морали в нормативно-ценностных подсистемах, в проектной ориентации знания, в «технологическом» – моделирующем, экспертирующем, проектирующем потенциале этико-прикладных исследований и разработок.

Тема стихийного или осознанного формирования множественности парадигм прикладной этики и настойчивой последовательности в выделении инновационной парадигмы актуализировалась не на старте жизни отечественной прикладной этики (когда даже попытки инициировать – и, тем более, легитимизировать это направление отторгались философским сообществом), а при первом вхождении в отечественный этический дискурс темы этики открытых проблем, с одной стороны, возникновении в рамках философской этики проблематики практической этики – с другой.

За характеристикой «современные подходы» применительно к метафоре об этике как «практической философии» сегодня стоит уже не одинокое направление, развивающееся в обстоятельствах активного скепсиса академической среды, но, по меньшей мере, четыре версии-образа прикладной этики. Это современная разновидность практической этики, предметным полем которой являются открытые моральные проблемы; практическая этика, предметным полем которой является императивно-ценностное содержание профессионально и предметно определенных социальных практик с целью их этической рационализации; применение этических концепций к частным ситуациям; прикладная этика как конкретизация морали в «малых» нормативно-ценностных подсистемах (этика бизнеса, журналистская этика, биоэтика, этика образования и т. п.) и теория конкретизации морали, проектно-ориентированное знание, фронестические технологии приложения.

Этическое сообщество начинает привыкать к факту существования разных версий предмета прикладной этики, в том числе и версий, не представленных в учебных программах и учебниках. А мотив идентификации направления как инновационной парадигмы – в прогнозном обнаружении весьма сильной вероятности доминирования инерционного сценария развития прикладной этики, в рамках которого традиционный образ этики как «практической философии» в ее трактовке с позиций философской этики приспособляется для ответов на новые запросы, и потому научный, образовательный и прагматический эффект такой адаптивности весьма ограничен.

Преодолеть инерционный сценарий, не дожидаясь пока «догоняющий» ресурс экстенсивной модернизации «практической философии» иссякнет, значит развивать сценарий инновационный, в котором и легитимируется проектно-ориентированное знание.

В описании этико-прикладного знания как теоретической концептуализации каждой из нормативно-ценностных подсистем, в которых конкретизируется философский образ морали, и преобразовании результатов такой конкретизации в формате проектно-ориентированного знания и фронестических технологий приложения подчеркну: проектно-ориентированное знание в прикладной этике – не приложение-аппликация наличного, уже созданного, готового этического знания, но креация нового знания.

Характеризуя проектно-ориентированное знание в инновационной парадигме, я всегда стараюсь подчеркнуть, что акт приложения современные методологи проявляют через сравнение двух ситуаций. Первая – применение «изготовленного для другой цели “знания” не по функции, а приделывая устройство как “протез”». Вторая ситуация – вместо изготовления «протезов» «значимая задача изготовления сразу того, что должно использоваться»⁷.

В многообразии типов практичности разных парадигм прикладной этики – ситуационного анализа, этической экспертизы, социологии этоса, гуманитарных технологий профессиональной деятельности, технологии КСО,

⁷ *Попов С.В.* Проблема гуманитарного знания // Материалы Второго Методологического конгресса (18–19 марта 1995 г.) [Электронный ресурс] // Научный фонд «Институт развития им. Г.П. Щедровицкого»: [сайт]. 2015. URL: <http://www.fondgp.ru/lib/collections/archive/s1995/1/0/1> (дата обращения: 23.03.2015).

«квалификационных требований» к специалисту по прикладной этике и т. д. их сравнение по критерию «КПД практичности» дает возможность выделить КПД проектно-ориентированного этического знания.

Проектно-ориентированное знание в инновационной парадигме подчиняет познание «малых систем» задаче их развития через конструирование моделей инфраструктуры нормативно-ценностных подсистем, разработку технологий связи этического знания с моральной практикой, проектирование целевых и инструментальных блоков социально-управленческих программ, институций экспертизы, принятия и исполнение решений и т. п.

Инновационная парадигма – высокотехнологичное знание. Технологический ответ проектно-ориентированного этического знания выражается в виде обеспечения рациональных оснований выбора субъекта посредством моделирующего, экспертирующего, проектирующего, консультирующего и т. п. потенциала этико-прикладных исследований и культивирования фронестической способности субъекта.

Важнейшее «техусловие» КПД практичности проектно-ориентированного знания – формирование особого стиля проектной деятельности в сфере прикладной этики, предполагающего опору на моральное творчество субъекта. Конкретнее: на особые способы сотрудничества-соавторства исследователей, работающих в сфере этико-прикладного знания, и практиков (или исследователей из иных сфер знания), способы-технологии создания и применения проектно-ориентированного этического знания, обеспечивающие полноценный КПД такого сотрудничества.

Поэтому ноу-хау инновационной парадигмы – не только набор неких технологий. Их объединяет статус технологий диалогического взаимодействия этики и морали, исследователей и практиков, технологий преобразования различных сфер нравственной жизни ее же субъектами.

Например, если посмотреть на проекты эпохи Перестройки, о которых я говорил выше, можно увидеть реальные результаты именно проектной деятельности. Например, практикум «Партия в ситуации выбора», смоделировавший фракционную структуру реформируемой партии. Или «Самотлорский практикум-2», посвященный этно-экологической политике в отношении коренных народов Тюменского Севера. Спроектированный на этом практикуме закон Ханты-Мансийского округа «О малочисленных народах Севера» – реальная институционализация этико-прикладного проекта. Как и созданная в процессе работы этого практикума Ассоциация малочисленных народов Тюменского Севера. Включенная в систему управления автономным округом Ассоциация работает до сих пор.

Университетская этика как проектно-ориентированное знание

В исследовательской и проектной работе НИИ ПЭ на протяжении 20 лет доминировала проблематика университетской этики. С новым освоением этой территории Ойкумены прикладной этики непосредственно связана рефлексивная биография инновационной парадигмы последнего десятилетия XX в. и первого десятилетия века XXI.

В отличие от этик журналистской и депутатской, госслужащего и инженера, которые тоже были важным предметом работы НИИ ПЭ, университетская этика для нас – не просто «включенное наблюдение» (ситуация, характерная для многих исследователей феномена университета), но прямая задача исследовательской и проектной деятельности.

Сегодня отечественное этическое сообщество активно осваивает проблематику университетской этики – даже и в том случае, если говорит об академической – на тематических конференциях, в диссертационных работах, в экспертных акциях (например, применительно к проекту этического кодекса вузовского общества⁸) и т. д. Полагаю, что в этом освоении инновационная парадигма дает возможность целенаправленной рефлексии потенциала проектно-ориентированного знания в исследовании университетской этики в целом, ее повестки дня и кодекса университетской этики – в том числе. Тем более, что университетская этика в инновационной парадигме сегодня – наиболее плодотворный полигон инициирования, разработки и внедрения практически всех идей и технологий, в которых живет эта парадигма.

Чтобы представить признаки и потенциал проектно-ориентированного знания применительно к университетской этике, сосредоточусь здесь на модельном опыте проектирования Профессионально-этического кодекса Тюменского государственного нефтегазового университета⁹. А в рамках этого опыта выделю этап разработки «технического задания».

Каковы мотивы инициирования работы над кодексом? Самые очевидные из них зафиксированы в Преамбуле этого ключевого документа этической инфраструктуры университета:

– проявления процесса девальвации профессионально-нравственных ориентиров научно-образовательной деятельности университетов. То, что еще недавно считалось постыдным, сегодня для многих становится нормой;

– конфликт в самом профессиональном сообществе: для одних его членов профессиональная деятельность является исполнением долга. Для других – «деловым предприятием». В такой ситуации возникает особая необходимость профессионально-нравственной поддержки первых.

– университетская дилемма требований двух «малых» нормативно-ценностных систем: кодекса профессии – и кодекса корпорации-организации.

Многообразные проблемные зоны в развитии университетов (прежде всего – отечественных) обнаруживаются именно в сфере ценностных оснований научно-образовательной деятельности. В том числе: усиление тенденции (само)оправдания низких нравов высокой по природе своей профессии «объективными обстоятельствами»; разрушение полноценного профессионализма в ситуации утраты взаимного доверия администраторов и профессоров; конфликт моделей профессионального и жизненного успеха университетских профессионалов; возложение заботы о высоком профессионализме на перфекционизм самих университетских интеллектуалов с апелляцией к их призванию, служению, долгу – без системной институциональной поддержки университетом этически полноценного профессионализма и т. д.

⁸ Бондаренко Л.И., Гусев Д.А., Ларионов И.Ю., Овчинникова Е.А., Положенцев А.М., Перов В.Ю., Шукин Д.А. Кодекс профессиональной этики образовательного сообщества: обсуждение концепции // Дискурсы этики. Альманах. Вып. 1. СПб., 2012. С. 241–263.

⁹ Профессионально-этический кодекс ТюмГНГУ // Практичность морали, действенность кодекса. Ведомости. Вып. 36. Тюмень, 2010. С. 155–168.

Концептуальное «техзадание» – элемент технологии этического проектирования. Он программирует проектно-ориентированную исследовательскую деятельность; организует проектную деятельность; определяет результаты этих видов деятельности в конкретном документе этической инфраструктуры университета.

Концептуальное «техзадание» исходит из идентификации Кодекса как (а) феномена прикладной этики (морали) и (б) предмета этико-прикладного знания. Исследовательская работа в таком ключе предполагает познание природы нормативно-ценностной системы научно-образовательной деятельности («университетская этика»), в том числе таких ее признаков, как принадлежность к «высоким» профессиям; саморегулирование профессии; сочетание двух подсистем: этики корпорации-организации и этики профессии; система критериев этической идентификации кодексов.

Первый шаг формирования «техзадания» – разработка модельных параметров Кодекса, отражающих природу нормативно-ценностной системы научно-образовательной деятельности, в числе основных признаков которой: принадлежность к «высоким» профессиям; саморегулирование профессии; сочетание двух подсистем – этики корпорации-организации и этики профессии; система критериев этической идентификации кодексов.

Модельные параметры Кодекса: структурированная преамбула; мировоззренческий ярус; нормативный ярус; «минимальный стандарт» как технология правильного исполнения профессии; императивы корпоративного поведения; этическая комиссия; раздел «Комментарии».

Второй шаг разработки «техзадания» – рубрицирование каждого из этих элементов модели Кодекса – его разделов – применительно к университетской этике.

Раздел «Преамбула». Рубрики: «Проблемная ситуация»; «Мотивы»; «Намерения».

Раздел «Мировоззренческий ярус». Рубрики: «Профессионал научно-образовательной деятельности как субъект морального выбора»; «Гуманистическая ориентация научно-образовательной деятельности»; «Профессиональное достижение»; «Моральный выбор в ситуациях нравственного конфликта».

Раздел «Нормативный ярус». Рубрики: «Моральное измерение профессионализма»; «Профессиональная этика преподавателя»; «Профессиональная этика исследователя».

«Профессиональная (деловая?) этика университетского менеджера»; «Патос научно-образовательной практики»; «Конфликты профессиональной и корпоративной (организационной) этик в университете».

Раздел «Минимальный стандарт». Рубрики: «“Минимальный стандарт” как способ совместить ригоризм и реалистичность в требованиях кодекса»; «“Минимальный стандарт” в сфере профессиональной этики».

Раздел «Императивы корпоративного поведения». Рубрики: «Взаимоотношения в организации»; «Стиль решения конфликтных ситуаций»; «Контрактность взаимных обязательств»; «Забота корпорации о своей репутации»; «Сочетание ценностей корпоративности с ценностями общественного масштаба»; «Этикетные правила как регуляторы формальной стороны корпоративного поведения».

Раздел «Этическая комиссия». Рубрики: «“За” и “против” решения о создании этической комиссии»; «Выбор статуса комиссии»; «Выбор модели комиссии».

Раздел «Комментарий».

Третий шаг разработки «техзадания» – самозадание разработчиков кодекса из НИИ ПЭ, обращенное к потенциальным соавторам текста кодекса в коллективе университета. Отсюда – и гипотетический стиль предлагаемого коллегам по университету содержательного наполнения разделов модели, и элементы аргументации в пользу этого наполнения, и рекомендации по рефлексии в связи со структурой документа и с содержанием его разделов.

Представляю фрагменты «самозадания» – предложений соавторам кодекса по содержательному наполнению модели в некоторых разделах Профессионально-этического кодекса университета.

Преамбула. На этапе эскизной конкретизации Преамбулы целесообразно включение объяснения-оправдания Кодекса. Во-первых, чтобы исключить высокомерность в отношении к коллективу университета, к профессиональному сообществу, к обществу в целом. Во-вторых, чтобы профилировать вполне ожидаемые реплики по поводу нецелесообразности «усложнения» текста Кодекса.

Одна из функций объяснения-оправдания – профилактика утопических ожиданий и, соответственно, разочарований в Кодексе. Профилактика как для самого университета, так и для общества. Один из возможных аргументов такой профилактики – включение в преамбулу особого тезиса. Согласно ему, Кодекс – не гарантия от нарушений профессиональной и/или корпоративной этики, но шанс поддержать достоинство университета, выдержать сложные ситуации выбора, опереться на опыт других университетов.

Мировоззренческий ярус. Для многих университетов определить место этого раздела – при желании – нетрудно. Миссия университета чаще всего сформулирована ими в формате стратегии, в котором смыслоценностным аспектам научно-образовательной деятельности внимание обычно не уделяется; поэтому и кодексы этих университетов вполне естественно могут включить в свое содержание такую проблематику. В случае с ТюмГНГУ, который уже до создания Кодекса сформулировал «Миссию-Кредо», выстроить мировоззренческий ярус кодекса сложнее: есть риск повторения содержания «Миссии-Кредо» в этом разделе.

Авторам Кодекса можно ли уклониться от характеристики базовых профессий научно-образовательной деятельности как высоких профессий? От предъявления критериев такой идентификации: гуманистической ориентации научно-образовательной деятельности, во-первых; приоритетности мотива «служения в профессии» перед интересом «жизнь за счет профессии» – во-вторых.

В тексте раздела предполагается объяснить смысл понятия кредо, показать, что кредо фокусирует «дух университета»: подчеркивает доверие нравственной свободе тех, кому адресован кодекс, профилирует панику из-за непредсказуемости самоопределения субъекта, фиксирует противостояние любым намерениям патерналистски «опекать» свободное решение.

Нормативный ярус. Предварительное замечание, которое, возможно, стоит учесть соавторам кодекса: «неконкретность» моральной нормы, обычно трактуемая как ее недостаток в сравнении с нормами административными,

техническими, правилами ремесла и т. д., является скорее преимуществом, заключающимся в отношении к профессионалу как субъекту свободного выбора (и ответственности). Преимуществом именно потому, что моральные нормы требуют рефлексии, вовлекают профессионалов в ситуацию выбора.

Забота авторов кодекса – структурирование этого «яруса». С одной стороны, все просто – основные структурные элементы должны содержать нормы всех трех видов базовых профессий научно-образовательной деятельности университета: профессиональных этик преподавателя, исследователя, менеджера (администратора). С другой стороны, такая сегментация «яруса» не снимает трудности конкретизации каждой из трех «малых» систем. Основанием для их характеристики могут быть «болевы́е точки» и «точки роста» базовых профессий научно-образовательной деятельности.

Минимальный стандарт. Конструктивность работы над разделом зависит от преодоления двух трудностей, ожидающих ее авторов. Первая – дискуссионность самого формата «минимальный стандарт» с точки зрения его этической аутентичности. Вторая – отсутствие прецедентов кодифицирования университетской этики в таком формате (не путать с корпоративными стандартами-регламентами).

Содержание этого раздела – простые нормы профессиональной морали для базовых профессий научно-образовательной деятельности университета.

Однако (со)авторам раздела предстоит осознать строгое «техусловие»: «минимальный стандарт» в сфере профессиональной этики не тождествен стандартам дисциплинарных регламентов и т. п., не предполагающих субъекта выбора. «Подсказка»: «минимальный стандарт» профилируется от редукции к стандартам регламента уже тем, что декларируемая в Кодексе ориентация на статус университетского профессионала как субъекта морального выбора не требует включения в кодекс правил, детально расписанных до формы стандарта. Стандарты не эффективны в нравственных коллизиях повышенной сложности, в отношении поступков с запутанностью мотивов, обстоятельств и последствий решений, полных драматизма.

«Императивы корпоративного поведения». «Техзадание» для проектирования данного раздела кодекса: здесь должны быть сформулированы надпрофессиональные императивы, определяющие организационное поведение субъектов базовых профессий научно-образовательной деятельности университета. Один из способов формирования содержания раздела – вторичный анализ текстов практикуемых кодексов. Не упуская вопроса об этической подлинности интегрируемых в этот документ корпоративных норм, предстоит выделить в предварительном анализе практики кодифицирования текстов: очевидные для интеграции нормы; требования, включение которых – предмет дискуссии; требования вряд ли, – а чаще всего наверняка – неприемлемые. При этом значима «примерка» корпоративных ценностей, декларируемых практикуемыми кодексами, к природе университета как научно-образовательной корпорации.

Вероятно, шанс конструктивности анализа текстов с точки зрения поиска в них приемлемых аналогов повышается в тех случаях, когда практикуемые кодексы обращаются к «коллективистским» по своему происхождению элементам корпоративной этики, «наследующим» этические кодексы трудовых коллективов.

Существенная задача раздела «Императивы корпоративного поведения» – обеспечение сочетания ценностей корпоративности с ценностями общественного масштаба.

Скорее всего именно в раздел «Императивы корпоративного поведения» предстоит включить этикетные правила, регулирующие формальную сторону корпоративного поведения.

Этическая комиссия. Прежде всего, авторам проектируемого кодекса предстоит взвесить «за» и «против» самого решения о создании этической комиссии. Весьма вероятно, что вред от ее возможной бюрократизации превысит позитивный эффект.

Далее авторам кодекса предстоит сориентироваться в выборе статуса комиссии: институция саморегулирования профессии – или контрольная структура корпорации-организации? И, соответственно, в выборе модели комиссии. Одна из них – комиссия-суд с функцией наказания нарушителей, как в форме моральных взысканий, так и административных. Другая модель является экспертно-консультативной.

В качестве «техзаданий» авторам этого раздела кодекса можно указать на «плюсы» и «минусы» каждой из моделей комиссии: инстанции нравственного суда – и экспертно-консультативной инстанции. Вероятно, что они посчитают целесообразным синтезировать «плюсы» обеих моделей. В этом случае привлекателен опыт проектирования Тюменской этической медиаконвенции.

Комментарии. На старте работы над Кодексом рациональным было бы выделение тематических направлений возможных комментариев.

Одно из них может фиксировать стремление преодолеть «Сциллу и Харибду» этического кодифицирования, подчеркивая, что избранная модель кодекса – способ преодоления превратных образов профессионально-этических кодексов и кодексов корпоративной этики. Например, представлений о том, что эти кодексы вполне успешно заменяются общечеловеческими заповедями или, наоборот, нормы профессиональной и корпоративной морали сводятся либо к административно-служебным инструкциям, либо к сугубо технологическим правилам ремесла.

Другое тематическое направление раздела «Комментарии» может быть связано с опережающей рефлексией вполне ожидаемого вопроса: стоит ли заниматься поисками в сфере моральной идентификации и самоидентификации базовых профессий научно-образовательной деятельности университета в реальных отечественных обстоятельствах? Что, кроме шизофренического раздвоения сознания между сущим и должным, эти поиски дадут преподавателю, исследователю, университетскому менеджеру в его практической деятельности?

В качестве возможного аналога текста раздела по этому тематическому направлению уместно освоить несколько суждений из опыта проектирования Тюменской медиаконвенции¹⁰.

Полагаю, что представленный в этом параграфе опыт проекта «Профессионально-этический кодекс ТюмГНГУ» дает возможность увидеть методологию и методику проектно-ориентированного знания для исследования конкретной проблемы в сфере университетской этики.

¹⁰ Тюменская этическая медиаконвенция // Тетради гуманитарной экспертизы (4) Медиазтос. Тюменская конвенция: ориентиры самоопределения, способ собирания сообщества. Тюмень, 2000. С. 40–46.

Подводя итог характеристике прикладной этики в ее инновационной парадигме как проектно-ориентированного знания, считаю достаточно аргументированным вывод о том, что ноу-хау проектно-ориентированного знания – формирование особого стиля проектной деятельности, предполагающего опору на моральное творчество субъекта и технологии создания и применения проектно-ориентированного этического знания, обеспечивающие полноценный КПД такого творчества. Эмпирическим подтверждением этого вывода является демонстрация опыта работы проектно-ориентированного знания в исследовании университетской этики в целом, модельного опыта проектирования Профессионально-этического кодекса Тюменского государственного нефтегазового университета.

Список литературы

Бакитановский В.И. Моральный выбор личности: альтернативы и решения. М.: Политиздат, 1983. 208 с.

Бакитановский В.И. Новые-старые проблемы инновационной парадигмы прикладной этики // Миссия прикладной этики: актуальные вызовы. Ведомости прикладной этики. Вып. 45. Тюмень, 2014. С. 10–24.

Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А. Этика политического успеха. Тюмень; М.: Центр прикладной этики, 1997. 747 с.

Бондаренко Л.И., Гусев Д.А., Ларионов И.Ю., Овчинникова Е.А., Положенцев А.М., Перов В.Ю., Щукин Д.А. Кодекс профессиональной этики образовательного сообщества: обсуждение концепции // Дискурсы этики. Альманах. Вып. 1. СПб., 2012. С. 241–263.

Попов С.В. Проблема гуманитарного знания // Материалы 2-го Методол. Конгр. (18–19 марта 1995 г.) [Электронный ресурс] // Научный фонд «Институт развития им. Г.П. Щедровицкого»: [сайт]. 2015. URL: <http://www.fondgp.ru/lib/collections/archive/s1995/1/0/1>

Прикладная этика: На пути от авторского проекта к институциональному знанию? Диалог В.И. Бакитановский – А.Ю. Согомонов // Прикладная этика как фронестика морального выбора. Ведомости прикладной этики. Вып. 40. Тюмень, 2012. С. 198–218.

Профессионально-этический кодекс ТюмГНГУ // Практичность морали, ответственность кодекса. Ведомости. Вып. 36. Тюмень, 2010. С. 155–168.

Самоопределение университета: путь реально-должного. Тюмень: НИИ приклад. этики ТюмГНГУ, 2008. 699 с.

Самотлорский практикум–2. Материалы экспертного опроса / Под ред. В.И. Бакитановского. М.; Тюмень: Тюмен. индустриал. ин-т, 1988. 106 с.

Тюменская этическая медиаконвенция // Тетради гуманитарной экспертизы (4) Медиатос. Тюменская конвенция: ориентиры самоопределения, способ собирания сообщества. Тюмень: Центр приклад. этики: XXI в., 2000. С. 40–46.

Applied Ethics as a Project-oriented Knowledge (Theory and Experience of New Mastering of Oecumene of Applied Ethics)

Vladimir Bakshatanovsky

Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Director of Applied Ethics Research Institute, Tyumen State Oil and Gas University. 38 Volodarskogo Str, Tyumen, 625000, Russia; e-mail: priclet@tsoгу.ru

In the article, we proceed the study of the modern Russian applied ethics development from its original image attached to the metaphor “ethics is practical philosophy” to the “change” of its name which sounds as “innovation paradigm of applied ethics”. At the first stage, implicit image of the future applied ethics stays within the banal idea of the efficiency of ethical-philosophical knowledge focused on the praxeology of moral choice that is provided with a technology of professional and ethical education as a method of ethical practical work. In this method, the application of already existing ready ethical knowledge to learning situations of choice was dominant. Stages of life of innovative paradigm itself differed by their focus on the development of moral situations in modernized society with its specific ambiguity of choice and thereafter, orientation of the ethics on project-oriented mastering of new situations of public morality of a society that is becoming civil. The crucial know-how of innovative paradigm defining the type of its practicality – a test by a situation of moral choice.

The motive of insistent identification of the direction as an innovative paradigm is in the forecasting determination of the limited practicality of many new other paradigms of applied ethics and in legitimating of a project-oriented knowledge, not allowing being satisfied with an application of ready ethical and philosophical knowledge. A project-oriented knowledge subordinates the cognition of “small” systems to the objective of their development. Know-how of a project-oriented knowledge is the formation of special style of project activities implying the reliance on the moral creativity of the subject, the technology of creation and application of a project-oriented ethical knowledge providing full efficiency of such creativity. Innovative paradigm enables targeted capacity reflection of a project-oriented knowledge in the study of university ethics in general, and its agenda and the Code of Ethics of the university in particular. The author presents the capacity of a project-oriented knowledge on the basis of university ethics – model experience of elaboration of Professionally-ethical code of the Tyumen State Oil and Gas University. And within this experience the author highlights the stage of “conceptual requirements specification” development, involving the identification of the Code as (a) the phenomenon of applied morality and (b) the subject of ethical and applied knowledge.

Keywords: applied ethics, innovative paradigm of applied ethics, a project-oriented knowledge, the situation of moral choice, university ethics, Professionally-ethical code of the university

References

Bakshatanovskij, V. *Moral'nyj vybor lichnosti: al'ternativy I reshenija*. [Individual Moral Choice: Alternatives and Solutions]. Moscow, Politizdat, 1983. 208 pp. (In Russian)

Bakshatanovskij, V. “Novye-starye problemy innovacionnoj paradigmy prikladnoj etiki” [New-Old Problems of Innovative Paradigm of Applied Ethics], *Missija prikladnoj etiki: aktual'nye vyzovy. Vedomosti prikladnoj etiki* [Mission of Applied Paradigm of Applied Ethics: Current Challenges. Bulletin of Applied Ethics]. 2014, no. 45, pp.10–24. (In Russian)

Bakshantovskij, V., Sogomonov, Ju., Churilov, V. *Etika političeskogo uspeha* [Ethics of Political Success]. Tyumen–Moscow: Centrpriladnojetiki, 1997. 747 pp. (In Russian)

Bondarenko, L., Gusev, D., Larionov, I., Ovchinnikova, E., Polozhencev, A., Perov, V., Shhukin, D. “Kodeks professional’noj etiki obrazovatel’no gosooobshhestva: obsuzhdenie koncepcii” [Professional Ethics Code of the Educational Community: Discussion of the Concept], *Diskursy etiki. Al’manah* [Discourses of Ethics. Almanac], no. 1, St. Peterburg.: Izdatel’stvo Russkoj hristianskoj gumanitarnej akademii, 2012, pp. 241–263. (In Russian)

Popov, S. “Problema gumanitarnogo znanija” [The Problem of Humanities], *Materialy Vtorogo Metodologičeskogo kongressa (18–19 marta 1995)* [Materials of the Second Methodological Congress (March 18–19, 1995)]. [Elektronnyj resurs], Nauchnyj fond “Institutra zvitijaim. G.P. Shhedrovickogo: sajt [Scientific Fund “Schedrovitskii Institute”: Website]. 2015. [<http://www.fondgp.ru/lib/collections/archive/s1995/1/0/1>, accessed on 23.03.2015]. (In Russian)

“Prikladnaja etika: Na putiotavtorskogo proekta k institucional’nomuznaniju? Dialog V.I. Bakshantovskogo–A.Ju. Sogomonova” [Applied Ethics: On the way from the Author Project to the Institutional Knowledge? Dialogue V.I. Bakshantovskii – A.Y. Sogomonov], *Prikladnaja etika kak fronestika moral’nogo vybora. Vedomosti prikladnoj etiki* [Applied Ethics as Fronestics of Moral Choice. Bulletin of Applied Ethics], 2012, no. 40, pp. 198–218. (In Russian)

“Professional’no-jeticheskij kodeks TjumGNGU” [Professional Ethical Code of Tyumen State Oil and Gas University], *Praktičnost’ morali, dejstvennost’ kodeksa. Vedomosti* [Practical Character of Morality, Code Effectiveness. Bulletin], 2010, no. 36, pp. 155–168. (In Russian)

Samoopredelenie universiteta: put’ real’no-dolzhnogo [Self-determination of the University: the Way of Real Ought]. Kollektivnaja monografija. Tyumen: NII prikladnojetiki TSOGU, 2008. 699 pp. (In Russian)

Bakshantovskij, V., ed. *Samotlorski jpraktikum–2. Materialy ekspertnogo oprosa* [Samotlor workshop–2. Materials of expert survey]. Moscow–Tyumen: Tyumen Industrial Institute, 1988. 106 pp. (In Russian)

“Tjumenskaja etičeskaja mediakonvencija” [Tyumen ethical media-convention], *Tetardigumanitarnojekspertizy* (4) Mediaetos. Tjumenskaja konvencija: orientiry samoopredelenija, sposob sobiranjaso obshhestva [Humanitarian expertise logs (4) Mediaethos. Tyumen Convention: Landmarks for Self-determination, the Method of Gathering the Community]. Tyumen: Centrpriladnojetiki: XXIvek, 2000, pp. 40–46. (In Russian)

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Жан-Жак Руссо

Письмо о добродетели и счастье

Предисловие к публикации

Кига́й Анна Игоревна – магистрант факультета философии ГАУГН. 119049, Российская Федерация, г. Москва, Маро́новский переулок, д. 26; e-mail: akigay@mail.ru

Творческое наследие Руссо никогда не было обделено вниманием, в том числе отечественных исследователей. Поэтому было удивительным обнаружить одно из его философских писем непереведенным на русский язык. Особенно если учесть, насколько оно важно для понимания центральных понятий философии и этического учения Руссо в целом.

