

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 11

Москва
2011

Ответственный редактор

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

Ученый секретарь

кандидат филос. наук *О.В. Артемьева*

Рецензенты:

доктор филос. наук *Н.И. Кузнецова*

кандидат филос. наук *П.А. Гаджикурбанова*

В «теоретическом» разделе 11-го выпуска «Этической мысли» представлены статьи, в которых с разных методологических позиций критически оценивается роль общих принципов в морали и подчеркивается значение реальной практики человеческих взаимоотношений как источника моральной императивности. В «историко-философской» части анализируется одно из центральных понятий в этике Аристотеля – понятие величавого и прослеживается его судьба в дальнейшем развитии моральной философии. В этой же части реконструированы основные теоретические проблемы, возникающие в рамках классического утилитаризма; представлен анализ морально-философских взглядов Г.Сковороды. В разделе, посвященном нормативно-прикладным проблемам, в частности, исследуются проблемы климатической справедливости и их особенности, задаваемые российским контекстом.

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Апресян Р.Г.</i> Коммуникативный источник морального должествования	5
<i>Максимов Л.В.</i> «Коперниканский переворот» Канта в эпистемологии и проблема моральной допустимости лжи	30

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый	53
<i>Серебрянский Д.С.</i> Классический утилитаризм: основные теоретические проблемы	90
<i>Александров Л.Г.</i> Этика Г.С.Сковороды в «просвещенную» эпоху «раздвоения» морали	105

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

<i>Скарантино Л.М.</i> Насилие и великодушие: эпистемный подход	120
<i>Прокофьев А.В.</i> Климатическая справедливость: российский контекст	140
<i>Дженкс К.</i> После Беслана: детство, сложность и риск	164
Резюме	191
Summary	195
Об авторах	197

Table of Contents

ETHICAL THEORY

<i>Apresyan R.</i> Communicative Source of Moral Imperativity.....	5
<i>Maximov L.</i> Copernican Revolution in Epistemology and the Problem of Moral Permissibility of Lying.....	30

HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

<i>Zubets O.</i> Megalopsykhos, Magnanimus, Great-souled.....	53
<i>Serebryansky D.</i> Classical Utilitarianism: the Main Philosophical Problems.....	90
<i>Alexandrov L.</i> Scovoroda’s Ethics in an “Enlightened” era of morality “splitting”.....	105

NORMATIVE AND APPLIED ETHICS

<i>Scarantino L.M.</i> Violence and Generosity: An Epistemic Approach.....	120
<i>Prokofyev A.</i> Climate Justice: Russian Context.....	140
<i>Jenks C.</i> After Beslan: Childhood, Complexity and Risk	164
Summary	195
The Authors.....	197

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Р.Г. Апресян

Коммуникативный источник морального долженствования

Прошедшая некоторое время назад дискуссия о праве лгать¹ оставила открытым не только главный для нее нормативный вопрос: имеет ли человек право на ложь², но и ряд теоретических вопросов и среди них один, давно не дающий мне покоя, – об источнике морального долженствования. Ведь даже если отвлечься от темы права (мнимого или действительного) на ложь, т. е. убраться от темы права (мнимого или действительного) на ложь, т. е. убраться частную нормативно-этическую проблему, остается общая: что является источником моральной понудительности – общий, абстрактный принцип или конкретная ситуация?

* * *

Во второй книге «Опыта о человеческом разумении» Дж. Локка содержится небольшое, но примечательное рассуждение, редко привлекающее к себе специальное внимание. В наиболее значимой своей части оно состоит в следующем:

¹ Материалы дискуссии опубликованы по итогам нескольких этапов ее развития: Человек. 2008. № 3–4; Логос. 2008. № 5 (переводы некоторых статей отсюда были изданы в: Russian Studies in Philosophy. 2010. Vol. 48. № 3); О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2010.

² Как легко увидеть по материалам дискуссии, для подавляющего большинства ее участников ответ был ясен: одни считали, что права такого нет ни при каких обстоятельствах, другие, наоборот, признавали неременность такого права. Вопрос остался открытым на уровне самого того дискурсивного события, на выходе из которого мы видим в принципе ту же неопределенность, пусть и качественно более усложненную, что и на входе.

«Хотя люди, соединяясь в политические общества, отказываются в пользу государства от права распоряжаться всею своею силою, так что не могут пользоваться ею против своих сограждан больше, чем позволяет закон страны, однако они все же сохраняют право быть хорошего или плохого мнения о действиях людей, среди которых живут и с которыми общаются, одобрять или не одобрять эти действия. В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью и пороком*»³.

Локк говорит об этом при рассмотрении морали (в широком смысле слова – регуляции/организации поведения вообще) как сферы действий – действий в их отношении к законам. Различая три вида законов, он выделяет среди них, наряду с божественным и гражданским, и закон, по-разному называемый им «философским законом», «законом мнения, или репутации», «законом обычая (fashion), или частного порицания». По Локку, божественный закон устанавливает мерилу долга и греха, гражданский – мерилу преступления и невиновности, а закон общественного мнения – мерилу добродетели и порока. Приведенный фрагмент и раскрывает один из механизмов действия этого закона.

Исследователям философии Локка это высказывание, конечно, известно в качестве одного из моментов локковской мысли как таковой. К нему обращаются иногда те, кто занимается проблемами общественного мнения – ради указания прецедента рассмотрения общественного мнения как фактора поведения». Исследователи же морали это рассуждение не замечают. Неприметчивость специалистов по этике к приведенному рассуждению может быть объяснена возобладавшем в моральной философии кантианством с его культом моральной автономии. Ведь по Локку, моральные решения человека оказываются производными от его реакции на ожидания и оценки окружающих, иными словами, гетерономными, материальными, неуниверсализуемыми. Утверждения, допускающие «гетерономию» в морали, с позиций кантианской этики, могут считаться в лучшем случае выражением теоретической незрелости. Локк не замечен в предтечах не только к Канту, но и к Дж. С. Миллю, хотя он, несомненно, принадлежит ведущей к Миллю традиции. Как теоретик морали Локк числится в истории философии по второму, а то и третьему разряду.

³ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н.Савина // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 406.

Между тем приведенное высказывание Локка, как и все это рассуждение о законах мнения, или репутации, пусть и не отличаясь теоретической ясностью и логической четкостью, вскрывает важную особенность морали, характеризуя источник морального должествования.

Примем во внимание свойственные Локку особенности морально-философского мышления, предмет которого шире ожидаемого современным читателем. Ясно, что под понятие гражданского закона у Локка подпадает сфера позитивного права только. Локк подчеркивает, что гражданский закон, во-первых, установлен государством и, во-вторых, установлен государством «для людей, принадлежащих государству». Гражданский закон санкционируется государством с помощью силы, основывающейся на его обязанности «охранять жизнь, свободу и имущество людей, живущих по его законам» и на его власти «отнимать жизнь, свободу и имущество у неповинующегося в виде наказания за нарушение этого закона»⁴. Вместе с тем, перенеся представление о гражданском законе в собственно этический контекст, мы можем разглядеть в нем и тот срез морали, который можно обозначить как социально-дисциплинарный, институциональный и который передается концепцией морали как способа социальной регуляции.

Феномены, называемые Локком «божественным законом» и «законом философским», легко представить имеющими непосредственное отношение к морали в современном смысле слова. «Божественный закон» (вынесем за скобки локковское описание механизма его действия) отражает, с одной стороны, общее и отвлеченное, но выраженное в конкретных заповедях Писания содержание морали, с другой – перфекционистское измерение морали. Его санкции – идеальны. «Философский закон», или «закон мнения, или репутации», отражает коммуникативное измерение морали, и хотя Локк говорит о «законе» и «правиле», мы, имея в виду текст трактата, не можем с определенностью сказать, какое конкретное нормативное содержание этому закону соответствует. В общем плане ясно, что добродетель и порок, задающие рамки действий в соотношении с законом репутации, соответствуют «бо-

⁴ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 406.

жественному закону», о котором Локк в «Опыте» говорит и как о «законе природы»⁵, который посредством «правила правильного и неправильного», направляет людей к всеобщему благу⁶.

Из всех трех законов закон репутации оказывается самым действенным. У него нет того, отмечает Локк, в чем так нуждается закон как таковой, – силы принуждения. И тем не менее «огромное большинство людей руководствуется главным образом, если не исключительно, законами обычая и поступает так, чтобы поддержать свое доброе имя в глазах общества, мало обращая внимания на законы бога или властей», поскольку, продолжает Локк, «от наказания в виде всеобщего порицания и неприязни не ускользает ни один человек, нарушающий обычай и идущий против взглядов общества, в котором он вращается и где хочет заслужить хорошую репутацию»⁷.

А далее обнаруживается самое интересное. С общими представлениями о правильном и неправильном люди вступают в отношения друг с другом. Их интересы могут сталкиваться и вступать в противоречие, однако по закону, установленному государством, они ограничены в праве использования силы; право применения силы узурпировано государством. Но люди могут выражать свои ожидания и высказывать свои впечатления относительно действий других. И они делают это. Приведенный фрагмент Локка содержит замечание: «В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью* и *пороком*». Из него не ясно, *как* устанавливаются добродетель и порок. Но определенно можно сказать, что, в отличие от долга и греха, преступления и невиновности, представления о добродетели и пороке формируются в процессе непосредственного взаимодействия людей. Это не продукт деятельности авторитета, божественного или властного; это результат человеческого общения.

⁵ Эволюция понятия Локка «закон природы» кратко охарактеризована мной в статье «Этическая проблематика в “Опыте о человеческом разумении” Дж. Локка» (Историко-философский ежегодник’2006 / Гл. ред. Н.В.Мотрошилова; Отв. ред. М.А.Солопова. М., 2006. С. 140–142).

⁶ Ясно лишь то, что закон репутации основывается на божественном законе, но постоянно «плывущее» у Локка содержание «божественного закона» и «закона репутации» не позволяет дать им однозначную трактовку. Локк не разъясняет соотношение долга и греха, с одной стороны, с правильным и неправильным – с другой; и, далее, последнего с добродетелью и пороком.

⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 408.

Судя по контексту, Локк рассуждает о добродетели и пороке на социальном или коммуниитарном уровне (имея в виду «различные человеческие общества, племена и компании»⁸), а не на коммуникативном. Однако поскольку предмет его внимания в рассуждении – индивидуальный агент, а не коллективный, интерпретация рассуждения в коммуникативном ключе и уместна, и оправданна.

В этом локковском рассуждении не случайно, хотя и настораживающе то, что он говорит в основном не о *действиях* человека, а о его *суждениях* относительно действий других. Локк понимал, что действовать человек может по-разному и, исходя из своих сиюминутных интересов, не всегда принимать во внимание вменяемую ему добродетель. Но оценивать он будет по-другому. Локк считал, довольно простодушно, что «люди, не отказываясь от всякого здравого смысла и от своего собственного интереса, которому они всегда остаются верны, вообще не могут ошибаться и направлять свои похвалы и порицания на то, что в действительности их не заслуживает. Даже те, кто поступал иначе, всегда верно направляли свое одобрение, потому что немногие испорчены до такой степени, чтобы не порицать по крайней мере в других тех недостатков, которые есть и у них самих»⁹. Простая наблюдательность за нравами и характерами не может не показать, что люди, вопреки впечатлениям Локка, именно вследствие верности собственному интересу оказываются не способными на объективное суждение и склонны одобрять в других то, что не соответствует добродетели; впрочем, лишь до тех пор, пока это несоответствие не оборачивается против них самих. Однако, так рассуждая с позиции оценивающего субъекта, Локк в какой-то момент меняет угол зрения и продолжает рассуждение с *позиции человека, оказывающегося* предметом оценки других. И теперь акцент делается на том, что человек стремится к одобрению со стороны окружающих его людей и старается избежать их осуждения.

Подытожим, как же Локк представлял себе действие этого типа организации поведения; в нем можно выделить следующие основные моменты.

⁸ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 407. Словом «компаний» передано английское «clubs». Здесь и далее уточнения в переводе сделаны по изданию: *Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas.* L.–N. Y., 1894.

⁹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 408.

Во-первых, люди не просто одобряют действия, которые считают для себя благоприятными и осуждают противоположные им¹⁰, но и в своих действиях стремятся к тому, чтобы, способствуя благу других, вызвать их расположение и избежать их недовольства.

Во-вторых, люди высказывают одобрение и осуждение не произвольно. У нас нет оснований думать, что Локк намеренно так расположил свое рассуждение, что сначала затронул суждения человека относительно действий других людей, а затем перешел к рассмотрению мотивам действий людей. Никакими комментариями или оговорками этот переход не сопровождается. Тем не менее у этой композиции есть свой внутренний теоретический строй. Локк тем самым фактически эксплицирует взаимность человеческих отношений в их моральном измерении. Представляемая таким образом взаимность не прямая, а так называемая генерализированная, т. е. реализующаяся через последовательные отношения людей как членов некоего сообщества¹¹, но суть дела от этого не меняется. Посредством взаимности, тем более генерализированной, Локк преодолевает возможное допущение партикулярности или релятивности суждений и ожиданий участников коммуникации или членов сообщества и показывает возможности надперсональности откладывающихся в традиции «суждений, максим и манер»¹².

В-третьих, включение возникающих на основе опыта общения суждений, максим и манер в традицию, в культуру данного сообщества, не опосредовано их публичной вербализацией, оно происходит, как говорит Локк «по скрытому и молчаливому согласию»¹³.

¹⁰ Там же. Использование слова «выгода» в русском переводе для передачи «advantage» («преимущество»; «благоприятность») оставляет возможность для восприятия локковского человека в меркантилистском свете.

¹¹ О типах взаимности см.: *Donlan W. Reciprocities in Homer // The Classical World. 1982. Vol. 75. № 3. P. 137–175; Seaford R. Introduction // Reciprocity in Ancient Greece / Eds.: C.G.Normann, P.Waite, R.Seaford. Oxford, 1998. P. 1–11; Tullberg J. On Indirect Reciprocity: The Distinction Between Reciprocity and Altruism, and a Comment on Suicide Terrorism // The American Journal of Economics and Sociology. 2004. Vol. 63. № 5. P. 1193–1212.*

¹² Там же. Уточненный и почти буквальный перевод: «максимы» (maxims) и «манеры» (fashion), вместо «принципы» и «обычаи» в русском издании более соответствуют смыслу локковского рассуждения: принципы, если это не принципы тайного сообщества, непременно артикулированы, а обычаи – обьективированы и зримы.

¹³ Там же. С. 407.

Эти характеристики «закона репутации» требуют дополнительного внимания к представленной эскизно локковской концепции. В движении последующей моральной философии к Канту она фактически потерялась. В возобладавшем в XVIII в. типе морального философствования такого рода понимания стали рассматриваться как принципиально противоположные «чистоте» морального мышления. Развернутое выражение это получило, конечно, у Канта, однако и у предшествующих Канту философов, для которых мораль была предметом специального внимания (в первую очередь британских философов как сентименталистского, так и интеллектуалистского направлений), противопоставление морали как таковой разным другим формам регуляции поведения (таким как привычка, обычай, мода и др.) стало общим местом, хотя еще и отнюдь не тривиальным. В моральной философии XX в. этот способ рассуждения воплотился в особой заботе о прояснении специфики морали. При всей теоретической важности такого подхода, позволившего выделить социокультурные характеристики морали, в методологическом плане он основывался на абстрагировании понятия морали, гипостазировании ее в качестве обособленного социокультурного феномена в ряду аналогичных ему, а то и противопоставленного им. Последнее и обнаруживает ограниченность, если не сказать исчерпанность этого подхода в исследовании морали.

На фоне этого заслуживает внимания один философский опыт, перекликающийся с локковским видением человеческих отношений. Я имею в виду концепцию любви В.С.Соловьева. Неявно отталкиваясь от теологической идеи Шеллинга о преодолении божественного эгоизма божественной любовью¹⁴ и перенеся ее на человеческие отношения, Соловьев усматривал смысл любви в «оправдании и спасении индивидуальности через жертву эгоизма»¹⁵. Благодаря любви эгоизму человека оказывается противопоставленной сила «вполне объективированного субъекта», которая проникает во все существо человека, представляя ему другого как сопряженного и созвучного ему. Любовь, по Соловьеву, это отношение полного и постоянного обмена между двумя, построен-

¹⁴ См. об этом: *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. 2-е изд., испр. и доп. М., 2001. С. 217.

¹⁵ *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 505.

ное на взаимодействии и общении, на способности жить не только в себе, но и в другом, на признании за другим центрального значения¹⁶. Соловьев не говорит про смысл любви то, что Локк говорит по поводу закона репутации. Но такие характеристики отношений, как сообразование себя с другим, мерение себя по мерке другого, предание себя другому, причем осуществляемые непосредственно в реальной практике взаимоотношений, – сближают концепции Соловьева и Локка, причем соловьевская концепция любви оказывается содержательно-ресурсной для формальной в какой-то степени концепции «закона репутации» Локка.

* * *

Сопряженное локковскому видение морали, пусть и в другой конфигурации, предложил в статье «Вавилонская башня» известный британский философ М. Оукшот (1901–1990). Картина морали, предлагаемая Оукшотом, внешне несколько проще той, что мы находим у Локка, но ее внутренние характеристики проговорены подробнее.

Мораль, по Оукшоту, существует в двух формах. Первая выражается в привычных эмоциональных расположениях (привязанностях, *affections*) и поведении; вторая – в сознательном стремлении к моральным идеалам и исполнении моральных правил¹⁷. В повторяющихся, стандартных отношениях и ситуациях, в которых, по сути, нет альтернатив и, стало быть, возможности выбора, от человека не требуется специальных решений и рационализации поступков; достаточно следовать традиции. Но у человека нет условий для размышления и в чрезвычайных обстоятельствах; в них человек, по всей видимости, также поступает, как подсказывает ему чувство. И в чрезвычайных, и в ру-

¹⁶ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 511.

¹⁷ Оукшот М. Вавилонская башня // Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи. М., 2002. С. 116. В таком представлении морали заслуживает внимание один момент, полноценное обсуждение которого выходит за рамки темы статьи. Мораль оформляется у Оукшота в способах осуществления человеком себя в качестве агента морали, в частности, во второй форме – в отношении к «моральным идеалам» и «моральным правилам». Локус идеалов и правил, называемых «моральными», в или относительно морали не проясняется.

тинных ситуациях действия человека не опосредованы правилами и рефлексией по их поводу. Они непосредственны. В случае рутинных ситуаций их непосредственность обеспечивается, как следует из того, что говорит Оукшот, традицией (сообщества) и привычкой (окружения или самого индивида). Чем обеспечивается непосредственность в чрезвычайных ситуациях, Оукшот не поясняет, но позволю себе предположение, что речь здесь может идти об интуиции, укорененной в интериоризированном ранее и актуально не осознаваемом («свернутом») коллективном опыте, в культурном опыте (нарративном или нормативном), в усвоенном, хотя и актуально не осознаваемом, личном опыте или в некоем наитии.

Условием возможности первой формой морали является то, что, как говорит Оукшот, «в большинстве современных жизненных ситуаций от нас не требуется проявлять рассудительность и находить решение проблем, здесь не нужно взвешивать альтернативы и размышлять о последствиях, у нас нет неуверенности, нет борьбы сомнений»¹⁸; «мы можем действовать подобающим образом без колебания, сомнения или затруднения ...»¹⁹. Человек действует в силу привычки, и она работает как в воздержании от недопустимых действия, так и в совершении надлежащих.