Нельзя сказать, что это письмо было совершенно неизвестно: существует довольно ранняя его публикация 1861 г. на французском языке. В сборнике «Неизданных писем и переписки Ж.-Ж. Руссо»¹ с него начинается коллекция из четырех писем под общим названием «О добродетели и счастье» (*Sur la Vertu et le Bonheur*). (Остальные три письма известны отечественному читателю как первое, второе и третье «Письма о морали» к Софи д'Удетто)². Они были изданы Жоржем Стреккайзен-Мульту (*Streckeisen-Moultou*), который проявлял не только научный, но и личный интерес к «забытым» текстам Руссо, ведь именно в его семейных архивах сохранились многие произведения философа. Прадед издателя, протестантский пастор Поль Мульту, известен любому читателю «Исповеди» – это любимейший друг Руссо, их связывала многолетняя переписка, и Руссо оказывал своему корреспонденту недюжинное доверие³. Именно Полю Мульту философ вверил рукопись «Исповеди», сейчас называемую «Женевской» и считающуюся основной. Поэтому не стоит удивляться, что правнук с таким вниманием собрал и опубликовал неизданные на тот момент тексты Руссо: это было, как он выражается в предисловии к книге, его долгом.

¹ *Rousseau J.-J. Lettres sur la Vertu et le Bonheur // Oeuvres et correspondance inédites de J.J. Rousseau / publiées par M.G. Streckeisen-Moultou. Paris, 1861. P. 133–141. URL: <http://archive.org/stream/oeuvresetcorres01mougoog#page/n157/mode/2up> (дата обращения: 15.05.2014).*

² Их можно найти в издании: *Руссо Ж.-Ж. Педагог. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1981.*

³ «Ожидая недалекого смертного часа, я огорчился лишь тем, что среди литераторов нет никого, кому бы я мог доверить на хранение свои бумаги, чтобы он разобрал их, когда меня не станет. Со времени поездки в Женеву я завязал дружбу с Мульту; я чувствовал симпатию к этому молодому человеку и хотел бы, чтоб он закрыл мне глаза. Я высказал ему это желание, и, думаю, он не отказался бы выполнить этот долг человеколюбия, если б его дела и семья позволили это. Лишенный и этого утешения, я хотел по крайней мере доказать ему свое доверие и послал ему «Исповедание веры савойского викария» до выхода сочинения в свет» (*Руссо Ж.-Ж. Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. М., 2011. С. 500–501.*)

Следующая известная публикация появилась много позже – в 41-м номере «Annales de la société Jean-Jacques Rousseau»⁴ в 1997 г., и в ней исследуемое письмо получило уже новое название: «Письмо о добродетели, личности и обществе» («Lettre sur lavertu, l'individu et la société»). Этой публикацией научное сообщество обязано, в первую очередь, швейцарскому филологу и историку литературы Жану Старобински, написавшему подробное предисловие к письму⁵. Именно в этом предисловии письмо получает от Старобински эпитет «забытое», в нем же дано изложение крайне короткой, как мы знаем, истории публикаций этого текста. Также Старобински приводит краткие рассуждения о предполагаемой дате написания письма и анализирует его проблематику. Новое название, которое Старобински дал письму, указывает на то, что он анализирует текст Руссо, в первую очередь, как важный этап социально-политического учения философа. Исследователь обнаруживает, что в письме Руссо начинает разрабатывать темы, которые затем получают свое развитие в его более известных произведениях – в романе о воспитании «Эмил» и трактате «Об общественном договоре». Идея долга человека перед обществом появляется и в других работах философа, но именно в письме, по мнению Старобински, принимает наиболее радикальную форму.

Мы знаем, что эпистолярный жанр подходил духу времени и не был чужд самому Руссо, но у данного письма есть некоторые важные особенности. Из содержания текста очевидно, что автору важно подчеркнуть отличие своего сочинения от разнообразных «диссертаций по метафизике». Можно предположить, что именно эту цель он преследовал, уже только выбирая форму изложения. Читая Руссо, мы часто замечаем, как он тонко настраивает доверительный и личный тон общения с читателем. Не будет непозволительным преувеличением сказать, что многие его произведения иногда напоминают личные письма. И в данном тексте автор будто бы продолжает какую-то светскую беседу. Однако адресат письма неизвестен, и скорее всего это фиктивная фигура; на такой вывод наталкивают некоторые словесные обороты, которые использует Руссо. Можно заметить, что личностный тон и постоянные обращения, используемые автором в начале, постепенно переходят в монологическое теоретическое рассуждение.

Итак, Руссо отвечает на предполагаемый вопрос о том, что есть добродетель, и начинает с обсуждения специфики такого знания. Оно таково, что никак невозможно получить его, кроме как услышав свое собственное сердце. Это пространная рекомендация требует разъяснений, и автор подсказывает, что призыв «услышать тайный голос, говорящий с каждым сердцем» неразрывно связан с тем, чтобы «быть добродетельным, чтобы понять, что это значит». Объяснение связи двух этих императивов этики Руссо дает важнейшие ключи к пониманию ее центральной идеи: область чувства/жизни сердца для Руссо – это область свободная от отчуждающего раздумывания и возможность совпасть с самим собой, что является единственной настоящей целью человека и необходимым условием счастливой жизни.

В этом письме Руссо мимоходом высказывает мысль о том, что воплощением нравственного идеала совпадения с самим собой является его известный протеже – естественный человек. Но не останавливается на оде «воображаемому» дикарю, а предлагает учесть самих себя как уже существующих «иным способом» и, соответственно, переосмыслить нравственный поиск. Таким образом, Руссо переходит к рассуждению о едином общественном теле, в котором каждый орган/человек не занимает подчиненное положение, а в некотором смысле тождественен всему целостному телу общества.

⁴ Rousseau J.-J. Lettres sur lavertu, l'individu et la société (un texte oublié) // Annales de la société Jean-Jacques Rousseau № 41 / Publié par J. Starobinski, C. Wirz. Genève, 1997. P. 313–328.

⁵ Краткую версию предисловия Старобински и сам текст письма на английском языке в переводе с французского Артура Голдхаммера (Goldhammer) можно найти в выпуске «The New York Review of Books» за май 2003 года.

Нельзя не заметить, что в данном письме крайне настойчиво и радикально Руссо высказывается об огромном долге человека перед обществом. Но не стоит забывать об исходной задаче, которую обозначал для себя автор – приблизиться к пониманию того, что есть добродетель, а «общественное состояние», хотя есть неотъемлемое условие современной жизни, но причастно к нашей предрасположенности к расхожим предрассудкам и заблуждениям в этом вопросе. Поэтому за ответом, по мнению Руссо, можно обратиться только к самому себе, к тайному голосу собственного сердца.

Письмо о добродетели и счастье

Вы более хотите меня смутить, чем обучиться чему-то, спрашивая, что есть добродетель? В двух словах я мог бы сказать, что ни от кого вы этого не узнаете, кроме как от самого себя, а сами никогда не будете знать ответа на этот вопрос, пока ваше сердце вам на него не ответит. Кроме того, зачем возвращаться к вопросу так часто и хорошо разрешенному? Откройте произведения Платона, Цицерона, Плутарха, Эпиктета или Антонина; обратитесь к добродетельному Шафтсбери и его достойному толкователю⁶. Сделайте еще лучше – изучайте саму жизнь, внимайте справедливым речам и размышляйте над Евангелием; или отложите все книги, обратитесь к самому себе, услышьте этот тайный голос, который разговаривает с каждым сердцем, и будьте добродетельным, чтобы узнать, что это значит. Не думайте, однако, что я отказываюсь от возвышенного дела, которым вы меня почтили. Ведь я знаю, что это случай, когда необходимо взяться за большее, чем возможно исполнить, следовать своему долгу, не соизмеряя сил; и я знаю, что по любому важному для общества вопросу никто не сможет отказаться высказать свои чувства тотчас же, когда об этом попросят. Не думайте, что я себя принуждаю к этому занятию и ожидаю оглушительного успеха от своих хлопот: я нахожу больше любопытства, чем ученического рвения в вашем стремлении меня расспрашивать, и я чувствую больше этого рвения, чем просвещенности в усердии, с которым я отвечаю вам. Но то, что я не могу сделать для вас, я попытаюсь сделать для себя самого. Было ли когда-нибудь изучение добродетели бесплодно? Нет, ее божественное влияние не подвластно пониманию, она согревает, до того как осветит путь к себе, мы проникаемся к ней любовью, как только находим, чувствуем до того, как узнаем; мой разум не раз заблуждался, следуя за ней, но я легко мог утешить себя за ошибки, которые делали меня лучше.

Не надейтесь найти здесь диссертаций по метафизике или словесной мишуры, ожидаемой наверняка многими читателями, при этом не делающей человека ни умнее, ни лучше, а только высокомернее. Эта привязанность к доктринизации не подошла бы ни автору, ни произведению на данную тему, ведь это вопрос чувства, а не сметливости, и самые простые люди обычно чувствительнее самых ученых. Природа одарила нас чувствами, а не знаниями, и нельзя справедливым образом потребовать отчета в том, чего мы никогда не получали; у нас было бы слишком много поводов для жалоб, если бы ученость была так необходима для того, чтобы знать добродетель.

Мой метод будет проще и надежнее. Исследуя свои природные склонности, я смею считать их правильно устроенными и рассчитываю найти в своих устремлениях образ добродетельного человека, и вряд ли смогу описать его лучше, чем сказав, каким я мечтал бы быть.

Я бы хотел иметь душу сильную, чтобы суметь всегда поступить по справедливости, и чувствительную, чтобы любить все прекрасное. Но что есть красота, чувствительность и справедливость? И что значит «сильная душа»? В самых возвышенных вопросах философия затрудняется объяснять, и тем, кто ищет истину, объясняет гораздо меньше, чем тем, кто желает учености.

⁶ Руссо имеет в виду Дени Дидро, который перевел на французский язык «Опыт о достоинстве и добродетели» Шафтсбери. – (примеч. пер.).

Поэтому давайте удовольствуемся тем, что прислушаемся к природе: если она и не всегда поспособствует нашему обучению, то уж точно никогда не введет в заблуждение.

В первую очередь, мне кажется, что все, что во мне есть «морального», имеет отношение к чему-то вне меня, я бы не имел ни пороков ни добродетелей, если бы жил совсем один, и был бы хорош только той абсолютной добротой, присущей любой вещи, когда она такова, как должна быть. Я также чувствую, что потерял эту естественную доброту под воздействием множества искусственных связей, являющихся продуктом общества, они могли дать мне другие потребности, нужды, желания и средства для их удовлетворения, вредные для сохранения моей жизни и устройства личности, но соответствующие моим частным взглядам и неестественным страстям, которыми я себя наделил.

Отсюда следует, что стоит учитывать себя уже как существующего иным способом и подбирать, образно говоря, другой род доброты, подходящий этому новому способу существования. Теперь моя жизнь, моя безопасность, моя свобода и мое счастье зависят от участия моих ближних, и это значит, что впредь я должен себя рассматривать не в качестве изолированного индивидуального бытия, а как часть большого целого, как орган огромного тела, от сохранности которого целиком зависит и моя собственная, и которое не может быть устроено плохо, так чтобы я не почувствовал этот беспорядок. (Таким образом, природная одинаковость, общая слабость, взаимная нужда друг в друге и общество, которое это все сделало неизбежным, дают мне права и обязанности общие для всех людей.) Я зависим от своего отечества, по меньшей мере в некоторых нуждах; в свою очередь мое отечество подобным образом зависит от некоторых других стран, и все в большей или меньшей степени подчинено этой всеобщей зависимости. Вот истины, которые понимают до того, как доказать, и я бы уклонился от разъяснений, если бы рассчитывал больше на вашу добросовестность, чем на просвещенность.

Может вы меня спросите о человеке, который никогда не получал от общества каких-либо благ – должен ли он что-то? Но прошу вас учесть, что такое предположение никуда не годится, так как его основания невозможны – любой согласится, что совершенно невозможно, чтобы человек, родившийся, живущий и сохранивший жизнь в объятиях общества, мог ничего не получить от него. Напрасно он сошлется на бедность, несчастья и неудачи; государство ему ответит: «Возможно, для вас было бы лучше родиться посреди пустыни, но вы в моих объятиях, здесь вы жили и не выжили бы, если бы не мои заботы о вашей сохранности; стоило расстаться с жизнью, если она стала в тягость, или со страной, если законы показались вам слишком строгими; умрите или уезжайте, если не хотите более быть мне должны; но отдайте мне цену тридцати лет жизни, которой вы наслаждались с моей поддержкой, даже если вас больше не будет, вы должны мне то, чем вы были».

Не будем себя рассматривать как этих примитивных воображаемых людей, которые ни в ком не нуждаются, поскольку одна лишь природа уже позаботилась о них сполна. Природа, как уже было сказано, оставила все свои полномочия, как только их узурпировали мы. Общественный человек слишком слаб, чтобы обойтись без других, он нуждается во всем, начиная с момента рождения и до самой смерти, ни богатый, ни бедный не смог бы выжить, если бы ничего не получил от других.

Я не должен считать себя свободным от долга перед всеми по той причине, что мне оказывают услуги ради собственного удовольствия или пользы: это может быть правдой в частных случаях, но не для тела общества, которое учитывает всех своих членов, а значит, и меня и вас во всем, что делает для себя самого.

Итак, мы не как частные лица являемся по очереди должниками друг друга, но как члены общества обязаны ему всем. Впрочем, цена, которую мы платим за получаемую помощь, сама является даром общества. Человек – может ли он что-то иметь без участия и согласия других? Без этого молчаливого договора, заключенного нами, не было бы ни прибыли, ни собственности, ни настоящего производства. В естественном состоянии нет ничего, кроме необходимого, а все излишнее есть не результат работы отдельных лиц, а продукт общего производства, которое сотней рук, действующих сообща, делает больше, чем сто человек сделали бы по отдельности.

Вы мне скажете, я это предвижу, о нарушениях порядка общественного состояния, в которых общественное благо служит предлогом для стольких зол, но мы должны отличить гражданский порядок от его злоупотреблений; из того, что никто не отдает обществу то, что должен, нельзя сделать вывод, что мы не должны ему ничего; не стоит винить общество, не делая ничего из того, что оно приказывает; мы сами делаем себя несчастными, оскорбляя его. Более того, под властью мнения, какие меры предосторожности должны мы предпринять, чтобы отличить кажущееся от реальности! Сколько несчастий нам кажутся непереносимыми, не являясь таковыми сами по себе; сколько людей жалуются на свою судьбу, которая могла бы быть более счастливой и без перемен в благосостоянии, им скорее стоит жаловаться на собственный разум, а не упрекать неблагосклонную фортуна. Богач из таких считал бы себя разоренным, обладая только необходимым, и умирающим от голода, если бы ему пришлось отгонять паразита⁷. Доказательством того, что большинство несчастий иллюзорны, является тот факт, что обстоятельства, ввергающие кого-то в отчаяние, осчастливили бы сотни других людей. Мы оцениваем свое благосостояние, не исходя из собственных потребностей и не сравнивая себя с другими, а вспоминая, каким оно было раньше, или думая, каким мы хотели бы его видеть, честолюбие всегда пренебрегает уже достигнутым и высоко оценивает то, что от него ускользнуло.

Но преимущество, бесконечно превосходящее любые материальные блага, которыми мы несомненно поддерживаем гармонию существования человеческого рода – в том, чтобы достигать соединением идей и прогрессом разума интеллектуальных областей, постигать возвышенные понятия – порядка, мудрости и добродетельности (*bonté morale*), вскармливать чувства плодами знаний, возвышаться величием души над слабостями природы, приравняться в некоторых отношениях искусством рассуждения к небесному разуму; в конце концов, в способности победить страсти, преодолеть⁸ в себе человека и уподобиться Богу.

⁷ Вероятно, имеются в виду зловердные кровососущие насекомые, досаждающие животным и человеку. – (*примеч. пер.*).

⁸ Здесь глагол «преодолеть» является переводом глагола «dominer», который скорее вне контекста бы означал «властвовать», «возвластвовать», «подавить» и т. д., но я в данном случае смысловой оттенок «преодоления» считаю уместным, т. к. в предложенном фрагменте настойчиво повторяется мотив своеобразного «возвышения», «достижения». – (*примеч. пер.*).

Таким образом, этот постоянный обмен связями, заботами, взаимовыручкой и наставлениями нас поддерживает, когда мы больше не можем поддержать себя сами, нас просвещают, когда мы нуждаемся в этом, и дарят бесценные блага, благодаря чему мы способны презирать все, чего лишились. Вот настоящее возмещение для утешения честного человека во власти горя от потери естественных благ и от злоупотреблений общества. Древнее могущество его членов проявляется в его способностях, его разум восстает над останками слабого тела; если возникают препятствия его свободе, его сердце обретает новую силу; оно повинуетя голосу сильнейшего, но удерживает под контролем его страсти, в то время как оно угнетено на этом свете, его чистая душа устремляется в небесные чертоги и наслаждается наградой его добродетели. Это Геракл, который чувствует себя одновременно горящим на костре и становящимся Богом.

Таким образом, благо и зло истекают из одного источника, но не всем выпадают в равной мере. Мудрец, терзаемый злодеями, все равно чувствует, что был бы лишь зверем, если бы ничего не получил от других, и так мало несчастий, которые могли бы поколебать в мужественном человеке его душевные дары и надежду на будущие блага.

Хотим ли мы теперь продолжать поиски источника счастья в этом мире? Вернемся к себе и спросим снова собственное сердце. Каждый почувствует, что его счастье не в нем самом, а зависит от всего, что его окружает. Роскошь, забалившая природу, честолюбие, которое хочет сковать вселенную, сладострастие, превращающееся в ничто в уединении, тщеславие, ищущее глаз, доброта, желающая всеобщего счастья; все, что нас заинтересует, имеет отношение к посторонним вещам; все наши желания недолговечны, счастье, которое нам приписывают, – единственное, которым мы наслаждаемся, скорее мы перестанем существовать, чем останемся не замечены. Одним словом, потребность любить, желание нравиться, дружба, уверенность или гордость, привычка к взаимной зависимости с другими людьми – все это стало настолько необходимым, что вряд ли найдется хоть один человек, который, будучи уверен, что любые его желания будут исполнены, но он никогда более не увидит никого себе подобного, не впадет в отчаяние.

Таковы неразрывные узы, связывающие всех нас и делающие зависимыми наше существование, безопасность, познания, удачу, счастье и вообще все блага и невзгоды от общественных отношений. Так что я считаю, что, становясь гражданином, я подписываюсь выплачивать огромный долг всему человеческому роду, что моя жизнь и все эти удобства, которыми я обладаю, должны быть посвящены службе ему. Более того, я вижу, что даже если я смогу, пойдя по головам, урвать для себя личное благосостояние и какие-то сомнительные удовольствия, то все равно уверенным в мирном состоянии и продолжительном счастье я могу быть только в правильно устроенном обществе; очевидно, что, если я требую уважения своих прав, но не отдаю его в ответ, то становлюсь общим врагом и не имею другой безопасности в несправедливом владении своими благами, кроме той, которой обладают разбойники, пожирающие в своих пещерах оставшееся от их несчастных жертв. Священный долг, признать который меня обязывает разум, есть не долг одного частного лица другому, а общий и общественный, как и право, которое мне его предписывает. Хотя людей,

которым я обязан жизнью и которые обеспечивали меня всем необходимым, взрастили мою душу и поделились своими талантами, уже может не быть на свете, но законы, которые защитили мое детство, еще живы. Добрым нравом, к которому я приобрел счастливую привычку, помощью, которую я получал в момент нужды, гражданской свободой, которой я распоряжался, всеми приобретенными благами и испробованными удовольствиями – всем этим я обязан всеобщему порядку, который направляет общественные интересы на достижение благополучия всех людей, который учел мои потребности еще до моего рождения и позаботится о моем прахе после смерти. Так что мои благодетели могут умереть, но до тех пор, пока вообще есть люди, я должен возвращать человечеству благоденствия, полученные от него.

Перевод с французского А.И. Кигай

Список литературы

Руссо Ж.-Ж. Исповедь // *Руссо Ж.-Ж.* Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. М., 2011. С. 21–574.

Starobinski J., Goldhammer A. A Letter from Jean-Jacques Rousseau // *The New York Review of Books*. Vol. 50. № 8. May 2003. P. 31–32.

Rousseau J.-J. Lettresur la vertu, l'individu et la société (un texteoublié) // *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau* № 41 / Publié par J. Starobinski, C. Wirz. Genève, 1997. P. 313–328.

Rousseau J.-J. Lettresur la Vertuet le Bonheur // *Oeuvres et correspondance inédites de J.J. Rousseau* / Publ. par M.G. Streckeisen-Moultou. Paris: Michel-Lévy frères, 1861. P. 133–141. [Electronic recourse] URL: <http://archive.org/stream/oeuvresetcorres01mougoog#page/n157/mode/2up>

Letter on the Virtue and Happiness

J.-J. Rousseau

Anna Kigay – Master's Degree Student, faculty of philosophy. GAUGN (State Academic University for Humanities). Maronovskylane, 26, Moscow, 119049, Russia; e-mail: akigay@mail.ru

References

Rousseau, J.-J. “Ispoved” [Confessions], Rousseau, J.-J. *Ispoved'. Progulkiodinokogomechtatelya* [Confessions. Reveries of a Solitary Walker], Moscow.: AST: Astrel' Publ. 2011, pp. 21–574.

Rousseau, J.-J. “Lettresur la vertu, l'individu et la société (un texteoublié)”, *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau* no 41 / publié par Jean Starobinski & Charles Wirz; Genève: Droz, 1997, pp.313–328.

Rousseau, J.-J. “Lettresur la Vertu et le Bonheur”, *Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau* / publiées par M. G. Streckeisen-Moultou. Paris: Michel-Lévy frères, 1861, pp. 133–141. URL: <http://archive.org/stream/oeuvresetcorres01mougoog#page/n157/mode/2up> (accessedon 15.05.2014).

Starobinski, J., Goldhammer, A. “A Letter from Jean-Jacques Rousseau”, *The New York Review of Books*”, vol. 50, № 8, May 2003, pp. 31–32.

От редакции. Текст «Категория “чистота” в науке этики» из рукописного наследия Якова Абрамовича Мильнера-Иринина публикуется впервые.

Я.А. Мильнер-Иринин

Категория «чистота» в науке этики

Мильнер-Иринин Яков Абрамович (01.05.1911–18.07.1989) – кандидат философских наук, профессор, специалист в области этики, онтологии, истории философии

Статья посвящена всестороннему анализу понятия чистоты, которое автор считает одним из центральных в этике, наряду с понятиями добра, зла, долга, идеала и пр. Оно значимо как для самой человеческой жизни, так и для этического знания. Автор отделяет понятия чистоты от понятий нравственного принципа и правила, показывая, что «чистота» первична, исходна и определяет нравственное качество как принципа, так и правила. Категория чистоты рассматривается в трех основных проекциях: а) человеческого поступка; б) этики как науки; в) нравственных принципов и правил. В первом случае под «чистотой» понимается чистота намерений, побуждений и помыслов, сообщаемая совестью. Во втором – свобода этики от внешних вторжений: ненаучных и антинаучных, а также политических, социологический и т. п., обеспечивающая точное соответствие этике своему определению как науке о должном. В третьем случае под «чистотой» понимается адекватность познания нравственных принципов и правил, а также способов их реализации.

Ключевые слова: «чистота», этика, мораль, принципы, правила, совесть, поступок, свобода, природа человека

1. Особое положение понятия «чистота» в этике

Понятие нравственной и, шире, этической чистоты окружено для нас таким же ореолом, пользуется в наших глазах таким же обаянием и вызывает в нас такие же горячие симпатии, как и другие понятия этики – совесть, добро, идеал и так далее. Ведь каждому ясно, что слова разделяют с делами общую судьбу в качестве объектов оценочной деятельности нашего сознания: есть высокие слова, как и высокие дела, и есть низкие слова, как и низкие дела. При этом оценка и тех и других ведется под единственным углом зрения, но зато и непререкаемым, какова этическая точка зрения. Суд совести – верховный суд, наивысший из возможных судов, самый нелицеприятный из всех, и он уже давно отнес понятие чистоты, этической чистоты, к высшим, идеальным ценностям, сообщающим жизни человека ее особенный смысл, ценностям, ради которых только и стоит жить человеку, где бы он ни находился – на нашей ли Земле или на других планетах. В том, что слово разделяет общую судьбу с

делом, нет ничего удивительного, ничего такого, что поражало бы наше воображение, ведь и само слово, если это не пустопорожнее слово, разумеется, а слово, напоенное кровью сердца и одухотворенное совестью, пронизанное ее идеальным светом – добром, есть дело, величие коего невозможно переоценить. Будучи именно таким словом, слово «чистота» и охватываемое им богатство содержания должно быть оценено в полном объеме его значения для этической науки.

Чистота сама по себе не есть этический принцип, ибо внутренней цели в себе не имеет. Не есть она и нравственное правило, ибо есть явление не столько душевное, сколько духовное. Уже здесь, с самого начала, уместно напомнить, что этический принцип относится к духовной сфере жизни человека, в нем содержится цель нравственности. Нравственное правило – к душевной сфере жизни человека. Оно – средство для реализации цели нравственности. Но в отличие от внешних средств таковой реализации – материальных и духовных, оно – нравственное правило – внутреннее средство для реализации цели нравственности. Этический принцип, именно как принцип, не знает исключений, и его нарушение в каждом отдельном случае означает разрушение всей нравственной жизни человека. Нравственное правило, именно как правило, знает исключения, и его нарушение не только возможно, но и обязательно в том случае, когда его исполнение идет вразрез с этическим принципом, им обслуживаемым. В дальнейшем изложении этот вопрос применительно к категории «чистота» выяснится для нас вполне. Ибо, не являясь ни этическим принципом, ни нравственным правилом, чистота необходимо присутствует в каждом этическом принципе и в каждом нравственном правиле как его элемент, неотъемлемая черта, неизменно сопутствует ему как его исконное качество, без которого представляется немыслимым и, мало того, бессмысленным, без которого и тот и другое, и этический принцип и нравственное правило, неизбежно теряют свое собственное значение. Однако присутствуя в каждом этическом принципе и в каждом нравственном правиле, она присутствует в них по-разному: в первом – в его уразумении (осмыслении), во втором – по существу. Понятие чистоты к совести неприложимо, хотя она, совесть, ее первоисточник. Но не будучи приложимо к совести, оно же не приложимо и к ее категорическим повелениям – этическим принципам, принципам истинной человечности, составляющим с ней и в ней целое и образующим в своей целокупности нравственный закон. Поэтому когда мы говорим о чистоте этического принципа (или его составляющих), то имеем в виду чистоту его постижения, когда же говорим о чистоте нравственного правила, то имеем в виду чистоту, сообщаемую ему принципом, духовным принципом, душевным средством реализации которого оно является. Понятно вместе с тем, что и чистота уразумения нравственного правила – немаловажный фактор нравственной жизни.