В тексте Оукшота есть «метка», которая позволяет представить, как складываются такого рода привычки. Моральные качества человека, указывает Оукшот, «нераздельно связаны с его *amour-propre*»²⁰. Этот термин как таковой получил распространение благодаря Ж.-Ж.Руссо, который использовал его в сочетании с *amour de soi*. Первый принято переводить на русский словом «самолюбие», второй – «себялюбие». Оукшот говорит, что источником поступков человека является не приверженность идеалу, не сознание обязанности, а самоуважение и чувство собственного достоинства. Это то, что, скорее, можно соотнести с *amour de soi* Руссо, в то время как *amour-propre* – это чувство, которое рождается у человека в результате его сравнения, чаще ревностного, себя с другими. В руссоведении нередко можно встретить мнение, согласно которому *amour-propre* – источник желчности, предубеж-

¹⁸ Оукшот М. Указ. соч. С. 112.

¹⁹ Там же. С. 113.

²⁰ Там же. С. 114.

денности, недоверия и зла между людьми²¹. Однако сам Руссо полагал, что самолюбие становится основой тщеславия в мелких душах, а в душа великих – рождает гордость²². И всегда оно обусловлено вниманием к чужому мнению. Считая, что из отношений человека с другими людьми, прислушивания к чужому мнению, признания его в качестве основы для отношения к самому себе и складывается мораль, Руссо оказывается не так далеко от Локка с его законом репутации. Впрочем, даже допуская возможность положительного полюса в *amour-propre*, он все же ассоциировал это чувство главным образом с отрицательным началом в человеческих отношениях и подозревал, что гордость имеет тенденцию к вырождению в тщеславие.

Оукшот принимает во внимание лишь положительные или, во всяком случае, нейтральные коннотации *amour-propre*. Для него важно показать, что не внешние правила, а чувство собственного достоинства чаще всего оказывается практическим основанием моральных действий человека.

Вторую форму морали отличает самосознание; и ее ценность заключается, скорее, в рефлексии относительно идеалов и правил, а не в поведении. Первичным и определяющим элементом этой формы морали является артикуляция морального устремления. Будучи артикулированным, это устремление может становится предметом критики, и поэтому оно должно быть дискурсивно и идейно защищенным. И вместе с тем оно должно воплощаться в поведении. Моральные действия человека опосредованы интерпретацией идеала или правила, убежденностью в точности, сомнениями относительно точности и критичностью по отношению к ней. Естественно, что при этом такие проявления морали, которые отличает традиционность, спонтанность, привычность ста-

²¹ См.: Асмус В.Ф. Ж.-Ж. Руссо // Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. М., 1984. С. 127–128; Комментарий // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты / Пер. с фр. Под общ. ред. С.П.Баньковской, Н.Д.Саркитова, А.Ф.Филиппова. М., 1998. С. 359.

²² Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании [Кн. IV] // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. Т. 1. М., 1981. С. 280. О положительном и отрицательном измерении *amour-propre* см.: O'Hagan T. Rousseau. L.–N. Y., 1999. P. 171–179. Заслуживает отдельного внимания то, что в своем отрицательном выражении *amour-propre*, скорее всего, представляет собой одну из непосредственных идейных предтеч Ницшева понятия «ресентимент».

новятся предметом «непрерывного корректирующего анализа и критики»²³. И эта рефлексивная активность имеет большее значение, чем моральные действия как таковые. Оукшот находит немало положительных сторон у этой формы морали: она резистентна по отношению к идолопоклонству, способствует расшатыванию предрассудков, оказывается основой для деятельного перфекционизма, имеет значительный ресурс для противостояния внешним изменениям и поэтому может содействовать стойкости человека в условиях перемен. Однако недостатков у этой формы морали больше, и они существеннее: «моральная рефлексия может привести к подавлению моральной восприимчивости»²⁴; доминирование правил может препятствовать осуществлению стремления к совершенству; постоянное требование критической рефлексии может рождать неуверенность; стойкая перед внешними изменениями, она негибка и не приспособлена к внутренним изменениям; приверженность одному идеалу может порождать нетерпимость к другим идеалам.

Вывод, который делает Оукшот относительно этой формы морали, неутешителен: «она опасна для индивида и губительна для общества»²⁵. Обоснованность данного вывода не кажется мне несомненной. Да и Оукшот завершает свое рассуждение признанием того, что описанные им формы морали не существуют совершенно обособленно, наоборот, дополняют друг друга. Более того, возможно, корректнее было бы говорить не о «формах морали», а о некоторых «идеальных крайностях» моральной жизни. В любом случае, сам по себе этот оукшотовский очерк, написанный в середине XX в., интересен усилием выстроить этику, начинающуюся с признания неоднородности феномена морали; гипостазировать мораль, которая в определенной своей части оказывается нерациональной, ненормативной, неуниверсальной, неавтономной, непосредственной, традиционной, привычной и т. д.; расширить пространство морали за границы, установленные ей Кантом.

²³ Оукшот М. Указ. соч. С. 117.

²⁴ Там же. С. 118.

²⁵ Там же. С. 119.

* * *

Обсуждая первую форму морали, Оукшот специально, хотя и по не ясным из контекста статьи мотивам, отмечает, что с помощью этого образа он не описывает «всего лишь примитивную форму морали, т. е. мораль общества с неразвитым рефлексивным мышлением»²⁶. Такое впечатление вполне могло иметь место, в особенности, у тех, кто благодаря появлению в тексте термина «*amour-propre*» обратил внимание на возможную переключку Оукшота с Руссо. Ведь для Руссо *amour-propre* – это характеристика человека цивилизации, взрослого человека, полноценный субъект *amour de soi* – это дикарь²⁷, ребенок. Реплика Оукшота, возможно, имеет двойной смысл. С одной стороны, он дистанцируется таким образом от Руссо, а с другой, и это важно, подчеркивает, что выделенные им две формы морали характеризуют не культурно-историческую динамику морали, а мораль как таковую в ее ставшем виде. Причем, как мы видели, Оукшот под конец своего рассуждения резонно отмечает, что обе формы морали существуют взаимопосредствованно, и их рассмотрение в отдельности представляет лишь собой результат своего рода теоретической идеализации.

Однако коль скоро отдельные формы были указаны, их исследование именно в качестве отдельных форм встает в качестве специальной теоретической задачи. То же касается и моральных законов Локка. Одним из подходов к ее решению может быть рассмотрение морали именно в ее исторической динамике, как раз показывающее, что исторически мораль складывалась таким образом, что ее отдельные формы (в широком, не-оукшотовском, смысле) возникали последовательно во времени.

С этой точки зрения интерес представляет гомеровский эпос. Посмотрим на него сквозь призму локковских законов. В гомеровском мире есть наставления, побуждения, провокации богов, но нет собственно «божественных законов»: ведь здесь же нет священного писания. Здесь нет и «гражданских законов» в стро-

²⁶ Оукшот М. Указ. соч. . С. 112.

²⁷ См. о двух образах морали – дикаря и цивилизованного человека: Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты. С. 118.

гом локковском значении этого термина: ведь здесь нет государства, нет писаных законов и граждан государства, к которым они были бы обращены. Известный историк античного права и исследователь Гомера М.Гагарин выделяет три вида правил в гомеровском мире. Их состав, опять же в соотнесении с Локком, более чем любопытен. Это, во-первых, моральные правила, и они регулируют действия, совершенные с уменьшающейся малой мотивацией личного интереса, действия, не предполагающие взаимной воздаятельности, это действия в отношении тех, кого Гагарин в соответствии с традицией называет «незащищенными» (**unprotected**), и к таковым относятся гости (из числа путников/странников), просящие/молящие и нищие, т. е. неполноправные членов сообщества. Во-вторых, это правовые правила, и они регулируют отношения между полноправными членами сообщества. О праве как таковом по отношению к гомеровскому обществу говорить нет оснований, поскольку оно еще не знает других установлений, кроме обычаев и соответствующих им правил поведения. В-третьих, религиозные правила, которые регулируют действия смертных в отношении богов, в первую очередь, ритуальные. Религиозные правила напрямую санкционируются включенными в события богами, которые награждают или наказывают смертных за их поведение. К этой же категории относятся действия в отношении смертных, которые являются членами божественных семей, или в отношении смертных, которые связаны с богами, например, жрецов²⁸. Итак, как считает Гагарин, мы имеем у Гомера три содержательно различных типа правил, явно формулируемых либо предлагаемых посредством различных нарративов. Различие между моральными, правовыми и религиозными правилами обусловлено сферой приложения и типом санкций. Моральные правила либо не имеют внешней санкции, либо санкционируются богами, в большинстве случаев Зевсом. Наказание за нарушение моральных правил существенно отличается от наказаний, накладываемых богами за нарушение религиозных правил. Возмездие за вред, нанесенный беззащитному, приписывается Зевсу, но никогда не осуществляется напрямую богами, хотя Зевс может оказывать поддержку другим смертным, которые берут на себя миссию возмездия за нанесенный вред. При том, что качествен-

²⁸ *Gagarin M. Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82. № 4. P. 288–289.*

ная идентификация трех типов правил условна, разделительная линия между моральными и другими правилами для Гагарина определена: «Это линия, отделяющая заботу (consideration) о своих друзьях и других полноправных членах общества, которые также во многом представляют предмет личного интереса, от заботы о незащищенных людях, которая во многом уже является моральной»²⁹.

В подавляющем большинстве случаев действия героев напрямую санкционируются другой стороной – инициативно или реактивно. Это касается как отношений между неравными, так и отношений между равными (что, по классификации Гагарина, подпадает под правовые отношения).

В «Илиаде» эта особенность морали наиболее ярко проявилась в эпизоде умоления Приамом Ахилла выдать ему за выкуп тело Гектора (Кн. XXIV). **Выкуп тела погибшего в бою родственника или друга** – общепринятое дело в том мире, который предстает в гомеровском эпосе, как и тысячелетия после него. Тело павшего противника, освобожденное от доспехов, оттаскивалось с поля битвы – либо для возвращения за выкуп, либо для обесчещения.

Однако данный случай особый: Ахилл убивает Гектора не просто в бою, в военной схватке, – он убивает его в первую очередь из мести за убийство Патрокла, его ближайшего друга. Мечь Ахилла – и это хорошо проявляется в повествовании – вневоенна. Ахилла беспокоит отмщение, но не нанесение поражения троянцам. Будь Ахилл настроен не на мщение, а на победу над противником, Троя в тот же день, когда Ахилл вернулся в битву, могла бы пасть. Но ему было не до Трои. Это Патрокл рвался к Трое, желая победы над противником. Ахилл же мог взять город, но устремился в погоню за одним из троянских воинов, а на самом деле за Аполлоном, который, приняв образ воина, противостоявшего только что Ахиллу, понесся, увлекая за собой ахейского героя, в сторону от городских ворот, чтобы позволить бежавшим с поля брани троянам добраться до убежища. Лишь заманив Ахилла подальше от города, Аполлон с насмешкой открывает ему. Убив Гектора, Ахилл не успокаивается и, не способный оправиться от горя, еще какое-то время чинит надругательства над телом Гектора.

²⁹ *Gagarin M. Morality in Homer. P. 289.*

Троянский царь Приам, подбадриваемый богами, собирается выкупить тело сына и, набрав повозку драгоценных даров, отправляется в стан Ахилла, где, припав на колени, обращается к нему с мольбой о выдаче тела сына. Ахилл, все еще в состоянии глубокой скорби от потери Патрокла, слушает Приама рассеянно. Тот же, взывая к Ахиллу, просит его вспомнить своего отца, который, какие бы беды ему ни грозили, все же в лучшем положении, чем Приам, поскольку у него есть надежда увидеть живым своего сына. Сообщая, что пришел «к кораблям мирмидонским» с драгоценным выкупом за тело сына, Приам восклицает:

Храбрый! почти ты богов! над моим злополучием сжался,
Вспомнив Пелея отца: несравненно я жальче Пелея!
Я испытую, чего на земле не испытывал смертный:
Мужа, убийцы детей моих, руки к устам прижимаю!³⁰

Приам не апеллирует к традиции, к обычаю или к примеру деяний героев (последнее довольно распространено в гомеровском мире). Два чувства переполняют сердце Ахилла: горе о погибшем Патрокле и печаль от долгой разлуки с отцом. Второе берет верх. Вспоминая отца, он видит его в стоящем перед ним на коленях старце. И хотя Приам – правитель троян, его врагов, Ахилл относится к нему так, как хотел бы, чтобы отнеслись к его отцу в такой же ситуации. Он соглашается отдать тело Гектора. Приняв дары, он устраивает Приаму угощение, а затем укладывает на ночлег.

Ахилл действует отчасти по логике обычаев, а отчасти вопреки им, всецело полагаясь на собственный выбор и собственную волю. Не выкуп, но сострадание оказывается тем мотивом, который подвигает Ахилла благосклонно отнестись к мольбе Приама.

Это именно то, о чем говорил Э.Левинас. Он как будто бы из приведенной гомеровской сцены вывел свое замечательное разъяснение характера императивности, задаваемого Другим как коммуникативным партнером:

«Отношения с Другим проблематизируют меня... Нагота лица – это крайняя нужда и тем самым мольба в прямой направленности ко мне. Но эта мольба требовательна, это унижение с высоты... Лицо требует от меня признания. ...Присутствие лица означает, таким образом, не подлежащий обсуждению приказ – заповедь, что кладет конец принадлежности сознания самому себе... [О]прокинуть эгоизм Я... [Л]ицо, им Другой окликает

³⁰ Илиада, XXIV: 503–504 (пер. Н.И.Гнедича).

меня и, в своей обнаженности и нужде, объявляет мне свое повеление. Само его присутствие требовательно взывает к ответу. ...Отныне быть Я означает невозможность отстраниться от ответственности»³¹.

В этой сцене Ахилл и Приам не равны. При этом Приам, будучи в положении просителя, коленопреклоненного, слабого, обращаясь к Ахиллу, фактически «назначает» образ действия Ахиллу – сильному, облеченному властью, хозяину положения. И это – тот образ действия, который впоследствии будет закреплен в формуле золотого правила.

Ахилл в общем-то отзывчив. Он непреклонен со своими личными врагами. Так, он не идет на примирение с Агамемноном, несмотря на то, что тот обещает ему в знак примирения «несметные дары»³². Он не допускает и мысли о возможном соглашении с Гектором, когда тот перед последней битвой предлагает договориться о том, чтобы тело пораженного было избавлено от надругательств и передано для достойного погребения родным или соратникам. Но вместе с тем в рассказе Андромахи о гибели ее семьи, в коей повинен был Ахилл, последний предстает воином чести. Поразив Этиона, отца Андромахи, он не срывает с него доспехи, но сам предает сожжению как воина, в доспехах. Захватив в плен ее мать, он приводит ее вместе с остальной добычей в свой стан, однако затем отпускает ее за большой выкуп³³. Отказавшись из-за ссоры с Агамемноном участвовать далее в битве, Ахилл постепенно меняет свое решение не участвовать более в битве – под влиянием увещаний послов, косвенных увещаний Нестора, устыжений со стороны Патрокла, наконец, впечатления от смерти Патрокла. Все эти события различны по своему характеру, но ни одно из них не проходит бесследно для Ахилла, так или иначе он принимает их во внимание и в конце концов откликается на них своим решением.

³¹ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. А.В.Парибка. СПб., 1998. С. 165–171.

³² Вопрос о природе «даров» Агамемнона и условиях их отвержения Ахиллом представляет специальный интерес и широко обсуждается в гомероведческой литературе. См., напр.: *Eichholz E.D. The Propitiation of Achilles // The American Journal of Philology. 1953. Vol. 74. № 2; Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge, 2002.*

³³ Илиада, VI: 416–427.

* * *

Судя по тому, что в эпосе мы не находим ничего, похожего на «божественный» и «гражданский», по Локку, законы, но находим, почти в первозданной чистоте, локковский «закон репутации», этот компонент морали можно считать наиболее древним³⁴.

Изначально мораль не заповедуется, не открывается, – но складывается в ткани живых человеческих отношений, как единственный и индивидуальный, межиндивидуальный опыт общения, противостояния, разрешения конфликтов. Это тот опыт, который постепенно обобщается в *дескрипции*, а затем оформляется нормативно, поначалу в качестве *рецепта* локально-ситуативного действия, затем в виде надситуативной *прескрипции*, сперва рекомендуемой, а затем неперменной. И уже оказавшись абстрагированной от данного в дескрипции опыта, прескрипция начинает восприниматься самодовлеющей, единственно репрезентирующей мораль. Это понятно: вербализованная мораль скорее оказывается предметом восприятия, чем невербализованная, а невербализованная осознается, будучи включенной в моральный дискурс. Но опыт непосредственных человеческих отношений представляет базовый уровень морали. Базовый как в историческом плане, так и онтологическом.

Включение в моральный дискурс, т. е. вербализация и рационализация базового морального опыта, его нормативное оформление усиливают его, обеспечивают его значимость и, стало быть, воспроизводимость. В том числе и посредством придания ему надперсонального, надситуативного, универсализованного смысла. Без вербализации, объективации и универсализации невозможна была бы мораль в ее *перфекционистской* данности (что, как мы видели, признает и Оукшот).

Прогрессивная нормативная динамика морали хорошо прослеживается на примере развития золотого правила. Разумеется, эта динамика раскрывается благодаря развернутому аналитическому нормативно-этическому и этико-философскому представлению

³⁴ В свете этого требует переосмысления культурно-исторический статус ветхозаветной морали, точнее, той, что дана в Пятикнижии. Необходимо учитывать, что мораль Пятикнижия даже в самых древних своих вариантах – это не «изначальная мораль», но мораль на относительно зрелой стадии своего развития.

о золотом правиле, полученному в результате многочисленных исследований этого феномена на основе различного культурно-исторического материала.

Эпизод встречи Приама и Ахилла дает нам представление о преднормативном образе золотого правила. Ни о каком правиле, тем более золотом здесь и речи не идет. Здесь нет надситуативного или надперсонального обобщения опыта отношений. Но здесь есть само отношение к другому по образу желаемого отношения к себе самому, в данном случае больше, отношение к другому старшему по образу желаемого отношения к своему близкому старшему: отношение Ахилла к Приаму по образу желаемого отношения к Пелею. Это отношение реально не взаимное: по эпическому сюжету, Ахилл знает, что смертельным поражением Гектора он реализовал предзаданное богами условие собственной гибели. Оно воображаемо взаимное, предполагается обратимое. Эта потенциальная взаимность выражается в том, что само действие Ахилла (согласие на выдачу тела Гектора за выкуп³⁵) совершается в ответ на обращение к нему Приама, при полном благорасположении к нему.

Эпизод Приам – Ахилл перекликается с эпизодом из памятника древневосточной литературы, а именно, из древнеассирийской наставительной литературы, известной у нас под названием «Повесть об Ахикаре». Повесть сложилась, по-видимому, в VII в. до н. э., т. е. столетие спустя после Гомера. Не только в хронологическом, но и социокультурном отношении Ахикар – современник Гесиода. Ассирия VII в. до н. э. – это государство с централизованной и абсолютной властью царя, выступающего и верховным судьей. Даже в изначальном виде (о котором мы можем судить по сохранившемуся арамейскому списку V в. до н. э.), в котором повесть не содержала присоединенный позже пространственный набор моральных наставлений, она носила явный назидательно-моралистический характер. Эпизод, созвучный гомеровскому,

³⁵ Следует иметь в виду, что выкуп носит чисто символический характер и ни в коей мере не является мотивирующим фактором для принятия Ахиллом решения о выдаче тела. Незадолго до встречи с Приамом Ахилл заявлял, что не выдаст тела ни за какой выкуп. Принятие выкупа было данью обычаю, выражением уважения к Приаму, согласием признать высокую ценность тела Гектора и, главное, своеобразным оправданием перед памятью Патрокла и Ахилловой дружбы с ним, которые фактом выдачи тела Гектора могли восприниматься душой Патрокла погранными.