Закljučая этот раздел, скажем так: чистота применительно к поступку человека означает чистоту нравственную – чистоту души, сообщаемую ей совестью. Применительно к науке этики чистота означает ее (науки этики) точное соответствие своему определению как науки о должном, ее совершенную свободу от каких бы то ни было чуждых ей как науке вторжений, не только от ненаучных и антинаучных, но и политических, социологических и тому подобных понятий, извлеченных из сферы наук о сущем. Применительно к

этическим принципам и нравственным правилам чистота означает их строго адекватное постижение – постижение нравственного закона и внутренних средств к его реализации.

Чистота, стало быть, оборотная сторона нравственного, что и делает ее важным фактором духовной жизни человечества и важной категорией науки этики.

2. Понятие о нравственной чистоте

Нравственная чистота означает прежде всего чистоту души: чистоту намерений, помыслов и побуждений – истинное начало нравственного самосознания. Нельзя ожидать нравственного действия при душевной опустошенности, а тем более загрязненности. Ведь нравственное действие – это преднамеренное и сознательное действие по существу, и ему по необходимости должен предшествовать нравственный образ мыслей. Гармония нравственного образа мыслей и нравственного образа действий – идеальная симфония человеческого существа. Совершенно понятно, при этом, что не только нравственный образ мыслей является идеально должным образом мыслей, но и нравственный образ действий повинуетя тому же нравственному закону идеально должного, ибо предмет нравственности как таковой должное (не сущее). Не следует забывать, что этика всегда и ко всему подходит под углом зрения должного, единственным собственным углом зрения. Нравственный образ действий лишь приближенно реализуется на практике, ибо наталкивается на сопротивление обстоятельств, неизбежно ограничивающих, и даже искривляющих и искажающих его в той или иной мере. Не приходится доказывать, что на нравственном образе действий, как он реализуется на практике, сказывается и неизбежная ограниченность самого нравственного образа мыслей, ведь последний в решающей мере зависит от уровня нравственного – интеллектуального, эстетического и морального – самообразования субъекта (субъекта действия). Этот уровень, в каждый данный момент наличествующий, представляется вследствие этого и сам по себе бытием, подлежащим преодолению в направлении должного (идеально, нескончаемо должного) в процессе поступательного развития сознания.

Залогом душевной чистоты является совесть человека и человечества. Совесть – то внутреннее чувство, которое повелевает поступать в соответствии с идеалом добра. Она же – имманентное содержание разума человека, форма существования добра, верховного (этического) идеала человечества – идеального синтеза идеальной истины, идеальной правды, идеальной красоты. Она же нравственный закон – принципы истинной человечности в их целокупности. Она же первоисточник всяческого нравственного беспокойства как осознания противоречия между сущим и должным, стихийным бытием и разумным долженствованием, и воплощение насущной потребности изменить сущее в соответствии с должным. Нет нужды доказывать, что все это – различные определения в стремлении возможно исчерпывающе уяснить для себя природу совести: каждое из них раскрывает перед нами какую-либо одну из существенных ее сторон. Наиболее же точное определение, раскрывающее нам природу совести и всех решительно ее сторон, заключающее в себе объяснение всех этих сторон в их происхождении, будет следующее определение: совесть – это

субъективное (идеальное) выражение объективной общественной природы человека. Общественная, трудовая, творчески-преобразовательная, нравственно-революционная природа человека отражается в его сознании как совесть. Но и все перечисленные ранее определения, хотя и различны, ибо трактуют о разных сторонах совести, но будучи отнесены к одному и тому же предмету – к совести, они, определения эти – одно, одновременно и синонимичны, – ведь различные стороны совести связаны с ней воедино и нерасторжимо. Синонимично с названными определениями и определение совести как залог душевной чистоты, при всем том, что и оно, определение это, также выражает лишь одну из сторон совести (человеческой, иной нет!).

Хотя совесть сама по себе ни чиста, ни не чиста, ибо понятие «чистота» к ней, как уже говорилось, неприменимо, она тем не менее является первоисточником всяческой нравственной чистоты – в первую голову чистоты намерений, помыслов и побуждений, ибо она верховный арбитр во всем человека касающемся. Та душа, которая действует по совести, чиста, та же, которая поступает вопреки совести, не чиста. Мы намеренно употребляем в первом случае чистоты души слово «действует», во втором же случае загрязненности души слово «поступает», ибо понятие действия связано с нормальным, нравственным, как правило, состоянием нашей души (отсюда «нравственные правила»), тогда как безнравственное состояние как аномальное есть не действенное, но страдательное состояние: наша душа действует, когда являет свою нравственную чистоту, страдает, когда позволяет обстоятельствам, безразлично внешним или внутренним, загрязнить себя. Поступая нравственно, она действует, действует в соответствии с собственной истинно человеческой природой, повинуется свободной (разумной) необходимости собственного существа. Поступая безнравственно, она страдает, испытывая на себе давление извне, со стороны животных и социальных инстинктов, рабски повинуется принудительной (случайной) необходимости внешних (относительно истинно человеческой природы своей) стихийных и слепых сил бытия.

Не следует забывать, что при всем том, что человек являет радикально новое качество относительно всего животного мира, взятого в его целом (не только относительно своих ближайших животных предков), животное начало в нем продолжает функционировать и оказывать давление на его чисто человеческое существо, и невозможно, не порывая с научной истиной, вообразить себе момент, когда он вполне от этого животного начала своего происхождения освободится. С нежелательными животными инстинктами, неизменно тянущими его назад от истинно человеческой чистоты, человеку всегда придется бороться, но зато прелесть победы над ними будет всегда для него прелестью новизны и всегда же радовать. Но наряду с животными инстинктами человеческой душе всегда придется бороться и с нежелательными социальными инстинктами, превращающими массы людей в толпы и сплошь и рядом тянущими ее прочь от нравственной чистоты: ведь не секрет, что человек нередко поступает своей совестью только потому, что его понуждает к этому стадное чувство следовать себе подобным, особенно в критические исторические моменты взаимоистребительных войн, когда под непосредственную угрозу ставятся все высшие ценности, истинно человеческие ценности. Кому не известны ничем не оправданные зверства, чинимые

в этих войнах?! Впрочем это стадное социальное чувство и по природе своей тоже сродни животному стадному чувству и уж во всяком случае более сближает человека с животными, нежели с себе подобными. Следовательно, поступая безнравственно, человек рабски отдает дань животному началу в себе, действуя же нравственно, свободно повинуется истинно человеческому началу в себе. В обоих же случаях «действовать» и «поступать» для души значит действовать и поступать и внутренне и внешне: блюсти нравственный образ мыслей или же пренебрегать им; блюсти нравственный образ действий или же пренебрегать им. И в то время как действия в истинном смысле всегда нравственны, поступки бывают как нравственные, так и безнравственные. Для души притом нравственный образ мыслей – такой же добрый поступок, как и нравственный образ действий постольку, поскольку сознание вполне и непосредственно проявляет и выявляет себя вовне, изливается вовне.

Чистота в отпращивании физиологических потребностей состоит в гигиене физической и умственной, в свободе от чрезмерности и смакования и сопровождается известной стыдливостью за неизбежное, к несчастью, попрание чисто человеческого достоинства. Отсутствие такой стыдливости с необходимостью ведет к разнузданности и скотству и к такого рода изощренности и извращенности, которые вовсе не ведомы животным. Это прежде всего относится к удовлетворению половой потребности, а также к потребности в пище, питье, одежде, жилище и к другим материальным потребностям человека. Чистота здесь совпадает со скромностью в удовлетворении этих потребностей: не более того, что насущно (жизненно) необходимо.

Чистота в любви мужчины и женщины основывается на их взаимном физическом, душевном и духовном влечении, следствием коего является их идеализация друг друга и обоюдное интеллектуальное, эстетическое и моральное взаимообогащение и радостная готовность на полное самопожертвование друг ради друга, безоговорочное убеждение в том, что жизнь любимого существа бесконечно дороже жизни собственной. Она основывается равным образом на самоотверженной любви к детям – своим и не своим – и на нестерпимой жалости ко всему живому.

Чистота в любой области общественной деятельности состоит в преследовании единственной цели – общественного блага и в полной свободе от каких бы то ни было сторонних соображений, не говоря уже о личных выгодах, продиктованных деньголюбием, властолюбием, тщеславием и им подобными низменными побуждениями. Честолюбие хотя и должно быть отличаемо от тщеславия, но и оно часто отрицательно сказывается на нравственной чистоте общественной деятельности. Коротко говоря, нравственная чистота совпадает с интеллигентностью, в самом высоком значении этого слова.

3. Понятие о собственно этической чистоте – чистоте этики как науки

Однако не только душевная чистота, чистота намерений, помыслов и побуждений охватывается категорией «чистота». Применительно к этике как науке понятие чистоты имеет также первостепенное значение, и не только в смысле

чистоты намерений, помыслов и побуждений ее творцов (творцов науки этики), что ясно само собой, ведь в этом смысле наука этики нимало не отличается от всех остальных наук, разделяет с ними нравственное требование: к науке, как впрочем, и к любой другой сфере духовной (и не только духовной) жизни человечества, должно подходить с чистыми руками. Такая нравственная чистота, которой должны отличаться деятели науки, искусства, литературы, деятели культуры вообще есть та же душевная чистота – чистота намерений, помыслов и побуждений, о которой говорилось выше. Речь же в данном случае, что касается до науки этики, идет о сохранении в чистоте ее революционно-критической направленности, продиктованной революционно-критической направленностью самой общественной и трудовой, творчески-преобразовательной природы человека, о сохранении в чистоте ее неизменной устремленности к идеалу, к идеалу должного – в будущее, и освобождении ее, этической науки, очищении ее от чуждых, стало быть, враждебных ей классовых, национальных, религиозных, одним словом, идеологических наслоений, замутнявших и затемнявших ее истинное общечеловеческое содержание, ее необходимое содержание, отнюдь не обремененное случайностями ее обрамления, на протяжении веков. Не приходится доказывать, что все эти наслоения, как причины и факторы, их вызвавшие, сохраняют свою силу и поныне. Речь идет о такой системе этики, и такой системе морали, которая была бы совершенно свободна от сторонних элементов. Речь идет, точнее, о всестороннем и решительном очищении морали и науки о морали от всего наносного, привнесенного в них извне и им чуждого и враждебного, с тем чтобы представить этику в ее собственном ореоле, в свойственной ей по природе предмета сверкающей чистоте.

«Собственно этическую чистоту», следовательно, надлежит отличать от «этической чистоты в широком смысле», включающей в себя как нравственную чистоту – чистоту намерений, помыслов и побуждений, так и специально этическую чистоту – чистоту этики как науки.

Вне системы, более или менее разработанной и логичной, нет морали как таковой, и этика понимается мною не только как наука о морали, но и как система морали, мораль как система. Вне системы можно лишь говорить о фрагментах морали, об отдельных, как правило, стихийных и случайных, нередко «бессознательных» ее проявлениях, проблесках и так далее и тому подобное. Вне системы нет морали как таковой, ибо каждое нравственное действие должно восходить как к последнему основанию к главному и стержневому этическому понятию, будет ли это понятие бога, если это система религиозной морали (понятие категорического императива для Канта – лишь завуалированная форма той же религиозной морали), будет ли то понятие индивидуальной свободы, если это иррелигиозная буржуазная этика, и так далее. Истинная наука о морали включает в себя и истинную систему морали. Системы этики (морали) существовали, разумеется, всегда – с тех самых пор, как человек стал осознавать себя в самопротивопоставлении к окружающему, как они существуют и поныне (есть христианская этика со всеми ее разновидностями, которых в настоящем не меньше, если не больше, чем в прошлом, есть экзистенциалистская этика и так далее и тому подобное). Конечно, в этических системах прошлого, как и в настоящем, имелись и элементы истинной морали, без них человечество не могло бы жить и выжить, но они, элементы эти, конечно же, были замутнены, как замутнены

и в настоящем, идеологическими наносами, о которых говорилось выше. Тщательное очищение их, истинных элементов морали, от загрязняющих и захламывающих их наносов, высвобождение их из чуждых идеологических оболочек, их отягчающих, «вышелушивание» их из этих оболочек, как от самой настоящей шелухи, явилось высвобождением этических принципов – принципов истинной человечности – от окутывавших и опутывавших их бесчисленных и разнообразных, но одинаково догматических норм.

Принципы истинной человечности, образующие нравственный закон, идеальный закон духовной жизни общества, абстрактный по природе, были внутренним, чаще сокровенным, содержанием всех своих конкретизаций на протяжении истории, безразлично: осознавалось это людьми или нет, а если осознавалось, то ясно или смутно. Но при всей несомненности закона, его конкретизация всегда проблематична. Иными словами, при всей абсолютности закона (для человека и человечества, разумеется) его конкретизация всегда относительна. Закон этот в такой же мере общечеловеческий, как и интимно личный: он действителен и насущно (жизненно) необходим для людей как людей в любом обществе, в любой стране, в любое время и в любой обстановке. Мало того, закон этот действителен и для инопланетян, если они имеют быть людьми. Нравственный закон потому и нравственный (не правовой), что устремлен в будущее, к идеалу, и никакая реализация его на практике не удовлетворяет (не устраивает) человека, усматривающего свою задачу не в том, чтобы восхвалять сущее, но в том, чтобы прославлять должное. Ведь коренное отличие нравственного закона от правового закона, охраняющего сущее, исполнение которого принудительно, не зависит от того, согласуется ли он с волей человека или нет, состоит в том, что исполнение нравственного закона свободно и зависит единственно от доброй воли человека.

Принципы всегда и неизменно абстрактны – относительно абстрактны, относительно норм, как и нормы всегда и неизменно конкретны – относительно конкретны, относительно принципов. Принципы истинной человечности по необходимости абстрактны, ибо выражают идеал должного, определенность которого высвечивается лишь вместе с поступательным преодолением ограниченности норм в процессе поступательного развития морального сознания. Они абстрактны потому, что как нравственный закон совести они должны быть всеохватывающими в пределах «контролируемой» каждым из них области, а в своей целокупности всеохватывающими вообще – во всех областях жизни и деятельности человека, ибо под действие нравственного закона в целом подходит и должен подходить любой возможный и мыслимый случай, относительно которого должно быть принято решение. Они являются абстрактными и потому, что эта абстрактность и сообщает им тот характер абсолютной непререкаемости, который отличает нравственный закон. И, если справедлив диалектический тезис, что истина всегда конкретна (а кто в состоянии оспорить это), то конкретность истины, что касается до принципов истинной человечности, именно и состоит в их всесторонней абстрактности. И всякая попытка их конкретизировать в теории есть нарушение чистоты этики как науки.

Всякая конкретизация нравственного закона – принципов истинной человечности в теории есть неизбежно его догматизация, окостенение, отсекает возможность его применения в живой жизни, изменчивой и развивающейся,

враждебной такой догматизации и такому окостенению по существу. Жизнь человеческая, как это давно сделалось аксиомой, не укладывается в схему, всякая же конкретизация закона как догматизация его есть в то же время и его схематизация. Только и единственно абстрактный характер закона есть противоядие против его догматизации и схематизации, убивающих его живую душу. И в этической сфере, в сфере науки об идеальном, ее живая Жизнь так же необходимо обеспечивается ее абстрактным характером, как и в сфере, охватываемой науками о бытии (о сущем), живая жизнь обеспечивается их конкретным характером.

Всякая конкретизация нравственного закона – принципов истинной человечности – есть его неизбежное ограничение в том или ином из многообразных отношений, ограничение, стоящее в оном противоречии с его всеобщностью, с его изначальным и всеобщим характером и значением (для людей, конечно, но для людей как людей). Когда мы говорим о «многообразных отношениях», мы имеем в виду, понятно, только те отношения, которые так или иначе связаны с моральным аспектом, ибо нравственный закон, естественно, не имеет силы вне моральной сферы. Но в означенной сфере он должен безусловно иметь всеобщую значимость, чтобы сохранить достоинство закона. Закон потому именно и закон, а не правило, что не знает, не может знать исключений, изъятий. И дело не меняется от того, что его исполнение свободно и что есть люди, его нарушающие. Речь лишь о том, что его нарушение невозможно без полного разрушения нравственной жизни в том или ином человеке, хотя она и вновь возрождается в нем с возвращением к нему.

Всякая конкретизация закона – принципов истинной человечности как таковая есть в качестве факта морального сознания сущее, а не должное, ибо одинаково зависит как от наличного состояния общества, так и от наличного же состояния осуществляющего ее (конкретизацию) человека: от уровня его образования – интеллектуального, эстетического и морального – в данный определенный исторический момент. И не в одной только зависимости, которая несомненна, здесь дело: конкретизация нравственного закона сама по себе есть ограниченное бытие, а не безграничное долженствование, и наносит урон строгой логике науки этики, захламляя ее. Сохранение нравственного закона – принципов истинной человечности в его строгой чистоте – насущная задача этики как науки. Но всякая его конкретизация в теории с неизбежностью ведет к его вульгаризации. Он может и должен быть конкретизован только в практике, в ходе его практического претворения, неизменно приближенного, как это понятно само собой.

Всякая теоретическая конкретизация закона есть по существу его удвоение, создание наряду с ним нового, конкретного закона, из кодекса норм состоящего, а значит, и вытеснение «старого», исконного абстрактного закона, из системы принципов состоящего, ибо конкретное легче воспринимается, запоминается и усваивается, нежели абстрактное, по сути дела ведет к забвению того самого настоящего закона, принципов истинной человечности, конкретизацией которого и призван быть этот новый «нравственный закон». Всякая теоретическая конкретизация Принципов, в отличие от их практической конкретизации, есть заведомое их уродование. Конечно же, и практическая их конкретизация применительно к каждому данному случаю и в данных обстоя-

тельства места и времени каждым отдельным человеком есть уродование их, но это уродование непреднамеренное, хотя и вызывается не только внешним бытием, но и бытием внутренним субъекта, неизбежной ограниченностью его умственного, эстетического и этического кругозора (горизонта), тогда как уродование Принципов, связанное с их теоретической конкретизацией, является преднамеренным, стало быть, заведомым. К принципам истинной человечности как таковым, как абстрактным и идеальным по природе, понятие чистоты неприменимо и потому они не быть запятнаны по самому существу своему, и только их практическая реализация, или, что то же, их практическая конкретизация, то есть превращение их в нормы, разумеется, ведет к нравственному запятнанию норм. Но такая попытка, невзирая на ее этическую ущербность, есть не только нравственно желательная, но и нравственно обязательная попытка. Ибо как иначе возможно претворение идеального нравственного закона в реальной жизни человеческой?!...

Конкретизация закона, а таковой, как говорилось, может быть лишь практическая его конкретизация, – дело совести каждого, каждого отдельного человека: нравственный закон всечеловеческой совести потому и нравственный, потому и закон, что он свободно воспринимается каждым как закон собственной совести. Сам человек с его совестью – судья в собственном деле. А потому неоспоримая прерогатива самого человека конкретизировать закон для себя, решить, как поступить в том или ином отдельном случае, как претворить в этом случае нравственный закон совести. Ведь как иначе он может свободно воспринимать закон, как не свободно конкретизируя его для себя. Навязать ему такую конкретизацию заранее – значит лишить его внутренней, духовной, нравственной свободы, значит нарушить тот же нравственный закон, именно принцип свободы. Человек выступает в роли свободного творца собственного нравственного сознания на основе общечеловеческого закона собственной совести, и чем свободнее он себя в этом случае чувствует, тем прочней овладевают им, его сознанием, принципы истинной человечности.

Всякая официальная кодификация нравственного закона, «норматизация» его, уже самим фактом своим противостоит внутренней, духовной или нравственной свободе человека, превращает нравственный закон в закон до известной степени политический (юридический), не как диктуемый собственной совестью каждого, но как бы «спускаемый» свыше. Нечего и говорить, что на самом деле не может быть нравственного закона, кроме совести, общечеловеческой и интимно личной в одно и то же время, совести, уже потому не поддающейся кодификации, что она вечно устремлена в будущее – как идеал. Кодификации, стало быть, догматизации поддается лишь нечто застывшее в своей конкретности, а не абстрактный по природе нравственный закон. Всякая официальная конкретизация (следовательно, и истолкование – это заметьте!) нравственного закона есть «нравственная регуляция» и в качестве таковой есть социологическая и политическая, но только не этическая функция. Она неразрывно связана с понятиями «руководства» и «управления» обществом, каковы понятия, конечно же, суть категории социологические и политические (юридические и педагогические в том числе), но только не этические. Мало того, со строго этической точки зрения управление людьми (а не вещами) в сфере нравственной абсолютно недопустимо, как бы оно ни представлялось

необходимым, скажем, в военной области. Не дело этики служить рычагом (одним из рычагов) в руках государства в укреплении представляемых им общественных порядков, не ее дело «внедрять в массы» нравственные понятия, как это многие себе представляют. Не говоря уже о том, что такое «внедрение» похоже на «управление» или «регулирование», уже сама категория «массы» применительно к людям есть опять-таки не этическая, но социологическая и политическая категория (вспомните: масса, класс, партия, вождь). Этика и как система науки, и как система морали изначально имеет дело с человеком, а не с массой, с человеком, всегда и неизменно самосовершенствующимся и в интеллектуальном, и в эстетическом, и в моральном отношениях (независимо от его официального образования!), а не с безымянной и безликой массой, объектом нравственной «регуляции». Служебная роль идеальных (морально-этических) ценностей – истины, правды и красоты, воплощенных в высшем идеальном синтезе в добре (как добро), исключается, как и круглый квадрат, как и деревянное железо.

Нельзя превратить в средство то, что составляет единственную цель всех истинно человеческих усилий, в какой бы сфере деятельности они ни прилагались, верховную цель всей жизни человека и человечества в целом. Нравственный закон – закон совести – обращен человеком к самому себе, а не к другим, в том числе, разумеется, и повеление хранить общественную собственность как зеницу ока, как и повеление бороться за добро – имманентное содержание совести. Для охранительной функции существуют соответствующие социальные институты, имеющие своим прямым источником государство, каковы право, педагогика, повседневная идеологическая работа и тому подобное, которые должны, однако же, функционировать не в противоречии с совестью, с нравственным законом, с принципами истинной человечности, но, насколько возможно, в унисон с ними, если претендуют на роль нравственных институтов. Я говорю «насколько возможно», ибо сам факт государственного принуждения пребывает в противоречии с собственно нравственностью, с духовной свободой человека. Нравственный закон совести должно всегда и неизменно сохранять в его идеальной (свободной) сущности, если человечество не хочет и не может лишиться единственного надежного ориентира в своих действиях, верховного принципа (верховой цели) своей общественно-исторической практики.

Сохранить же нравственный закон совести в его идеальной сущности значит сохранить его, повторим, в его неизменной устремленности в будущее, к должному, сохранить неповрежденным его революционно-критическое острие. Ведь есть и, вероятно, будет немало охотников до того, чтобы приспособить некоторые положения этики к бытию, надломить или притупить ее революционно-критическое острие, то есть истолковать ее эмпирически, только бы она служила средством утверждения существующего, в том числе и конъюнктурно существующего, несла ту самую охранительную функцию, о которой говорилось выше. Они стремятся и будут стремиться сочетать несочетаемое – должное и сущее. Конечно, в реальной жизни бытие и долженствование и в самом деле взаимосвязаны, то и дело переплетаются между собой, но только не в духовной жизни, иными словами, в действительной, идеальной, нравственной жизни человечества – здесь они решительно противостоят одно другому, противостоят во всей непримиримости.

Этика – единственная наука о должном. Идеально должное – специфический предмет этики, и должно проявлять всяческую заботу о том, чтобы не затуманить этот предмет представлениями, извлеченными из мира сущего. Далеко отклоняются от истины те, кто подменяет этические принципы – принципы истинной человечности, нацеленные на должное и только на должное, нормами, ограничивающими эти абстрактные принципы конкретным их переложением, продиктованным сущим. Таким образом, важный аспект чистоты этической науки – ограждение должного от любых чуждых ему вторжений, от наплыва представлений, способных исказить его природу. Освободить истинный предмет нашей науки от всякого рода уродующих его напластований тем труднее, что они накапливались и затвердевали веками. И тем не менее должно настойчиво и бескомпромиссно очищать идеал должного, или должное как идеал во избежание эклектицизма в теории и оппортунизма на практике.

Внутренняя, духовная, или нравственная свобода человека, сопряженная с его строжайшей ответственностью перед совестью, обеспечивается лишь соблюдением в чистоте принципов истинной человечности при их практическом приложении. Ведь не следует забывать, что необходимая практическая конкретизация Принципов для каждого данного отдельного случая – дело творческой совести каждого. Вне этого условия понятие нравственной свободы теряет смысл. Свобода человека неизменно сводится на нет, если ему отказывают в праве самому решать, как поступить в том или ином определенном случае во имя исполнения нравственного закона собственной совести – совести всего человечества – принципов истинной человечности. Без внутренней, духовной, или нравственной, свободы человек включен как винтик в общую стихийно необходимую, для него, для человека, принудительно необходимую, систему бытия. Только нравственная свобода радикальным образом выделяет человека из всего, что наделено жизнью, выделяет его из всего остального животного мира, которому он принадлежит по рождению – по происхождению. И эта нравственная свобода прямо порождена его объективной общественной, трудовой, творчески-революционной природой.

Духовной свободе человека, диктуемой ему его нравственным самосознанием, явственным образом противостоит религия, что не помешало верующим отождествлять религию и нравственность, тогда как на самом деле нравственность и религия – антиподы, как антиподы наука и религия. Мы уже знаем, что этика не только система морали, но и наука о морали, и как наука она – истинная этика – не может же противоречить религии. Если научная этика базируется на научно обоснованном и ясном понятии о природе человека и полноте ее реализации в добре, то религиозная этика, наоборот, базируется на том или ином, но всегда смутном «понятии» божества. Воле божества приписывают не только элементы истинной морали, имеющиеся в любой религиозной этике, но и прямо ей, истинной морали, противостоящие, но зато требуемые богословской догматикой того или иного толка. Неразумно было бы думать, что какая бы то ни была религия согласится играть служебную роль относительно требований нравственного сознания, какими бы категоричными они ни представлялись. Как раз напротив: она эти естественные требования безусловно подчинит своим основополагающим теологическим догмам. Только в научной, свободной от религиозных предубеждений, этике принципы нравственности предстают

как высшие принципы человеческого существования, а добро – верховным идеалом человечества прошедшего, настоящего и будущего, имманентным содержанием его совести. Мы не говорим уже о том, что только научная этика увязывается с внутренней, духовной, или нравственной свободой человека. Такой свободе любая система религиозной этики явно противостоит, несмотря на противные заверения. О какой духовной свободе человека может идти речь, если над ним фатально стоит абсолютный господин – господь бог, обращая его в раба. О какой свободе вообще может идти речь в теократическом государстве, в котором священники присвоили себе всю полноту власти под предлогом единственных правомочных истолкователей божественной воли. Правда, говорят, что вольному воля, спасенному рай. Нетрудно усмотреть, что в этой русской народной поговорке прямая угроза со стороны религии, любой религии, в адрес вольномыслящего и вольнолюбивого человека: спасение гарантируется (или обещается?) только верующему, тогда как за неверующим остается одна голая свобода со всеми опасными последствиями, уготовленными слушникам инквизиторами, «ревнителями веры». Тем самым и этой поговоркой подчеркивается, что истинная внутренняя (духовная) свобода сопряжена с внешней жертвенностью – от руки ее преследователей.

Основываясь на единственно прочном фундаменте – на научно обоснованном понятии о природе человека и полноте ее реализации в добре, этика, не только как наука (это разумеется само собой), но и как система морали имеет, как о том говорилось не раз, общечеловеческий характер изначально и по существу. Хотя она в классовом обществе неизбежно обрастает классовым содержанием, последнее не в состоянии изуродовать ее вполне. Этому решительно препятствует ее стержневое понятие – понятие о природе человека и полноте ее реализации в добре. Но, не будучи в состоянии начисто исказить ее общечеловеческий характер, классовое содержание этики накладывает на нее неизбежный социологический налет. Я говорю «налет», а не «отпечаток», так как последнее слово имеет в себе привкус преднамеренности, тогда как социологический налет, о котором мы говорили, происходит произвольно, просто в силу классового строения общества. Я говорю «социологический» налет, так как социология как наука о бытии (о социальном бытии) противостоит этике как науке о долженствовании. Социологическое облачение, облегающее принципы истинной человечности и превращающее их в нормы поведения, неизбежно не только в классовом обществе, но и в обществе доклассовом, ибо непосредственным образом обусловлено потребностями практической конкретизации Принципов – нравственного закона совести. Более того, даже в будущем бесклассовом коммунистическом обществе это в корне чуждое идеальной природе Принципов социологическое облачение сохранится, так как практическая конкретизация Принципов неизменно будет детерминироваться наличным уровнем зрелости коммунистического общества, равно как и наличным уровнем нравственного самообразования субъекта, его интеллектуально, эстетического и морального образования и развития.

Только внутренняя, духовная, или нравственная, свобода человека, включающая в себя свободу не только от религиозных, но и от расовых, национальных, классовых и всяких прочих предрассудков, от всяческих социальных предрассуждений вообще, способна обеспечить чистую человечность, которая,

как прекрасно писал Белинский, так лелеет нашу душу в сочинениях Пушкина. Нет для человека, существа общественного по природе, ничего желательнее, чем чистая человечность, диктующая ему единственный правильный подход к человеку, к своему другому, а также к животным и растениям – ко всему, в чем искрится жизнь. Каждый понимает, что в любом добром поступке в любой части света дает о себе знать человечность, которая зачастую и к несчастью с трудом пробивает себе дорогу, пробивает ее через толщу всякого рода ложных представлений. И как еще более прекрасным должен выглядеть добрый поступок, если он рожден чистою человечностью, не обремененной такими представлениями. Ведь эти последние не могут не сказаться на самом добром поступке отрицательным образом, пусть и в малой степени. Другими словами, при прочих равных условиях выигрывает то именно Нравственное действие, которое продиктовано единственно нравственным законом, олицетворяющим собою эту чистую человечность, не отягощенную посторонними и чуждыми ей факторами и соображениями. Чистая человечность – это светозарный источник всего истинно благородного в жизни.

Как единственная наука о должном этика имеет (и не может не иметь) некоторые особенности (некоторых особенностей), отличающие ее (отличающих ее) от всех остальных наук – наук о сущем. К числу таких особенностей этики надо отнести то, что она одновременно и наука о морали, и научная система морали. Можно было бы сказать, что эти две категории («наука о морали» и «научная система морали») составляют две стороны одной и той же медали, если бы какую-либо из них можно было бы счесть лицевой. Как наука о морали этика – теоретическая наука, как научная система морали она же – практическая наука. Можно было бы сказать, что каждая из двух сторон этики является зеркальным отражением другой, если бы по природе зеркальное отражение не было бы отражение «наоборот».

Уже из сказанного следует, что ни одна из сторон этики не в состоянии играть «служебную роль» относительно другой, как науки о сущем играют относительно науки о должном, ведь все науки, как одна, призваны решать основную задачу, этическую по существу, облагораживания человечества, и в этом смысле играют по отношению к этике «служебную» роль. Можно было бы говорить о служебной роли теоретической стороны науки этики по отношению к практической ее стороне, к практике морали вообще, если бы этика как наука о морали и этика как научная система морали не начиналась задолго до прямого нравственного действия (до моральной практики), не начиналась с нравственной чистоты – чистоты намерений, помыслов и побуждений. И иначе моральное действие начинаться не может. Нравственный образ мыслей и действий по необходимости предшествует самому нравственному действию.

Предшествуя практике, моральной практике, этика столь же необходимо опережает ее как наука об идеальном должном. Не ее дело приспособляться к практике, как раз напротив, практика, если она имеет быть истинно моральной, должна приспособляться к ней. И если уж говорить о практике жизни (речь идет, конечно, о моральной практике жизни), то скорее она обслуживает этику, и во всяком случае не этика ее. Можно было бы сказать, что и во всех остальных науках, науках о сущем, имеются и предшествующие практике и опережающие ее моменты, и это было бы справедливо. Но если в

других науках такие моменты в каждом отдельном подлежащем исследованию случае могут быть, а могут и не быть, хотя, как правило, они бывают, то в этике эти последние перерастают в систему, приобретают качество категорического императива: человек обязывается иметь нравственный образ мыслей и действий еще прежде самого действия и обязывается соотносить этот нравственный образ мыслей и действий с идеально должным в максимально обозримом будущем (конечно же в практике оно, такое идеально должное, будет реализовано лишь приближенно, так как в практике оно вообще и неизбежно реализуется лишь неадекватно). Без такого обращения к идеально должному, к идеальному будущему человек так же неминуемо выводит себя из сферы нравственного самосознания, как и без предвещающего действия нравственного образа мыслей и действий.

Высшим, стержневым понятием, к которому тяготеет истинная этика, истинная система морали и истинная ее система науки о ней – это, как уже говорилось, последовательно научное понятие о природе человека и полноте ее реализации в добре. И все то в этике и морали, что идет вразрез с этим научно обоснованным понятием о природе человека и полноте ее реализации в добре и что так или иначе сказывается на нравственном сознании субъекта, если не в направлении его полного искажения, то в направлении его замутнения или в направлении перемешки истины и лжи, правды и кривды, красоты и уродства – одним словом, блага и зла (уже Пушкин писал, что в нашем сознании сплошь и рядом «благо смешано со злом»), все это должно быть решительно удалено из истинной системы морали и науки о ней. Коротко говоря, значение этической чистоты, как и чистоты нравственной в собственном плане, чистоты намерений, помыслов и побуждений, не может быть переоценено. Можно, без всякого сомнения, поступать нравственно, то есть по совести, и будучи религиозным человеком, но тот, кто поступает так же, руководствуясь одной лишь совестью, подчиняясь ее верховенству, поступает гораздо последовательнее, чем тот, кто самое совесть подчиняет верховенству «сверхъестественного существа», ибо по сущности, повторим, нравственность и религия – антиподы, как и естественное и сверхъестественное, как и логика и алогизм, как и разум и мистика, как и строгая наука и произвольная фантазия.

Освободить мораль от чуждой ей опеки всего привнесенного в нее извне и провозгласить ее полную автономию, что касается до всего остального содержания сознания, автономию, вследствие коей она никоим образом не может рассматриваться как средство, но как единственная достойная цель всех человеческих устремлений, во всяком случае как верховная их цель, и значит обеспечить ту этическую чистоту, к коей надлежит стремиться, в особенности тем, кто занимается этикой как наукой. Религиозных верований, прямо скажем, много, тогда как нравственность, как и наука о ней, если она действительная нравственность и действительная наука, одна, ибо состоит единственно в полной реализации человеком своей истинно человеческой природы в добре. Что истинная нравственность одна и сводится к полной реализации человеком своей природы в добре, более или менее ясно сознавалось едва ли не всеми, писавшими по вопросам этики. Отсюда и происходит, что во всех решительно системах морали и этики, как бы по основам своим они ни расходились между собой, вследствие того, что в них отразились особенности формации с их клас-

совыми и идеологическими предрассудками, имеются все же и тождественные элементы истинной морали. Без нравственности ни одно общество, и об этом уже тоже говорилось, выжить не может, не ее, понятно, «вина», но именно «беда», что ее опутывают, как тенётами, всякими сторонними вторжениями, и даже возводят к ним как к первоисточнику (первопричине). В таком пленённом виде она и в самом деле «надстройка» над «базисом», но только не в своем собственном существе, ведь только в ее чистом, идеальном виде обнаруживается вполне ее общечеловеческий (не классовый) характер.

Чистота в этике несомненно более необходима, чем в любой другой науке, ведь она трактует о должном, тогда как все они о сущем. Она призвана руководить побуждениями субъекта к действию. И неправильно ориентированное моральное сознание, искаженное ошибочными исходными соображениями, на самом деле привнесенными в него извне, и как приводящие в него со стороны ему чуждые и даже враждебные, каковы те же религиозные предрассудки, способно породить роковые последствия, тогда как практика, напротив, доказывает, что каковы бы ни были предрассудки у того или иного физика или физиолога, они, как правило, не влияют на его чисто научные исследования. Короче говоря, ложное и лживое в своем основании учение о «двойственной истине» – истине науки и истине веры – не столько приносит практического вреда в науках о сущем, сколько в науке о должном. Но даже и в этике дело обстоит не столь безнадежно, как о том можно было бы думать и как то могло бы быть на самом деле, ибо здравый смысл (тот самый обыкновенный здравый смысл, против которого столько стрел выпустили философы, и поделом) заставляет в особенно критические моменты объединяться и представителей различных религий, а их всех – и с самыми настоящими безбожниками, скажем, в момент грозящей человечеству ядерной катастрофы, и объединяться именно на моральной основе (а на какой же еще?!), что лишней раз доказывает, что если людей что-либо единит, то, конечно же, не различия, вполне безнадежные, ибо произвольные, в религиозных верованиях, но именно единство, проистекающее из всеобщности и необходимости нравственных начал. Но если столь необоримо действие отдельных элементов истинной нравственности, то какова должна быть их сила, когда они же, очищенные от чуждой им шелухи и осмысленные под собственным углом зрения, возводятся в истинную последовательно научную систему этики, покоящуюся как на незыблемом фундаменте на научно обоснованном понятии о самой природе человека и полноте ее реализации в добре? Поистине: понятие «чистота» применительно к науке этики переоценить нет никакой возможности.

Конечно, человек нередко действует этически правильно чисто интуитивно. Во сколько же раз чаще, и главное, чище, он поступал бы правильно, если бы был вооружен свободной от сторонних положений наукой этики. Ведь во многих случаях его нравственная интуиция стоит в противоречии с его же этическими убеждениями, продиктованными ему не научно обоснованным понятием о природе человека и полноте ее реализации в добре, но стоящими в антагонистическом отношении к нему (к научному понятию о природе человека) предрассудками всякого рода.

Чистота этической науки – надежный заслон против соглашательства (оппортунизма) всякого рода – и в теории, и в жизни. Этика ригористична по самому глубочайшему существу и в корне несовместима с соглашательством –

и в жизни и в практике. Такое соглашательство представляется в этическом плане как нонсенс (невозможность), ибо есть не что иное как прямое попрание Принципов – нравственного закона совести. Всякая безнравственность происходит именно из того, что в жертву приносится совесть – принципы истинной человечности, тогда как во всем решительно можно уступать, если в том существует необходимость, но только и единственно не в Принципах. Поступаться своей совестью – значит пребывать в состоянии безнравственности, пусть это будет в самом, казалось бы, «малом», ибо в свете совести все одинаково значительно! Всякое соглашательство в теории начинается с эклектицизма – с противоестественного стремления сочетать несочетаемое, добро со стихией зла. Компромиссы и в жизни и в политике возможны и даже необходимы, но только не в науке, не в нравственности, не тем более в науке о нравственности. Я говорю дважды два – четыре, а вы говорите дважды два – пять; давайте договоримся: дважды два – четыре с половиной. Вот что такое компромиссы в науке. Но и в жизни, и в политике компромиссы не должны означать соглашательства. Компромиссы (только не соглашательства!) допустимы лишь при двух минимальных условиях: они могут быть только временными, ибо затяжной характер, обращая их в привычку, превращает в соглашательство; они явственно должны обнаруживать свою природу компромисса, а не соглашательства. И единственный род компромиссов, которые исключаются совершенно, по самой природе вещей, – это компромиссы со своей собственной совестью, всечеловеческой совестью, компромиссы что касается до имманентного содержания совести, добра, – компромиссы в истине, компромиссы в правде, компромиссы в красоте. Такие компромиссы идут вразрез с чистою человечностью. Можно без всякой тени преувеличения сказать, что все самые погибельные события в истории человечества имели своей непосредственной – первой и всеконечной причиной, поскольку вопрос рассматривается в субъективной плоскости, принесение в жертву нравственного закона – принципов истинной человечности. И до тех пор, пока они будут попирались в мире, пока будут загрязнять человеческие души, их попранием, пока будут пытаться запятнать их неизбывную чистоту всякого рода софистическими, спекулятивными доводами, такие самые погибельные события будут в истории человечества повторяться все вновь и вновь. В этом нет и не может быть ни малейших сомнений. И это при любом общественном строе. Короче говоря: спасение человечества – в нравственной чистоте.

Природа совести такова, что она не мирится с соглашательством, какого бы рода оно ни было. Любое соглашательство сводит совесть с ее идеалом добра на нет. Ведь ясно само собой, что соглашательство в истине есть «узаконение» лжи; соглашательство в правде – «узаконение» кривды, соглашательство в красоте – «узаконение» уродства. Иначе говоря, соглашательство в благе – «узаконение» зла. Но следует низринуть совесть, чтобы согласиться с такого рода узаконением. Соглашательство же в добре как верховном этическом идеале человечества означает «узаконение» в ее первозданности и непререкаемости извечной стихийной принудительной необходимости бытия природы. Но узаконить такую слепую необходимость бытия означает то же самое, что низринуть человека с его разумной творчески революционной природой с занимаемого им высокого пьедестала.

Любая деятельность в любой области, чтобы отвечать своему истинному (высокому) назначению, должна строиться на научной основе, должна исходить из принципа объяснения мира из него самого, не прибегая к потусторонним причинам для его «объяснения», – должна строиться в первую голову на научной этической основе, если деятельность эта и в самом деле призвана служить ко благу человечества, а не во вред ему. Высшее же благо человека и человечества – человечность, сохранение в его исконной чистоте высокого звания человека. А это возможно лишь на основе строгой чистоты этики и как научной системы морали, и как науки о такой системе. Этика есть этика Принципов, абстрактных по природе, а не норм; хотя нескончаемое историческое развитие самих Принципов есть бесконечное историческое чередование конкретных норм, в которых они на практике необходимо воплощены. Значит ли это, что этика как наука не подлежит развитию, коль скоро Принципы уже сформулированы? Конечно, не значит, но развитие этики как науки есть и должно быть ее развитием как науки о должном, и только о должном. Всякого рода отступления от этого требования суть не развитие науки, но именно затемнение ее категориями, извлеченными из наук о сущем, и прежде всего из социологии морали. Нельзя, категорически запрещено! смешивать этику с социологией морали, как нельзя смешивать противоборствующие друг с другом понятия, каковы должное и сущее.

4. Понятие о чистоте применительно к этическим принципам и нравственным правилам

Чистота в уразумении нравственного закона слагается из чистоты в уразумении каждого принципа в отдельности. Этим лишний раз подтверждается необходимость расчленения единого нравственного закона совести на принципы истинной человечности. При всем том, что Принципы образует целокупность, составляя единое целое – нравственный закон, или категорический императив совести, невозможно разобраться в существовании последнего, не разобравшись в каждом из Принципов в отдельности, а значит, и в его строжайшей идеальности. Необходимо отдавать себе ясный отчет в специфичности нравственного содержания нравственного предписания (повеления) каждого из Принципов, чтобы составить себе исчерпывающее понятие о целокупности Принципов как нравственном законе. А это значит, в свое очередь, освободить принципы истинной человечности от всего, что может служить помехой к их подобающему уразумению, опять-таки оградить чистоту в их понимании от всего, что способно ее затемнить.

Сберечь в себе совесть – таково первое категорическое повеление совести, первый принцип истинной человечности, сберечь ее в себе во что бы то ни стало, даже ценою самой жизни, ибо совесть выше жизни: совесть всечеловечна и безгранична, доколе жив род людской на нашей или на какой-либо из других бесчисленных планет во всей бесконечной в пространстве и времени Вселенной, жизнь же индивидуальна и ограничена. Стало быть, жизнь человека в собственном смысле – жизнь для (по) совести. Жизнь вопреки совести недостойна называться человеческое жизнью, вполне и всецело уподобляется

жизни животного, чем лишний раз подтверждается, что совесть отличительнейшая черта жизни человека. Сберечь в себе совесть – первейшая задача, задача притом столько же трудная, сколько и важная, я бы сказал, труднейшая задача, самая трудная из всех, и важнейшая задача, задача первостепенной этической важности. Эта задача – единственная задача принципа совести, и ее обременение всякими другими задачами может лишь помешать его ясному уразумению, ведет к замутнению в понимании принципа, хотя каждому ясно, что должным образом выполнить эту задачу невозможно без неукоснительного соблюдения предписаний всех остальных принципов истинной человечности, в систему которых принцип совести входит и начальное звено коей составляет. Доказывает по-настоящему силу воли своей тот, кто в своей жизни и деятельности умеет ставить совесть превыше всего, кто умеет оберегать ее в себе вседневно и всечасно, кто учится раз и навсегда сберечь ее в себе от наплыва обстоятельств, так же разнородных, как и неизбежных.

Было бы безнадежным делом взять на себя перечисление этих обстоятельств, напирających на человека со всех сторон, как и способов сберечь в себе в них святая святых человеческого существа, какова совесть человека и человечества. Любая теоретическая конкретизация в этой плане, любая «норматизация» здесь граничила бы со схоластикой и догматизмом и налагала бы наручники на человека, не достигая, однако же, цели по самой природе вещей, ибо такая конкретизация попросту невозможна. Одно несомненно: сохранение в себе совести требует нередко героических усилий в борьбе с животным инстинктом самосохранения в себе, самого настоящего самопожертвования во имя идеала, сосредоточения всех душевных и духовных сил, продиктованных той же совестью. Бесстрашие и презрение в страданиям, боли и к самой смерти – вот главная черта характера, которую должен быть готовый проявить каждый, кто раз и навсегда решил жить по совести. Не допуская теоретической конкретизации в способах реализации своего повеления оберегать в себе совесть, принцип совести требует вместе с тем своей практической конкретизации в каждом отдельном случае, что является единственно делом совести каждого – как выражение его внутренней, духовной, или нравственной, свободы, присущей ему как существу общественному, трудовому, революционеру по природе.

Принцип самосовершенствования, включающий в себе интеллектуальное, эстетическое и моральное самосовершенствование, тоже не может быть без ущерба для него «норматизован». Тщетно было бы начертать конкретную программу подобного самосовершенствования, так как мало того, что она должна была бы разнообразиться от человека к человеку, она должна была бы меняться по мере реализации почти что непрерывно. Мы не говорим уже о всегдашней ограниченности наличествующего уровня интеллектуального, эстетического и морального образования данной эпохи, каковая ограниченность неизбежно сказалась бы на уровне нравственного самосознания человека, ежели была бы принята за образец. Поэтому «в просвещении быть с веком наравне» – требование социологическое, но отнюдь не этическое, которое по самой природе своей призвано выводить нас прочь из настоящего в будущее, к идеалу. Научное предвидение, опережающее наличный уровень сознания, так же согласуется с категорией должного, как и несовместимо с категорией сущего, разумеется,

пока это научное предвидение не реализовалось на практике (в практике познания). Короче говоря, нельзя допустить, чтобы наличествующий уровень сознания, будучи кодифицирован, довлел над естественным и насущным стремлением человека к идеально должному, стремлением, диктуемым совестью. Следовательно, чистота в уразумении принципа самосовершенствования – в уразумении его абстрактности, тогда как его практическая конкретизация – дело совести каждого.

Чистота применительно к принципу добра означает неукоснительное попечение о том, чтобы не смешивать добро с благом, неизменную заботу о том, чтобы добро мыслилось лишь как должное, оставалось в наших стремлениях к нему идеалом, памятуя о том, что будучи реализовано и, стало быть, превращено в благо, оно, как и любое другое существующее, уже человека не удовлетворяет, не устраивает его, как и бытие в собственном смысле, ибо он, согласно с природою своею, стремится к еще лучшему, смотрит вперед, а не назад, ведь всякое настоящее (благо) мгновенно превращается в прошлое.

Чистота относительно принципа добра означает таковую же относительно каждой из его идеальных составляющих – идеальной истины, идеальной правды, идеальной красоты. Истина в идеале должна возможно точнее (адекватнее) отражать сущее; правда в идеале – возможно точнее (адекватнее) выражать должное; красота в идеале – возможно точнее (адекватнее) отобразить противоречие между сущим и должным и его разрешение человеком в новом, третьем, служащем фрагментом идеального нового мира, реально творимого человечеством в порядке объективации своей творчески-революционной сущности. Идеальная точность (адекватность), о которой идет речь, и совпадает в этом определенном смысле с идеальной же (нравственной) чистотой. Чистота же в уразумении принципа в более общем плане состоит в следующем: только и единственно в свете идеала добра должно быть рассматриваемо все, что творится человеком как нравственно хорошее, и отклоняться им как нравственно дурное. Верховный идеал добра – единственный свет, озаряющий всю нашу жизнь под углом зрения ее соответствия или несоответствия высшим ценностям, истинно понятой идеальной природе человеческого существа и ее запросов.

Те, кто наряду с критерием совести – добра (не следует забывать, что совесть – форма добра) полагает возможным пользоваться и другими критериями в оценке своих поступков, те тем самым, хотя бы они того или нет, далеко уклоняются от истины, затемняют для себя самое суть принципа и самое суть нравственности вообще. При этом люди, о которых идет речь, порождают безнадежную путаницу в оценках своих и наших поступков, пользуются в своих нравственных оценках понятиями, извлеченными из других, чуждых этике как таковой сфер. Следует раз и навсегда уяснить себе, что если в юридической науке и практике пользуется понятиями преступления и наказания, а в богословской «науке» и практике – понятиями греха и воздания, то в науке этики эти понятия выглядят не иначе, как чуждые и враждебные ей в корне, как и понятия «преступник» в юриспруденции и «грешник» в теологии. В этике мы имеем дело лишь с понятиями «нравственное» и «безнравственное», и приложимы они не к человеку, а к поступку. Только поступок бывает нравственный или безнравственный. О человеке же мы говорим, что он пребывает в состоянии нравственности или безнравственности в зависимости от того, какой именно

поступок совершен им в данный момент. Человек, позволивший себе безнравственный поступок, стало быть, находящийся в состоянии безнравственности, может по своей доброй воле совершить нравственный поступок и тем самым выползти из состояния безнравственности в нравственное состояние, но он при этом не должен забывать, что зло, причиненное его предыдущим безнравственным поступком, вечно (то, что я называл «условно вечным»), ибо никакое время не в состоянии сделать бывшее не бывшим.

И еще один важный момент, если уж говорить о чистоте науки этики, отличается этическую оценку от юридической или теологической: если последние относятся в подавляющем числе случаев к поступкам других людей, хотя и не исключается вполне отнесение их и к собственным поступкам (к поступкам самого субъекта оценки), то в этике оценка может и должна относиться только и исключительно к собственным поступкам нравственно образующего себя человека. Вследствие внутренней, духовной, или нравственной, свободы человек отвечает за все, что делает или не делает лишь перед собственной совестью, и хотя отвечает и за поступки других, но не его дело «судить» их. «Судить» он «вправе» лишь самого себя – мучиться угрызениями совести. А это значит – возможно больше творить добра, реализовывать принципы добра на деле – во всей своей жизни и деятельности.

Чистота применительно к принципу общественной собственности означает неизменное попечение о том, чтобы принцип всегда оставался идеалом, то есть ни на секунду не терял в своей идеальности, чтобы завоеванная в результате коммунистической революции реальная общественная собственность в максимальной мере приближалась к идеальному (этическому) принципу общественной собственности, сделалась идеально общественной собственностью, а не представлялась бы уже реализованной как принцип, ибо реализованный на практике (если бы это было возможно!) принцип общественной собственности, как и любое другое благо, не есть уже этический принцип в собственном смысле, но есть уже определенно сущее, явно человека не удовлетворяющее, не отвечающее его все растущему нравственному самосознанию. Только совершенствованием (это неустанный и положительно бесконечный процесс) реальной (эмпирической) общественной собственности в духе верховного идеала человечества – идеала добра достигается все более последовательная реализация идеального же (этического) принципа общественной собственности, достигается вместе с тем и известная степень реализации его идеальней нравственной сущности (высоты). Пуще всего должно остерегаться того, чтобы орудия и средства производства, изъятые, наконец, из рук частных лиц и обращенные в общественную собственность, не оказалась, если не во владении, то в фактическом и полномочном распоряжении группы правителей: из материального источника гражданской свободы они в этом случае обращаются в свою прямую противоположность в материальный же источник гражданского рабства, попрания всех свобод и прав, из первоисточника всех благ – материальных и духовных в первоисточник всех и всяческих социальных зол. Такая возможность, как показал исторический опыт, отнюдь не абстрактная только возможность и представляет настоящую западную и страшную угрозу для человечества, ведь с общественной собственностью на орудия и средства производства оно связывает все свои лучшие надежды.

Принцип общественной собственности органически связан со свободой и равенством (социальным равенством) людей, и степень реализации последних (свободы и равенства) служит убедительнейшим показателем, самым, если угодно, демонстративным показателем степени реализации принципа общественной собственности. Достигнутый уровень свободы и равенства, как и достигнутый уровень общественной собственности на средства производства, не может удовлетворить нравственно образующего себя человека без условия нарушения принципа общественной собственности, хотя бороться до последней капли крови за него – достигнутый уровень общественной собственности, свободы и равенства – первейший и священнейший долг человека и гражданина, диктуемый тем же принципом общественной собственности: хранить общественную собственность, коль скоро она уже завоевана, пуще жизни. Достигнутые гражданская (социальная) свобода и гражданское (социальное) равенство лишь тогда сохраняют принцип общественной собственности в его имманентной (внутренне присущностной) нравственной высоте, когда предусматривается и ни на мгновение не упускается из виду их непрерывное (непрестанное и неустанное) совершенствование, то есть последовательное и поступательное утверждение их в жизни общества.

Чистота применительно к принципу труда означает точное и всестороннее уяснение себе роли труда в жизни общества – не только в процессе очеловечения животного предка человека, но и роли его, труда, в непрерывном и последовательно поступательном очеловечении самого человека, в его, человека, неустанном самоутверждении в своей революционной, творчески-преобразовательной (созидательной) сущности. Труд человека лишь тогда отвечает своему высокому назначению, predetermined этическим принципом труда, лишь тогда отвечает хотя бы до известной степени неотъемлемой нравственной высоте этого идеального принципа, когда он направлен (нацелен) на доброе, к общественному благу. И в неустанном стремлении к тому как к идеалу и определяется степень нравственной чистоты самого человека применительно к принципу труда. Само собой разумеется, что чистота применительно к труду человека состоит в полной свободе от элементов социального принуждения, как материальных, так и психологических. Принудительный труд в корне противостоит свободному труду человека, единственному, доставляющему счастье, не говоря уже о его враждебности свободе человека – внешней (социальной, гражданской) и внутренней (духовной, нравственной). Можно также полагать, что труд человека в его чистом виде состоит в одинаковой его обаятельности, как в физическом, так и в умственном его выражении. Гармоническое и соразмерное сочетание физического и умственного труда первейшее и необходимейшее условие умственного и физического развития человека, его интеллектуального, эстетического и морального самосовершенствования. И степень радости, испытываемой человеком от своего творчески-созидательного труда, ярчайший показатель степени нравственной чистоты и человека и его труда.