состоит в следующем³⁶. Ахикар, облыжно обвиненный в предательстве, предается царем на казнь, осуществить которую поручается знатному вельможе Набусемаку. Ахикар устраивает так, что остается с Набусемаком с глазу на глаз и напоминает ему, что в свое время спас его от несправедливо назначенной казни, осушавшись царя. «Теперь, – говорит Ахикар Набусемаку, – твой черед поступить по отношению ко мне так, как я поступил по отношению к тебе. Не убивай меня, а сбереги в доме своем, до перемены времен»³⁷. Только на первый взгляд Ахикар пытается настроить Набусемака на отношения прагматической взаимности и взыскать себе отдарок, призывает к благодарности. Содержание и смысл приведенной в эпизоде коммуникативной ситуации меняются, если взглянуть на нее ретроспективно, с позиций давнего события. Когда-то Ахикар, вызволяя Набусемака из-под гнева царя, действовал отнюдь не по мотивам воздаяния, благодарности или предусмотрительности. Как мы можем судить по другим местам повести, спасение Набусемака было для Ахикара принципиально, это было действие, совершенное из долга и по разуму. Ахикар поступил по отношению к Набусемаку так, как он считал должным поступить и, значит, как он хотел, чтобы поступили в отношении него в аналогичной ситуации. Спасение Набусемака было не только инициативным, но и показательным, пусть и неявно. Не случайно Ахикар обоснованно выражает свое ожидание, что Набусемак поступит по отношению к нему так же, как в свое время он поступил по отношению к Набусемаку. Обоснованность такого ожидания оправдана отзывчивостью Набусемака, а затем зеркально-возвратным его поведением: как Ахикар отнесся к нему, «как любой позаботился бы о своем брате», так и Набусемак обеспечил Ахикара всем так, «как любой позаботился бы о своем брате»³⁸. Иными словами, в повести коммуникативная логика золотого правила не просто проигрывается в одном эпизоде. На уровне narra-

³⁶ Специальный анализ повести проведен мной в статье: «Случай Ахикара (К происхождению морали)» (Философия и культура. 2008. № 9. С. 74–86).

³⁷ *Lindenberger J.M.* Ahiqar. A New Translation and Introduction // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J.H.Charlesworth. Vol. 2: *The Old Testament Pseudepigrapha, Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works.* Garden City–N. Y., 1985. P. 496.

³⁸ *Ibid.* P. 496, 497.

тива, посредством ассоциации различных эпизодов раскрывается смысловая целостность золотого правила. Оно уже практикуется, и в этом смысле интуитивно очевидно, хотя и не осознано, не артикулировано, нормативно не оформлено.

Следующая стадия в формировании золотого правила также представляет нам последнее подпокровно, но уже через другие моральные формы. В Пятикнижии оно перспективно предполагается в *частной* формуле заповеди любви к *близкому*³⁹. Так же и у Аристотеля – в *частной* формуле дружбы⁴⁰.

Наконец золотое правило артикулируется. Один из примеров такого рода находим в Книге Товита⁴¹ (II в до н. э.), где золотое правило формулируется как таковое в негативном виде⁴². Его непосредственная нормативная ассоциация неясна. С одной стороны, золотым правилом начинается стих, который продолжается предостережением против пьянства. Но вместе с тем оно продолжает предыдущее указание, в котором говорится о необходимости благоразумия. Как в одном, так и в другом соотношении золотое правило дополняет частные требования, имеет явный пруденциальный подтекст и не является самостоятельным. В этом смысле оно вовсе не золотое, т. е. не верховное и не всеохватное.

Как золотое, т. е. всеохватное, как слово, которым можно руководствоваться «всю жизнь», это правило предлагается Конфуцием⁴³ (ок. 551–479 до н. э.). Аналогичный, если не более высокий статус золотое правило имеет у Гиллеля Старшего, который рассматривал его как средоточие всей мудрости Торы, а остальное – комментарием к ней⁴⁴. И у Конфуция, и у Гиллеля золотое правило дается в негативной формулировке.

³⁹ Заповедь любви, даже в ее партикулярных формах, известных нам по Лев.19: 18, 33–34, нередко трактуется как иное выражение золотого правила. Отличие золотого правила от заповеди любви я попытался показать в статье «Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов» (Вопр. философии. 2001. № 3. С. 72–84).

⁴⁰ См. об этом в моей статье: «Золотое правило в этике Аристотеля» (Философия и этика. Сб. научн. тр: К 70-летию акад. А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 157–170).

⁴¹ Примечательно, что легендарно Ахикар, как это следует из самой Книги Товита, племянник и друг Товита.

⁴² Тов. 4: 15.

⁴³ *Лунь Юй* 15:23[24] / Пер. В.А.Кривцова // Древнекитайская философия: Собр. текстов: В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 167.

⁴⁴ Вавилонский Талмуд, Шаббат 31а.

Наконец, у Иисуса золотое правило дается Иисусом как обобщающее (для определенного рода правил), а контекстуально и всеохватное, к тому же в позитивной формулировке⁴⁵.

Таким образом, на основе имеющихся литературных свидетельств мы можем выделить шесть этапов становления и развития золотого правила – от невербализованного ситуативно-коммуникативного опыта через вербализованный ситуативный опыт к частной нормативной формулировке и обобщенной нормативной формулировке. Логика этой исторической динамики морального сознания, референтного золотому правилу, снимается Кантом в той части формулы категорического императива, которая говорит о необходимости трансформации максимы во всеобщий закон природы⁴⁶.

Такова протонормативная и нормативная динамика золотого правила. Коммуникация же в духе золотого правила складывается из взаимного предъявления ожиданий, их апробации, признания или непризнания и последующей корректировки, согласования, универсализации. Относясь к другому, как я желал бы, чтобы другой относился ко мне, я демонстрирую свои *ожидания* и предпочтения, я задаю стандарт и, тем самым, выражаю *требование*, которое в контексте коммуникации, если и не равной, то реципрокальной (основанной на взаимности, прямой или генерализованной) оказывается надситуативным, надперсональным, обладающим качеством универсализуемости.

* * *

Мы можем теперь вернуться к локковскому пониманию «закона репутации» и его механизма и выделить несколько идей для прояснения особенностей действия морального должностования.

⁴⁵ О смысловых подтекстах негативной и позитивной формулировки см.: *King G.B. The “Negative” Golden Rule // The Journal of Religion. 1928. Vol. 8. №. 2. P. 268–279; King G.B. The “Negative” Golden Rule: Additional Note // The Journal of Religion. 1935. Vol. 15. № 1. P. 59–62; Rembert R.B. The Golden Rule: Two Versions and Two Views // Journal of Moral Education Volume. 1983. Vol. 12. № 2. P. 100–103.*

⁴⁶ У Канта нигде нет указаний на то, что максима – это не-моральная форма мышления. Но именно так Кант понимается, да и сам Кант, по-видимому, так себя понимал.

Первое, некоторые моральные решения складываются в коммуникации, в непосредственном отношении человека с другими людьми, а также на основании имеющегося опыта таких отношений. Не общие принципы предопределяют конкретные нравственные решения и, соответственно, действия, а реальная практика человеческих отношений. Беря «закон репутации» в данном единстве с «божественным законом», можно уточнить последнее положение так: не только общие принципы, но и опыт реальных человеческих отношений предопределяют конкретные нравственные решения. *Второе*, моральная императивность не всегда действует в нормативной форме, т. е. посредством извне данных, объективных (или надперсональных) и универсальных (или адресованных ко всем) норм. Она проявляется через реакции на другого человека – через адаптацию к другому, в том числе и посредством преодоления конфронтации с другим. *Третье*, принимаемые в ходе непосредственной коммуникации решения, планируемые и совершенные действия проверяются человеком, другими людьми, сообществом в соответствии с существующими в данной культуре принципами.

Мораль, конечно, осознается и осваивается через ценности и принципы, однако она не сводится к ним и не исчерпывается ими. На базовом уровне мораль предстает в виде определенного содержания самих решений и действий (в данном случае я намеренно не говорю о мотивах, поступках или поведении). Это содержание положительно выражается в воздержании от причинения неоправданного ущерба, в стремлении к справедливости, в благорасположении, сотрудничестве, дружественности, заботливом участии, а негативно – во враждебности, недоброжелательности, несправедливости, безучастности, безжалостности. Это содержание может быть реализуемым по разным основаниям: в силу некоей «логики ситуации», в ответ на предполагаемые или высказываемые ожидания коммуникативных партнеров, по аналогии с имеющимся индивидуальным или коммунальным опытом, в соответствии с традицией обычая, а также – и это другая стороны морали – в соответствии с различным образом объективированными требованиями, данными в отдельности, ассоциированно с другими требованиями или систематизированными в кодексе. Кодекс, ассоциированные или не ассоциированные объективированные требования, выступают, таким образом, как частный случай существования морали.

Предлагаемое субстанциональное понимание морали критически отлично от императивистски-функционального, при котором акцент делается на *формах* (само)организации, или (само)регулирования, или (само)дисциплинирования поведения и средствах (мотивационных, интеллектуальных, коммуникативных, социально-организационных) его реализации, а не на *содержании* поведения и практических его последствиях для самого деятеля и для тех, на кого оно направлено и кого может касаться. При том что функциональные характеристики поведения (например, реализуется ли оно по инерции, из подражания, под давлением авторитета или инициативно и по убеждению) важны для определения *качества* моральности индивида или сообщества и актуальны для решения задач этического (морально-рефлексивного или теоретического) анализа, они не являются приоритетными при определении *специфики* морали.

Указанное положительное содержание морали различным способом зафиксировано в культуре, а в обобщенной и универсальной форме – в виде ценностей (невреждения, справедливости, благорасположения, дружелюбности, заботы и т. п.) и соответствующих им требований, исторически складывавшихся в процессе обобщения и рационализации разнообразного поведенческого, коммуникативного и коммунитарного опыта. Но важно отметить, что содержание, которое для современного человека соединено с моральными требованиями и ассоциируется по большей части именно с императивностью, первоначально осваивалось в процессе осмысления отдельных ситуаций принятия решения, конкретных конфликтов и образующихся предпочтений по их разрешению.

Сказанным, как я уверен, не ставится под вопрос *внутрикультурное* бытие моральных форм, их нормативная конституированность. Более того, я убежден, что вне этой универсально-культурной определенности мораль не имела бы присущей ей силы. Однако залогом живительности этой силы является ее укорененность в реальности человеческих отношений.

Библиография

1. *Апресян Р.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // *Вопр. философии.* 2001. № 3. С. 72–84.
2. *Апресян Р.Г.* Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка // *Историко-философский ежегодник 2006* / Гл. ред. Н.В. Мотрошилова, отв. ред. М.А. Солопова. М., 2006. С. 140–142.
3. *Апресян Р.Г.* Случай Ахикара (К происхождению морали) // *Философия и культура.* 2008. № 9. С. 74–86.
4. *Асмус В.Ф.* Философское значение трактата Руссо о воспитании // *Асмус В.Ф.* Историко-философские этюды. М., 1984.
5. Вавилонский Талмуд.
6. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. 2-е изд., испр. и доп. М.: Рольф, 2001.
7. *Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика.* Сб. научн. тр.: К 70-летию акад. А.А. Гусейнова. М., 2009. С. 157–170.
8. Илиада, XXIV: 503–504 (пер. Н.И. Гнедича).
9. Книга Товита.
10. *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. А.В. Парибка. СПб., 1998.
11. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985.
12. *Лунь Юй* / Пер. В.А. Кривцова // *Древнекитайская философия: В Собр. текстов: В 2 т. Т. 1.* М., 1972.
13. О праве лгать: Материалы дискуссии // *Человек.* 2008. № 3–4.
14. О праве лгать: Материалы дискуссии // *Логос.* 2008. № 5.
15. On the Right to Lie: Discussion // *Russian Studies in Philosophy.* 2010. Vol. 48 № 3.
16. О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2010.
17. *Оукиот М.* Вавилонская башня // *Оукиот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М., 2002.
18. Пятикнижие.
19. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства // *Об общественном договоре: Трактаты* / Пер. с фр. Под общ. ред. С.П. Баньковской, Н.Д. Саркитова, А.Ф. Филиппова. М., 1998.
20. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании // *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические соч. Т. 1. М., 1981.
21. *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
22. *Donlan W.* Reciprocities in Homer // *The Classical World.* 1982. Vol. 75. № 3. P. 137–175.

23. *Eichholz E.D.* The Propitiation of Achilles // *The American Journal of Philology*. 1953. Vol. 74. № 2. P. 137–148.

24. *Gagarin M.* Morality in Homer // *Classical Philology*. 1987. Vol. 82. № 4. P. 288–289.

25. *Lindenberger J.M.* Ahiqar. A New Translation and Introduction // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J.H. Charlesworth, Vol. 2: *The Old Testament Pseudepigrapha, Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Garden City, N. Y., 1985.

26. *King G.B.* The “Negative” Golden Rule // *The Journal of Religion*. 1928. Vol. 8. №. 2. P. 268–279.

27. *King G.B.* The “Negative” Golden Rule: Additional Note // *The Journal of Religion*. 1935. Vol. 15. № 1. P. 59–62.

28. *Locke J.* *An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas*. L.: George Routledge and Sons Limited; N.Y.: E. P. Dutton and Co., 1894.

29. *O’Hagan T.* *Rousseau*. L.–N.Y.: Routledge, 1999.

30. *Rembert R.B.* The Golden Rule: Two Versions and Two Views // *Journal of Moral Education* Volume. 1983. Vol. 12. № 2. P. 100–103.

31. *Seaford R.* Introduction // *Reciprocity in Ancient Greece* / Eds. C.G. Normann, P. Waite, R. Seaford. Oxford, 1998. P. 1–11.

32. *Tullberg J.* On Indirect Reciprocity: The Distinction Between Reciprocity and Altruism, and a Comment on Suicide Terrorism // *The American Journal of Economics and Sociology*, 2004. Vol. 63. № 5. P. 1193–1212.

33. *Wilson D.F.* *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.

Л.В. Максимов

«Коперниканский переворот» Канта в эпистемологии и проблема моральной допустимости лжи

Философия Канта, как было отмечено в материалах Международного кантовского конгресса 2004 года, это не только «драгоценное наследие», она входит в современный дискурс также «в статусе проекта», и «вечный Кант становится Кантом злободневным, остросовременным»¹. Очевидно, столь пафосная обобщающая оценка актуальности всего громадного Кантова наследия обусловлена в некоторой степени юбилейным характером данного ученого собрания, однако по отношению к ряду фундаментальных идей и концептуальных блоков, составляющих философскую систему Канта, эта оценка не содержит преувеличения, она вполне справедлива. Так, в этике (или философии морали) Кант был и поныне остается культовой фигурой, высочайшим авторитетом, – причем не только для своих приверженцев и последователей, но и для многих критиков его учения. Основная проблематика современной этической мысли, ее язык и категориальные схемы в значительной степени заданы Кантом; даже спор с ним идет обычно в тех концептуальных рамках, которые им установлены².

¹ Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. В.С. Стёпина, Н.В. Мотрошиловой. М., 2007. С. 2.

² Как остроумно заметил известный кантовед Л.А. Калинин, «антикантианство» многих философов «накладывает Кантову печать на лики мыслителей: отрицаемый мыслительный материал как источник... определяет движение идей, заставляет мыслить о том же и на таком же уровне сущностной глубины» (Калининков Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005. С. 24).

Широким признанием пользуется кантовская трактовка специфики морали, включающая положения об автономии нравственного закона, независимости морального долга от интересов и склонностей, о своеобразной объективности морального императива, его «категоричности» и пр. Эта *описательная* модель вполне созвучна обыденной рефлексии морального сознания, поэтому для ее принятия не обязательно быть приверженцем кантовской метафизики нравственности и ее более общих (трансценденталистских и априористских) оснований. Тем не менее и моральная философия Канта, и вся обеспечивающая ее спекулятивная конструкция рассматривается значительной частью философского сообщества как вполне приемлемое, правдоподобное (хотя, быть может, и нуждающееся в некоторой коррекции) теоретическое *объяснение* необычных свойств морали, особенно по контрасту с не столь убедительными попытками объяснить сущность и происхождение этого феномена в терминах естественной каузальности или сакрально-сверхъестественной телеологии. Кант сохранил старинную идею «не-естественности» (трансцендентности) морали, освободив ее вместе с тем от иррационально-мистических ассоциаций, благодаря чему его философия морали оказалась близкой по духу этической культуре Нового и Новейшего времени; она достаточно успешно выдержала напор натуралистической и теологической, модернистской и постмодернистской критики.

Однако этика Канта целостна и гармонична по сути лишь в качестве абстрактной *теории, объясняющей мораль и формулирующей фундаментальные нормативно-ценностные принципы*, и эти ее достоинства выявляются главным образом в конкурентном противостоянии с другими теориями, выполняющими те же функции. *Применение* же этой идеальной теоретической модели для разрешения *реальных моральных споров и конфликтов*, для вынесения моральных вердиктов и предписаний, адресованных участникам этих коллизий, оказалось не столь успешным, его результаты – по крайней мере в некоторых случаях – резко диссонировали с оценками и императивами «обычного» морального сознания и, кроме того, содержали внутренние противоречия, приводили к логическим парадоксам.

Как пишет Э.Ю.Соловьев, кантовская моралистика «постоянно сталкивается с проблемой конфликта обязанностей и столь же постоянно обходит данную проблему с робкой осмотрительностью»³.

³ Соловьев Э.Ю. Человек под допросом (нелживость, правдивость и право на молчание) // Логос. 2008. № 5(68). С. 23.

В самом деле, в многочисленных примерах «из жизни», иллюстрирующих общие положения нравственной философии Канта, трудно найти сколько-нибудь ясную экспликацию моральных дилемм, т. е. взаимоисключающих моральных позиций. Кант старался избегать подобных примеров, а если все же выходил на них, то давал им собственную интерпретацию, лишая фактически морального статуса одну из конфликтующих сторон; тем самым неразрешимый для Кантовой этики внутриморальный антагонизм подменялся легко решаемым в той же этической теории конфликтом «объективно необходимого» морального долга и «случайного» субъективного интереса (или склонности), – конфликтом, решаемым, конечно, в пользу долга.

Несмотря на явные логические сбои и эпатурующие обыденное нравственное (и правовое) сознание суждения, которых немало в прикладном нормативно-ценностном дискурсе Канта и которые он тем не менее упорно отстаивал, вряд ли мыслителя такого масштаба, как Кант, можно заподозрить в логической небрежности или, тем более, научной недобросовестности. Скорее здесь срабатывает хорошо известный в науке психологический феномен, когда глубокая уверенность ученого в истинности теории заставляет его безоговорочно принимать все ее следствия – даже те, которые противоречат, казалось бы, очевидным фактам, т. е. ставить под вопрос не теорию, а несовместимые с ней эмпирические данные. Если, однако, эти данные надежно удостоверены в соответствии с выработанными наукой процедурными канонами, ученый вынужден корректировать теорию либо вовсе отказаться от нее.