Общественная и творчески-преобразовательная природа человека, как и общественная и творчески-преобразовательная свобода его (имеется в виду как материальная свобода, так и духовная) одинаково покоятся как на своем фундаменте на творчески-созидательном труде человека и человечества. К общественно полезному труду человека должно относить и систематические фи-

зические (гимнастические) упражнения, поскольку они служат укреплению, развитию и обогащению человеческой природы. Да и любой другой труд должен сопровождаться сознанием, что он служит не только непосредственной задаче своей, но одновременно и к физическому и умственному развитию человека, и это сообщит труду двойную радость для него. Труд как принцип – идеальный труд, стремление к его реализации – вечное стремление, доколе существует род людской. Бесконечное совершенствование реального труда в духе принципа труда столь же необходимо для обогащения его чистоты, как и для вящего совершенствования и последовательного утверждения человеческой природы как таковой.

Чистота применительно к принципу свободы, внутренней, духовной, или нравственной, свободе человека, означает ближайшим образом свободу от груза прошлого, предрассудков всякого рода унаследованных от общественного и животного бытия человека. К ним вполне относятся, как это ясно само собой, и религиозные предрассудки, в каком бы богословском, философском и даже научном наряде они ни выступали, ибо все они порождены в конечном итоге чувством страха – прямым антиподом духовной свободы, чисто животным в своих истоках чувством страха перед неизведанными и слепыми, стихийными явлениями бытия в природе и обществе и, прежде всего, чувством страха смерти, перед ее неизбежностью: человек никак не в состоянии свыкнуться с мыслью, что его конечное уничтожение так же неизбежно, как и случайно было его появление на свет; и то и другое строго необходимо, ибо вполне укладывается в закономерное существование природы как самопричины – причины и действия себя самой вечно и одновременно. Смерть человека так же неизбежна, как случайно (случайно-необходимо) его рождение, и как последнее не может служить основанием для чрезмерной радости (ведь он мог и не родиться), так и первая для чрезмерной печали, уныния. И в том, и в другом – и в рождении и в смерти человек вполне разделяет судьбу всего Живого – животных и растений. Что человек, тот или иной человек, мог и не родиться, в этом он так же разделяет судьбу человеческого рода в целом. Что же касается неизбежности смерти, то человеческий род в целом имеет то счастливое преимущество перед каждым отдельным своим представителем, что имеет лишь внешние причины для своего прекращения, которые, однако, безграничны, но не внутренние.

Правда, что историческое расщепление ядра атома и высвобождение внутриядерной энергии, предпринятое поначалу в военных целях, заставляет к этому тезису подойти со всей осторожностью, если не пересмотреть его во все. Изобретение термоядерного оружия, а также других не менее варварских средств массового уничтожения людей, каковы химическое, бактериологическое и другое подобное оружие, делает весьма возможным и уничтожение человечеством самого себя. А если прибавить к этому катастрофическую порчу им среды своего обитания, то таковая возможность увеличится многократно. Но гораздо вероятнее вместе с тем или, по крайней мере, так же вероятно, что здравый смысл вкупе с инстинктом самосохранения возьмут в нем верх над милитаристским безумием и сведут к минимуму, если и не вовсе на нет, внутренние причины для уничтожения человечества, тогда как могущество внешних причин, проистекающее из абсолютно безграничной и стихийной в основе мощи природы-самопричины, будет всегда превозмогать могущество

человеческого рода при всем его (могуществе человечества) последовательно поступательном возрастании. Но как бы то ни было, а чрезмерная радость и чрезмерное уныние одинаково не вяжутся с высотой, имманентной принципу свободы, с чистотой его научного уразумения.

Чистота применительно к принципу свободы состоит, далее, в точном уяснении себе антагонистичности свободы и произвола, в чем бы последний ни выражался. Ибо так же как свобода духа в истинном смысле выражает должное, произвол – сущее: допускающий его пребывает не более и не менее как в состоянии рабства, рабства у своих страстей. Совершенно естественно вместе с тем, что внутренняя, духовная, или нравственная, свобода человека, предписываемая принципом свободы – идеал, к которому всеми силами своими должен стремиться человек, а в общественно-историческом разрезе и человечество в целом, чтобы с возможной чистотой воплотить его в себе, а тем самым оправдать на деле высокое (многообязывающее) звание человеческого существа – носителя совести и творца добра.

Чистота применительно к принципу благородства состоит в точном уяснении себе нравственной гармонии целей и средств, этим принципом диктуемой, и в категорическом недопущении дисгармонии между ними. Не только цели, но и средства к их достижению не должны быть иными, кроме как нравственными. Слишком уж силен соблазн во имя высокой цели не разбираться в средствах к ее достижению, во имя «счастья большинства» пренебречь несчастьем меньшинства, тогда как неповторимость и самоценность каждой отдельной человеческой жизни составляет внутренний животворящий дух каждого из принципов истинной человечности и всего нравственного закона в целом. Весь мир, как известно, не стоит одной горькой слезиночки ребенка, обращенной к боженьке, и все человечество в ответе за эту слезиночку перед собственной бессмертной совестью. И тот, кто чужд этому понятию, не дорос до его исчерпывающего уразумения, тот даже в малой мере не постиг нравственной (идеальной) высоты принципа благородства, как не постиг ее и тот, кто не понял в полном объеме нравственную (категорическую) обязательность сведения к минимуму, а еще лучше – на нет революционного насилия, строго ответного по самому своему глубочайшему существу. Требование нравственной гармонии целей и средств – идеальное требование, как и любое другое принципиальное повеление совести, и его реализация в жизни может быть лишь приблизительной его реализацией. Степень этой реализации и характеризует степень постижения и претворения высоты принципа.

Чистота применительно к принципу благодарности состоит в исчерпывающем уяснении себе этической цели, заключенной в принципе, – взаимное обогащение человеческой природы. Именно такую, возвышенную, общечеловеческую по самой сути цель преследует принцип благодарности, а не частный случай признательности, нередко стоящий в противоречии с нравственной целью принципа. Высота принципа благодарности, в той мере, в какой она реализуется в жизни, явственнее всего свидетельствует о чистоте душевной, тогда не личное, а общечеловеческое ставится во главу угла, точнее, когда общечеловеческое воспринимается нравственно образующим себя человеком как самое интимное личное свое дело и достояние. Даже благодарность за спасение собственной жизни должна восприниматься человеком, тем или иным человеком,

как спасение человеческой жизни вообще. Чистота чувства благодарности, диктуемая идеальным по природе принципом, прежде всего и состоит в желании и умении различать характер оказываемого тебе благодеяния под углом зрения его собственной нравственной чистоты: идет ли оно в унисон с совестью или же диссонирует, контрастирует с ней, а ответное чувство признательности, им вызываемое, находится ли в истинном согласии с принципом благодарности, или же в ложном, лишь видимом согласии с ним. Принцип благодарности человека к человеку за взаимное обогащение человеческой природы в своем идеальном этическом содержании связывает между собой людей, даже и не знакомых друг с другом, в нерасторжимый союз, имя коему трудовое человечество. Степень осознания человеком, тем или иным нравственно образующим себя человеком, своего кровного и духовного братства со всем человечеством, осознания, заставляющего его радоваться его, человечества, где бы оно ни находилось, радостями, и огорчаться его огорчениями, и готовность прийти на помощь в ней нуждающемуся, выручить его из беды, ярче всего характеризует степень обретения им нравственной чистоты, диктуемой принципом благодарности как принципом совести – всечеловеческой и личной по природе.

Чистота применительно к принципу мудрости состоит в чистоте уразумения его составляющих: веры в человека, надежды на торжество добра и любви к жизни. Вера в человека противостоит вере в бога, в сверхъестественное вообще, с одной стороны, и вере в того или иного человека, в конкретного представителя человеческого рода – с другой. Последняя есть культ личности и, как показала история, неизмеримо вреднее культа божества: вред, приносимый тем или иным ревнителем веры, гораздо страшнее вреда, приносимого самой идеей божества, за выразителя воли которого он себя выдает. Еще более вреда приносит культ личности, и вовсе не верующей в бога и потому не усматривающей никаких препон своему произволу, нередко кровавому. Высота веры в человека состоит, таким образом, в абсолютной свободе от культа личности и от веры в бога, как правило, вырождающейся в вариант того же культа личности. Надежда на торжество добра лишь тогда сохраняет для нас свою нравственную (идеальную) высоту, когда покоится на единственном, но зато прочном фундаменте – на поступательно развивающемся последовательно научном мировоззрении, отображающим объективную природу (объективную правду, по выражению Аристотеля) вещей. Всякого рода чуждые научно-материалистическому миропониманию соображения, затемняющие для нас объективную природу (объективную правду) вещей, с неизбежностью оказываются самым отрицательным образом и на чистоте уразумения нами высоты надежды. Любовь к жизни лишь тогда сохраняет свою исконную высоту, когда она есть интеллектуальная, как сказал бы Спиноза, нравственная любовь к жизни, любовь к жизни, достойной человека и им свободно творимой, а не любовь к жизни вообще, как таковой, чего бы это ни стоило. Ложный сам по себе тезис «искусство для искусства» имеет, тем не менее, за собой неизмеримо больше оснований, ибо служит к ограждению творческой свободы поэта от всеисилия власть предержащих, неизменно покушающихся на нее, нежели тезис «жизнь ради жизни», если бы таковой был кем-то выдвинут, ибо нравственно образующий себя человек решительно предпочтет смерть во имя торжества совести – добра скотскому (бессовестному) образу жизни.

И если тот или иной из принадлежащих к человеческому роду по малодушию (по приступу малодушия) такого предпочтения не выказывает, то в затаенной глубине души он всегда найдет восторженный отклик на героическую смерть человека-революционера. Высота любви к жизни и чистота ее уразумения всецело определяется тем, насколько человек проник в истинный, высокий, нравственный смысл своего существования на Земле, как и на любой другой планете, насколько он проникся сознанием того, что нет таких благ на свете, которые могли бы заставить его поступиться своею совестью, сознанием того, что он «не вправе» продать свое человеческое первородство не то что за чечевичную похлебку, но и ни за какие иные «мирские» (материальные) блага, ни даже за сохранение собственной жизни.

Чистота применительно к принципу поступка состоит в ясном осознании категорической обязательности нравственной гармонии теории, заключенной в идеальных принципах истинной человечности, и практики. Тот, кто заранее позволяет себе считать, что одно дело теория, другое – практика, что одно дело принцип, а совсем другое – его реализация на деле, тот позволяет себе самое настоящее двурушничество, в корне порывает с принципом поступка, повелевающим поступать по совести – всегда и неизменно. Слов нет, между принципом поступка и его реализацией разрыв неминуем, но наша забота должна состоять не в одной лишь констатации такого разрыва, тем более не в успокоении на ней, но в максимальном его сокращении, в доведении его до минимума, мыслимого в данный момент и в данной стране, насколько только станет умения и сил, и лишь тогда в нашем реальном поступке отразится в некоторой степени высота, свойственная идеальному (абстрактному) принципу поступка. Высота в претворении в жизни принципов истинной человечности состоит не в меньшей мере в учете их органической взаимосвязи в нравственно диктуемом поступке, как и в самой совести человека – едином и единственном нравственном законе человечества, пролагавшем и пролагающем себе дорогу через массу социологических отклонений, обусловленных социальным бытием человека. Чистота применительно к каждому из принципов истинной человечности в отдельности выявляется в полной мере в ясном осознании их тяготения к добру, лишь в исчерпывающем осознании его неразрывной связи с каждым из всех остальных принципов, в своем органическом единстве образующих нравственный закон совести.

Чистота применительно к нравственным правилам, и об этом говорилось в самом начале, имеет двоякий смысл – в смысле адекватного постижения и в собственном смысле, ибо им, нравственным правилам, в отличие от этических принципов, присуща и чистота сама по себе, сообщаемая им принципами, то есть совестью – первопричиной нравственной чистоты как таковой. Чистота души человека воплощает в себе чистоту нравственных правил, ведь и они относятся не к духовной (как принципы), но к душевной стороне жизни человека. Чистота же самих нравственных правил ни в чем ином не состоит, как в строгой соотнесенности их со своими принципами. И исключения из них (ведь нравственные правила потому и правила, что в отличие от принципов – нравственного закона – знают исключения) не только допустимы, но и совершенно обязательны в тех случаях, когда их исполнение шло бы вразрез с обслуживаемыми ими принципами. В неукоснительном соотнесении нравственных пра-

вил с соответствующими принципами состоит и чистота в их постижении, и чистота претворения их в поступке. Двойная чистота нравственного правила, следовательно, состоит в его соотнесенности (объективной соотнесенности) и соотнесении (субъективном соотнесении) со своим нравственным принципом.

Чистота нравственного правила правдивости состоит в его соотнесенности и соотнесении с принципом совести. Правдивость ради правдивости нередко, в тех случаях, когда идет вперекор с совестью, наносит нравственности вред непоправимый, например, когда правдивыми показаниями выдают товарищей по революционной борьбе их смертельным врагам.

Чистота нравственного правила серьезности состоит в его соотнесенности и соотнесении с этическим принципом самосовершенствования, сообщающим правилу его нравственный смысл. Серьезность ради серьезности способна сделать человека безулыбчивым, а ведь улыбка отличает человека, животное не наделено способностью улыбаться.

Чистота нравственного правила самоотречения состоит в его соотнесенности и соотнесении с этическим принципом добра. Самоотречение ради самоотречения, а не ради торжества добра, сплошь и рядом ведет к презрению к жизни, которое в противоположность презрению к смерти, диктуемому принципом, безнравственно в корне. Чистота в постижении нравственного правила самоотречения состоит также в явственном различии простого самоотречения, не чуждого и животным, от нравственного самоотречения, свойственного единственно человеку. Под нравственным самоотречением разумеется такое, которое распространяется не только на близких (кровных и по духу), но на человека вообще, как на такового другого, без которого сам ты – не человек, не общественное существо по природе.

Чистота нравственного правила справедливости состоит в его соотнесенности и соотнесении с этическим принципом общественной собственности, сообщающим ему его нравственное содержание: справедливость ради справедливости бессодержательна и граничит с безнадежным произволом в ее истолковании и претворении на практике.

Чистота нравственного правила трудолюбия состоит в его соотнесенности и соотнесении с этическим принципом труда. Трудолюбие ради трудолюбия бессмысленно, если не имеет своим содержанием общественно полезный и творчески-созидательный труд, как и все нравственное, устремленное к добру – верховному идеалу человечества.

Чистота нравственного правила собственного достоинства состоит в соотнесенности и соотнесении его с этическим принципом свободы, внутренней, духовной, или нравственной, свободы человека. Только такая свобода сообщает человеку его высокое человеческое достоинство. Собственное же достоинство ради самого себя – собственного достоинства почти с неизбежностью ведет к надутой спесивости, абсолютно несовместимой с нравственной свободой человека и с его действительным человеческим достоинством.

Чистота нравственного правила последовательности состоит в его соотнесенности и соотнесении с этическим принципом благородства, диктующим нравственную последовательность в целях и средствах. Последовательность ради последовательности способна привести к последовательности в злом (злом деле), что в корне противостоит нравственному смыслу правила.

Чистота нравственного правила сострадания (солидарности) состоит в соотносении его и соотносении с этическим принципом благодарности – признательности человека человеку за взаимное обогащение человеческой природы. Сострадание (солидарность), лишенное этого нравственного содержания, сострадание ради сострадания (солидарность ради солидарности) ведет к растлевающей путанице в понятиях, ибо сострадание (солидарность) объединяет и участников преступных сообществ.

Чистота нравственного правила скромности (простоты) – в соотносении и соотносении его с этическим принципом мудрости, ибо бывает простота паче гордости, а скромность ради скромности ведет к самоуничтожению человека в собственных глазах, что стоит в явном противоречии с принципом мудрости, предписывающим веру в человека и в несокрушимость его разума. Такое самоуничтожение не мирится и с чувством собственного достоинства человеческого существа.

Чистота нравственного правила ответственности состоит в его соотносении и соотносении с этическим принципом поступка, повелевающим поступать по совести. Человек ответственен единственно перед совестью своей. Ответственность же ради ответственности, безотносительно к нравственному содержанию, сообщаемому чувству ответственности принципом, ведет к той же растлевающей путанице в понятиях, что и сострадание ради сострадания (солидарность ради солидарности), ибо чувство ответственности и тут нередко (даже очень часто) объединяет участников преступных сообществ.

Вообще нравственные правила, коль скоро забывается об их соотносении и соотносении с этическими принципами истинной человечности, вполне лишаются своего нравственного содержания, вырождаются в безнравственность, произвол и насилие.

5. Очистительная гроза Великого Октября

Размышляя о чистоте нравов, о чистоте в наших мыслях, делах и поступках, в жизни нашей вообще, равно и о чистоте этики как науки, невольно обращаешься умственным взором к великой очистительной грозе Великой Октябрьской социалистической революции 1917 г., к ее началу и к первым героическим, огненным ее годам, когда ни одному из рабочих, целыми отрядами штурмовавших Зимний, и в голову не приходило взять что-либо из несметных сокровищ дворца, уже никем не охраняемого; когда поговорка «Только бы революция не пострадала», а имелась в виду мировая пролетарская революция, долженствующая принести счастье всему человечеству без изъятия, была у всех и каждого на устах; когда интернациональное братство всех людей труда мыслилось как нечто само собой разумевшееся, а эксплуатация человека человеком и всякого рода другое угнетение и порабощение себе подобного и унижение человеческого достоинства – вызовом самой святой святых – совести человека и человечества; когда человек, каждый человек рассматривался как цель, а не как средство; когда революция с самых истоков ее мыслилась не иначе как начало мировой революции, ибо национальные рамки так же естественны для буржуазной революции, как и гибельны для революции

пролетарской – коммунистической, имеющей, как известно, по сущности своей и с самого начала международный характер; когда нравственное чувство обострилось до предела, когда господствовал сухой закон, когда украшения всякого рода считались и женщинами и мужчинами признаком дурного тона, когда женщине вдеть серьги в уши, супругам устраивать свадебные обряды и путешествия, обмениваться обручальными кольцами, а тем более носить их, казалось диким и недостойным пережитком, когда игра в карты, не говоря уже о других, более азартных играх, признавалась кошунственным и непростительным препровождением времени, когда рассказать какой-нибудь «еврейский» (антиеврейский) анекдот возможно было не иначе как шепотком, в свинском, безнадежно пьяном состоянии, ведь господствовало суровое убеждение, что отъявленных антисемитов надо безотлагательно расстреливать как бешеных собак; когда ценилось лишь внутреннее богатство человека, внешнее же пребывало в презрительном небрежении; когда священный энтузиазм, рожденный революцией, горел в душе ярким пламенем, освещая все и вся вокруг.

Нельзя при этом не упомянуть и о том, что лукаво называлось «издержками революции» и пряталось под поговорку: «Лес рубят, щепки летят», когда кровные интересы личности демагогически, схоластически и догматически противопоставлялись интересам коллектива и ставились ни во что, когда этический тезис об уникальности, неповторимости и самоценности каждой отдельной человеческой Жизни предавался забвению, как будто человек для счастья, а не счастье для человека, «издержки», породившие такое уродливое и уродующее явление, как «красный террор» (сравни: «усталая секира» у Пушкина), и надо во весь голос сказать, что хотя эти акты революционного насилия были ответными по существу, ибо явились реакцией на контрреволюционное сопротивление свергаемых и свергнутых эксплуататорских классов, они не становились от этого более привлекательными. И, конечно же, не они, не «издержки» эти, выражали лицо нашей революции, как раз напротив, они не могли не сказаться на ее строгом лице, то и дело искажающегося гневом. Но как зато преображалось это и само по себе красивое лицо, когда правда торжествовала и пострадавшие из числа оставшихся в живых, хотя и с роковым опозданием, бывали реабилитированы, как бывали реабилитированы посмертно и те, кто невинно был осужден. Оно, лицо революции, становилось в таких случаях, в каждом из таких случаев, прекрасным вдвойне.

В конечном итоге чистота сводится к тому, чтобы целомудренно и ревниво оберегать в себе человека.

Category of Purity in the Ethical Science

Yakov Milner-Irinin (01.05.1911–18.07.1989)

PhD in Philosophy, Professor, expert in ethics, ontology, history of philosophy

The article is devoted to comprehensive analysis of *purity* concept which the author considers to be one of key importance in ethics together with such ethical concepts as *good*, *evil*, *duty*, *ideal*, etc. It is relevant to both human life and ethical knowledge. The author distinguishes *purity* from the concepts of moral principle and rule, showing that *purity* is

basic and determines the moral quality of both principles and rules. Category of purity is studied in three main perspectives: a) human life; b) ethical science; c) moral principles and rules. First, purity is understood in terms of intentions, motives and thoughts, informed by conscience. Second, it is regarded as freedom from all kinds of invasions from outside ethics such as politics, sociology, etc. Thus *purity* provides strict correspondence of ethics to its own meaning as a study on ought. Third, purity is considered as appropriate cognition of moral principles and rules and ways of their implementation.

Keywords: *purity*, ethics, morality, principles, rules, conscience, action, freedom, human nature

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, заведующий сектором этики Института философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: apressyan@mail.ru

Артемяева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

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

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – академик РАН, директор Института философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: guseynovsk@mail.ru

Серёгин Андрей Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@ya.ru

Фокин Алексей Русланович – доктор философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: al-fokin@yandex.ru

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, заведующий сектором философии религии Института философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Термин *агатология* («учение о благах») был inaugurирован лет за семьдесят до *аксиологии* (в «Руководстве по христианскому нравственному учению» Кристофа Фридриха фон Аммона – 1823), но ему значительно меньше повезло, т. к. до начала XXI в. его упоминали только составители некоторых философских лексиконов. Владимир Шохин, открывший его заново около двадцати лет назад (не подозревая о существовании труда Аммона) предпринял попытку не только его реабилитации, но и определенного переформатирования теории и истории «практической философии» под углом зрения учения о благах. Появившаяся в результате монография (*Шохин В.К. Агатология: современность и классика. М.: Канон+, 2014. 359 с.*) решала задачи 1) агатологического восполнения дефицитов современной этики и антропологии, 2) реконструкции учений о благе и благах в Древней Индии и Китае, в ранней античной мысли, во всех греко-римских философских школах (каждая из которых должна была определиться

по отношению к «таблицам благ» Аристотеля и участвовала в общеэллинской агатологической полемике), в патристике и схоластике, 3) измерения «античными весами» современной «практической философии» и постановки вопроса о том, было ли в средневековых учениях о благах специфически христианское содержание. Монография стала предметом обсуждения на презентации книги в ноябре 2014 г. Соображения участников этого обсуждения публикуются здесь в последовательности их выступлений на презентации, и в них были подняты такие вопросы, как: должна ли агатология быть именно специфически этической программой? можно ли считать этику добродетели непоследовательно агатологической? правомерно ли автор книги уделяет лишь скромное внимание «высшему благу» у Аристотеля? действительно ли мы должны отказываться от попытки дефинирования блага? каково сущностное соотношение благ и ценностей? в какой мере средневековая теология допускала «субъективные блага»? и другие. Публикация завершается ответами Шохина.

Ключевые слова: этика, благо, блага, ценности, Аристотель, Кант, Мур, этика добродетели, определение, античность, средневековье

Р.Г. Апресян. Новая книга Владимира Кирилловича Шохина (далее – В.Ш.) для меня знаменательна во многих отношениях. Остановлюсь лишь на некоторых. Первое, книга новационна тематически, причем не только на фоне нашего, отечественного, литературного процесса, но и, так сказать, во всемирном масштабе. Надо отметить, что русскоязычная ситуация особенна. В русском, как в естественном, так и в специальном языке есть слова «благо» и «добро», чего нет в современных европейских и древних языках. Помимо отсутствия прямой корреляции между соответствующими национально-язычными дискурсами, есть сложность в выделении в иноязычной литературе работ, посвященных именно благу (а не добру). Такой трудности не было бы для ориентации в русскоязычной литературе, но на русском произведений на соответствующие темы ничтожно мало. Могу назвать лишь одну книгу, специально посвященную данной проблеме: это книга Ф.А. Селиванова «Благо»¹. Тридцать лет спустя автор развил эту тему в статье «Благо: сквозь призму добра и зла»², название которой в свете сказанного об особенностях русского языка, конечно, примечательно. Судя по библиографическому списку, эти работы В.Ш. неизвестны; но надо признать, принимая во внимание широту охвата материала и проблематики в книге В.Ш., эти работы интересны как литературный факт, в теоретическом плане они представляют лишь исторический интерес. Тематическая новационность книги усиливается еще и терминологическим закреплением данной тематической области, продвижением ее в качестве (как это обозначает автор) субдисциплины – *агатологии*. У этого термина есть своя история, и В.Ш. кратко ее реконструирует, к чему можно было бы добавить, что термин «агатология» представлен в «Философском словаре» Э.Л. Радлова, правда, всего лишь с кратчайшим разъяснением самого термина: «учение о благе, часть этики»³. Но одно дело термин и другое – то, что проделывает в своей книге В.Ш., концептуализируя агатологию принципиальнейшим образом.

¹ Селиванов Ф.А. Благо. Томск, 1967.

² Селиванов Ф.А. Благо: сквозь призму добра и зла // Философская жизнь Урала: Проблемы общей и социальной онтологии / Сост. И.Я. Лойфман, ред. В.И. Кашперский. Екатеринбург, 1999.

³ Радлов В.Э. Философский словарь: Логика. Психология. Этика. Эстетика и история философии. СПб., 1904. С. 7.

Второе, В.Ш. позиционирует агатологию не просто как «философскую субдисциплину, которая располагается на территории двух больших – этики и антропологии»⁴, но определенно как «четвертую программу в метаэтике (после утилитаристской, деонтологической и аретической)» (с. 100), т. е. мы имеем дело не просто с новацией, но с новацией вызывающей. Причем это вызов не просто самого факта дисциплинарного представления агатологии, но помещения ее в один ряд с деонтологизмом, консеквенциализмом и этикой добродетелей, и этот ряд выстраивается внутри метаэтики. Последнее почти не разъясняется, но в начале книги автор дает свое понимание аналитической философии (как метода, а не как направления); допускаю, что и метаэтика трактуется не как направление, а как философская теория морали вообще, как моральная философия. Все это В.Ш. проделывает, оставаясь вне текущих отечественных морально-философских традиций, почти их не замечая. Надеюсь, что участники последнего не станут отвечать В.Ш. взаимностью. Наверное, проект агатологии вызовет различные реакции притяжения-непритяжения. Но усилие агатологии стало для В.Ш. поводом репроблематизации этики, шире, практической философии, и это, несомненно, заслуживает серьезного внимания.

Третье, В.Ш. масштабно высветил проблему блага и проделал большую работу по эшелонированному обеспечению теоретического устройства этой проблемы. В данном случае я имею в виду не (суб)дисциплину или исследовательское направление агатологию, а именно проблему блага как таковую, не закрепляемую дисциплинарно. Разнонаправленные критические обозрения, которые предпринимает В.Ш. как современных работ и дискуссий, так и классических, по сути репрезентируют проблематику блага во всей ее полноте. Принимая во внимание не блестящее положение в нашей этической и аксиологической литературе по этому вопросу, можно сказать, что В.Ш. своей книгой обеспечивает тематически-аналитический прорыв и, тем самым, кардинальным образом изменяет литературно-дискурсивную ситуацию в этой области. В этом плане книгу В.Ш. я мог бы сравнить с недавно обсуждавшейся на страницах данного издания книгой А.В. Прокофьева⁵, которая также по-своему прорывна – в освоении проблематики справедливости, в которой литературная ситуация несравненно благоприятнее. (Теперь – дело за читателями.)

Четвертое, В.Ш. в очередной раз проявил себя эрудитом широкого и нестандартного круга (кругов) чтения. В нашей литературе не так много работ, в которых столь подробно – на уровне текста – разбирался бы Макинтайр, при том, что его «После добродетели» одна из наиболее популярных книг современных западных авторов в среде вузовских преподавателей этики. (Следует с удовлетворением отметить, что В.Ш. цитирует Макинтайра в собственном переводе, хорошо понимая, что опубликованный русский перевод для серьезной работы не годится.) Более того, В.Ш. обзревает все поле современной этики добродетелей, пусть бегло и руководствуясь своими агатологическими интересами, и надо сказать, что в этой книге мы имеем наиболее репрезентативный и достаточно дифференцированный взгляд этого направления в этике. В.Ш. обращается к нему как чувствительному противовесу деонтологизму и консеквен-

⁴ Шохин В.К. Агатология: Современность и классика. М., 2014. С. 13 (далее при ссылках номер страницы указывается в скобках в тексте).

⁵ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М., 2013.

циализму и в то же время как ожидаемому ресурсу для агатологии. Эта работа проводится автором в первой главе, в которой этике добродетелей посвящен параграф. Второй же параграф этой главы посвящен некоей «аналитической “практической философии”», в которую попали авторы, которых можно было бы отнести как к деонтологизму, так и к консеквенциализму. Обзор проводится по критерию их агатологической ресурсности. Полагаю, интерес представлял бы дифференцированный анализ деонтологистов и консеквенциалистов. Возвращаясь к этике добродетели, замечу, что анализ работ Макинтайра и других авторов, представляющих ее, приводит В.Ш. к выводу о ее недостаточной альтернативности другим названным морально-философским доктринам, и поэтому агатология предлагается, как выше отмечалось, в качестве четвертого пути метаэтики. Это то, что в книге относится к современности. Но большая часть книги посвящена классике – индийской и китайской классике, а также античной и средневековой. Весь этот обширный историко-философский материал В.Ш. осваивает, перерабатывает и интерпретирует с одной целью – уяснения порядка обсуждения блага и создания интеллектуальной платформы для развития агатологии. Агатологический подход к материалу истории философии нов и необычен. Очевидно, он потребовал от автора нестандартных подходов к известному материалу. Так что наряду с интересными находками здесь неизбежны спорные движения мысли и выводы, относительно чего специалистам есть в чем разбираться (впрочем, не следовало бы упускать из вида, что сам В.Ш. оговаривается в книге, что не претендует «на более чем субъективные оценки достижений классической мысли»). Книга дает немало поводов для историко-философских дискуссий. Нахожу эти поводы и я, но ввиду ограниченности места кратко остановлюсь на другом, а именно, на вопросах об уместности дисциплинарного конституирования агатологии и оправданности агатологической перестройки этики.

Из сказанного выше очевидно, что я приветствую выделение проблематики блага, тем более в таком решительном и энергичном виде, какой мы имеем в обсуждаемой книге. Агатологическая фокусировка актуальна (в силу ее неявного антикантианского пафоса) и для этики, в которой сохраняется доминирование кантианства, и для широкого комплекса философских и социальных дисциплин, в круг внимания которых входят блага: это и упоминавшиеся уже аксиология и антропология, а также эстетика, праксеология, экономика и др. Но тем самым агатология выступает не как дисциплина, а как исследовательское направление, как подход, в соответствии с которым в той или другой исследовательской области выделяется определенный ракурс рассмотрения, а именно, с точки зрения благ. Возможность такой интерпретации агатологии я нахожу и в книге В.Ш., когда он, говоря об агатологии, декларирует «четвертый путь» в метаэтике, наряду с другими путями (у меня не сложилось впечатления, что деонтологизм, консеквенциализм или этика добродетелей отвергаются напрочь, что они должны уступить место агатологии). Но это именно то, что обнаруживается, среди прочего, мной как читателем; я не уверен, что найденное на этот счет и есть основополагающее для всего агатологического рассуждения автора. Если принять во внимание актуальность агатологической проблематики и методологии, то тогда одно из заключительных замечаний автора: «...агатология... может в настоящее время строиться не как систематическая дисци-

плина.., а как комментарий к истории мысли» (с. 341) может быть расширено: ...как комментарий, разумеется, критический, к философским и социальным дисциплинам, предметом внимания которых являются блага.

У меня сохраняются сомнения относительно переустройства этики как агатологии. Я не вижу продвижения в этом деле в самой книге, и, в первую очередь, эта непродвинутость проявилась в том, что В.Ш. не нашел возможности довести свое агатологическое рассуждение до различия блага и добра. Выше я отмечал утвержденность в русском языке двух терминов – «благо» как естественное благо и «добро» как моральное благо. Это обстоятельство задает особую площадку для агатологического и этического рассуждений, и его следовало бы принять во внимание. Семантическая особенность русского этического тезауруса предстанет еще более выпуклой, если принять во внимание слово «добродетель». Не следует, как мне кажется, бежать от родственности слов «добро» и «добродетель» (а ведь здесь обнаруживается в чем-то иная коннотация, чем в соотношении английских, скажем, слов: «virtue» и «moral good», смысловая связь которых еще должна быть додумана, выстроена). Я не считаю эти лексические обстоятельства определяющими для русскоязычного этического мышления, но не учитывать их вовсе было бы неправильным. Другой важный момент, касающийся построения (или переустройства) этики как моральной философии, связан с тем, как мы понимаем архитеконику морали. Историческое движение от «этики добродетелей» к «этике морали», т. е. этики, в которой основной предмет это не добродетели, а мораль в целом, не было случайным. Оно произошло в процессе осмысления морального опыта, органичным элементом которого наряду с так или иначе понимаемыми поведенческими ориентирами (добродетелей, законов, грехов-пороков) стали способности человека как субъекта морали, формы морального мышления, способы регулирования, особенности взаимодействия между моральными субъектами, социальные институты, обеспечивающие действенность моральных регулятивов, поддерживающие людей в их моральной субъектности, моральной коммуникации и т. д. В этой архитектонике есть свое место и у благ, шире – ценностей (я помню о настояниях В.Ш. по поводу принципиального разделения благ и ценностей и отчасти разделяю понимание необходимости такого разделения, но в данном случае это несущественно), но это именно место, т. е. блага выступают одним из элементов морали. Поэтому даже нормативная этика, не говоря о философской этике, не может быть уместна в агатологию.

Нет нужды разъяснять, что последнее ничуть не умаляет интеллектуальную значимость агатологического проекта как такового.

О.В. Артемьева. Книга «Агатология: современность и классика» представляет собой фундаментальное исследование, которое, на мой взгляд, заслуживает самого пристального внимания. Эта книга необычна. Ее необычность состоит в том, что автор по существу учреждает особое направление в философии, которое называет «агатологией» – учением о благах, размещает данное направление на пересечении этики и антропологии и характеризует как «четвертый путь» в современной этике (наряду с консеквенциалистской, деонтологической этикой и этикой добродетели). В.Ш. отнюдь не претендует на первенство в обозначении данного направления, напротив, показывает, что данный термин уже в конце XIX в. можно было обнаружить в философских

словарях, в частности, в «Словаре философских понятий» Р. Эйслера. Этот термин активно используется и в современных философских исследованиях. Однако совершенно очевидно, что ни один из авторов, так или иначе использующих термин «агатология», не ставил перед собой задачу построения особой философской дисциплины, или, как пишет В.Ш., «субдисциплины». Тот факт, что мы обнаруживаем в философских концепциях разных эпох и культур учения о благах, и даже тот факт, что некоторые авторы помечают свои учения о благах как агатологию, еще не является свидетельством в пользу признания ими агатологии как специальной дисциплины со своим предметом, особым углом зрения, особой методологией и пр. Иными словами, хотя В.Ш. определяет свою цель как всего лишь «легитимацию» агатологии в качестве уже существующего в философии и имеющего свою историю направления, однако, судя по структуре книги, по ее содержанию, по характеру обсуждаемых проблем, намерение автора гораздо более амбициозно. Даже если задача по построению новой дисциплины в книге не решена полностью, возможности и перспективы такого построения обозначены вполне определенно.

Книга написана на основе обширного и разнородного историко-философского материала, который включает философию Древней Индии и Китая, античной Греции, европейского средневековья, а также на основе самой последней современной, в том числе, этико-философской литературы. Такой тщательный и основательный анализ современной этико-философской литературы может вызвать только восхищение. Большинство авторов, о которых он пишет, фактически у нас неизвестны. А, например, более-менее известному у нас Аласдеру Макинтайру крайне не повезло с переводом одного из самых знаменитых его трудов – «После добродетели». Подробное и точное изложение позиции Макинтайра в книге В.Ш. важно, поскольку оно предоставляет возможность читателю познакомиться с основными идеями этого крупного современного философа.

Весь обширный историко-философский материал в книге *аналитически* освоен и представлен в определенном ракурсе учения о благах. Причем он используется не в качестве иллюстрации и не в качестве исключительно исторического достояния, а актуально – как источник для конституирования современной агатологии. Историко-философское наследие задействовано как ресурс для решения современных философских задач.

Во Введении В.Ш. выражает предположение, что у книги найдется немало критиков именно в силу ее «пионерского» характера. С этим предположением едва ли можно не согласиться. Однако книга, изначально предлагаемая как пионерская и полемичная, особенно ценна в эвристическом плане.

Я давно уже специально занимаюсь современной этикой добродетели, так что, понятно, предлагаемый В.Ш. критический анализ этого направления у меня вызвал особый интерес. Если признавать существование агатологии как особой дисциплины, то, на мой взгляд, совершенно точно обозначение ее именно как «четвертого пути» наряду с этикой добродетели, конвенционалистской этикой и этикой деонтологической. Это обозначение точно, поскольку указывает на своеобразие всех четырех направлений и их несводимость друг к другу. Однако если мы это признаем, то должны будем признать и то, что упрек, который В.Ш. адресуется современной этике добродетели и

который состоит в том, что сторонники этой теории в качестве центрального понятия рассматривали понятие добродетели, а не понятие блага и благ, не совсем справедлив. Этика добродетели противостояла консеквенциалистским и деонтологическим этическим концепциям прежде всего в том, что в ее рамках мораль объективирована в добродетельной личности, а не в безличных и универсальных принципах и правилах. Именно поэтому в фокусе исследовательского интереса аретической этики – добродетели как качества личности. Понятия благ в рамках такой теории может иметь лишь инструментальное значение и использоваться в качестве средства объяснения ключевого в аретической теории понятия добродетели.

Мне также не показалась достаточно убедительной интерпретация этики добродетели как аналитической теории. В книге высказывается сомнение в правомерности противопоставления в том числе в нашей литературе этики добродетели «аналитической этике». Это сомнение легко преодолевается, если мы примем во внимание два значения употребления термина «аналитический» в применении к этике или философии. Мы можем употреблять этот термин как в широком, так и в узком, специальном смысле слова. В широком смысле под аналитической теорией понимается то, о чем пишет В.Ш. – определенный стиль философствования, который предполагает аргументированность, последовательность, основательность рассуждения, его критический характер и пр. Однако «аналитическая этика» – это еще и вполне определенная, по образному выражению В.Ш., «философская конфессия». Ее рождение связано с выходом в свет в 1903 г. «Принципов этики» Джорджа Эдварда Мура. Интересно, что эта книга многими современниками была воспринята как абсолютно новое философское учение, которое, по словам британского философа Литтона Стрейчи, заменит все религиозные и философские кошмары, иллюзии, галлюцинации, в которые нас вовлекли Иегова, Иисус Христос, ап. Павел, Кант и Гегель⁶. Аналитическая этика в узком специальном смысле слова имела собственный предмет – язык и логику морального рассуждения, а также (что очень важно) – собственный метод, который налагал запрет в этике на рассмотрение нормативно-содержательных проблем.

В 1960-е гг. – время серьезных общественных перемен (движения за гражданские права, сексуальная революция, массовое антивоенное движение и т. п.) – стала очевидной несостоятельность такого подхода, в культуре возник запрос на этико-философское осмысление перемен. Именно в это время начинают интенсивно развиваться этические теории, направленные против аналитической этики в узком смысле слова и противопоставляющие ей свой собственный подход, особенность которого состояла в ориентации на осмысление и обсуждение нормативно-содержательных проблем⁷. Именно в это время формируется этика добродетели и другие этические теории (например, этика заботы), в это время начинает развиваться и прикладная этика как этика, предмет которой составляют моральные проблемы, возникающие в повседневном опыте человека. Приблизительно в это время Г.Э.М. Энском

⁶ См.: MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame (Indiana), 1984. P. 16.

⁷ Подробный анализ этой ситуации в этике см.: Соломон Д. Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина // *Этическая мысль*. Вып. 13 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М., 2013. С. 30–46.

выступает со своим манифестом «Современная моральная философия», в котором она как будто бы критикует новоевропейскую философию, но главным образом и прежде всего – аналитическую этику в узком смысле слова за ее фундаментальную несостоятельность в осмыслении содержательных нормативных проблем – то есть за ее несостоятельность в том, ради чего и существует моральная философия.

Поэтому суждение о том, что современная этика добродетели обязана своим существованием аналитической традиции корректно, если мы употребляем выражение «аналитическая традиция» в широком, неспециальном смысле слова. Если же мы употребляем его в специальном смысле, то с этим суждением можно согласиться лишь в том смысле, что современная этика добродетели, как и другие нормативные этические концепции, рассматривается как ответ на неудовлетворительность аналитической этики, на ее неспособность к осмыслению и решению главных этико-философских задач.

А.А. Гусейнов. Труд «Агатология: современность и классика» – философское событие, значение которого еще предстоит осмыслить и будет, надо думать, со временем выявляться более полно и конкретно. Но уже сейчас можно сказать, что, по крайней мере, в двух отношениях он заслуживает особого интереса.

Во-первых, речь идет об уточнении предмета философии, в котором выделяется особая субдисциплина, расположенная между антропологией и этикой и названная им агатологией. Название в данном случае не менее важно, чем само содержание, можно даже предположить, что индикатором доброкачественности последнего и тем самым обоснованности выделения новой области философского знания будет судьба самого названия – приживется ли оно или нет. Автор, разумеется, не выдумал, не сконструировал агатологию ни как термин, ни как предмет, он эксплицировал ее из реального процесса философского познания в ее историческом развитии и современных тенденциях. Агатология есть учение о благах или целях человеческой деятельности, а точнее, о целях человеческой деятельности как благах.

Выделение агатологии не просто как исследовательской темы, а как субдисциплины, ее включение в предметное поле философии важно для понимания самой философии, ее статуса в культуре. Это на самом деле является аргументом в пользу того, что философия – не только род познания, теория, но и форма практики, что для нее вопрос о целях человеческой деятельности столь же органичен, как и вопросы о том, как мы мыслим и как устроен мир. Следует заметить, что в данном случае объективный смысл осуществленного В.Ш. исследования и полученный им результат выходят за рамки его же понимания философии, даже опровергает его. Он пишет: «Философия по определению может быть только теоретической дисциплиной, какими бы предметностями она ни занималась» (с. 13). Но, добавляет он далее, с кавычками можно говорить и о «практической философии», с которой агатология соотносится как часть и целое: «но с кавычками употреблять и можно, и нужно: речь идет о том регионе философии, который стоит ближе всех прочих по своей проблематике к практическим задачам человека» (там же). Что в философии ближе и что дальше от практических задач человека – вопрос отнюдь не очевидный. Разве логика, исследующая канон правильного употребления разума, дальше отсто-

ит от практических задач человека как разумного существа, чем любая другая область философии?! Практическая философия является практической не потому, что она ближе к практике, а потому, что она включена в нее и говорит не о том, что есть, а о том, что следует делать. И агатология нужна не просто для того, чтобы знать, что такое благо, а для того, чтобы стать благим, ибо вне стремления стать благим мы никогда не поймем, что такое благо. Подобно тому, как по известному, ставшему банальностью, но от этого не потерявшему в своей истинности выражению: не отдавая пудинга, мы не узнаем его вкус. Из «Агатологии» мы узнаем, что не всякая цель должна считаться благой, и смысл осуществляемого автором анализа состоит в том, чтобы проводить такое различие и научиться выбирать благие цели – теоретически опосредовать изначальную нацеленность человека (и самого философа как человека) на благо. Словом, можно надеяться, кавычками дело не завершится, и В.Ш. в последующих книгах будет говорить о практической философии уже без них.

Агатология заявлена в книге как четвертая программа или путь (слова «программа», «путь», надо думать, не случайны и говорят об отношении агатологии именно к практической философии) современной метаэтики в противовес деонтологической, в отличие от утилитаристской и в продолжение аретической. С последней она настолько близка, что можно считать ее продолжением, обобщением и более адекватной формулировкой. Различия связаны с субординацией добродетелей и благ: агатология ставит на первое место блага и рассматривает добродетели как средства по отношению к ним. Тем самым агатология не просто находит в этике место целям, а возвращает им отнятый в свое время у них престол и претендует на то, чтобы освободить этику от кантианского заклęcia. Остается только решить (вопрос, который у В.Ш. остается открытым), будет ли это полноценная традиционная монархия или ее современный конституционный вариант. Это уже вопрос не о первенстве благ перед добродетелями, а об иерархии самих благ и о высшем благе как ее возможной вершине.

Второй момент, в силу которого труд В.Ш. приобретает значение, выходящее за его тематические рамки, заключается в том, что он представляет собой особый, редкий для отечественной традиции тип философского исследования. Как известно, В.Ш. склонен к расширительному толкованию аналитической философии, согласно которому речь идет не (или не только) об особой школе, а (также, или по преимуществу) об особом, собственно философском исследовательском методе, который практиковался философией начиная с античности. Можно предположить, что он исходит из витгенштейновского понимания, видевшего задачу философии не в создании всеохватывающих систем и мировоззрений, а в критике и выявлении недостаточности всех попыток такого рода. Исследование В.Ш. выдержано в духе аналитической философии в его собственном понимании – критика пропозиций и расчленение понятий, полемика с реальными и возможными оппонентами средствами классической логической аргументации и др. Самая же главная, согласно автору, особенность аналитической философии в ее современном виде состоит в том, что она не стремится к созданию систематических дисциплин, а строится как комментарий к истории мысли. Именно таким аналитическим комментарием является «Агатология».

Такой вид философствования совершенно по-другому, чем это имело место в эпоху создания законченных, герметически закрытых всеохватывающих систем, определяет место философии в интеллектуальном пространстве. В той мере, в какой существует интеллектуальная потребность в систематически завершеном представлении о чем-то или даже о мире в целом, философия снимает с себя ответственность за решение такой задачи, делегируя ее другим областям знания или каждому мыслящему субъекту, ограничивая свою роль анализом возражений против таких попыток, сопряженных с ними опасностей и рисков, ошибочности предшествующих опытов. Так понятая философия скептическую осторожность предпочитает догматической самоуверенности и по отношению к философски взыскующим индивидам выступает уже не в позе учителя, а в роли многоопытного и предостерегающего советчика.

Что касается содержательного анализа благодферы, если можно употребить такой термин, то следует признать продуктивность избранного автором метода максимально широкого, по возможности исчерпывающего историко-философского комментирования. Хотя свои суждения В.Ш. высказывает в полемике, в ходе критики ошибочных с его точки зрения утверждений, соблюдая некоторую осторожность, призванную оградить его от догматизма, тем не менее, в ряде пунктов он высказывается достаточно определенно. Он формулирует и придает доказательную силу положениям, которые могут составить основу учения о благах. А именно: разводятся понятия целей и благ (блага суть всегда цели, но не всегда и не все цели суть блага); признается плюрализм благ, что обязывает говорить о них во множественном числе и всегда конкретно; мир благ рассматривается как иерархически структурированный.

В связи с намеченными контурами учения о благах возникает один вопрос, который, на мой взгляд, является очень важным, даже принципиальным. Он касается понятия высшего блага. В.Ш. по сути дела обходит этот вопрос – обходит и в том смысле, что уделяет ему мало внимания, неизмеримо меньше, чем те классики, мнения которых он анализирует, и в том смысле, что в своем понимании самого предмета стремится обойтись без него. Конечно, я могу его понять и где-то даже понимаю. Но, тем не менее, избранный им путь аналитического дискурса обязывает быть более сосредоточенным на данном вопросе.

Вопрос о высшем благе относится к такого рода вопросам, которые нельзя отклонить или отвести: он требует обязательного ответа в рамках сознательной человеческой жизнедеятельности, и на самом деле каждый субъект отвечает на него фактической логикой своей деятельности. Это вопрос о том, ради чего, в конечном счете, человек делает все то, что он делает, вопрос о смысле жизни. И если блага не существуют каждое само по себе, но сцеплены между собой в субъекте, образуя некую иерархическую структуру, то сама эта иерархия не может не закончиться неким высшим или последним благом, ибо без этого, без такой последней цели не может быть запущен сам механизм целесообразной деятельности. И дело здесь не только в том, чтобы формально свести концы с концами в рассуждении и избежать регресса в дурную бесконечность, а в том, чтобы обеспечить целостность целесообразно организованной деятельности субъекта. Другое дело, что разные субъекты по-разному могут понимать саму «материю» высшего блага. Но каждый из них, чтобы обрести субъектность, должен его иметь, иметь как минимум по факту.

В этой связи вызывает удивление, что В.Ш., совершенно справедливо выделяющий Аристотеля как вершинную фигуру в истории агатологии, принимающий едва ли не все его основные суждения о благах, не принимает то, без чего разрушается аристотелевская этика. Он полагает, что высшее благо является у Аристотеля формально-техническим понятием, обеспечивающим логическую устойчивость его этики. С этим трудно согласиться, имея в виду, что Аристотель вовсе не ограничивается формальными характеристиками высшего блага (цель, которая не может стать средством, она выше похвалы, последняя цель, самая совершенная и др.). Он также содержательно определяет его как счастье и подробно анализирует разные концепции счастья. Неслучайно вовсе из 10 книг «Никомаховой этики» как минимум пять (I, VII–X) посвящены именно анализу высшего блага, понятого как счастье.

Конечно, я могу себе представить некую сконструированную систематическую агатологию без понятия высшего блага, но я не могу представить себе без этого агатологию, построенную как историко-философский комментарий.

А.Г. Гаджикурбанов. В настоящий момент мы присутствуем при значимом событии в жизни нашего философского сообщества, которое охватывает представителей нескольких философских дисциплин – этиков, антропологов, историков философии. Речь идет о появлении книги «Агаология: современность и классика», фактически ставящей своей целью создание новой дисциплины, которая, как заявляет ее автор, формируется на стыке этики и антропологии. Более того, как полагает В.Ш., она могла бы служить как бы «грунтовым основанием под дорожным полотном для новой, уже *четвертой* программы в метаэтике (после утилитаристской, деонтологической и аретической)» (с. 100). Далее, говорится о том, что идея новой дисциплины, в определенной мере подхватывающая программные тезисы Макинтайра, утверждает свою приверженность к традиции Аристотеля и даже выступает в качестве более радикальной версии ее исполнения. При этом автор предложенной модели допускает, что «аретическая этика вполне может быть осмыслена в качестве сегмента агатологической» (с. 99).

Это очень смелая заявка, но как можно судить по уже проделанной В.Ш. работе, она вполне соразмерна его возможностям, тем более, что у него за плечами богатый опыт междисциплинарных и кросскультурных исследований: предлагаемая им в настоящее время работа опирается на обширный материал из сферы культурной и историко-философской компаративистики. Такое начинание можно только приветствовать. Возможно, предлагаемая нам «Агаология» в какой-то мере продолжает и развивает идеи еще одного значимого проекта В.Ш. – его сравнительно недавно вышедшего исследования по теории ценностей – «Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль» (2006). Обе эти книги могут считаться важным вкладом в развитие прежде всего нашей этической мысли, поскольку заполняют существующие в нашей науке серьезные лакуны в освоении многих значимых тем моральной философии и истории морали.

Тем не менее, с моей точки зрения, представленное В.Ш. исследование представляет собой в определенной мере пропедевтику к возможной теории блага, которая, говоря словами Канта, еще только должна быть выстроена в качестве научной дисциплины. Автором сделана многообещающая заявка, предложена своего рода преамбула агатологии как науки. Но решение данной

задачи может потребовать от автора предложенной новой доктрины серьезных усилий, учитывая фактическую неразработанность заявленной им темы и отсутствие в мировой науке фундаментальных исследований подобного рода. Мои предположения и пожелания я мог бы подкрепить словами самого автора данной книги, в которых он формулирует характерные черты замысленной им «агатологической» этики. Хотя в ее построении В.Ш. предпочитает историко-ретроспективный метод логико-дедуктивному (этим во многом объясняется привлечение им обширного историко-философского материала), тем не менее его мысль о том, что новая доктрина блага должна строиться в формате «реконструкции каталогов и иерархизации благ» (с. 99), потребует от него, как мне кажется, более полного списка репрезентаций моральных абсолютов в разных этических традициях (в частности, в предлагаемом исследовании практически отсутствует православная составляющая названного каталога).

Кроме того, если автор предложенной нам программы хочет остаться на высоте заявленных им самим требований, он не может снять с себя системных обязательств – необходимости построения отдельной агатологической доктрины прежде всего как *теоретической* дисциплины. Если эта цель будет достигнута, новая концепция блага сможет стать еще одним весомым словом В.Ш. в этической науке.

Я уверен, что В.Ш. с этой задачей справится. Будем ждать его нового исследования.

А.М. Гагинский. «Агатология» – книга очень важная и нужная, на мой взгляд, поскольку проблема блага и благ не только мало изучена, но и остается вечно актуальной темой философии. Однако я бы не согласился с подходом автора в отношении того, что понятие «благо» неопределимо. Разумеется, дать хорошее определение данной интуиции очень непросто, но и оставлять попытки сделать это мне кажется преждевременным. Тем более, что книга не ограничивается лишь историко-философскими задачами, но ставит перед собой и задачи собственно философские (с. 10). Определенно, у нас есть некоторое дорефлексивное понимание идеи блага, от которого зависят и те конкретные блага, о которых так продуманно пишет автор, так что в результате хочется все же понять, чем является эта идея, взятая сама по себе, в чем ее суть.

Кроме того, во время чтения раздела по античности у меня возникло одно предположение, которым я бы хотел поделиться. В.Ш. говорит о дихотомии «природа/установление» у софистов (с. 161), которое займет важное место в философии Древней Греции, при этом он различает и понятия благо/ценность, которые часто отождествляются. Нельзя ли в таком случае соотнести понятие благо с тем, что «по природе», а понятие ценности с тем, что «по установлению»? Если ценность изначально связана со стоимостью, а последняя есть нечто условное, то ценность как раз и является по существу тем, что установлено, что имеет конвенциональную (социальную) значимость. Благо же, напротив, является таковым по природе: благо является благом независимо от того, ценится оно или нет. Возможно, это могло бы как-то помочь в определении идеи блага.

Еще я хотел бы обратить внимание на тему, которой сам долгое время занимаюсь. В контексте «теологии блага» и концепции «абсолютной простоты» В.Ш. пишет о «метафизическом боге» (с. 332–334). Действительно, теология

блага изначально не связана с христианством, в чем-то даже противореча ему: Бог осмысливается как существо абсолютно простое, что создает определенные трудности для понимания его как Личности (с. 333). Очевидно, что тут существует внутренняя метафизическая проблема и можно, конечно, отказаться от нее как от «фоновой балласта». Однако за этим стоит и другая, очень важная проблематика: как возможно атрибутировать Богу какие-либо предикаты? Если «высший из мыслимых предикатов, притом такой, который более всего выражал бы Его отношение к миру в целом и к человеку в особенности» (с. 334), оказался проблематичен, то трудно представить, что и какой-либо другой предикат может быть лишен этого недостатка.