Но применим ли этот научный стандарт к случаю Канта? Несомненно, Кант видел, что оценки и императивы, выводимые из его теории морали применительно к конфликтным ситуациям, нередко не совпадают (или могут не совпадать) не только с позицией тех или иных индивидов, но и с фактически общепринятыми представлениями о должном поведении в подобных ситуациях; тем не менее эти расхождения не были для Канта знаком несостоятельности его теории: «априорная истинность» ее положений не зависела от преходящих условий опыта и не нуждалась в подтверждении «моральной эмпирией». Другое дело – внутренние противоречия, антиномии и парадоксы, выявляющиеся при ее применении к некоторым частным ситуациям: обнаружение подобных дефектов в

теории морали должно было бы заставить Канта признать ошибочность этой теории; а поскольку последняя есть неотъемлемая часть его целостной философской системы, то в случае такого диагноза Канту пришлось бы подвергнуть ревизии также и основополагающие идеи своей философии.

Парадоксы абсолютного запрета лжи

По-видимому, некоторая доля неуверенности и сомнений Канта в прочности созданных им теоретических конструкций побудила его (уже на склоне лет) написать странную работу – «О мнимом праве лгать из человеколюбия», – странную в том отношении, что содержащаяся в ней аргументация в защиту морального абсолютизма (на примере тезиса о недопустимости лжи в какой бы то ни было ситуации) имела обратный эффект: она фактически обнажила уязвимые места этой этической концепции и спровоцировала еще более жесткую ее критику со стороны философских оппонентов Канта. И дело вовсе не в том, что Кант в принципе «мог бы», но «не сумел» достойным образом отстоять свою позицию (в силу преклонного возраста, как предположил Э.Ю.Соловьев)⁴, а в том, очевидно, что слабые, вымученные и местами софистические доводы Канта вполне объективно отражают слабость самой этой позиции и ее мировоззренческой базы.

Правда, о том, что в упомянутом эссе Кант решал некую сверхзадачу, т. е. стремился обосновать (хотя бы косвенно) истинность и прикладную эффективность своих философских принципов, можно только догадываться, поскольку непосредственно в тексте работы «большая философия» фактически не фигурирует. Проблема морального выбора привязана здесь к четко очерченной ситуации и ставится весьма узко и конкретно: обязан ли домохозяин, укрывший у себя друга, сказать правду о его местонахождении преследующему его злоумышленнику? Однако шокирующий «обычного человека» утвердительный ответ Канта на этот вопрос вкуче с явно слабой, вряд ли устраивающей его самого аргументацией свидетельствует о том, что за этой позицией скрываются более глубокие и значимые для Канта философ-

⁴ См.: Соловьев Э.Ю. Указ. соч. С. 33.

ские основания, от которых он не может отказаться и которые вынуждают его бросить вызов «обычным» нравственным представлениям. Если бы подобный моральный вердикт с подобным же «подкреплением» был высказан другим, не столь авторитетным мыслителем, он был бы отвергнут как нелепость и давно забыт; однако Кант – это фигура иного масштаба, поучительны даже его ошибки, поскольку их анализ заставляет критически взглянуть на некоторые привычные стереотипы, глубоко укоренившиеся в истории философской мысли и определяющие по меньшей мере одно из магистральных ее течений.

Как пишет Р.Г.Апресян, инициировавший сравнительно недавно новый этап дискуссии по поводу поставленной в Кантовом эссе проблемы, «если из требования “Не лги” вытекает допущение предательства друга, значит что-то *не так*. Скорее всего, не так не с требованием “Не лги”, а с анализом ситуации, с пониманием лжи, с пониманием морали»⁵. Но что конкретно «не так» в кантовском анализе ситуации, трактовке лжи, морали вообще? Участники дискуссии (материалы которой составили отдельный выпуск журнала «Логос») обнаружили множество «проколов» в кантовских рассуждениях и своей критикой не оставили сомнения в том, что великий Кант в данном случае неправ. Ему инкриминировались, в частности, две методологические ошибки, уже упомянутые выше, а именно: (1) подмена действительного конфликта альтернативных моральных обязательств – «говорить правду» или «спасти друга» – мнимым конфликтом, в котором только первое обязательство представлено как «моральное» и, значит, по Канту, «абсолютное», и (2) неправомерное распространение абсолютности требований «ноуменального» нравственного закона, сконструированного Кантом, на «феноменальные», ситуативно обусловленные мотивы поведения.

Справедливость этих замечаний вряд ли может быть оспорена. Однако *в конечном счете* за дефекты Кантовой моралистики и моральной философии, высвеченные в ходе полемики по поводу проблемы допустимости/недопустимости лжи, ответственны фундаментальные принципы кантовского миропонимания, на которых зиждется, в частности, и его этика. Это, во-первых, разделяемый Кантом – вместе с большинством философов

⁵ *Апресян Р.Г.* Комментарии к дискуссии // Логос. 2008. № 5(68). С. 203.

Нового времени – универсальный, всеохватывающий эпистемологизм, проявившийся, среди прочего, в трактовке морали (также и права, и искусства) как знания и познания и, соответственно, в применении понятий и представлений теории познания к описанию, объяснению и обоснованию моральных (правовых, эстетических и др.) ценностей и норм; во-вторых, это «коперниканский» переворот Канта в теории познания, его оригинальная конструктивистская концепция, которая, будучи спроецирована на философию морали, неизбежно приводит к абсолютистской интерпретации моральных императивов и тем самым порождает неразрешимые дилеммы в прикладной этике.

Далее в статье будет прослежена концептуальная связь «коперниканской» эпистемологии Канта и его этического учения. Но прежде необходимо эксплицировать и четко зафиксировать в общем виде ту дилемму, которая оказалась неразрешимой в пространстве Кантовой теории морали, что и положило начало обозначенному выше направлению антикантовской критики. При всей убедительности аргументации оппонентов Канта, они, как и сам Кант, отпирывались от заданной в эссе конкретной, случайной ситуации, что затрудняло выявление чисто логического каркаса дискутируемой проблемы, независимого от потенциально изменчивых, необязательных деталей этой ситуации.

Для того чтобы Кантова теория морали могла быть испытана (с помощью мысленного эксперимента) на способность ее эффективно решать моральные дилеммы и тем самым служить авторитетным руководством к действию, в исходной проблемной диспозиции должны быть предусмотрены два, и только два, потенциально возможных альтернативных решения, каждое из которых должно быть мотивировано тем или иным специфически моральным, причем *бесспорно* моральным, и *только* моральным, требованием. При соблюдении этих условий предложенная дилемма оказалась бы принципиально неразрешимой для тех, кто разделяет с Кантом идею абсолютной, безоговорочной обязательности моральных императивов: *выбор между абсолютными невозможен, поскольку они по определению равны, не имеют количественных степеней и «преимуществ» относительно друг друга.* Ситуация выглядит парадоксально: человек зависит между равносильными, противоположно направленными требованиями, будучи не в

состоянии сделать выбор (подобно гипотетическому Бурданоу ослу, умирающему с голода между двумя одинаково притягательными для него охапками сена).

Однако то человеческое большинство, чье сознание свободно от абсолютистской метафизики нравственности (в силу неведения либо осознанного ее неприятия), вовсе не считает конфликтующие моральные обязательства некими внеситуативными абсолютами: реальный («эмпирический») субъект ориентируется на некоторую сложившуюся в данном социуме иерархию моральных ценностей, на основе которой он способен решить – пусть не всегда уверенно и отнюдь не с математической точностью, – какое из предполагаемых действий лучше (или хуже) в моральном отношении, и, соответственно, предпочесть «лучшее» (или, во всяком случае, «меньшее зло»). При всей приблизительности подобных исчислений и наличии сомнений по поводу правильности сделанного выбора, такой подход все же спасает «добрую волну» от паралича, который постиг бы ее в случае последовательной трактовки конфликтующих обязанностей как «абсолютов».

Вынужденное нарушение некоторой общепринятой нормы не означает ее субъективного «перевертывания», смены ценностного знака, т. е. *одобрения* (в данной ситуации) тех действий, которые согласно этой норме *осуждаются* вообще, как таковые. Здесь вступает в силу особый «компромиссный» моральный вердикт – *оправдание*, которого не знает трансцендентальный абсолютизм с его полярностями добра и зла, обязательного и запретного, но которым постоянно оперирует обычное моральное и правовое сознание. Оправдание – это в целом позитивный вердикт, но, в отличие от одобрения, его позитивность не безусловна: оправдать поступок – не значит безоговорочно его одобрить или представить в качестве образца для подражания. Сама надобность в оправдании возникает в отношении поступка, в котором присутствует (на самом деле или по видимости) элемент «зла», т. е. чего-то непозволительного, осуждаемого, и в котором вместе с тем имеется «добрая» составляющая, полностью или частично компенсирующая допущенное зло. Для того чтобы оправдать этот поступок (или субъекта, совершившего его), необходимо разобраться в обстоятельствах дела, далеко не всегда лежащих на поверхности, понять мотивы совершаемого или планируемого поступка, его последствия, под-

вести полученные сведения под соответствующие моральные нормы и найти взвешенное, аргументированное решение, адекватное данной ситуации. Моралист же, мысль которого последовательно идет по упрощенной схеме жесткой дихотомии добра (должного) и зла (запретного), вынужден – нередко вопреки эмпирической очевидности и многовековой социальной практике – настаивать на неукоснительном следовании данной схеме, подгоняя под нее и неизбежно при этом искажая, фальсифицируя ту ситуацию, по поводу которой выносятся моральный вердикт.

Латинский афоризм «*Debes, ergo potes*» («Должен, значит можешь»), с которым солидаризируется и Кант, означает, в частности, что мораль не требует невозможного, – во всяком случае невозможного *физически* и *логически*. Абсолютная мораль вполне укладывается в эту формулу, пока ее предписания не вступают в конфликт друг с другом; в случае же такого конфликта обнаруживается, что ноуменальный субъект не в состоянии принять какое-либо определенное решение, поскольку выбор между «абсолютами» логически невозможен. Конечно, и в реальном мире не исключен такой расклад конкретных обстоятельств и конкурирующих ценностей, при котором «эмпирический» моральный субъект впадает в ступор из-за совершенной неприемлемости для него любого из возможных вариантов выбора. Однако причиной этого феномена является не безысходный конфликт метафизических абсолютов, не антиномия чистого практического разума, запутавшегося в собственных логически противоречивых категорических постулатах, а *психологическая* невозможность для данного индивида преодолеть некоторый «священный» (в его восприятии) запрет, даже при условии ясного понимания того, что тем самым он фактически нарушает еще более значимую запретительную норму.

Поскольку в Кантовом эссе конфликт моральных обязательств не был представлен в логически заостренном виде, полемика по поводу абсолютного запрета лжи часто сбивалась на вторичные, сопутствующие проблемы, то или иное решение которых не было терминально-критическим или очень значимым ни для сторонников, ни для противников кантовской позиции. Да и сама уже завязка эссе не располагала дискутирующие стороны к адекватному анализу заявленной (или, скорее, подразумеваемой) моральной коллизии. Так, укрывшийся от преследований злоумышленника

человек квалифицирован авторами данного сюжета (заимствованного Кантом) как «друг» домохозяина, и эта добавочная характеристика, призванная, очевидно, усилить доводы в пользу решения защитить преследуемого и тем самым оттенить необычность и силу «императива правдивости» (в случае если он все же возобладает), на самом деле подменяет подлинно моральный мотив спасения *невинного человека* (кем бы он ни был) мотивом *дружеского обязательства*, дружеского расположения, моральный статус которого является весьма спорным. Эта подмена препятствовала выстраиванию в эссе специфически моральной дилеммы, разрушительной для кантовского абсолютизма.

Заданные в сюжете обстоятельства выбора оставили Канту лазейку для моральной дискредитации «лжи во спасение» (и значит, для упразднения нежелательного для него конфликта «абсолютных» моральных требований) с помощью следующего рассуждения: ложь домохозяина о местонахождении друга есть прямое нарушение соответствующего абсолютного морального запрета, предполагаемое же спасение его с помощью лжи проблематично, ибо последующий ход событий опосредствован различными случайными обстоятельствами, не подконтрольными домохозяину, так что не исключено, что именно из-за этой лжи его друг станет добычей злоумышленника. В ходе позднейшей полемики по мотивам кантовского эссе выдвигались и другие версии возможных действий домохозяина, позволяющих ему избежать выбора между одинаково неприемлемыми (по логике абсолютизма) альтернативами «предательской правды» и «спасительной лжи»: он мог бы, например, хранить молчание, или воззвать к совести злодея, или привлечь внимание других людей и пр. Подобные казуистические добавления и «трилеммы» уводят в сторону от очевидного вывода, следующего из анализа Кантова эссе, а именно: этический абсолютизм абсолютно непригоден для разрешения тех – обычных для межчеловеческих отношений – моральных коллизий, логическим аналогом которых являются дилеммы.

Эпистемологический фундамент этического абсолютизма

Что такое вообще – «этический абсолютизм»? Прежде всего это, очевидно, особая *ценностная позиция* субъекта, воспринимающего некоторые специфические правила поведения (относимые к классу моральных норм) как неизменные, неколебимые, объективные требования, содержание которых не зависит от его собственного (и других людей) произвола и интереса и которые безусловно обязательны для всех разумных (или «вменяемых») существ в любых обстоятельствах. Кроме того, этический абсолютизм – это еще и *теоретическая концепция*, объясняющая источник и природу предполагаемой объективности и, следовательно, абсолютности моральных требований. По Канту, моральные императивы суть априорные продукты чистого разума, без всякой примеси «эмпирии», и именно поэтому они «категоричны» и «аподиктичны», т. е. необходимо, и значит, объективно и абсолютно истинны, подобно математическим аксиомам. Свое решение проблемы «идеальности», «необходимости» математических знаний, правил логики и математизированных законов естествознания (концепцию *синтетического априори конструирования* этого знания разумом или рассудком) Кант распространил на мораль, представив ее нормы как «чистые» («идеальные») продукты той же конструктивной деятельности разума, а заодно и приписав разуму способность «внепсихического» побуждения субъекта к исполнению этих норм.

Такое объяснение «абсолютности» морали (как, впрочем, и всех других ее отличительных свойств) полностью соответствует духу и букве априористско-конструктивистской эпистемологии; можно сказать, что *моральный абсолютизм* есть ответвление, прикладной аспект абсолютизма *познавательного*. Вообще, ключ к пониманию особенностей Кантовой этики следует искать в его теории познания; соответственно, критика тех или иных положений моральной философии Канта должна быть перенаправлена на их эпистемологические основания. Этот методологический ориентир кантоведения оправдан постольку, поскольку *вся философская система Канта, включая ее этическую составляющую, есть развернутая, детализированная эпистемология*. Кант (вме-

сте с большинством теоретиков морали) рассматривал мораль как особую форму «знания» (Erkenntnis) и исследовал ее именно в данном качестве.

Такая трактовка природы морали не была результатом осмысления эмпирических данных или выводом из какой-либо системы спекулятивных рассуждений, она представлялась интуитивно ясной, самоочевидной, не нуждающейся в доказательстве или хотя бы в скольконибудь ясном ее формулировании. Внешне эта скрытая интуитивная посылка выражалась, главным образом, в использовании специфической теоретико-познавательной терминологии при описании и истолковании феноменов и основоположений морали, например: *a priori*, *a posteriori*, *эмпирия*, *понятие*, *истина*; *объективность* и *необходимость* суждений морали, их *категоричность* (в отличие от «*гипотетичности*») и пр. Свою задачу Кант видел в обосновании априорности морального «знания», в пику этическому натурализму, который он фактически отождествлял с эмпиризмом, т. е. противоположной априоризму эпистемологической концепцией. «...Высшие основоположения моральности и основные понятия ее, – писал Кант, – суть априорные знания... они не полагают... в основу своих предписаний понятия удовольствия и неудовольствия, влечений и склонностей и т. п., которые все имеют эмпирическое происхождение...»⁶. Кант хотя и отличал «практическое» (т. е. моральное) знание от теоретического (или спекулятивного), однако связывал это отличие лишь с разным «применением» одной и той же познавательной способности – «чистого разума»: «...Теоретическое применение разума есть то, посредством которого я а priori (как необходимое) познаю, что нечто существует, а практическое – то, посредством которого я а priori познаю, что должно произойти»⁷. Метафизику как «трансцендентальную науку» Кант делит на метафизику природы и метафизику нравов, характеризуя последнюю как «чистую мораль», «чистое учение о нравственности», которое «принадлежит к особому стволу человеческого, и притом философского, знания, основанного на чистом разуме...»⁸.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 46. Из приведенного высказывания явствует, что не только моральные предписания, но и удовольствие, влечение и по сути любые человеческие переживания трактуются здесь не как непознавательные феномены психики, а как «понятия», т. е. тоже «знания», правда, имеющие «эмпирическое происхождение».

⁷ Там же. С. 381.

⁸ Там же. С. 491.

Таким образом, в «Критике чистого разума», главной кантовской работе, специально посвященной исследованию возможностей и пределов человеческого познания, уже были сформулированы исходные постулаты метафизики нравственности (подробно развернутые в последующих трудах), поскольку мораль естественным образом рассматривалась здесь как один из важнейших видов знания. По словам немецкого кантоведа У.Фогеля, «не будет, конечно, никакого насилия над первой “Критикой”, если ей приписать такую претензию: по крайней мере в самой общей форме сказать всё необходимое не только о познаваемости природы, но и о морали... Кант в конце концов утверждает, что мораль можно считать упроченной и в рамках критического определения основ и границ нашего знания...»⁹.

Сходную мысль высказал американский философ Р.Рорти: «Кант позволил эпистемологии вступить в роль гаранта моральных предпосылок, которая раньше отводилась метафизике»¹⁰, — очевидно, метафизике в классическом докантовском смысле, т. е. умозрительной онтологии. Рорти, правда, отметил, что такого рода вписывание морали в эпистемологический контекст свойственно не только Канту, но и всей новоевропейской философии («*философии-как-эпистемологии*», по выражению Рорти), причем среди предшественников Канта «Локк был первым, кто осознал, что всем метафизическим и этическим дискуссиям должны предшествовать эпистемологические исследования, и то, что Декарт и Спиноза говорили по этому поводу, было просто несистематическим и случайным»¹¹.

Но независимо от того, кто первым выдвинул указанную идею (в поисках первоисточника можно ведь добраться и до Сократа), совершенно очевидно, что в философии Нового времени с ее «гносеоцентризмом» представление о морали как «знании из разума», как строгой науке, подобной математике, было весьма распространенным. Тем не менее Кантова концепция стоит особняком в этом ряду: если для классического гносеоцентризма в целом действительно

⁹ Фогель У. К вопросу о системных идеях Канта // Иммануил Кант: наследие и проект. М., 2007. С. 44.

¹⁰ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 102.

¹¹ Там же. С. 84. Рорти отмечает, что автором этого высказывания является немецкий неокантианец Г.Файхингер.

подходит выражение «философия-как-эпистемология», указывающее по сути на то, что философия *сузилась* до эпистемологии, сосредоточившись на разработке теоретико-познавательных проблем, – то применительно к учению Канта более удачным был бы оборот «эпистемология-как-философия», подчеркивающий факт *расширения* эпистемологии до целостного и разветвленного мировоззрения, в котором ассимилирована и переработана вся традиционная философская проблематика, включая этическую. Эпистемология – не просто доминирующий *элемент* мировоззрения Канта, она фактически и есть его мировоззрение, мировидение в целом или, вернее, универсальный инструмент миропостроения; знание понимается не как нечто внешнее миру, не как его идеальное воспроизведение, но как субстрат мира – не только феноменального, но и ноуменального; не только мира природы, но и «мира свободы». «Физическое» *существует* как «эмпирическое»; «трансцендентальное» *существует* как «априорное»; человек раздвоен в соответствии с той же эпистемологической меркой: он есть субъект «эмпирический» и одновременно «умопостигаемый». Все «духовное» есть «познавательное»; и разум, и чувства суть познавательные способности, причем к области «чувственного» и, значит, «эмпирического» относятся как перцепции (ощущения и восприятия), так и эмоции (аффекты, желания, интересы и пр.). Иными словами, эмпирическое и априорное как понятия эпистемологии оказываются у Канта одновременно и бытийными характеристиками природы и духа.

Этот беспредельный эпистемологизм (или «когнитивизм», если использовать термин, вошедший в оборот в XX в.)¹² в его «этическом» приложении ограничивает возможности построения адек-

¹² Термин «когнитивизм» первоначально имел весьма ограниченную область применения: в метаэтике (одной из школ аналитической философии) «когнитивистами» называли тех, кто считал, что моральные суждения (оценочные и нормативные) могут быть истинными или ложными в обычном эпистемологическом смысле и, следовательно, причислял моральные принципы, идеалы и нормы к корпусу знания; позднее этот термин стал применяться для обозначения методологической позиции, согласно которой любые ценностные суждения могут быть редуцированы к знанию; наконец, под «когнитивизмом» в самом широком смысле понимается имеющий долгую историю парадигмальный (обычно несознаваемый самими философами) подход, трактующий все духовные феномены и процессы как знание и познание. Противоположная когнитивизму концепция, именуемая «нонкогнитивизм», настаивает на принципиальной несводимости к знанию некоторых феноменов человеческого

ватной теоретической модели того духовного феномена, который в европейской культуре мыслится в понятии морали, поскольку когнитивизм либо вовсе игнорирует такие сущностно-необходимые *непознавательные* элементы живого морального сознания, как особого рода побуждение (например, чувство долга), переживание (одобрение, осуждение и др.), либо искусственно приписывает им познавательный статус.

Вместе с тем кантовский этический абсолютизм, о котором шла речь выше, нельзя считать прямым следствием описания и интерпретации морали в терминах теории познания; универсальный эпистемологизм сам по себе – лишь предпосылка абсолютизма, подлинным же его источником явилась главная революционная идея кантовской теории познания, выдвигание которой сам Кант сопоставлял с *коперниканским переворотом* в астрономии: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, – а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя»¹³. В другом месте Кант уже уверенно утверждает, что «мы сами вносим порядок и закономерность в явления, называемые нами *природой*, их нельзя было бы найти в явлениях, если бы мы или природа нашей души не вложили их первоначально»¹⁴. В этом и состоит суть эпистемологическо-

духа (сознания, психики). См.: Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М., 2003; Максимов Л.В. Когнитивный редукционизм в науках о духе // Когнитивный подход. Научная монография / Отв. ред. В.А.Лекторский. М., 2007. С. 165–201.

¹³ Кант И. Критика чистого разума. Указ. изд. С. 18.

¹⁴ Там же. С. 513.

го конструктивизма¹⁵, примененного Кантом не только к познанию природы, но и к морали как знанию. По словам К.Поппера, *«Кант сделал человека законодателем морали таким же самым образом, каким он сделал его законодателем природы»*¹⁶.

Вместе с тем вряд ли можно безоговорочно утверждать о «первичности» кантовской конструктивистской теории познания по отношению к этике (как теоретической трактовке морали и моралистике), т. е. полагать, будто Кант сначала разработал свою теорию познания, совершив «коперниканский переворот», а потом уже применил эти свои разработки для интерпретации морали и для определения моральной позиции. Конечно, такое утверждение имеет определенные основания, оно подкрепляется внешним обзором кантовских трудов, непосредственным усмотрением эксплицитно представленной в этих трудах последовательности рассуждений. Однако не лишена оснований и гипотеза о том, что Кант строил свою конструктивистскую эпистемологию (а тем самым – и всю философскую систему, парадигму которой образует эта эпистемология) в значительной мере для того, чтобы найти в миропорядке место

¹⁵ В кантоведческой литературе имеет хождение ошибочная, на мой взгляд, мысль о том, будто конструктивистский подход имел место уже у Коперника и был по существу лишь заимствован у него Кантом. «Точно так же, как Коперник совершает переворот в отношениях между наблюдателем и объектом, заставляя последний соотноситься с первым, так и Кант отказывается от идеи, что наши познания должны соотноситься с предметами, в пользу идеи о том, что предметы должны соотноситься с нашим познанием», – пишет, например, Т.Рокмор в статье «Кант о репрезентационизме и конструктивизме» (Иммануил Кант: наследие и проект. М., 2007. С. 96–97). Однако Коперник, как и автор геоцентрической модели Птолемей, ни на шаг не отступает от традиционного репрезентационизма; он вовсе не «заставляет» объект согласовываться с наблюдателем, а лишь дает новое объяснение непосредственно наблюдаемому движению небесных тел, несколько не ставя под сомнение всецело объективный характер этого движения. Переключка Канта с Коперником проявляется не в содержательной и методологической общности их теорий, а в масштабности, радикальности их идей, переворачивающих привычные представления – в одном случае касательно способа познания (конструктивизм против репрезентационизма), в другом – относительно устройства Вселенной (гелиоцентризм против геоцентризма).
Поппер К. Все люди – философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант – философ Просвещения. М., 2003. С. 50.

¹⁶ *Поппер К.* Все люди – философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант – философ Просвещения. М., 2003. С. 50.

для морали. Эта гипотеза базируется на анализе скрытого контекста Кантовых построений, она трудно доказываема, ее высказывают лишь некоторые исследователи творчества Канта¹⁷. Очевидно, однако, что для любого рефлектирующего социализированного субъекта (и Кант здесь – не исключение) мораль первоначально предстает в ее эмпирической данности – в качестве особого духовного комплекса, включающего специфический мотив, «чувство долга», «совесть» и пр.; и уже обыденная рефлексия обнаруживает необычность, «нестественность» морального долженствования в сравнении с другими, «естественными» побудителями человеческого поведения – интересами, склонностями и пр. Эта моральная экзотика еще задолго до Канта привлекала внимание философов, и поскольку она трудно поддавалась объяснению с позиций классического натурализма, образовалось обширное свободное пространство для метафизических спекуляций на эту тему, в каком-то пространстве обосновалась и эпистемология Канта. Его философское учение в значительной мере подстроено под те специфические признаки морального императива (универсальность, категоричность, безличность, своеобразная объективность, автономия, независимость от всякого интереса и пр.), к открытию которых Кант фактически пришел – несмотря на решительное отрицание им подобного предположения – эмпирическим путем, через наблюдение реальных человеческих поступков в обычных житейских ситуациях, самонаблюдение, рефлекссию и интроспекцию с последующим рациональным анализом полученных данных, их сравнением, обобщением и идеализацией. Правда, ставшая уже банальной в наше время мысль о том, что факты всегда теоретически нагружены, имела силу, конечно, и в эпоху Канта; поэтому надо учитывать, что моральную эмпирию он мог осмысливать только как теоретик, уже впитавший некоторые философские идеи своего времени и постепенно развивавший собственную систему взглядов; эти идеи – и заимствованные, и собственные – во многом определили Кантову трактовку морали и его абсолютистскую позицию в качестве моралиста. Моральная феноменология,

¹⁷ «В сущности, для обоснования существования морали построена величайшая в истории философской мысли система... Кант не чем-то обосновывает мораль, а, напротив, фактом наличия морали обосновывает необходимую для этого структуру мира», – пишет Л.А.Калинников (*Калинников Л.А. Кант в русской философской культуре. С. 30, 31*).

переплавленная в горниле рационалистического априоризма и конструктивизма, приобрела новые признаки, для которых в исходных эмпирических данных не было необходимого материала. В итоге Кант от имени «чистого практического разума» возвращает и навязывает «эмпирическому субъекту», у которого он как раз и взял начальные сведения о морали, уже существенно иную, препарированную метафизическим скальпелем «абсолютную мораль», адресуя ее человечеству (и вообще всем «разумным существам») для практического применения. Последствия этого шага двойственны: с одной стороны, этика Канта как объяснительная теория позволила разобраться в структуре человеческой мотивации, разграничить специфически моральные и неморальные побуждения; с другой стороны, эта этика, взятая многими последователями Канта в качестве основы морализирования, своим абсолютизмом нередко приводила к парадоксам, нелепостям или даже прямому аморализму. Кант вовсе не стремился согласовать теоретическую модель морали с фактически сложившейся «случайной» эмпирией человеческих мотивов, поскольку, в соответствии с его «коперниканской» эпистемологией, чистый разум не *выявляет* сокрытый в этой эмпирической массе необходимый нравственный закон, а заново *продуцирует* его, движимый непреодолимой имманентной тягой к формулированию всеобщих законодательных положений...

Созданная на этой методологической базе этика значима теоретически (в качестве описания и объяснения морали) и практически (в качестве морального жизнеучения) постольку, поскольку в ней все же реально сохраняется на словах отрицаемая Кантом связь с «эмпирическим» оригиналом; в то же время претензия представить искусственно (*a priori*) сконструированный «нравственный миропорядок» первичным, приоритетным по отношению к естественно сложившимся в феноменальном мире, т. е. в обыденном сознании, моральным ценностям, и особенно привнесение в этот спекулятивно выведенный миропорядок некоторых конструктивных новаций и элементов, не имеющих аналога и опоры в моральной эмпирии (прежде всего идей объективной необходимости и внеситуативной абсолютности моральных императивов), приводит, как мы видели, к неразрешимым парадоксам при попытке применить это этическое учение в качестве руководства к действию в сложных житейских ситуациях.

Следовательно, те положения Кантовой теории морали, которые обеспечили ей заслуженный авторитет, в основном получены не благодаря, а вопреки его априористско-конструктивистскому подходу к описанию и объяснению морали; *здоровый эмпиризм* – стихийный, не вполне сознаваемый и постоянно третируемый самим Кантом, позволил ему открыть специфические свойства морали, в том числе ее интенционально-психические механизмы, наличие которых он как добросовестный исследователь вынужден был признать, несмотря на многочисленные пространные, но малоубедительные оговорки и попытки отмежеваться от психологизма. Хотя чувства, переживания, склонности принадлежат, по Канту, к «эмпирической» сфере человеческого духа, а «все эмпирическое не только совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов»¹⁸, однако даже в спекуляциях по поводу «чистой» морали Кант не смог обойтись без обращения к таким явно психологическим феноменам, как «чувство долга» и «уважение к нравственному закону»¹⁹. Кант совершенно верно (т. е. в согласии с обыденной рефлексией) отметил, что уникальное чувство морального долга не может быть сведено к состраданию, любви, симпатии, интересу или адекватно объяснено (например, по популярной схеме «разумного эгоизма») через эти «обычные» феномены психики. Но именно уникальность, «неестественность» долга дает основание Канту пренебречь его «чувственной» (психологической) составляющей: «Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к *хотению*, сколько бы ни было чувственных побуждений, они не могут породить *долженствование* – они могут произвести лишь далеко не необходимое, а всегда обусловленное хотение, которому *долженствование*, провозглашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, более того, запрет и авторитет»²⁰. То есть моральное *долженствование* производно от «чистого разума», и значит, является продуктом априорного познания.

¹⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 266.

¹⁹ См.: Там же. С. 236.

²⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 335.

Теоретико-познавательный конструктивизм как основание единства теоретического и практического разума

Конструктивистская методология определяет каждый шаг Канта как философа морали и моралиста. Априористский конструктивизм благодаря заложенной в нем идее активности человеческого разума позволяет *по видимости* подвести под эту активность равным образом как теоретическое познание, так и практическое целеполагание, а также реальное побуждение к действию, причем все эти акции и их продукты предстают в их стерильной чистоте и абсолютной необходимости; концептуально же их объединяет широко трактуемый «закон» – одно из главных понятий Кантовой эпистемологии. Как уже отмечалось выше, познающий разум, по Канту, не выявляет законы, а «дает» их миру, в этом как раз и заключается «познание из разума»; конструируемые а priori законы «необходимы» и в этом смысле объективны. В понятии закона эклектически смешивается сущее и должное, дескриптивное и прескриптивное: разум «дает... законы, которые суть императивы, т. е. объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит; поэтому законы свободы называются также практическими законами»²¹. Но ведь и законы природы «даны» конструктивным разумом, и значит, «предписывают» вещам способ поведения; поэтому, несмотря на указанное Кантом различие законов «природы» и законов «свободы», законов «существования» и законов «долженствования», его коперниканский конструктивизм как единый, универсальный подход к построению картины мира во всех ее частях препятствует последовательному размежеванию этих двух типов законодательства разума: фактически Кантово понятие закона несет в себе (иногда явно, но чаще скрыто) императивность по отношению к вещам точно так же, как по отношению к разумным существам²².

²¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 470.

²² «...Всеобщий принцип нравственности... точно так же лежит в основе всех действий разумных существ, как закон природы в основе всех явлений» (Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 297).

Вообще говоря, трактовка объективных естественных законов как «императивов» (только исходящих не от безличного «разума», а от Бога или самой Природы) – это древняя антропоморфистская идея, в основе которой – тенденция к описанию и объяснению природных процессов по аналогии с общественными, с соответствующим переносом регулятивно-побудительного смысла социальных норм на внечеловеческое бытие. Четкая дифференциация закона-нормы и закона как объективно-необходимой, устойчивой связи вещей совершилась впервые в научном сознании Нового времени. Кант же по сути сделал шаг назад, совместив в понятии нравственного закона – как продукта чистого разума – объективную необходимость естественного закона (правда, необходимость априорно-логическую, а не онтологическую) и императивность социальной нормы. Благодаря такому совмещению и стало возможным представление моральных императивов в качестве универсальных, объективных и тем самым абсолютно обязательных для всех разумных существ вменений. Таким образом, *прескриптивный* нравственный закон («категорический императив») был выведен Кантом на основании постулированной им способности (и «потребности») разума комбинировать *всеобщие* законы (хотя выведение императива из *дескриптивного* понятия «всеобщности» логически недопустимо)²³; моральное долженствование, лишенное «материи желания» и вообще всякой опоры в человеческой психике, было истолковано как выражение некоей спекулятивной «необходимости»²⁴; а способность разума превращать это бесплотное долженствование в реальную побудительную силу

²³ Действительно, даже если согласиться с «коперниканской» идеей кантовской эпистемологии относительно того, что «чистый разум» в своей познавательной деятельности конструирует всеобщие «законы сущего», то это еще не означает признания его способности конструировать «законы должного». В том, что Кант допускает такого рода ошибку, можно убедиться, проследив ход его рассуждений (правда, довольно громоздких и не вполне прозрачных), итогом которых явились две формулировки категорического императива (см.: Там же. С. 260–261). Поэтому известный «принцип Юма», инкриминирующий всей прежней моральной философии логически незаконный переход от суждений сущего к суждениям должного, очевидно, имеет силу и по отношению к философской концепции Канта.

²⁴ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 237; он же. Критика чистого разума. С. 335.

поведения обосновывалась посредством простой, многократно повторяющейся в трудах Канта формулы, констатирующей якобы очевидный факт – «разум *определяет* (bestimmt) волю».

Эти ключевые положения, кажущиеся вполне понятными и убедительными для множества читателей и почитателей Канта, похоже, не вполне удовлетворяли его самого. На последних страницах «Основ метафизики нравственности» он высказал ряд оговорок, по существу дезавуирующих те постулаты, которые составляли фундамент его этической концепции. По словам Канта, «объяснить... каким образом чистый разум сам по себе, без других мотивов, откуда-то извне заимствованных, может быть практическим, т. е. как один лишь *принцип общезначимости всех максим разума как законов...* может сам по себе служить мотивом и возбуждать интерес, который назывался бы чисто *моральным*, или, иными словами, *как чистый разум может быть практическим*, – дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны»²⁵. Вряд ли разрушительная сила этого признания могла быть снята или уменьшена тем проскальзывающим в контексте Кантовых рассуждений (хотя явно не формулируемым) доводом, что непонятное и необъясненное все же может быть принято в качестве непосредственно данного, самоочевидного: этот довод в данном случае не работает, поскольку рассматриваемые постулаты вовсе не являются констатациями очевидных фактов, они концептуальны и потому для удостоверения истинности нуждаются в рациональном обосновании, возможность которого Кант как раз и отвергает со всей решительностью. Своим признанием неостижимости того спосо-

²⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 308. И еще: «...Совершенно невозможно уяснить себе, т. е. а priori растолковать, как может одна лишь мысль, не содержащая в себе ничего чувственного, вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия; ведь это есть особый род причинности, относительно которого, как и относительно всякой причинности, мы ничего не можем определять а priori и поэтому вынуждены осведомляться о нем только у опыта. Но так как опыт может показать нам только одно отношение причины к следствию – отношение между двумя предметами опыта, здесь же чистый разум при помощи одних лишь идей (которые вовсе не служат предметом для опыта) должен быть причиной следствия, которое, конечно, находится в опыте, – то объяснение, как и почему нас интересует *всеобщность максимы как закона*, стало быть нравственность, нам, людям, совершенно не по силам» (Там же. С. 306–307).

ба или механизма, каким «чистый» разум оказывается в состоянии выполнять «практическую» (т. е. императивно-побудительную) функцию, Кант по сути оставил обширное свободное пространство для критики своей теории морали со стороны современных ему и будущих оппонентов – «натуралистов», эмпириков, сентименталистов, эмотивистов, – которые отрицали саму возможность для разума как исключительно инструмента познания быть одновременно генератором целей, ценностных идеалов, норм и пр. и рассматривали мораль как феномен, принципиально объяснимый в понятиях естественной каузальности, без обращения к «трансцендентальным идеям» и вообще к любой «метафизике».

Натурализм, представленный в истории моральной философии рядом крупных фигур, хотя и преуспел в критике метафизических (а частично и эпистемологических) оснований Кантовой этики, не смог, однако, выработать убедительной *позитивной* концепции, сопоставимой по глубине и методологической последовательности с учением Канта, и прежде всего – с его трактовкой формальной и содержательной специфики морали, отделяющей ее от прочих ценностно-регулятивных форм сознания. Общая направленность различных натуралистических теорий, описывающих и объясняющих мораль, заключается в методологической *редукции* моральных норм и мотивов, в их сведении к так или иначе понятым «естественным» человеческим *интересам*, что неизбежно приводит к теоретическому уничтожению – вместе с «метафизикой» – также и самой морали в ее специфичности. Между тем натуралистическая парадигма сама по себе вовсе не предполагает с необходимостью именно такого движения этической мысли; нет никаких принципиальных препятствий для того, чтобы, оставаясь в рамках этой парадигмы, разработать адекватную теоретическую модель морального феномена с сохранением в ней тех особенных, необычных свойств морали, которые открыты и описаны (в другой системе понятий) великим немецким философом.