Темы, кратко отмеченные мною выше, конечно далеки от окончательного разрешения. Однако то, что в книге «Агатология» эти вопросы ставятся, на мой взгляд, уже приближает нас к определенному позитивному результату, поскольку, если воспользоваться аналогией из медицины, правильно поставленный диагноз есть первый шаг к излечению.

А.В. Серёгин. Я с большим интересом прочитал книгу В.Ш. На мой взгляд, это очень содержательная, сложная и глубокая философская работа, вызывающая множество размышлений, но в своем выступлении я хотел бы сосредоточиться на двух моментах, которые кажутся мне в ней наиболее проблематичными. Во-первых, это лежащее в основе всей концепции книги различение благ и ценностей, а во-вторых – критика того, что я назвал бы объективистской концепцией блага. Что касается первого момента, то здесь мое несогласие с позицией В.Ш. носит скорее методологический характер. Я не вполне уверен, что адекватно понимаю точный концептуальный смысл предложенного в книге различения благ и ценностей, но в любом случае довольно очевидно (в том числе и из самой книги), что оно не является общепринятым в философской традиции: с одной стороны, многие авторы вообще не различают блага и ценности, фактически используя соответствующие термины как синонимы (например, представители аналитической традиции, чьи взгляды подробно анализируются в книге); с другой – некоторые философы вкладывают в терминологическое различение благ и ценностей совершенно иной концептуальный смысл (думаю, здесь хорошим примером может быть Шелер). Соответственно, поскольку книга В.Ш. имеет в том числе и очень существенное историческое измерение, возникает вопрос, как предложенное им концептуальное различение благ и ценностей соотносится с философской традицией, к которой он его прилагает. Мне кажется, в этом плане позицию В.Ш. можно охарактеризовать как «эссенциалистскую» (примерно в том смысле, какой придавал термину «эссенциализм» Поппер в начале второго тома «Открытого общества»): блага и ценности представляют собой как бы некоторые объективные реальности, сущность которых принципиально различна, и потому терминологическое противопоставление «благ» и «ценностей» должно строго соответствовать реальному различию соответствующих сущностей. С этой точки зрения позиция всех тех философов, которые либо вообще не принимают это терминологическое различение, либо придают ему какой-то другой смысл, оказывается просто заведомо ошибочной. На мой же взгляд, поскольку мне вообще ближе альтернативный подход, который, следуя все тому же Попперу, можно было бы назвать «номинализмом», использование терминов «благо» и «ценность» в раз-

ных концептуальных смыслах, фактически имеющее место в традиции, само по себе вполне допустимо и не является чем-то заведомо неправильным. Чисто терминологическое различие или неразличие «благ» и «ценностей», как мне представляется, является просто вопросом словоупотребления, а за всем этим может стоять исторически данное многообразие самых разных аксиологических (или «агатологических») представлений и концепций, которое вряд ли можно целиком свести к концептуальному различению блага и ценности, как оно понимается в этой книге.

Второй момент, о котором я хотел бы сказать, отчасти может служить конкретной иллюстрацией первого. В нескольких местах своей книги В.Ш. критикует представление об «абсолютном благе» или «благе самом по себе», настаивая на том, что благо непременно является «благом для кого-то» (например, с. 104, 109, 117). Я буду называть первое из этих представлений о благе объективистским, а второе – субъективистским. На самом деле, с чисто философской точки зрения, позиция В.Ш. в этом вопросе мне скорее близка и симпатична. Но в историко-философском отношении здесь, на мой взгляд, возникает следующая проблема: если концептуальное различие блага и ценности, отстаиваемое в книге, предполагает, что речь при этом должна идти непременно о субъективистски понимаемом благе, то все исторически данные объективистские трактовки блага от Платона до Мура просто не вписываются в эту концепцию. Или же они должны реинтерпретироваться в субъективистском ключе, что, по-видимому, неадекватно с исторической точки зрения. Это важно, в частности, потому, что вся та, условно говоря, платоновско-аристотелевская концепция благ, предполагающая их деление на душевные, телесные и внешние, которая, по мнению самого В.Ш., является одним из главных достижений философской «агатологии» вообще (ср. с. 321, 329), на мой взгляд, как, впрочем, и на взгляд ряда современных исследователей, базируется на общем перфекционистском понятии блага как объективного «совершенства» сущего, которое на фундаментальном уровне носит абсолютно объективистский характер. Скажем, такое телесное благо, как здоровье, с точки зрения этой концепции, в конечном счете является благом не столько потому, что оно, к примеру, минимизирует страдание или максимизирует удовольствие обладающего им субъекта, является предметом его субъективных стремлений или рассматривается как благо им самим (хотя все это, разумеется, фактически может иметь место), но скорее потому, что объективно оно представляет собой упорядоченное и совершенное состояние такого сущего, как тело.

А.Р. Фокин. При чтении «Агатологии» мы обратили особое внимание на ее 7-ю главу, в которой видный отечественный философ ставит себе задачу выяснить, «в какой мере в патристической и схоластической агатологии оказалось реализованным собственно христианское видение и в какой мы имеем дело лишь с адаптациями античного» (с. 269). Как представляется, последующий детальный обзор учения о благе и благах в патристике, построенный главным образом на энциклопедической статье М. Вахта (Wacht. 1984), является вполне исчерпывающим и адекватным сути вопроса. Краткий ответ на него мы находим в обобщающей 8-й главе книги, где В.Ш. утверждает, в частности, следующее: «Существенно новое в сравнении с античным видением мира благ – это твердый акцент на противопоставлении благ вечных благам земным» (с. 332),

причем «схоластический дискурс на предмет соотношения горних и дольних благ... не привнес ничего нового по сравнению с патристическим» (там же). Действительно, противопоставление вечных благ как подлинных временным благам как неподлинным и преходящим наиболее характерно для патристики и схоластики. Безусловно, можно видеть в этом влияние платонизма с его противопоставлением «тамошнего» мира идей «здешнему» миру вещей или бессмертной души смертному телу. Однако христианские корни этого представления, очевидно, находятся в Новом Завете. Это ясно из слов Иисуса Христа о предпочтении заботы о стяжании Царства небесного заботам о приобретении временных благ (Мф. 6:25–34), и о собирании сокровищ не для себя, но для богатства в Боге (Лк. 12:16–21), и из учения ап. Павла о том, что надо взирать «не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимоеечно» (2 Кор. 4:18) и из многих других строчек Нового Завета. Как представляется, именно отсюда проистекает христианская иерархия ценностей и предпочтений, а значит, и иерархия благ.

В связи с этим совершенно понятно, что, поскольку В.Ш. определяет ее как «учение о “человеческих благах”», в центре которого находится «не теология блага... но мир человеческого “благополагания” и “благовосприятия”» (с. 335), ему с трудом удастся обнаружить в патристической и схоластической мысли следы рефлексии над вопросами о «человеческих благах», «агато-логическом субъекте» и структуре его восприятия различных благ. Те небольшие крохи, которые В.Ш. удалось обнаружить в виде учения св. Амвросия о трех модальностях благого («достойное», «полезное» и «приятное»)⁸ или учения раннего Августина об универсальных и индивидуальных благах, конечно же, ни в коей мере не могут быть сопоставлены с античными образцами, такими как агатология Платона или этика Аристотеля и стоиков. Соглашаясь с В.Ш. в том, что и патристические, и схоластические представления о благе сформировались под сильным влиянием античной этической мысли, подвергшейся у христианских авторов, по мнению автора книги, поверхностной «теизации» (с. 283), мы хотели бы несколько иначе расставить акценты. По нашему глубокому убеждению, христианским мыслителям эпохи патристики и следовавшим за ними схоластам впервые удалось создать целостное учение о благах, которое вообрало в себя как данные библейского Откровения, так и лучшие достижения античной этико-философской мысли. Как мы показали в одной из своих ранних статей⁹, понятие «благо» рассматривалось христианскими авторами в двух аспектах – *объективном* и *субъективном*, которые, в свою очередь, предполагают иерархию благ, построенную по принципу совершенства бытия. Другими словами, сколько существует видов бытия, столько существует и благ; основных же видов бытия три: *высшее* (нетварное, Бог), *среднее* (духовные творения – ангелы и души) и *низшее* (телесные, материальные творения), поэтому и основных видов *объективных благ* тоже три. С этим напрямую связана иерархия *субъективных благ*, т. е. объектов стремления и желания разумных и свободных субъек-

⁸ Характерно, что В.Ш. после радостного открытия им у св. Амвросия «внутренней структуры сознания субъекта, воспринимающего нечто как благое», иронически замечает, что сам Амвросий, будучи проповедником, а не теоретиком нравственности, «не узнал своего “открытия”» (с. 285).

⁹ Фокин А.Р. Благо в западном средневековом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 239–243.

ектов: от *низших* материальных и телесных благ следует восходить к *средним* духовным благам (добродетелям), а от них – к *высшему* Благу, Богу, в Котором находится *последняя цель* (ultimus finis) стремления человека и в соединении с Которым заключается его *блаженство* (beatitudo, felicitas). Другими словами, из правильной иерархии *объективных* благ вытекает правильная иерархия человеческих *стремлений* к этим благам. Такая схема полностью соответствует как библейскому мировосприятию, так и церковному вероучению, а также христианским этическим нормам и тысячелетней аскетической практике. На этот важный момент обращает внимание и В.Ш.: упоминая учение св. Бернара Клервоского о трех видах благ – блага тела, блага души и блаженство вечной жизни, он замечает, что «классическая античная трехъярусная иерархия существенно видоизменяется – внешние блага отстраняются, зато душевные (добродетели) занимают лишь среднее место, исходя из того, что они относятся к временной жизни, а не к вечной» (с. 300). Еще ранее он упоминает критику учения стоиков Лактанцием, с точки зрения которого «стойки были правы... в том, что добродетель производит блаженную жизнь (vita beata), но они заблуждались... в том, что добродетель и есть высшее благо – на деле она есть условие и причина его достижения» (с. 281). Именно в подобных примерах синтеза, а не противопоставления религии и философии, веры и разума нам видится главное достижение христианского учения о благе, которое никогда не потеряет своей актуальности – по крайней мере до тех пор, пока существует само христианство, которое, разумеется, будет существовать столь же долго, сколь и само человечество.

В.К. Шохин. Выражая самую глубокую благодарность всем участникам обсуждения моей книги за их время и понимание, не могу не отметить, что результатами обсуждения я был приятно удивлен. Во-первых, я ожидал, что претензий ко мне будет значительно больше, во-вторых, меня, конечно, впечатлил Аслан Гусаевич, считающий, что я только еще начал работать над темой книги (я-то думал, что практически ее завершил) и что у меня еще все впереди для ее развития, притом не столько историко-философского, сколько теоретического. Это заставляет задуматься над тем, что мне делать дальше и скорее всего поведет меня по пути подготовки расширенного переиздания, если, конечно, мне будут даны для этого время, силы и возможности. Но есть и третья причина моей удовлетворенности обсуждением книги: высказанные мне замечания (которых я, повторюсь, ожидал и больше) серьезны и требуют серьезных же прояснений.

Рубен Грантович, конечно же, прав, ставя мне на вид игнорирование отечественной этической литературы. Мы действительно как-то настолько свыклись с мыслью, что все заслуживающее внимания производится не у нас, что даже и не заглядываем в библиографии, чтобы убедиться в правильности этого предположения. Прав он и в том, что я недостаточное внимание уделил агатологической составляющей добродетели (ограничившись лишь тем, что если рассматривать добродетели и блага в их корреляции, то получится, что они соотносятся в основном как средства и цели). Зато другое замечание Рубена Грантовича я хочу решительным образом оспорить – в связи с тем, что я «не нашел возможности довести свое агатологическое рассуждение до различия блага и добра» (вследствие чего мое «продвижение» агатологии в этику ока-

зывается «непродвинутым»). Как раз я такую возможность нашел, прямо отмечая, что неоспоримый «бонус» от русского языка заключается в том, что он является единственным из культурно приоритетных, в котором добро и благо даже лексически различаются. При этом я акцентировал основной морфологический принцип дифференциации этих понятий: мы свободно и даже по преимуществу употребляем *блага* во множественном числе, тогда как *добро* может быть только в единственном (с. 113), а это значит, что и семантика этих понятий различна. И эту лингвистическую уникальность я сопоставил с другой: с тем, что только в русском языке лексически различаются также *ценность* и *стоимость* (с. 112), а философская лексика имеет для меня очень большое значение – собственно, и свою концепцию ценностей я строил, в значительной мере отталкиваясь от «прислушивания» к оборотам «ценностей» как индивидуальных *драгоценностей* (см. ниже). Таким образом, мы с Рубеном Грантовичем в различении блага и добра не расходимся. Но он делает из него противоположное моему заключение – что агатологию следует скорее несколько дистанцировать от этики, чем позволить ей стать метаэтической программой. Я, конечно, согласен с ним в том, что сфера агатологии никак не может ограничиваться этикой, и он совершенно правильно, в частности, соотносит ее с общей «праксеологией». Однако к «праксеологии» можно отнести ведь и три другие программы метаэтики – и утилитаристскую, и деонтологическую, и аретическую¹⁰. Поэтому если мы не отказываемся от различения этики и метаэтики как такового – а между ними в точности то же законное типологическое расстояние, как между экзегезой и герменевтикой, – то вполне можно исследовать вопрос о том, какая «сущность» обеспечивает лучшее *rationale* этических норм – польза, долг, добродетель или благо. Поэтому мне кажется, что по крайней мере отчасти наши расхождения связаны и с тем, что Рубен Грантович достаточно скептически относится к метаэтике как таковой (считая, возможно, – буду строить гипотезы, – что она мало что дает для решения задач нормативной этики). Но я не могу не отметить с большим удовлетворением, что наши схождения с ним начали преобладать над давними несхождениями. Об этом свидетельствует не только сказанное о благе и добре, но и его критическое отношение к деонтологии, а также, как выяснилось, большая «толерантность» к актуальности различения благ и ценностей, чем прежде.

Большую благодарность за внимательное прочтение моей книги я выражаю Ольге Владимировне. Это особенно важно в связи с двумя нашими с ней расхождениями – весьма принципиальными. Первое касается интерпретации аретической этики, в которой она является специалистом. Я думаю, что различия в наших пониманиях связано с тем, что она ее знает и чувствует почти изнутри, а я ее оцениваю извне. При взгляде изнутри этика добродетели, конечно, воспринимается как вполне автономная программа, которая с самого начала стремилась дистанцироваться от остальных (как и я отмечал, в том числе от томистской этики, которая в значительной мере основывается на иерархизации благ). Но при взгляде на эту этическую программу извне может сложиться впечатление, что аретическая этика была бы более аристотелевской (а ведь ее

¹⁰ Уточню и еще один момент: я не предполагаю *переустроить* этику как агатологию: последняя может, на мой взгляд, только *фундировать* этику через осмысление самого обоснования нормативности этических, поэтому этикам не следует беспокоиться за свою территорию.

«вожди» ставили перед собой программную задачу возродить аристотелизм как противоядие от кантовско-веберовско-эмотивистских интоксикаций), если бы двигалась в направлении агатологии. В конце концов и Макинтайрово понятие практики, в определенном смысле для него системообразующее, трактуется (я это в книге акцентировал) как система средств для реализации благ, внешних и внутренних для субъектов соответствующего вида деятельности. Поэтому я придерживаюсь мнения (еще раз повторяю – при своем видении извне), что «аретисты» упустили свой «агатологический шанс», расплачиваясь за это своим растворением в «чужих программах» – прикладной этики и прочих. В другом нашем расхождении Ольга Владимировна, конечно, имеет все права отстаивать наличие аналитической этики не только в широком смысле (как применение общих аналитических методов к этической проблематике), но и в узком (как определенную «этическую конфессию», связанную конкретно с постулатами Джорджа Мура), но для этого нужно все-таки, как мне кажется, найти эту «аналитическую этику» если и не в самосознании продуцировавших ее субъектах, то хотя бы в виде достаточно четко идентифицируемого объекта критики их оппонентов¹¹.

Велика моя признательность Абдусаламу Абдулкеримовичу, поддерживающему и мое дерзновение в проекте новой философской субдисциплины, и аналитический метод как средство исследования пропозиций о благах, и мое убеждение в том, что современное философствование может строиться как историко-философский комментарий к классическому наследию, разумеется, с авторским прочтением последнего и развитием тех тем, которые не были в нем реализованы. Близка мне и его оценка кантовской «практической философии» (если я, конечно, правильно понимаю его позицию в данном контексте и законно беру его в свои союзники): реставрация этики, основанной на благах, возможна только через преодоление кантовского «коперниканского переворота» в этике, осуществленного через замещение естественного индивида моральным трансцендентальным субъектом. Совершенно он прав и в том, что только время покажет, насколько мой проект «переформатирования» этой философии через агатологию будет принят философским сообществом и что рецепция эта будет зависеть от рецепции самого термина. С другой стороны, я не готов к тому, чтобы писать «практическую философию» без кавычек: ведь если понимать под ней востребованность философии в жизни (и считать, вместе с Абдусаламом Абдулкеримовичем, что логика также будет однозначно практической дисциплиной), то это выражение будет плеоназмом, так как «непрактической философии» не останется – метафизика тоже определяет наше целеполагание (притом для тех, кто способен с ней общаться, и как конечная инстанция). Не согласился бы я и с тем, что я солидаризируюсь с Витгенштейном в понимании задачи философии как избавления нас от метафизических иллюзий: для меня аналитическая философия – это метод, а не мировоззрение, а потому она

¹¹ Отмечу кстати, что Д. Соломон, на которого Ольга Владимировна ссылается в данном контексте, не идентифицирует эту критикуемую им академическую этику как аналитическую, и это вполне понятно, ибо в противном случае у него возникли бы значительные затруднения с идентификацией тех, кто пришел этим академическим этикам на смену, начиная с Дж. Ролза (назвать их этиками «континентальными» было бы весьма затруднительно), да и самого себя. См.: Соломон Д. Заполняя пустоту: академическая этика и секулярная медицина // Философия религии: Альманах 2012–2013. М., С. 273–289.

может быть причастна к скептицизму никак не более, чем к «догматизму». Но вот с чем я соглашусь, так это с тем, что я действительно мог уделить большее внимание высшему благу (*toariston, beliston* и т. д.) у Аристотеля, тогда как на деле он с этим понятием работал много и, можно даже сказать, относился к нему с большим пиететом. Попробую оправдаться только тем, что «формальные характеристики» аристотелевского высшего блага, которым я уделил специальное и, по-моему, значительное внимание (с. 194, 198–203) – речь идет об иерархии благ-средств, благ-средств-и-целей и благ-целей – составляли едва ли не самое весомое личное открытие Аристотеля в агатологии (за ними уже не стояли платоновские наработки), имели системообразующее значение для его этики и политики и оказали определяющее влияние на всю последующую логику классического учения о благах вплоть до современного томизма. Что же касается «материальной» идентификации высшего блага как счастья, то она была у Аристотеля преобладающей (хотя и не несла в себе какой-либо новизны – ее знали и киренаики), но далекой от однозначности, так как он допускал, что высшее благо может быть разновидностью как научной деятельности, так и удовольствия («хотя большинство удовольствий дурны»¹²). Но, кстати говоря, здесь можно обнаружить и раритетное для древности предчувствие индивидуальных благ (помимо общих), так как можно предположить, что в понимании Аристотеля по крайней мере для разных типов индивидов высшее благо может быть не одинаковым.

Подробное внимание мне придется уделить краткой ремарке Алексея Михайловича, считающего неоправданной робостью мой отказ от определения блага, особенно с учетом того, что моя книга решает не только историко-философские задачи, а также что я «прячусь» за мнимую неопределимость блага, отказываясь от рисков его дефинирования. Вопрос поднят кардинальный. Но его решение требует существенных уточнений. Я не считаю, что благо *определить нельзя* в принципе – определять можно все, что угодно, – но только солидаризируюсь с Джорджем Муром в том, что *хорошее определение* блага почему-то никак не получается, и демонстрирую читателю, что античные определения блага (которые Мур практически не рассматривал) подтверждают его «диагноз», особенно с учетом того, что, как я неоднократно это акцентировал, сколько-нибудь нормального прогресса в философии нет (чем она и отличается от «нормальных наук»), а потому опыты древних, которые работали в агатологической тематике гораздо глубже и серьезнее, чем философы новейшего времени, имеют очень значительный вес. В чем же правота Мура? В том, что определить *A* – значит субординировать его по отношению к *X*, *Y* или *Z*, и лучше бы таким образом, чтобы *A* можно было бы трактовать как вид по отношению к роду или экземпляр по отношению к виду. Мур показал, что каждый предлагаемый утилитаристами *definiens* (как, например, приятное, желаемое или способствующее счастью) по отношению к благу как *definiendum* будет либо проблематичным (контринтуитивно, например, считать, что приятное уже и благое), либо содержащим логический круг (что, собственно, есть желаемое, если не благое?). Я бы мог привести и другие примеры мнимых ближайших кандидатов на должность определений блага, с виду еще более

¹² *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 215.

убедительных. Например, если предложить в таком качестве полезное, то что оно такое, если не «истинно благое»? Если мы будем считать таковыми исполнение долга или самореализацию индивида, то ведь долг может быть и перед тоталитарным режимом (разве нацистские офицеры, отправлявшие людей в газовые камеры, не исполняли честнейшим образом свой долг перед теми, кто им это поручил?), самореализация может быть и совершенно первертивной (разве молодые люди, рекрутируемые в ИГИЛ, истязавшие людей и уничтожающие памятники культуры, не осуществляют самореализацию?), да и успешное удовлетворение жизненных потребностей (чем не «благо»?) также может быть очень разным. А потому мы согласимся считать и исполнение долга, и самореализацию, и удовлетворение жизненных потребностей благом только при условии, что их осуществление будет... благим. То же относится и к античным определениям блага, типа благо = полезное у стоиков или благо = то, к чему стремится всё; благо = то, ради чего положено много трудов и сделано много издержек; благо = то, что одобряется разумными и лучшими и т. д. в «Риторике» Аристотеля¹³. Думаю, что по этим причинам мудрейшие из первых философов Индии открыто отказывались, как я показываю в книге, от определений блага, а Аристотель в «Никомаховой этике» констатировал, что рода блага нет. Конечно, из того, что никому еще не удалось взять какую-то ледяную вершину (а определение блага на нее очень похоже тем, что карабкаться по вертикальному льду вверх весьма неудобно) не следует, что и в будущем она не будет никогда взята. Но за будущее мы отвечать не можем, а то, что нам дала агатологическая классика – это только некоторые остенсивные определения, которые весьма контекстны и собственно определениями не являются (см. с. 317–318). Но это никаким образом не мешало античным и некоторым раннехристианским философам успешно заниматься агатологической проблематикой. Я так думаю, что даже и помогало, поскольку успешное дефинирование блага сделало бы его достаточно тривиальной реальностью, а это лишило бы мыслителей нужного масштаба при общении с ним. А потому я думаю, что мы с Алексеем Михайловичем сможем договориться на такой (неоплатоническо-патристической по типу) «дефиниции» блага, как одной из тех реальностей, что не определимы по своей сущности, но идентифицируемы по своим «энергиям».

Всякому автору хотелось бы заполучить такого внимательного читателя, как Андрей Владимирович, который правомерно требует от него, чтобы он четче проговаривал то, что ему кажется самоподразумеваемым, но не кажется таковым при взгляде извне. И поднимает он вопросы первостепенной важности. Начну со второй претензии. Мне действительно надо было четче, чем я это сделал, прописать, что «теоретические задания», которые я ставлю себе и которым посвящены первые две главы книги, решаются без участия тех древних и средневековых философов, которым посвящена ее основная часть. Но на деле реального противоречия между моим «субъективистским» пониманием благ (блага могут быть только для кого-то, а не сами по себе) и «объективистским» их пониманием в античной «практической философии» нет. Есть только значительная разность в том, что можно назвать углом зрения, обусловленная

¹³ В первых двух случаях *definiens* требует ограничение через «благость», в последнем случае мы имеем дело с типичным кругом, так как сами «разумные» и «лучшие» понимаются как те, кто стремится к благу.

исторической дистанцией. Античное понимание, прежде всего в виде антропологической аристотелевской иерархической схемы, которая, как я действительно считаю, имеет непреходящее значение и для современности, в самом деле предполагало, что достойны рассмотрения блага общечеловеческие, так сказать родовые, действительно соответствующие человеческой природе как таковой, а потому нормативные и в этом смысле объективные (хотя, отмечу, сами античные философы этого не эксплицировали). Я же, полностью принимаемая нормативность благ (чем они и отличаются от предпочтений и ценностей – см. ниже), считаю объективным и тот факт, что, вследствие неразвитости и античного, да и раннехристианского персонализма (ввиду преимущественно «коммунитарного» понимания человека, так как время для другого еще не пришло, с. 341), в те эпохи на индивидуальные блага делались еще только самые скромные намеки (опять-таки практически не эксплицированные). Меня же действительно больше интересуют блага индивидуальные или, по-другому, в субъективном контексте, хотя общечеловеческие я отнюдь не игнорирую. Однако Андрей Владимирович этот контекст в античном понимании благ, как таковой, кажется, отрицает. И тут я с ним не согласен. Да, действительно древние считали, что здоровье есть совершенное состояние такой вещи, как тело, но некоторые из них весьма справедливо отмечали, что для тех, кого призывают на войну, благом может быть как раз болезнь (как и бедность для того, кто не может хорошо пользоваться таким несомненным благом, как богатство). А в «Риторике» Аристотеля среди определений блага есть и такое (опять-таки никак не достаточное, но лучшее, чем многие другие – см. выше), что оно – то, что каждому указывает разум относительно каждого индивидуального случая. Поэтому пункт относительно «абсолютно объективистского понимания» блага даже у древних я бы ограничил.

Переходя к основному замечанию Андрея Владимировича – в связи с моим различением ценностей и благ, я бы разделил его на две позиции: 1) точный концептуальный смысл этого различения ему не совсем понятен и 2) в любом случае оно имеет для меня эссенциальное (сущностное) значение, тогда как скорее следовало бы придавать ему значение номиналистическое (конвенциональное), вполне допуская, что понятия «ценности», «блага», да и «цели» (которые иногда попадают в этот синонимический ряд у аналитических философов) можно трактовать как в общем-то взаимозаменяемые, руководствуясь сложившимися «обычаями» словоупотребления. По второму пункту я замечу, что мы позволяем себе «номиналистическое» отношение к базовым понятиям только когда мы ими специально не занимаемся и они нас особенно не волнуют. Еще я замечу, что «эссенциалистское» отношение к ним является прямой и первой обязанностью философа, которое отличает его от не-философа. В самом деле, не-философ вполне может в одном предложении употреблять как взаимозаменяемые не только «цели» и «ценности», но и «культуру» и «цивилизацию», «теорию познания» и «теорию сознания», «трансцендентное» и «трансцендентальное» и т. д., подобно тому, как и не-корректор имеет право относиться «конвенционально» к правилам орфографии и пунктуации. Философ же на это права не имеет вследствие самой своей специализации, и я ни на миг не сомневаюсь, что и Андрей Владимирович, как строгий аналитик, должен реагировать на смешение тех понятий, которые для него более «трепет-

ны», весьма чувствительно. А вот то, что он не уверен, что адекватно понимает концептуальный смысл предлагаемой мною дифференциации «благ» и «ценностей» – уже, скорее всего, вина моя, так как эскиз этого различения я прописываю (с. 112–115), вероятно, недостаточно общезначимо. Попробую объяснить исходя из «исторического измерения» вопроса, которое действительно, как правильно отмечает Андрей Владимирович, для меня весьма существенно.