Библиография

1. *Апресян Р.Г.* Комментарии к дискуссии // Логос. 2008. № 5(68).
2. *Калинников Л.А.* Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. И.Канта, 2005.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
4. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч. М., 1965. Т. 4. Ч. 1.
5. *Максимов Л.В.* Когнитивный редукционизм в науках о духе // Когнитивный подход. Научная монография / Отв. ред. В.А.Лекторский. М., 2007.
6. *Поппер К.* Все люди – философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант – философ Просвещения. М.: Едиториал УРСС, 2003.
7. *Рокмор Т.* Кант о репрезентационизме и конструктивизме» (Иммануил Кант: наследие и проект. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007.
8. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1997.
9. *Соловьев Э.Ю.* Человек под допросом (нелживость, правдивость и право на молчание) // Логос. 2008. № 5(68).
10. *Фогель У.* К вопросу о системных идеях Канта // Иммануил Кант: наследие и проект. М., 2007.

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.П. Зубец

Megalopsykhos¹, Magnanimus, Величавый

В истории философии есть не так уж много сюжетов, отрывков, произведений, написанных в жанре портрета. Их еще меньше, если речь идет о нравственно-поведенческом портрете человека в его исключительности – благородный муж Конфуция, величавый Аристотеля, сверхчеловек Ницше. Самый живой и самый компактный портрет создан Аристотелем. Это небольшой отрывок из «Никомаховой этики», соответствующий ему текст «Эвдемовой этики» и совсем маленький отрывок из «Большой этики». Надо сказать, что Аристотель обращается к megalopsykhos и в других произведениях – в частности во «Второй Аналитике» и в «Риторике». Но только описание величавого (megalopsykhos) в «Никомаховой этике» приобрело статус самостоятельного произведения. А именно: ему посвящены исследования и рассуждения, рассматривающие его в качестве отдельного текста. В отличие от соседствующих с ним описаний добродетелей, для него исследователи предлагают разнообразные исторические прообразы, ему находят персонифицированные корреляты в других культурах. С ним вступают в диалог не только философы, но и писатели и поэты².

¹ Существуют различные традиции латинского написания данного термина, в частности, более распространен вариант megalopsuchos. В данной статье, тем не менее, используется вариант megalopsykhos по той причине, что именно он приводится в том переводе и издании «Никомаховой этики», который используется для цитирования: *Аристотель*. Соч: В 4 т. Т. 4. М., 1984. См. С. 795.

² Литература, прямо относящаяся к Фрагменту и образу величавого, чрезвычайно обильна. Назовем лишь наиболее значимые относительно современные работы: комментарии R.A.Gauthier и J.Y.Jolif к EN, комментарии F.Dirlmeier ко всем трем этикам, книга R.A.Gauthier «Magnanimite» (1951) (посвященная

Судьба данного Фрагмента (будем для удобства называть так текст EN, 1123a 34–1125a 35) **необычна: довольно часто самостоятельную жизнь** обретают монологи из пьес, арии опер, даже отдельные поэтические строчки, точно также обычным является самобытное существование отдельных философских идей. Но история аристотелевского Фрагмента о megalopsykhos исключительна, т. к. самостоятельность в истории мысли и культуры обрел именно отрывок философского произведения со всем многообразием его возможных интерпретаций и ассимиляций. Подобное своеобразие сочетается с действительно особым местом, которое занимает описываемая во Фрагменте добродетель в этическом рассуждении Аристотеля. Но если исследование последнего предполагает стремление к верному пониманию античного мыслителя, к наиболее, насколько это возможно, точной реконструкции его взглядов, то обращение к истории Фрагмента связано с выявлением многообразия его интерпретаций, вплоть до отдельных интеллектуально-эмоциональных реакций на него, в их собственном развертывании, в их далеко уходящей от первоисточника биографии. Впрочем, обращения к многочисленным извращенным переложениям, *misunderstandings*, неприятиям также – хотя и не прямолинейно – может вести к лучшему пониманию Аристотеля.

Большинство исторических собеседников Аристотеля сталкивается с обычной проблемой перевода. Как пишет переводчица «Никомаховой этики» Н.В.Брагинская, «перевод “Этики” есть такая игра, в которой можно по-разному проигрывать, но выиграть нельзя»³. Это в полной мере относится к греческому термину. Если взять английские и русские источники, то разброс окажется достаточно значим: в английском это и буквальное «great-souled man», и «proud man», и «proper pride», и «self-respect», и «high-minded man», и пришедшее от Цицерона и средневековой мысли «magnanimity».

понятию величавости в античности и средневековье), работы: *Schmidt E.A., Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Chicago, 1952. Chapter IV: Aristocratic Virtue. P. 44–58; Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. 64: 27–56; Hardie W.F.R. «Magnanimity» in Aristotle's «Ethics» // Phronesis. 1978. Vol. 23. № 1. P. 63–79.* В то же время существует ряд исследовательских работ в области филологии, истории и т. п., также непосредственно посвященные Фрагменту Аристотеля о величавом (например, в связи с 94 сонетом Шекспира).

³ *Аристотель. Указ. соч. Т. 4. С. 692.*

(Естественно, каждый, кто обращается к Фрагменту и его герою, в большей или меньшей степени определяется с терминологией. Так, Бертран Рассел отвергает предлагаемый Оксфордской энциклопедией термин «proud man», предпочитая ему «great-souled». У Оссовской речь идет о «по праву гордом» – взятом из «Политики» и перенесенном в «Никомахову этику».) В трех этиках на русском мы обнаруживаем разные переводы: «величавый» в «Никомаховой этике», «великодушный» в «Эвдемовой этике» и «благородный» в «Большой этике». Тем не менее речь идет об одном и том же слове, одной и той же добродетели, об одном и том же ее воплощении. На мой взгляд, наиболее содержательно полным и точным на русском языке выглядит термин «величавый», особенно если учесть, что слово «великодушный» обременено совершенно иным значением, а «гордый» требует дополнительного рассмотрения (в том же отрывке Аристотель использует слово, переведенное как «гордыня» – с негативным оттенком). Н.В.Брагинская обосновывает свой выбор тем, что греческое слово по значению гораздо шире русского «великодушие» и включает гордость, благородство, значительность, масштабность. А предполагаемый некоторыми авторами налет иронии в отношении описываемого характера заставляет переводчика отдать предпочтение величавости перед величием⁴. Можно предположить, что само описание Аристотелем *megalopsykhos* оказало влияние на историю ряда языков и, таким образом, подготовило почву для собственного перевода. Греческое слово нашло продолжение в латинском *magnanimitas* или *magnitudo animi*. Именно *magnanimitas* стал предметом рассмотрения в «Сумме теологии» Фомы Аквинского. В современном английском это *magnanimity*, во французском – *magnanimité*. Тем не менее в переводе – в частности, английском, так же как в переводе на русский «Эвдемовой этики», отдается предпочтение полному буквальному переводу (аналогичному тому, что некогда был сделан с греческого на латынь) – великодушный, *great-souled*, *high-minded*.

Предметом нашего рассмотрения будет не столько реконструкция аутентичного смысла образа величавого у Аристотеля в его первоизданном виде, сколько его интеллектуальная судьба, его понимание в истории мысли, его осмысление и использование и как философского образа, и как личностного идеала. Надо сказать,

⁴ См.: *Аристотель*. Указ. соч. С. 712.

что в отличие от многих других понятий и образов, одиссея «величавого» отличается длительностью: это тот случай, когда некоторый образ переживает эпохи, сохраняя содержательную связь с несколькими страницами (табличками) текста из IV книги, III главы «Никомаховой этики». Обращение к образу величавого постоянно сопровождалось смущением по поводу понимания данного аристотелевского текста и попытками преодолеть ту трудность, с которой он вписывался в собственные представления философов, писателей и просто любопытствующих о морально позитивном. Но даже неверная с точки зрения строгих историко-философских реконструкций интерпретация является проявлением жизни мысли и формой самой истории философии, а также и формой осмысления порожденной исходным текстом проблемы.

Данный отрывок становился предметом специальных исследований, монографий и статей. Таким образом, он обрел свою собственную жизнь, хотя и связанную с целым «Никомаховой этики» и с учением Аристотеля в его полноте, но, тем не менее, и относительно независимую от последних: в том смысле, что сами они превращались в средство для анализа и понимания данного текста. Исследователи относились к отрывку с дотошностью и подозрительностью детектива: одним из поводов этому служит аристотелевское «по-видимому» («seems») в отношении величавого. Сам Аристотель осторожен в суждении о нем, фиксирует видимость и предполагает то, что есть. Из этого рождаются разнообразные догадки: нет ли иронии в самом тексте, не доминируют ли в нем суждения о том, как сам величавый воспринимает себя, не является ли текст буквальным портретом, например, Сократа. Аристотель действительно создает портрет (если говорить не о его прототипе, а о жанре), но не автопортрет – он описывает аристократический идеал, т. е. такой, который предназначен немногим и непрозрачен для самого философа. Собственно, все аристократические идеалы, нормативные образы создавались исключительно из внеаристократического источника внеположенным аристократизму автором. Точность Аристотеля заключается в этом непрерывном повторении «по-видимому», «видимо», «пожалуй»... И в этом случае в тексте как раз превалирует серьезность. Но есть и еще одно объясняющее предположение – Аристотель ответственно позволяет себе лишь предположитель-

ные суждения о том явлении, которое не поддается всеобщим обобщениям и не подчиняется общей норме⁵. Далее к этой возможности еще вернемся.

Хотя Фрагмент воспринимается многими как самостоятельное, самодовлеющее произведение, те же многие пытаются понять его, исходя из его места, роли и своеобразия в общем развертывании описания добродетелей в «Никомаховой этике». Он занимает в их ряду срединное положение – т. е. по установлению Аристотеля является серединой средин. Это своего рода кульминация добродетелей. Более того, это такая особая добродетель, противоположность которой не является пороком и обозначается Аристотелем как благоразумие (когда достойный малого считает себя достойным малого). Не являются пороками и те крайности, по отношению к которым величавость выступает серединой – это формы несоответствия того, кем себя считает человек, тому, чем он является – спесивость и приниженность. В основе величавости не просто адекватное восприятие человеком самого себя, а некое совершенно иное качество, выделяющее ее из аристотелевского ряда, делающее ее своего рода кульминацией самой философской идеи автора. В этом смысле величавость – не столько добродетель, сколько нечто, стоящее за добродетелями или над ними, словами Аристотеля – «своего рода украшение добродетелей», «венчающее» их. Является ли величавость добродетелью, стало одним из вопросов, специально анализировавшихся Фомой Аквинским, не допускающим возможности над или пред-добродетельной природы величавости⁶. Та страсть, с которой он вписывает великодушие в общий ряд добродетелей, вызывает особый интерес в силу того, что величавость у Аристотеля близка понятию аристократической гордости (не случайно одним из официально, в Оксфордском сло-

⁵ Это предположение принадлежит А.А.Гусейнову.

⁶ Фома Аквинский приводит аргументы оппонентов в пользу идеи, что величавость вообще не является добродетелью: она не сочетается с умеренностью, усредненностью; можно обладать добродетелью не будучи величавым; величавость связана с некоторыми телесными проявлениями – величавый неспешен, у него глубокий голос. И, возможно, главное: ни одна добродетель не противостоит другой добродетели, но величавость противопоставлена смирению. Кроме того, величавый имеет качества, осуждаемые в обществе. Особо принципиально возражение Фомы, заключающееся в обосновании того, что величавость и смирение не противостоят друг другу, не взаимоисключающи.

варе, зафиксированных переводов слова является именно ‘гордость’), а гордость в христианском, в первую очередь средневековом, мышлении и теологии также является своего рода венцом: эта мать и корень всех грехов с наибольшей энергией подстерегает наиболее добродетельных, разрушая достигнутое ими благочестие посредством все уничтожающей гордыни. Чем более нравственно возвышается человек, тем с большей вероятностью он может стать ее жертвой. Если аристократическая величавость-гордость есть великое в добродетели, есть воплощение героического богоподобия, то христианская гордость как претензия на богоподобие есть самый большой и всеуничтожающий грех, самая устрашающая сила. Скрытое в величавости родство с гордостью разрывается средневековыми интерпретаторами, что неизбежно приводит к утрате величавостью своей изначальной сущности.

Сложность и насыщенность историко-философской биографии Фрагмента связана не только с явной и имеющей основания (о них позже) потребности в придаче ему иного смысла, но и с тем, что сама философская теория, видимо, испытывает нужду в понятии такого рода, в понятии, стоящем над рядом добродетелей и осуществляющем их связь с человеком в качестве субъекта морали⁷. Можно предположить, что посредством понятия величавости мыслители пытаются дать объяснение и основание того, как обычный эмпирический человек оказывается способен на нравственное

⁷ Не случайно через тысячелетия В.Дильтей пишет: «Высшая из всех страстей – *genegosite*, она – самоуважение, основанное на правильном и строгом применении свободы воли, которое делает нас способными к великим делам, сближает с другими людьми, освобождает от зависти, страха и гнева (Страсти души. III. 153, 156, 161). Это понятие определено до Декарта Аристотелем как среднее между преувеличенным самолюбием и малодушием: *μεγαλοψυχία* (*magnanimitas*). Это понятие параллельно Спинозистской любви к Богу тем, что определяет высший аффект, который освобождает душу и устраняет вредные страсти. Но от понятия Спинозы оно отличается тем, что выражает светский и человеческий идеал этой великой эпохи Франции: радость жизни, направленность на великие дела, в сочетании с нежным нравственным чувством, бесстрашием и способностью быть выше обычных страстей... Теперь мы можем прийти к завершающему выводу: хотя Декарт и не утверждает это отчетливо, но из его жизненных понятий следует, что страсти преодолеваются не разумом, а высшей страстью, основанной на совершенном знании ценностей страстей» (Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации // <http://www.musa.narod.ru/dilt.htm>).

величие, на отрыв от эмпирических обстоятельств и соображений, на то, чтобы исходить в своем авторском поведении из великого основания – основания, сопоставимого по своему величию с космосом, в конечном итоге – из нравственного закона Канта.

Обратимся к краткому обозначению основных моментов Фрагмента для того, чтобы очертить круг вопросов, задаваемых по его поводу, или определить точки смыслового напряжения – которые и по теоретическим и по собственно-рефлексивным основаниям задевали и задевают читателей этого текста.

* * *

Особенностью Фрагмента является то, что он не дает читающему остановиться и успокоиться на определенном тезисе – в нем постоянно происходит разнообразное по форме опровергающее уточнение предшествующих утверждений – а также он постоянно задевает нравственные устои читателя, его представление о хорошем человеке. Даже многоопытные исследователи не могут избежать негативных реакций, доходящих до предложения исключить Фрагмент из учения Аристотеля наравне с его идеями, касающимися рабства и женщин. Росс (Ross) **жалуется, что герой Фрагмента погружен в себя и в целом неприятен**, Рассел считает, что Аристотель проявляет в своем этическом идеале эмоциональную бедность, Макинтайр признает, что сам Аристотель не мог быть хорошим человеком. Якоб Хоулэнд объясняет очевидную, по его словам, двойственность Фрагмента двойственностью философского исследования как такового, воспроизводящего видение добродетели в ее собственном описании себя и видении ее как части целого: добродетели вообще и совместной, политической жизни. Обычное видение добродетели ущербно, т. к. упускает ее связь с целым. Таким образом, понять исключительную добродетель величавого можно, увидев его, как он сам видит себя глазами полиса, а также глазами фронеzisа, практической мудрости, обзирающей целое добродетели⁸. Аристотелевская добродетель делает правильной цель, а рассудительность делает правильными средства для ее достижения –

⁸ Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics. 2002. 64: 27–56. Cambridge. P. 30–31.

но в отношении величавого сочетание цели, связанной с величием, и рассудительности также порождает особую, усложненную ситуацию, т. к. величавость «почти» игнорирует средства, задавая собой иной масштаб реальности. Двойственность коренится и в родственности величавого с героическим идеалом: его, как и богов, нельзя хвалить, т. к. «похвала предполагает соотнесение» (EN 1101b 21⁹). Величавый выше похвал – подобно божеству и высшему благу (См. EN 1101b 30) – но это создает сложность в описании добродетели в ее портретном индивидуальном воплощении, в создании такого идеала человека, который недостижим для похвалы. Аристотель оговаривает, что исследовать сам душевный склад или его обладателя – безразлично. Речь идет не об отчужденном идеале, а о реальном, человеческом бытии морали, о поведении, о действиях.

Величавый (по-видимому) «считает себя достойным великого, будучи этого достойным» (EN, 1123b, 2). Один из первых вопросов к Фрагменту, ставших камнем преткновения, – вопрос о том, что есть великое. Ответы можно суммировать таким образом: это или нечто очень значимое, трудное, большое...; или значимое в публичном смысле, поворотное в судьбе рода или полиса; или это все, что делает величавый (подобно тому, как героическое есть то, что совершает герой); или это сама способность человека совершать ответственные «от-себя» поступки, прерывая цепь причин и следствий и устанавливая себя в качестве ценностного начала. Величие в последнем случае заключается в самой способности быть моральным субъектом. Аристотель замечает – величавому «мало что важно» и он «ничего не признает великим» (EN, 1125a, 15) (поэтому он не повышает голос). Это один из «озадачивающих» интерпретаторов моментов: ведь величие – суть величавости.

Фома Аквинский рассуждает так: добродетель связана с привычкой, и величавым называют человека, главным образом, потому, что он настроен на совершение великого дела. Дело же может быть названо великим в двух смыслах: пропорциональном (тогда оно может быть связано с использованием малых или обычных вещей – например, если их удачно используют), но дело является просто и абсолютно великим, когда оно заключается в наилучшем использовании величайших вещей. (Слово 'использование' звучит

⁹ Все тексты «Никомаховой этики» даются нами в переводе Н.В.Брагинской по изданию: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 54–293.

в контексте аристотелевского Фрагмента странно – ведь величавому мало что нужно и он предпочитает прекрасное бесполезное). Величайшая из всех таких вещей – честь (она наиболее близка добродетели и она оказывается Богу и наилучшим, а также потому, что ради чести и чтобы избежать позора человек отбрасывает все остальное). Таким образом, величавость касается чести подобно тому, как смелость – сложных и опасных вещей.

Действительно, Аристотель пишет, что величайшим является честь, но объясняет, что честь есть величайшая из внешних благ. Величавый, таким образом, считает себя достойным прежде всего чести, причем по достоинству (См.: EN, 1123b, 20–24).

Но далее Аристотель пишет: «даже к чести он не относится как к чему-то величайшему»(EN, 1124a 17). Кроме того, бесчестье «по праву ...не может его коснуться»(EN, 1124a, 12). Что означает «... для кого даже честь – пустяк, для того и все прочее (ничтожно)» (EN, 1124a 19)? – это еще один озадачивающий интерпретаторов момент. (Вопрос о связи величавости с честью и почестями – также один из наиболее обсуждаемых, в том числе и Фомой). Замечание Аристотеля о том, что достоинство касается внешних благ, утрачивает свою абсолютность на фоне целого ряда замечаний о пустяшности чести. Иными словами, эти дополнения позволяют предположить, что когда он говорит о величавом как достойном великого, речь идет не только и не столько о внешних благах, но и о чем-то ином¹⁰. К такому же предположению ведут и два примера из «Второй Аналитики», где величавыми (*megalopsykhos*) являются (считаются, называются) и те, кто яростно отстаивает свою честь, и те, кто безразличен к внешним благам, дарам и ударам судьбы. Во Фрагменте Аристотель замечает, кроме того, что «нет чести, достойной во всех отношениях совершенной добродетели» – и если величие проявляется в добродетели, то никакие почести не могут быть соразмерны ей, а потому и всякая честь – ничто. Соответственно, ничто и всякая оценка извне (а она и есть главное содержание чести и почести) совершаемого величавым поступка.

¹⁰ Сравнительный анализ «Никомаховой» и «Эвдемовой» этик показывает, что в ЕЕ величавость, главным образом, связана с честью, с почестями, с положением правителя, тогда как в EN речь идет в сущности о добродетели и о независимости от внешних благ. Такова точка зрения Шмидта (E.A.Schmidt) и следующего за ним Риза (D.A.Rees).

Вопрос о значении чести, а в сущности – оценки извне, возможно, даже если это собственный взгляд, но с точки зрения полиса – поднимается Аристотелем уже в I книге «Никомаховой этики» в рассуждении о трех образах жизни, в частности – о государственном образе жизни, именно в котором честь, почет являются главной целью. Но «почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают» (EN, 1095b 25–26), стремятся к нему, чтобы удостовериться в собственной добродетели – то есть ради нее – поэтому для добродетельного человека добродетель «лучше почета» (EN, 1095b, 30) (кроме того, добродетель трудно представить целью государственного образа жизни, т. к. обладать добродетелью можно и «всю жизнь бездействуя» (1095b 35) – бездействие и вторичность чести по отношению к добродетели величавости опять оказываются рядом во Фрагменте. Будучи достоин великого, величавый бездейтелен и празден в ожидании его). Таким образом, величие не может определяться тем, что порождено почестями, т. е. оценками других людей, его нельзя поставить в зависимость от взгляда извне.

Если понимать под величием определенные качества действий, нечто уже отчужденное от деятеля, то очень сложно примирить суждение о неважности великого с определением величавости. Но если величие есть сама субъектность человека, то ничто вне него действительно не есть великое, ибо уже отчуждено, уже порывает свою связь с автором и принадлежит мнению людей, силе изменчивых обстоятельств, капризам богов.

Когда Аристотель переходит к сравнению с приниженным – то ведет речь уже не о достоинстве как достоинности величайшего (блага, чести), а о достоинстве как отношении к себе.

Поистине величавый должен быть добродетельным и величие во всякой добродетели – признак величавого. Ради чего совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого? Этот риторический вопрос Аристотеля привлек мало внимания исследователей, и, тем не менее, он может считаться исключительно существенным. Для megalopsykhos в мире обстоятельств, условий, почестей нет ничего, чтобы определяло его поступки, основанием которых выступает он сам – поэтому «и говорит, и действует он явно» – не только потому, что не робок, но и потому, что является изначальным основанием своих действий, их свободным субъек-

том. Поэтому – в силу своей самодостаточности – он склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами. Величавость открыта миру, т. к. сама ценностно структурирует его.

Что означает «не нуждаться ни в чем»? В том числе, это значит и не нуждаться в основаниях собственных действий вне себя.

В тексте «Никомаховой этики» величавость возникает в первой книге именно в этом качестве, как способность не зависеть от случайностей жизни – «не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости» (EN, 1100в 33).

Если портрет, то чей? Для многих исследователей своего рода подсказкой к вопросу о том, кого описывает Аристотель во Фрагменте (а интерпретация его в качестве портрета снимает многие вопросы, в том числе уже отмеченные), является то место из «Второй Аналитики», в котором Аристотель указывает на способ нахождения сущности: «Теперь же мы скажем о том, как нужно находить то, что сказывается в сути вещи <...>

Искать же при этом следует, обращая внимание на подобное, т. е. на неразличимое [по виду], и прежде всего на тождественное в каждом, затем в свою очередь на другое, что хотя и принадлежит к тому же роду, что и те [вещи], и само оно одного и того же вида, но отличается от тех [вещей] [по виду]. ...пока не дойдут до одного понятия. Оно-то и будет определением вещи. Если же доходят не до одного понятия, а до двух и больше, то ясно, что искомое имело бы не одну суть, а несколько. Я имею в виду, например, если мы хотим выяснить, что такое благородство (так переведено слово *megalopsykhia*, соответственно *megalopsykhos* переведен в «Аналитике» как благородный), то следует у некоторых благородных людей, которых мы знаем, посмотреть, что же тождественного имеется у них всех как благородных людей; например, если Алкивиад благороден или Ахилл и Аякс, то что же тождественного у них всех? То, что они не терпят бесчестья, ибо [из-за этого] один начал войну, другой был охвачен бурным гневом, третий лишил себя жизни. Затем следует обратить внимание на других [благородных], например, на Лисандра или Сократа. Если же они остаются невозмутимыми и в счастье и в несчастье, то, уловив оба [признака], я обращаю внимание на то, что есть [тождественного] в невозмутимости при превратностях судьбы и нетерпимости к бесчестию. Если же у них нет ничего тожде-

ственного, то было бы два рода благородства» (An. Post. II 13 96a; 13 97b¹¹). Во Фрагменте Аристотель дает ответ, когда не упоминает о двух родах величавости.

Данный отрывок из «Аналитики» чрезвычайно важен для понимания образа величавого в «Никомаховой этике» еще и тем, что практически обесмысливает споры некоторых исследователей о том, является ли megalopsykhos образом героя-войны или философа¹². В данном отрывке из «Второй Аналитики» Аристотель принимает за исходное то, что и гомеровский герой и философ являются примерами megalopsykhos и допускает наличие между ними тождественного, которое и позволило бы понять суть понятия megalopsykhia. Туллий Цицерон (цитируемый Фомой Аквинским) определяет magnanimity как то, что не дает ход ни взбудораженному уму, ни человеку, ни судьбе. (De Offic. I). Таким образом, он указывает на нечто общее, что есть в Ахилле и Сократе и что не имеет другого наименования, кроме как величавость. Сам Аристотель дает ответ спорящим о том, какому образу жизни в наибольшей степени соответствует величавость: он пишет: «Легко видеть, что люди, всего выше ставящие досто-

¹¹ Цит. по: *Аристотель*. Вторая Аналитика // *Аристотель*. Указ. соч. Т. 2. М., 1978. С. 255–346.

¹² Вопрос о том, кто описан во Фрагменте, кто является прообразом величавого или персонифицированным воплощением величавости, ставится множеством авторов и лежит в основе целого направления в интерпретации Фрагмента. Так, например, Готье и Жолиф берут за основу философски обоснованное сократовское безразличие к судьбе. Они опираются на следующие моменты. 1. Аристотель описывает величавого как лучшего (aristos) и как обладающего совершенной добродетелью, но совершенная добродетель – теоретическая, созерцательная. 2. Описание величавого восходит к сократовскому описанию философа в 6-й книге «Государства» Платона и в «Гезетете». 3. Величавый празден, нетороплив, это человек немногих действий, его образ жизни ближе к созерцательному. Контраргументы Хоуланда таковы: Аристотель нигде не утверждает, что величавый является лучшим или воплощающим совершенную добродетель, он ведет речь о том, каким величавый видит себя. В приводимых местах из сочинений Платона идет речь о различии между мудростью и любовью к мудрости, при этом философ описывается как совершенно оторванный от человеческой жизни. И далее – величавый празден и нетороплив, но только до тех пор, пока речь не идет о великом деянии, он совершает немного, но великое и исключительное. (См.: *Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // The Review of Politics*. 2002. 64: 27–56. Cambridge. P. 43–44). О споре по данному вопросу также См.: *Hardie W.F.R. Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, 1980. P. 372.

инство и честь, почти всегда избирают из этих двух образов жизни – практически деятельный и философский; так было раньше, так обстоит дело и теперь» (Pol. 1324a 30–35).

Как уже было сказано, одним из моментов описания величавого, вызывающим непонимание и неприятие современных интерпретаторов, является следующее: «Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал – нет, притом величавые с удовольствием слушают о благодеяниях, которые они оказали, и недовольно – об оказанных им». Казалось бы, Аристотель дает объяснение этому наблюдению – «облагодетельствованный-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства» (EN, 1124b 10–15), оказывать благодеяние – признак превосходства, а принимать их – превосходства другого. Кроме того, признак величавого – ни в чем или крайне редко в чем-то нуждаться, но охотно оказывать услуги. Можно было бы удовлетвориться таким объяснением – жаждет превосходства. Но ведь величавый «не гонится за тем, что почетно, и за тем, в чем первенствуют другие». В чем тогда превосходство величавого? Оно явно не носит количественно-качественного характера – т. е. речь не идет вовсе о том, что величавый делает что-то больше и лучше, чем другие. Его превосходство основано не на сравнении одинаковых действий, а именно на том, что действие принадлежит деятелю, что благодеяние есть Его благодеяние, Его действие. И в девятой книге «Никомаховой этики», где речь идет о благодеянии, Аристотель дает неожиданное философское объяснение описанной особенности величавого: «Причина в том, что для всех бытие (to einai) – это предмет избрания и приязни (haireton kai phileton), а бытию мы причастны (esmen) в деятельности (т. е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель – это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо что человек есть в возможности (dynamēi), его творение являет в действительности (energeiai). Вместе с тем, если для благодетеля связанное с его поступком прекрасно и поэтому радуется его в том, в ком [сказывается], то для того, кому оказано благодеяние, в оказавшем его нет ничего прекрасного, разве только полезное, а в этом меньше удовольствия и основания для дружеской приязни» (EN, 1168a 6–9).

Итак, получение другим благодеяния и есть собственное творение человека, поэтому оно любимо больше, чем полученное им самим.

Данное объяснение согласуется с тем объяснением, которое дает Аристотель во Фрагменте, где он связывает оказание благодеяния с признаком превосходства, а принятие его – с превосходством другого. Если принять во внимание, что величавый – по праву, изначально, по рождению достоин великого, он не нуждается в подтверждении своего превосходства. Точнее, само его превосходство не является результатом соревнования, сравнения, а предшествует поступкам. Это аристократическое превосходство. Поэтому он, как пишет Аристотель, «способен оказывать благодеяние», но если он реализует эту способность, то вовсе не ради проявления превосходства, а, скорее, из причастности к бытию в деятельности. Иными словами, это есть способ, форма бытия величавого, о котором он «помнит», в отличие от забывания тех, кто его облагодетельствовал. Данный момент в описании величавого стал камнем преткновения (наряду с остальными) для христианских интерпретаторов, наиболее основательным из которых стал Фома Аквинский, посвятивший отдельный раздел «Суммы теологии» спорам вокруг «*magnanimitas*». В частности, он обращается к ассиметрии в отношении величавого к себе и к другим.

Обратимся к одному странному обстоятельству биографии Фрагмента – в многочисленных посвященных ему работах в качестве вспомогательных источников интерпретации часто привлекается уже приведенная нами цитата из «Второй Аналитики», но нигде (насколько можно судить) авторы не обращаются еще к одному аристотелевскому тексту, который по одному основанию мог бы претендовать на особое значение для понимания Фрагмента – а именно, в нем речь также идет о величавости, о *megalopsykhos*, причем он также написан в жанре портрета – описания определенного характера, психологического типа человека. Это то место в «Риторике», где Аристотель описывает юношу, старца и зрелый возраст как середину между этими двумя крайностями и где, как пишет В.П.Зубов, «Аристотель отказывает старикам в “мегалопсихии”, т. е. в способности сознавать свое собственное достоинство и величие, ибо “жизнь смирила их”»¹³. Противостояние вели-

¹³ Зубов В.П. Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. М., 2009. С. 26–27.

чавости и малодушия персонифицируется в «Риторике» в образах юноши и старца. (Это заставляет вспомнить, как переосмыслил Шелер понятие ресентимента Ницше, выведя его из контекста аристократ–раб и связав с раздробленной сетью отношений неравенства – мужчина–женщина, юноша–старик и т. д., и тем самым теоретически оскопив его). Зрелый возраст выступает своего рода серединой, уходящей от крайностей как юности, так и старости. Нельзя утверждать, что величавость (великодушие) не свойственна зрелому мужу, но именно в связи с описанием юноши Аристотель дает определение величавости (велико-душия): юноши великодушны, т. к. жизнь еще не смирила и не принизила их и они еще не испытали на себе силы нужды (необходимости). Далее Аристотель пишет, что величавость (*megalopsykhia*) заключается в восприятии себя как достойного великого – это чувство свойственно тому, кто полон надежды. Старик же малодушен, ибо не желает ничего великого или необычного, но только необходимого, полезного, он смирен жизнью.

Данный фрагмент из «Риторики» вписывает величавость в контекст изменения человека в ходе жизни, в пространство жизненных утрат, психологических реалий и т. п. Но особое значение имеет замечание, что величавости противостоит сила необходимости (Rhet. II, 12, 1389a), замечание, указывающее на возможность и «обратного» хода мысли: сущность величавости заключается именно в противостоянии необходимости, вернее, в способности поступать от своего имени в пространстве необходимости.

Главным раздражающим моментом в образе величавого, главным источником потребности в теоретическом смертном приговоре ему явилось то, о чем в отрефлексированном виде практически никто из современных комментаторов не проговаривается, но о чем как о явной этической задаче говорят более ранние авторы: во-первых, как возможно признать в качестве нравственного идеала человека, чья идеальность заключается в превосходстве над другими и в осознании этого превосходства, человека, исходящего в отношении к себе именно из своей исключительности, вершинности. Уточним: любой нравственный идеал, любой предельный моральный образ превосходит, иногда вплоть до полной недостижимости, жизненные реалии людей (особенно если рассматривать их в качестве единого уравненного морального субстрата), но со-

держит в себе возможность если не достижения, то стремления к себе, соотнесения с собой. Но величавый – подобно гомеровским героям – несет в себе божественное начало в том смысле, что превосходит других не в силу совершенного, а изначально. Альтернативой такому превосходству может быть лишь оценка себя опосредованно – через оценку собственных поступков и иных форм объективации другими людьми. Но добродетель величавости венчает ряд добродетелей отношения человека к себе вне опосредования мнением других (даже через норму), т. к. отношение к себе выступает как изначально, как основа того, что человек является моральным. В сущности, речь идет о превосходстве начала, установления себя как субъекта. Возможно, именно поэтому Аристотель, используя обычный для себя путь описания, говорит лишь о вероятности, кажимости того, каким величавый является – ведь к величавости нельзя подойти через ее представленность другим людям. Конечно, по следствиям можно в некоторой степени судить о разных сторонах причины, но нельзя через них устанавливать ее именно в качестве единственной, исходной первопричины. Подобно тому, как человек может бросить свой взгляд на творения бога, но не может увидеть бога его собственными глазами, не может знать, как бог видит сам себя, также и гражданам, чье видение описывает Аристотель, дано увидеть поступки величавого, вплоть до манеры двигаться и говорить, но невозможно увидеть его взгляд на самого себя – а это и есть пространство величавости. Отсюда и второй вопрос, волнующий последующую этическую мысль: как можно считать центральной этической фигурой того, чей моральный статус не является производным от его поступков и соответственно не является результатом оценки этих поступков с точки зрения всеобщей нормы, с точки зрения людской или божественной? Подобно гомеровским героям, он по рождению своему достоин великого, к великому человек приходит не в качестве цели поступков, оно является основанием самих поступков, способности к поступанию. Как пишет А.А.Гусейнов, «героя делает героем то, что он отождествляет себя со своей божественной половиной и решается подниматься вверх»¹⁴. Так же и герой аристотелевского Фрагмента становится собой не в результате совершения некоторых поступков, получения достойных почестей от сограждан, а в

¹⁴ Гусейнов А.А. Античная этика. М., 2003. С. 11.

результате изначального, аристократического отождествления себя с великим. И если героическое есть то, что делает герой, добродетель есть то, что делает добродетельный человек, то величавость есть то, каков величавый – именно поэтому описание добродетели величавости приобретает вид портрета¹⁵.

Подтверждением этого является и сочетание аристотелевского указания, что никакая честь, почесть, оценка не может соответствовать добродетели и что сам величавый не обсуждает людей, «ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других» (EN, 1125a, б), с замечанием о том, что величавый «празден и нетороплив», он деятелен в немногих, но великих делах. (Неактивность величавого является еще одной раздражающей загадкой для интерпретаторов: он может быть чествован лишь за свои поступки, почему же таких великих дел должно быть немного?) Можно сказать так: поступок есть единственная форма данности добродетели, но ничто и никто в мире не определяет его морального качества, кроме самого поступающего – в том числе и того качества, которое названо великим.

Аристотель в стремлении описать добродетель, пространством которой является видение человеком себя, (а именно это и означает формулировка «считает себя достойным великого»), приходит к тому, что она занимает совершенно особое место в ряду добродетелей, такое особое, что уже утрачивает и некоторые особенности добродетелей (ее крайности не являются пороками, ее отсутствие не делает человека порочным). Но Аристотель – завершив описание ряда добродетелей, который венчает величавость, – переходит к описанию добродетелей, пространством которых является отношения человека с другими, пространство полиса, пространство политики. Возникает вопрос – есть ли в этом пространстве место величавому, есть ли в ценностном мире, порожденном сообществом равных, место ценностному миру, порожденному отношением человека с собой в исключительности и единственности себя? Во всяком случае, допустимо спросить, находит ли Аристотель место для него в полисном пространстве. Ответ на этот вопрос Аристотель дает в «Политике». Он обосновывает то, что добродетель хорошего человека и хорошего правителя тождественны, но добродетель гражданина и человека не могут быть совершен-

¹⁵ Даже если Аристотель не формулирует в явном виде некоторые идеи, уже само утверждение им аристократического идеала позволяет говорить о них.

но тождественными, т. к. гражданином является и подчиненный. Гражданин есть тот, кто способен и желает и подчиниться и властвовать. Если человек обладает избытком добродетели и политических способностей, явно не равен другим, то такой человек «был бы все равно что божество среди людей»– «для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами – закон» (Pol. 1284a, 12–14). Отсюда следует, что в законодательстве следует иметь в виду равных и по происхождению, и по способностям (вырывать те колосья, которые слишком выдаются свое высотой, убирать из хора тех, кто поет громче и красивее всего хора). Но что делать, если такой человек отличается избытком добродетели? «Ведь не сказать же, что такого человека нужно устранить или удалить в изгнание; с другой стороны, нельзя себе представить, чтобы над таким человеком властвовали, потому что в таком случае получилось бы приблизительно то же самое, как если бы, распределяя государственные должности, потребовали власти и над Зевсом» (Pol. 1284b, 25–35) Остается только всем повиноваться такому человеку, пожизненному царю. Вероятно, речь идет именно о том, кого признают величавым: кто есть сам – закон. (Сам величавый по отношению к власти государя, а также к богатству и ко всякой удаче и неудаче ведет себя умеренно: даже к чести он не относится, как к чему-то величайшему, а власть государя избирают ради чести или, во всяком случае, хотят быть за нее в чести (EN, 1124a, 15).) И в этом – в величии, избытке добродетели – осуществляется прорыв к существу морального бытия человека, когда никто и ничто не может задать ему смысл поступка, диктовать его цели, давать ему закон. И неспешность, и неважность многого, даже чести и самого великого и все в megalopsykhos, что ставит в тупик смотрящих на него, читающих о нем, объясняющих его, является выражением именно этого – сути бытия моральным субъектом, тем, кому ни отдельный мыслитель, ни вся человеческая рать, ни боги, ни природа не могут задать закон и кого нельзя объяснить, подведя под общее основание, под норму.