В 1785 г. И. Кант в своем «Основоположении к метафизике нравов» ввел для обозначения сущности человечества очень выразительное, но двусмысленное понятие «царство целей» (*ein Reich der Zwecke*), которое, с одной стороны, соответствовало совокупности особенных целей, которые каждое человеческое существо ставит перед собой, с другой – пониманию и самих этих существ как неких целей-в-себе (*Zwecke an sich*)¹⁴. В обоих случаях мы имеем дело с отражением чисто рационалистической антропологии, редуцирующей сущность и природу человека к одному только целеполаганию и оставляющей за кадром – как «эмпирические остатки» – тот сложный внутренний мир индивида, которым как раз направляется его целеполагание (равно как и то, кто или хотя бы что ставит себе целью самого человека). Если Кант поделил мир на сферы природы и свободы, то его отдаленный последователь Г. Риккерт в манифесте «О понятии философии» (1910) – на области действительности (*Wirklichkeit*) и значимости (*Geltung*)¹⁵. Вторую он населил ценностями, «отредактировав» кантовское царство целей как царство ценностей (*das Reich der Werte*). Однако помимо Канта в его картине мира надежно присутствовал и Платон, так как это самодостаточное царство так же онтологически отделено от нашего мира, как иерархия эйдосов от земных вещей. Риккертские значимости-ценности располагаются по ту сторону и объектов и субъектов – философ постоянно подчеркивал их «непсихологическую природу», – будучи ценностями-для-себя, например, в виде не открытых еще научных истин. Но они в то же время и «аффицируют» человечество, раскрываясь в его истории в виде ценностей прежде всего культурных (есть, правда, и когнитивные, и этические – также «внесубъектные»), и вот между нами и ценностями-значимостями должны быть некие связующие звенья – в виде благ (*Güter*), которые и принадлежат к действительности (в качестве, например, холста, лака, красок) и являются носителями ценностей (в качестве, например, такого их представителя, как художественное произведение). Для Риккерта этот дуализм имел программное значение в контексте его специфического «наукоучения»: все области действительного, в его видении, давно уже поделены конкретными науками, а философии следует становиться единственной «наукой о значимостях». Но эта же корреляция эйдетических, внесубъектных ценностей и их эмпирических носителей-благ была воспринята и за пределами баденской школы – в феноменологии, как видно из сочинений М. Шелера, Н. Гартмана, а затем и Р. Ингардена.

Работая с этими понятиями уже давно, я твердо придерживаюсь того, что введение в философию значимостей было в высшей степени конструктивно, а их трактовка как вне-субъектно-объектных – абсурдна. Говорить о том, что не-

¹⁴ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 3. М., 1997. С. 180–183.

¹⁵ См.: *Rickert H. Vom Begriff der Philosophie // Logos. 1910. Bd. I. S. 1–34.*

что является значимым без уточнения для чего или, что еще важнее, для кого – все равно, что сказать, что такой-то отрезок пути просто «равен» (без уточнения – чему) или «больше», либо «меньше» (без уточнения – чего) или, если взять философско-теологический язык, что нечто является единичным (также без уточнения, по отношению к чему). И это же относится к ценностному: безотносительное высказывание «Человек – высшая ценность» без уточнения какой и для кого будет (одним из первых такую пропозицию сформулировал Кант), как я уже отмечал в свое время, не истинным и не ложным, а бессмысленным, тогда как такое высказывание, как, например: «Спенсер Трейси был высшей ценностью для Кэтрин Хепберн»¹⁶ будет хотя и не совсем корректным (правильнее было бы уточнить «Чувства к Спенсеру Трейси» или «Встречи со Спенсером Трейси»), но вполне осмысленным. Поэтому я счел необходимым очистить «значимости» от всего «непсихологического» (подобно тому, как Риккерт очищал их от всего «психологического»), а затем возвести их в общее понятие, описывающего мир интенционального личностного субъекта – мир, который может и должен быть дальше стратифицирован. Стратификация пошла по дистрибуции значимостей исходя из степени их «делимости» и интерсубъективности. Речь идет на самом деле об очень прозрачных вещах.

Если продолжать эксплуатировать уже приведенный пример, то вполне можно предположить, что хотя для Кэтрин и Спенсера имело определенное значение, какими марками автомобилей они пользуются или у кого заказывают себе костюмы, значимость этих артефактов скорее всего была все-таки мало сопоставима для них со значимостью их переживаний после их первых встреч. А если это так, то и обозначать значимости того и другого типа в качестве ценностей (за которыми в русском языке скрываются, как я уже отметил, *драгоценности*¹⁷) мне представляется «обесцениванием» последних, которое никак не оправдывается степенью интенсивности этой инфляции (обусловленной и паразитическим нежеланием философов работать со своим языком). Поэтому я бы оставил номинацию ценностей за значимостями только второго рода, а первые обозначил бы в качестве *предпочтений*, преференций, которые вместе с нами разделяет множество людей и которые используются рекламистами магазинов (от книжных до мясных) для реализации товаров, врачами-гомеопатами для типологизаций людей, социологами для своих опросов, политиками для своих обещаний и т. д. В значимостях на уровне предпочтений интенциональный субъект определяется своими потребностями, способностями и вкусами, а поскольку во всем этом мы совпадаем с многочисленными представителями нашего рода, то они и будут «делимыми» – разделяемыми нами со многими, а то и с очень многими¹⁸. Противоположным образом обстоит дело с тем, что я называю *ценностями*, которые имеются у того же индивида, у кого и предпочтения, и без которых он, на мой взгляд, лишился бы своего личностного ядра. Эта модальность значимостей локализуется в том, что можно было бы назвать ключами, тайниками сердца, а совсем забытый уже сейчас немецкий философ

¹⁶ Речь идет о голливудских кумирах середины XX в.

¹⁷ А я с большим почтением отношусь к тому слогану, по которому «границы моего мира суть границы моего языка».

¹⁸ Это хорошо понимала, например, и А.А. Ахматова, которая, по воспоминаниям, тестировала каждого посетителя вопросами: «Чай или кофе? Собака или кошка? Пастернак или Мандельштам?».

Ф.-Э. Бенеке (справедливо восставший, наряду со многими, против кантовского антропологического редукционизма) очень образно назвал «пространствами блаженств» (*Lusträume*)¹⁹. На психологическом уровне каждый может легко выяснить, где у него собственно ценности, а не всего лишь предпочтения, посредством интроспекции: обзрев те «созерцания», которыми он не хотел бы делиться с другими; чувства, при сообщении которых кому-либо еще он бы себя предал; глубинные ожидания, которые он страстно боится «сглазить» и т. д. А на уровне «эссенциалистском» ценности можно было маркировать как чистые партикулярии, обладающие признаками «неделимости» – в том смысле, что их разделить с кем-либо нельзя: либо они принадлежат данному субъекту, и только ему, либо (при их профанировании) – никому вообще. Не меняется дело и тогда, когда один и тот же «ценностный референт» может быть объектом для нескольких субъектов: их сердечные конституции (в которых это ценностное локализуется) являются партикулярными «по творению»²⁰.

Что же касается *благ*, то здесь мы имеем дело со значительно более сложной модальностью значимостей, чем две рассмотренные, так как она граничит с обеими и, отличаясь от них по сущности, имеет немало общего с той и с другой. Органом благо-полагания является (с различными оговорками) практический разум, о котором уже до Канта догадывались греки (ср. классическая добродетель *phrônesis*) и который осуществляет прежде всего «селекционные функции» по отношению к объектам желания. Агатологический практический разум индивида может оценивать его предпочтения и ценности (если он хоть как-то владеет своим сердцем), ранжируя первые и пытаясь оправдывать или, напротив, «нейтрализовывать» (веления сердца бывают очень разными) вторые. При этом он исходит из определенных норм, следовательно, не только из желаемого, но и должного, а если наделен и более глубокой рефлексией, то и из системных нормативных представлений, а если дальше, то и из общемировоззренческих. Это, однако, не значит, что данный разум есть лишь судья потребностей и сердца: он сообразуется с первыми и не может обойтись без согласия, «подтверждения» второго. А что касается «делимости», то блага можно расположить между предпочтениями и ценностями: мы стремимся и к благам, общим с теми, к которым устремлены и группы людей и даже весь человеческий род, но в то же время каждый конструирует и только свои (в чем и заключается творчество «агатологического субъекта»). С последним моментом связана и их «активная модальность»: предпочтения мы чему-то отдаем, ценности переживаем, а блага, вследствие их нормативного аспекта, стремимся осуществлять в своей жизни и (если не являемся нравственными аутистами) «обращать» в них и других. Отсюда понятно, что из всех слоев значимостей именно блага являются этически релевантными.

¹⁹ *Beneke F.E.* Grundlegung zur Physik der Sitten: ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnißgränzen der Vernunft. Berlin; Posen, 1822. S. 136.

²⁰ Так, например, хотя Сюзетта Гонтар должна была быть интересной и привлекательной не для одного только несчастного Фридриха Гёльдерлина (служившего у ее мужа), только для него она была Диатимой и вынужденное расставание с ней непосредственно ускорило развитие его психической болезни. Поэтому иметь «что-то ценности» можно не в большей степени, как я подчеркиваю, чем за кого-то жить или умереть, тогда как предпочтения имеют преимущественно коллективный характер.

При этом данные разновидности значимостей я, конечно, не мыслю как «материально» изолированные. То, что сегодня является для кого-то абсолютной ценностью (а ценности, как я всегда подчеркиваю, могут быть, при их «кардиологическом» характере, только «абсолютными»), завтра, при непостоянстве сердца, может перейти в область лишь предпочитаемого, а то и не предпочитаемого, и наоборот²¹. Речь идет о различении «форм» этих модальностей.

Таков «концептуальный смысл предложенного в книге различения благ и ценностей». Не знаю, удовлетворит ли он Андрея Владимировича своей «точностью», но я, по крайней мере, сделал все возможное, чтобы он выиграл в своей понятности.

Наконец, хочу поблагодарить Алексея Руслановича за признание тяжести моих трудов по отсоединению «агатологического субъекта» в философии древности и средневековья – это касается прежде всего моих «раскопок» во фрагментах мыслей свт. Амвросия Миланского и бл. Августина. О его же собственной схеме различения объективных и субъективных благ в картине средневекового мира я уже писал в книге, отмечая ее эвристичность и хорошую отделанность. Но и теперь у меня сохраняется прежний вопрос о том, не опережает ли Алексей Русланович ход философской мысли по самой меньшей мере на полтысячелетия (с. 292–293), поскольку до реального различения объективных и субъективных благ надо было ждать едва ли не XIX столетия. Но что здесь несомненно, так это безотносительное понимание средневековыми мыслителями того, что он называет объективными благами (Бог как благо, ангелы как благо, человек как благо и т. д.) и смешение в сознании схоластов онтологических уровней, которое скрыло от них, что Бог может быть только источником благ, а не одним из благ (пусть и высшим) наряду с другими.

В заключение хочу еще раз поблагодарить всех участников этой дискуссии, которая во всех отношениях была полезной. Буду следовать своему принципу, настаивая на том, что и полезным (как и предпочтительным, благим, прекрасным и т. д.) нечто может быть не вообще, но только для кого-то конкретно. Во всяком случае мне лично это обсуждение дало очень много.

Список литературы

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч. / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 3. М., 1997. С. 39–273.

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

Радлов В.Э. Философский словарь: Логика. Психология. Этика. Эстетика и история философии. СПб.: Вестн. и б-ка образования, 1904. 698 с.

²¹ Не говоря уже, конечно, о том, что один и тот же объект может иметь различные значимости предпочтения, блага и ценности для разных индивидов. Если взять такой обыденнейший в настоящее время предмет, как сдача в аренду квартиры, то для того, кто просто считает такую форму заработка для себя более удобной, чем другие, она будет предпочтением; для того, кто при выборе из разных возможностей руководствуется тем, что именно такой заработок даст ему больше возможности для самореализации в других сферах жизни или помощи кому-то еще – благом; а тот, для кого регулярное получение денег с жильцов будет трепетным и вожделенным (такие случаи мне известны), мы будем иметь дело уже с ценностью, «пространством блаженства».

Селиванов Ф.А. Благо. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1967. 66 с.

Селиванов Ф.А. Благо: сквозь призму добра и зла // Философская жизнь Урала: Проблемы общей и социальной онтологии / Сост. И.Я. Лойфман, ред. В.И. Кашперский. Екатеринбург: Урал. гос. тех. ун-т, 1999. С. 55–63.

Соломон Д. Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина / Пер. с англ. О.В. Артемьевой // Этическая мысль. Вып. 13. 2013. С. 30–46 (См. также: Философия религии: Альманах 2012–2013. С. 273–289).

Фокин А.Р. Благо в западном средневековом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 239–243.

Шохин В.К. Агатология: Современность и классика. М.: Канон+, Реабилитация, 2014. 359 с.

Beneke F.E. Grundlegung zur Physik der Sitten: ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnißgränzen der Vernunft. Berlin; Posen: Mittler, 1822. 354 S.

MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1984. 286 p.

Rickert H. Vom Begriff der Philosophie // *Logos*. 1910. Bd. I. S. 1–34.

Roundtable Book Disussion

Vladimir Shokhin, *Agathology: The Contemporaneity and the Classics*. Moscow: Canon+, 2014. 359 pp.

Ruben Apressyan – Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Head of Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@mail.ru

Olga Artemyeva – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Alexei Fokin – Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: al-fokin@yandex.ru

Aslan Gadzhikurbanov – PhD in Philosophy, Associate Professor, Lomonosov Moscow State University. 27–4 Lomonosovsky prospect, Moscow 119991, GSP-1, Russian Federation. E-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

Alexei Gaginski – PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

Abdusalam Guseinov – Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: guseynovck@mail.ru

Andrey Seregin – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@ya.ru

Vladimir Shokhin – Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Head of Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

The term *Agathologie* (“the teaching of the goods”) was inaugurated about seventy years before *Axiologie* (in “Handbook of the Christian Ethics” by Christoph Friedrich von Ammon in 1823), but met with a great mishap, inasmuch as up to the beginning of the 21st century it had been mentioned only by a few compilers of philosophical lexicons. Vladimir Shokhin, who rediscovered the term about twenty years ago (without any suspicion of the existence of

Ammon's work) undertook an attempt not only to vindicate it but also reformat both theory and practice of "the practical philosophy" from the point of view of the teaching of the goods. The resulting book *Agathology: The Contemporaneity and the Classics* dealt with three main tasks: 1) to offer the agathological completion of contemporary ethics and anthropology, 2) to reconstruct the teachings of the good and the goods in the ancient India and China, in the earlier Antique thought, in all Greco-Roman philosophical schools, in the Patristics and Scholasticism; 3) to use "the antique balance" for measuring the contemporary "practical philosophy" and questioning in which measure the medieval teachings of the goods have a specific Christian contents. The book was discussed at Institute of Philosophy in 2014, November. Here speeches of the participants of that discussion are presented in accordance with their succession in discussion. Among the questions raised by them are: Whether agathology should be regarded a specifically ethical trend? Are we justified in regarding virtue ethic an inconsistent agathological trend? Is the author of the book justified in paying only modest attention to the Aristotelean highest good? Is it true that we are to let alone an attempt to define of the good? What is the essential difference (if there is) between the goods and values? In which a measure the medieval theology acknowledged personal goods (besides the general ones)? etc. The discussion is concluded with Shokhin's answers.

Keywords: ethics, the good, the goods, values, Aristotle, Kant, Moore, definition, Antiquity, Middle Ages

References

Beneke, F.E. *Grundlegung zur Physik der Sitten: ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnisgränzen der Vernunft*. Berlin; Posen: Mittler, 1822. 354 S.

Fokin, A. "Blago v zapadnom srednyevkovom bogoslovii" [Good in the Western Medieval Theology], *Pravoslavnaya Enziklopediya* [The Orthodox Encyclopedia], vol. 5. Moscow: Pravoslavnaya Enziklopediya Publ., 2002, pp. 239–243. (In Russian)

Kant, I. "Grounding for the Metaphysics of Morals", in: I. Kant, *Sochineniya* [Works], vol. 3, ed. by N. Motroshilova, B. Tuschling. Moscow: Moskovskiy Filosofskiy Fond Publ., 1997. pp. 39–273. (In Russian)

MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984. 286 pp.

Prokofiev, A. *Vozdavai' kazhdomu dobro... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti* [Giving Everyone His Due... An Introduction to a Theory of Justice]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2013. 512 pp. (In Russian)

Radlov, V.E. *Filosofskiy slovar': Logika, Psychologia, Etika, Estetika i istoriya filosofii* [Philosophical Dictionary: Logic, Psychology, Ethics, Aesthetics and History of Philosophy]. St-Petersburg: Messenger and Library of Education Publ., 1904. 698 pp. (In Russian)

Rickert, H. "Vom Begriff der Philosophie", *Logos*, 1910, Bd. I, S. 1–34.

Selivanov, F.A. "Blago: skvoz' prizmu dobra izla" [The Good: in the Light of Good and Evil], *Filosofskaya jizn' Urala: Problemi obshei i sozialnoi ontologii* [Life of Philosophy in Ural: Issues of General and Social Ontology], ed. by I. Loyfmann. Yekaterinburg: Ural State Technical University Publ., 1999, pp. 55–63. (In Russian)

Selivanov, F.A. *Blago* [The Good]. Tomsk: Tomsk University Publ., 1967. 66 pp. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Agatologia: sovremennost' i klassika* [Agathology: The Contemporaneity and the Classics]. Moscow: The Canon+ Publ., 2014. 359 pp. (In Russian)

Solomon, D. "Zapolneniye pustoti: akademicheskaya etika i sekuljarnaya medicina" [Filling the Void: Academic Ethics and Secular Medicine], *Eticheskaya Mysl'*, 2013, no 13, pp. 30–46 (= *Filosofiya religii: Al'manach 2012-2013* [Philosophy of Religion: An Almanac 2012/2013]. pp. 273–289). (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Этическая мысль / Ethical Thought
Том 15. № 2 / 2015

Учредитель и издатель:
Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61226 от 03.04.2015 г.*

Главный редактор *А.А. Гусейнов*
Ответственный секретарь *О.В. Артемьева*
Научный редактор *А.В. Прокофьев*
Зав. редакцией *М.А. Корзо*

Художники: *Ю.А. Аношина, О.О. Петина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *А.А. Гусева*

Подписано в печать с оригинал-макета 05.11.15.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 14,42. Тираж 1 000 экз. Заказ № 27.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
<http://iph.ras.ru/phscitech.htm>

Памятка для авторов

Журнал «Этическая мысль» – Издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В журнале публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры и рецензии. Приветствуются полемические статьи.

К публикации не принимаются разделы диссертаций и главы из книг.

Передавая рукопись своей работы в редакцию, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не был передан в другое издательство. Ссылка на «Этическую мысль» при использовании материалов в статье в последующих публикациях обязательна.

Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Все статьи, планируемые к публикации в журнале «Этическая мысль», проходят процедуру анонимного рецензирования и утверждения на редколлегии.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решением редколлегии, главного редактора и оценками экспертов. Решение о публикации принимается в течение трех месяцев с момента получения рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

За публикации плата с авторов не взимается.

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Адрес электронной почты: ethical_thought@mail.ru

Тел.: +7 (495) 697–9378.

Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по электронному адресу редакции: ethical_thought@mail.ru

Объем публикации – от 0,7 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Аннотации требуются для публикаций любого рода (не только для статей, но и для обзоров, рецензий и др.).

Шрифт «Times New Roman»; размер шрифта: автор – (инициалы автора – перед фамилией, между инициалами, а также между инициалами и фамилией пробелы не ставятся) – 12 кегль; заголовок – 13 кегль, подзаголовок и текст – 12, междустрочный интервал основного текста – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; знак сноски и текст сноски – 10 кегль; междустрочный интервал в сносках – 1; поля 2,5 см. со всех сторон.

Абзацные отступы, центровка текста, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелом от соединяемых слов. Между цифрами ставится короткое тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1905–1917. С. 125–211).

Цитаты заключаются в кавычки «елочки». Если внутри цитаты, заключенной в кавычки, включаются слова, также заключенные в кавычки, для них используются кавычки “лапки”. Просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно

”текст” – неправильно.

Для обозначения века используются римские цифры (например: XVIII). Слово «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» (мн. число) – до двух букв (вв.)

Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.

Помимо основного текста, рукопись должна включать следующие обязательные элементы на русском и английском языках.

1. Сведения об авторе(ах).

На русском языке:

- фамилия, имя и отчество автора полностью;
- ученая степень, ученое звание;
- место работы/учебы или соискательства (в именительном падеже официальное название организации с указанием ведомства без указания подразделений);
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (включая индекс, страну, город);
- адрес электронной почты автора(ов).

На английском языке:

- фамилия и имя автора(ов) (транслитерация);
- ученая степень, ученое звание (перевод);
- место работы/учебы или соискательства (перевод; не следует переводить на английский язык преамбулы к названиям, определяющим тип, статус организации, например ФГБУН и т.п.);
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (перевод).

2. Название статьи (или другого материала).

3. Аннотация (от 200 до 250 слов).

4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).

5. Список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1. Список, озаглавленный «*Список литературы*» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.

2. Список, озаглавленный «*References*» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.l1>, в графе «варианты перевода» выбрать «BSI».

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «*Список литературы*» и «*References*» объединяются: «*Список литературы / References*». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов

В начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «*Список литературы*»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «*References*»).

Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: <http://iph.ras.ru/page47851814.htm>

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Вышли в свет

1. **Бычков, В.В.** Символическая эстетика Дионисия Ареопагита [Текст] / В.В. Бычков ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0284-3.

Монография посвящена изучению эстетических представлений крупнейшего анонимного мыслителя ранней Византии (рубеж V–VI вв.), оказавшего сильнейшее влияние на средневековое богословие и эстетику греко-православного мира (включая Древнюю Русь) и Западной Европы. В работе путем анализа взглядов самого Ареопагита, его основных предшественников и ближайших комментаторов выявляется достаточно целостная эстетическая система, основывающаяся на принципах отыскания иерархических, богослужебных, символических посредников между земным миром и трансцендентным Богом. В центре ее стоят понятия красоты, света, благоухания, образа, символа, неподобного подобия, внерационального знания и др. Монографическое исследование на эту тему предпринимается впервые в мировой науке.

2. **Взаимосвязь фундаментальной науки и технологии как объект философии науки** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: Е.А. Мамчур (отв. ред.). – М. : ИФРАН, 2014. – 227 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0260-7.

Анализируется проблема взаимоотношения фундаментальной науки и технологии. Акцент делается на эпистемологических аспектах проблемы: роли фундаментальных теорий в получении технологических инноваций; механизмах включения теоретического знания в процесс получения новых технологических достижений; различиях между фундаментальным и прикладным знанием; статусе понятия технонауки; соотношении истины и пользы. Особое внимание уделяется социальным и этическим аспектам взаимоотношения науки и технологии, а также вопросам, традиционно относящимся к сфере философии техники. Книга адресована тем, кто интересуется вопросами философии науки и техники на современном этапе их развития.

3. **Джохадзе, И.Д.** Аналитический прагматизм Роберта Брэндома [Текст] / И.Д. Джохадзе ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 132 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 99–125. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0282-9.

Книга посвящена исследованию философского творчества известного американского мыслителя, представителя питтсбургской школы неогегельянства Р. Брэндома. В центре внимания автора – прагматистский подход Брэндома к решению эпистемологических проблем и его «анафорическая теория истины», представляющая разновидность дефляционизма. Раскрывается содержание основных понятий аналитического прагматизма Брэндома: «дискурсивное обязательство», «нормативные статусы», «семантический холизм», «инференциализм». Прилагается перевод статьи Брэндома «Рассуждение и репрезентация» и полная библиография его сочинений с 1976 по 2014 г.

4. **История философии. Том 20** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Гл. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2015. – 303 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.

«Герои» данного выпуска журнала, посвященного истории западноевропейской философии, – Джон Локк и Никола Кондорсе, Поль Жане и Джузеппе Мадзини, Эдмунд Гуссерль и Эмилио Бетти. Читатель сможет также познакомиться с позицией представителей прагматизма по вопросу о войне, с новыми подходами в психоанализе, с современными тенденциями в феноменологии. В номере помещены материалы Круглого стола «Современное значение идей Александра Койре», приуроченного к 50-летию со дня смерти французского мыслителя, историка философии, религии и науки.

5. **Кудаев, А.Е.** Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева [Текст] / А.Е. Кудаев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2014. – 255 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 228–254. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0268-3.

В монографии анализируется одна из ключевых проблем наследия Бердяева – концепция трагедии творчества. В работе впервые раскрывается роль и концептуальное значение феномена трагического в философско-эстетической мысли Бердяева. Показывается неизбежность выхода философа на проблему трагедии творчества, его причины и определяющая структурно-смысловая роль данной проблемы во всем его наследии.

Рассматривается определяющее влияние бердяевской концепции трагедии творчества на осмысление философом таких основных эстетических категорий, как красота, совершенство, а также на его понимание искусства.

Для студентов, магистрантов, аспирантов, преподавателей вузов, а также широкой аудитории, интересующейся историей русской культуры.

6. **Малевич, Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы [Текст] / Т.В. Малевич; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 175 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 154–174. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0261-4.**

Исследования мистического опыта занимают одно из основных мест в современном западном религиоведении, провоцируя острую дискуссию о сущности мистических переживаний, возможности их концептуализации и правомерности оперирования категориями «мистический опыт» в научном дискурсе. В монографии проводится обзор концепций мистического опыта, выявляется их эвристический потенциал и демонстрируется динамика развития в XX–XXI вв.: от раннего эссенциализма (У.Стэйс и др.) и конструктивизма (С.Кац, Дж.Хик и др.) до психологического перенниализма (Р.Форман и др.) и альтернативных когнитивных подходов (Р.Стадстилл, Э.Тэйвз).

7. **Методология науки и дискурс-анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов. – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0256-0.**

Исследуются концепции и формы дискурса в истории мысли. Прослеживается основная линия в дискурс-анализе – дивергенция в трактовке дискурса. Альтернативной тенденцией является поиск единых эпистемологических оснований дискурс-анализа – текст, идеология, коммуникация, синергия. Показана неадекватность сужения поля исследований, его ограничения гуманитарным знанием и приложением методов лингвистического анализа текстов. С привлечением отечественной и зарубежной литературы сопоставляются методы герменевтики и дискурс-анализа, рассматриваются жанровые особенности философии, место логики в философии, важность предметного содержания для исследований дискурса, ценностные ориентиры ряда речей в судах.

Для историков философии и науки, филологов и всех интересующихся методами анализа рассуждений.

8. **Михайлов, И.Ф. Человек, сознание, сети [Текст] / И.Ф. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 196 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–195. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0283-6.**

В книге рассматриваются вопросы философского понимания человека как существа мыслящего и свободно поступающего, проблемы искусственного интеллекта, коммуникации и социальных сетей. Автор также уделяет внимание философии сознания и теории сетевого общества. Книга содержит интересный фактический материал, в том числе из истории и теории сетевых сообществ. Все эти сюжеты выстраиваются в целостную картину на основе оригинальной авторской концепции, имеющей ярко выраженный дискуссионный характер. Книга будет интересна специалистам по философской антропологии, философии сознания, искусственному интеллекту и когнитивной социологии, а также студентам и аспирантам философских и социологических факультетов.

9. **Научно-техническое развитие и прикладная этика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.Г. Горохов, В.М. Розин. – М.: ИФ РАН, 2014. – 303 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0277-5.**

Сборник посвящен междисциплинарным проблемам научно-технического развития, в ряду которых важное место занимают проблемы прикладной этики. Философия техники – установившееся название одного из направлений современной философии. Все виды современной техники имеют как положительные, так и отрицательные для общества последствия и несут в себе технологические, экологические и социальные риски. Техногенные катастрофы, связаны они с природными катастрофами или отказами техники из-за их неправильного использования или же неверного конструирования, всегда становятся социальными катастрофами, а значит должны «регулироваться» обществом. Технологические риски осознаются сегодня как социальные и поэтому их открытое, в том числе и философское обсуждение представляется нам весьма актуальным. Дискуссия за круглым столом, опубликованная в этом сборнике, посвящена обсуждению технических рисков как социальной проблемы.