Главное «озадачивание» интерпретаторов Фрагмента связано именно с тем, что величавость видится ими как такая добродетель и единственная добродетель, которая связана с неравенством людей, с чрезвычайным превосходством величавого и – в их понимании – недоступностью данной добродетели для абсолютного

большинства свободных граждан. Именно в этом направлении – в направлении приспособления образа величавого к идее равенства субъектов морали двигалась их мысль.

Взгляд человека с точки зрения, с позиции других порождает понятие равенства, которое основано на равном отношении к чему-то третьему, опосредующему – это может быть идеал, моральный принцип, закон права. Именно такое понятие равенства, положенное в основу идеи универсализуемости и общезначимости морали, стало озадачивающим основанием для интерпретации и переосмысления аристотелевского величавого, именно для нужд такого равенства приспособливалась описанная Аристотелем добродетель. И в этом изначально было заложено противоречие, т. к. эта добродетель выражает, воплощает отношение человека к себе, основана на его взгляде на себя и на таком взгляде на мир, который тождественен взгляду на себя. Такой взгляд действительно лишает понятие равенства какой-либо основы, за исключением тождества человека самому себе. Равенство для него не является актуальным, при том что каждый человек – в первую очередь, как моральное существо, – с необходимостью обращает свой взор на себя – не только в форме разнообразных рефлексий, но в форме изначального установления себя в качестве субъекта, автора своих поступков. И в этом смысле люди равны: они равны в том, что устанавливают свое авторство, свою ответственность. (Люди при этом равны не опосредованно через отношение к некоторому отчужденному идеальному образу, понятию, принципу, закону, а равны в своей человеческой способности быть свободными, ответственными и незавершенными – это, по выражению А.А.Гусейнова, равенство в бесконечности.) Иными словами, именно единственность, превосходство являются тем, что видит взгляд человека, обращенный на себя, – он видит именно только себя в качестве ценностной реальности, он превосходит других в том смысле, что они существуют лишь настолько, насколько они присутствуют в нем, в его ценностном бытии. Он превосходит других именно в силу того, что только он несет ответственность за свои поступки, никто и ничто не причиняет их. Он является моральным субъектом именно поскольку и настолько, насколько он сам выступает единственным основанием собственных поступков. И эта единственность является источником универсальности морального требования – как требования единственного субъекта к самому себе.

(Эта имеющая откровенно аристократические корни идея порождения универсальности единственностью может быть обнаружена еще у Гераклита, для которого «воля одного есть одна воля»¹⁶.) Но свою изначальность, свое превосходство человек обнаруживает и во взгляде на мир – но в таком взгляде, посредством которого он выступает законодателем этого мира – в этом отношении его взгляд на мир и есть его взгляд на себя, т. к. он в своем нравственном существовании тождественен миру.

Заданное образом megalopsykhos направление взгляда, таким образом, потенциально заключает в себе особое направление этической мысли, осуществленное в истории философии лишь фрагментарно. Доминирующим стало направление, ставящее мораль в один ряд с иными так называемыми формами регуляции поведения, различающимися, главным образом, теми идеальными формами, которые опосредуют связи человека с человеком в социуме. И, конечно, такое направление мысли не может включить в себя величавого без его кардинального оскотления.

Многое, что нашло свое выражение в образе аристотелевского величавого, в ходе этических рефлексий позднейшего времени было утрачено, перелицовано, вписано в совершенно иное философско-этическое содержание, не допускающее морального превосходства, изначальности, аристократической повернутости к себе и многих других черт megalopsykhos, оставшегося непонятым одиночкой в ряду идеальных героев истории культуры, но в то же время вечно притягательным и загадочным для любого этического рассмотрения.

* * *

Новую – хоть и иную – жизнь аристотелевскому герою дал Цицерон в работе *De officiis* («Об обязанностях»¹⁷). Он дал ему и новое имя, с которым величавый вошел в средневековую и нововременную культуру, – *magnanimus*. Но переименование, почти перевод, приводит к переоблицовыванию, инако-пониманию образа megalopsykhos.

¹⁶ Гусейнов А.А. Античная этика. С. 44.

¹⁷ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 58–156.

Цицерон обращается к стоическому определению храбрости как доблести, сражающейся за справедливость, к Платону и связывает нравственно-прекрасное со справедливостью. Именно поэтому, чтобы храбрость не обернулась простой дерзостью, он утверждает необходимость того, чтобы храбрые мужи были в то же время великими духом (*magnanimus*)¹⁸: И понятно, почему далее рядом идут понятия «храбрый» и «великодушный» (*Fortes igitur et magnanimi* (65)). Великодушные оказываются некоторым средством направления храбрости в русло справедливости, оно утрачивает то исключительное место, которое занимает в ряду аристотелевских добродетелей. Тем не менее Цицерон обращает внимание на то, что люди высокого и великого духа (*magnitudine animi* (64)) имеют непомерное желание первенствовать. Он приводит описание Платоном нравов лакедемонян – «чем большим величием духа человек обладает, тем сильнее хочет он быть первым из всех, вернее, единственным» (64). Но ведь трудно, когда пожелаешь превзойти всех, соблюдать равенство, в высшей степени свойственное справедливости»¹⁹. Так Цицерон фиксирует вопрос, ставший камнем преткновения для большинства последующих обращений к образу величавого, а именно – вопрос, как возможно присутствие величавого в пространстве морали, столь важным для которой является понятие равенства. Как возможно присутствие аристократа, превосходящего других, в мире моральных ценностей – что он привносит, что выражает или что разрушает в нем? С печалью признает Цицерон, что эти люди стремятся достичь возможно большего могущества, «предпочитая превосходить других силой, а не быть равными им своей справедливостью»²⁰. Далее он предлагает считать великодушными и храбрыми тех, кто отвергает противозаконие. Интересно, что Аристотель обращается к образу величавого, того, кого считают величавым, – вполне телесно воплощенному, живому, описывает то, как *он* видится, каким *он* кажется, и описывает добродетель именно через действия, поступки, манеру своего *героя*. Цицерон не хочет опираться на «заблужде-

¹⁸ Itaque viros fortes et magnanimos eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus; quae sunt ex media laude iustitiae. (*De officiis*, I, XIX, 63).

¹⁹ Цицерон. Указ. соч. С. 74.

²⁰ Там же.

ние неискушенной толпы», на славу, на кажимость – нравственная красота основана на деяниях. Иными словами, он предлагает узнавать великодушного и храброго не по отдаваемым им почестям, а по другим проявлениям. Во-первых, по презрению к внешним обстоятельствам, по тому, что он не поддается ни человеку, ни душевному треволнению, ни судьбе, и, в сущности, презирает дела человеческие. Во-вторых, по деяниям, которые велики, необычайно полезны, а кроме того – трудны, преисполнены лишений и опасностей. Именно с последним связаны блистательность, величие и, что подчеркивает Цицерон, – польза.

Аристотелевский megalopsykhos, не ценящий полезное и не стремящийся к трудностям и опасностям, достоин великого изначально. Он узнаваем не по деяниям, он по рождению величав, и Аристотель признает его узнаваемость и помимо великих дел, которых он достоин. Иными словами, величавый является таковым до и вне совершения великого дела – он ожидает его, достоин его, но может никогда его не совершить в пределах собственной жизни. Возможно, само отношение к себе как достойному великого, установление себя в качестве исходного начала в отношении к поступкам и их ценности, а не практика великого, является основанием данной добродетели.

Для Цицерона важно наличие деяний определенного рода – он совершает по отношению к величавому тот катастрофический поворот мысли, когда о человеке начинают судить по его поступкам, по тому, как он объективизирует себя в мире человеческих действий, каковы его деяния – т. е. действия, получающие оценку в пространстве ценностей. Человек сводится к этой своей объективации, как бы безразличен к внешним обстоятельствам он ни был – он зависим от них именно в силу того, что узнаваем по особым поступкам. Великое деяние встает на место величавого, творение – на место автора. Поэтому уже не бросается в глаза то, как Цицерон от описания противоречивого magnanimitos переходит к «надо» и формулирует требования свободы от душевных треволнений. Это означает конец тому тексту, который посвящен magnanimitos – и интересующий нас образ появляется только в исключительно препарированном виде. Так, Цицерон советует не слушать тех, «кто сочтет нужным глубоко негодовать на своих недругов и признает это свойственным великому духом (magnanimi) и храбро-

му (*fortis*) мужу; ибо качество, самое похвальное, самое достойное великого и прославленного мужа, – способность смягчаться и милосердие»(XXV, 88)²¹.

Итак, Цицерон положил начало как пониманию, так и основательному искажению, преобразованию аристотелевского образа *megalopsykhos*. Он дал новое имя добродетели – *magnanimitatis* (*De offic.* I. XLIII, 152). Он определил интересующий нас образ человека как «храброго и великого духом», на много веков зародив дискуссию о взаимоотношении мужества и великодушия (величавости). И он лишил образ величавого того, возможно главного, что дал ему Аристотель – ценностной изначальности по отношению к поступку, гордости по праву. Величавый Цицерона обращен не к царю, не к аристократу, а к рядовому римлянину – и дает, видимо, первый пример омещанивания величавого как способа преодоления неприемлемых для мещанина проявлений *megalopsykhos*. Еще одно кардинальное изменение заключалось, видимо, в том, что добродетель, которую олицетворял *megalopsykhos*, была – вместе с новым именем – оторвана от своего воплощения, своего автора и в новом – бесплотном – виде начала новую жизнь в ряду добродетелей.

Аристотель также говорит о добродетели величавости, но она находит свое воплощение в аристократическом образе *megalopsykhos*, он – ее единственное воплощение, ее реальность. Цицерон же, столкнувшись с аристократическим образом храброго и великого духом мужа и не находя возможности признать его в качестве морально безупречного, отрывает добродетель от ее персонификации, столь полной плоти и крови у Аристотеля, и с неизбежностью превращает ее в долженствующую идею, придает ей статус того, к чему надо стремиться в ряду со стоическими добродетелями. Он лишает ее не только аристотелевской исключительности, но и самой сути – это подобно призыву человека быть автором, сопровождаемому утверждением, что авторство невозможно, призыву быть исключительным и единственным ответственным моральным субъектом на основе уравнивания с другими.

²¹ Цицерон. Указ. соч. С. 80.

* * *

Наиболее известное непосредственное обращение к образу magnanimitas как аристотелевскому принадлежит Фома Аквинскому. В «Сумме теологии» (II–II, 129) он последовательно рассматривает такие вопросы, как: имеет ли величие души отношение к почестям? Связано ли величие души в сущности с великими почестями? Является ли величие души добродетелью? Является ли величие души частью мужества, силы духа? Значимы ли дары судьбы для величия души?

Фома Аквинский ставит перед собой задачу вписать аристотелевские ценности в кардинальные добродетели христианства. Величавость порождает в связи с этим множество проблем. В частности, как быть с тем, что, например, мужественным может быть и физически слабый человек, он может быть столь же мужественным, что и силач, в то время как величавость оказывается абсолютно недостижимой для среднего человека, даже если он обладает всеми другими добродетелями в той же степени, что и величавый. Фома Аквинский пытается хотя бы часть величавости определить в понятиях внутреннего настроения, независимого от социально-политического статуса и материальных благ: каждый человек может иметь внутреннюю готовность к величавости, своего рода величавый настрой, но не иметь возможности практиковать ее в силу внешних обстоятельств. Но, как отмечает К.Бузер²², Фома Аквинский все равно не может преодолеть недостижимости величавости для «малых» людей – в области великих дел, требующих особых больших возможностей. Фома, далее, делает то, что полностью искажает аристотелевский смысл величавости как своего рода кульминации ряда добродетелей: он подчиняет ее мужеству, т. к. для достойного совершения великих дел, связанных в силу своего величия с преодолением больших трудностей, требуется мужество. Более того, Фома Аквинский делает попытку доказать, что величавость и смирение не противостоят друг другу: величавый считает себя достойным великого в силу тех даров, что дал ему Бог (именно в силу которых – «будучи достоин великого»),

²² *Boozer R.A.* Magnanimity: Aquinas' Examination of the Aristocratic Virtue // <http://www.thefreelibrary.com/Magnanimity%3A+Aquinas'+examination+of+the+aristocratic+virtue-a0211236250>

а смирение заставляет думать о себе совсем не в ореоле великого в силу слабости человеческой природы (в сравнении с божественной). Смирение заставляет ценить других более себя, т. к. и они являются носителями божественных даров, а величавость позволяет думать о них с презрением, т. к. они не слишком удачно этими дарами распоряжаются. Фома пишет: «Смирение заставляет человека невысоко ставить себя, имея в виду собственную ущербность, а величавость заставляет его презирать других, поскольку они отступают от дарованного им богом... очевидно, что величавость и смирение не противоположны друг другу» («Сумма теологии». II–II, 129, 3). Величавый понимает, что только Бог может оценить добродетель, так что, хотя он и считает себя достойным высшей чести от людей, он презирает ее, т. к. она ничто в сравнении с божеским воздаянием. Таким образом, Фома Аквинский разрешает ряд вопросов, мучающих любого интерпретатора Фрагмента, но при этом превращает величавость не просто в подчиненную мужеству добродетель, но еще и в такую добродетель, которая выражает разорванность внутреннего основания поступка, морального целеполагания и реального поступка, определяемого внешними обстоятельствами, демонстрирует парадоксальную душевную «привычку» к великому деянию вне самого свершения этого деяния – иными словами, низводит величавость до смиренных претензий души, оторванных от гордого богоподобного прорывающего необходимости поступка. Душа у Фомы становится тем веществом, которое уравнивает людей, – тогда как именно «видение» себя в своей субъективности как великого и достойного великого начала, как превосходящего всех бытия составляло суть аристотелевской величавости – украшения добродетелей и идеала человека в его исключительности и превосходстве. Христианские души уравнины актом творения, героико-аристократический идеал человека исключителен в своей полубожественности: в рассуждении Фомы Аквинского о величавости эти два основания этики находятся в прощальном объятии.



Существующая связь между аристотелизмом Гоббса и высокой оценкой им аристократических добродетелей²³, возможно, легла в основу того, что можно считать проживанием исторических перипетий megalopsykhos как образа аристократического превосходства в пространстве одного философского учения. Предпосылками возвращения к нему послужили и Возрождение и особенности английского менталитета, ориентированного на аристократические ценности. В работе «Элементы закона естественного и политического» («The Elements of Law Natural and Politic»²⁴, 1640) Гоббс обращается к magnanimity – к величавости, величию духа. Изначально он связывает ее со славой, но славой, которая опирается на определенный опыт силы (могущества), такой силы, которая позволяет достигать цели открыто, прямыми путями. Слава, по Гоббсу, есть внутреннее чувство самодовлетворения, триумф души, в основе которого лежит воображение или представление о собственной силе и ее превосходстве над силами того, с кем человек состязается. Справедливой, обоснованной такая слава является, только если представление о собственной силе и ценности определено опытом собственных действий, а не доверчивым восприятием чужих оценок или воображением. Не воображаемая, а основанная на реальных действиях, на собственной поведенческой активности, слава ведет все к новым и новым действиям, к соревнованию. Тут уместно вспомнить, что аристотелевский величавый считает себя достойным великого не только помимо внешних оценок, но и независимо от своей поведенческой энергичности – он, наоборот, бездеятелен до тех пор, пока речь не пойдет о великом, а великое есть то, что совершает величавый. Таким образом, он как бы замкнут на себя, подобно тому, как замкнут на себя бог – творец: существует лишь то, чему он придает существование.

²³ Об этой связи пишет Лео Штраус в главе «Аристократическая добродетель» в книге «Политическая философия Гоббса» (*Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Chicago, 1952. Ch. IV: Aristocratic Virtue. P. 44–58*).

²⁴ Под таким общим названием было издано две работы Гоббса, одна из которых переведена на русский язык под названием «Человеческая природа»: *Гоббс Т. Человеческая природа // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 441–514*. В англоязычной комментаторской и исследовательской литературе речь чаще всего идет о работе «Elements...».

Величие души Гоббса есть слава, основанная не просто на испытанной силе, но на такой силе, которая позволяет успешно и открыто достигать цели – именно в этом сущность величия души, что становится ясно из определения противопоставленного ей малодушия. Малодушие вытекает из осознания собственных недостатков (словами Аристотеля – того, что недостойн великого) и есть сомнение в возможности достижения целей. Таким, образом, содержательное ядро величия души и малодушия – это способность достигать цели, а сама цель есть победа в соревновании. Вот знаменитое суждение Аристотеля: «Подобно тому, как на олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так и в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» (EN, 1099a 3–6). А вот что пишет Гоббс: «Человеческую жизнь можно сравнить с состязанием в беге ... единственная цель и единственная награда каждого из участников этого состязания – оказаться впереди своих конкурентов»²⁵. Для Аристотеля этот пример есть форма объяснения того, что добродетель есть деятельность сообразно добродетели, что она существует в поступках. (В этом смысле величавость есть нечто особое, отличающееся от других добродетелей, именно в силу того, что ее ткань, ее поступок – это сама готовность и способность к моральному поступку.) Гоббс помещает величие души в область страстей и человеческой конкуренции, войны, где все оценивается с точки зрения успешности опережения других. В сущности, речь здесь идет не о сфере морали (если понимать ее согласно самому Гоббсу), не о специфическом моральном целеполагании.

Великому душой у Гоббса противопоставлен малодушный (кто одобряет страсть, противоположную славе, тот называет ее смирением²⁶, а другие – малодушием и убожеством. Гоббс же называет противоположное величию души именно малодушием).

Именно в описании противоположного проявляется то, что величие души у Гоббса – как и величавость Аристотеля – не зависит от оценок другими, а лишь от воплощаемой в успешных, победных действиях силы. Когда Гоббс приводит ряд примеров малодушия, он выявляет, что их отличает зависимость человека от

²⁵ Гоббс Т. Человеческая природа. С. 490.

²⁶ Там же. С. 480.

оценок извне, а не от себя как основания поступка. Именно это обуславливает противопоставление величавости и малодушия. Быть довольным или недовольным собственной славой, известностью означает одно и то же – зависимость от оценок другими, порожденная неспособностью опереться на собственную силу. Точно также и умения и ошибки человека являются примерами малодушия в силу того, что зависят от чужого невежества, а не от нас. Сюда же Гоббс относит и хвастовство предками – т. к. если у человека есть собственная сила и власть, он предпочтет гордиться ими. Склонность к ярости, гневливости выявляет сложности в осуществлении власти, реализации силы. Такова же и враждебность по отношению к низшим. Таково же и высмеивание других, т. к. оно основано на чужих недостатках, а не на собственных способностях. Нерешительность есть также проявление недостатка силы, позволяющей игнорировать небольшие моменты, затрудняющие принятие решения. Все эти примеры того, что противостоит величавости, объединены двумя моментами: ориентацией на оценку извне и недостаточностью опоры на себя. Таким образом, величие духа выступает как обладание такой силой, человеческим могуществом, которое позволяет исходить из себя и открыто (а не хитростью и плутовством) побеждать в конкуренции с другими, преодолевать препятствия с легкостью. Главная несовместимость гоббсовского величия духа в «Элементах...» с аристотелевской величавостью заключается в том, что оно определяется особенностью средств (легко и открыто в силу мощи) и успешностью в конкуренции с другими – т. е. результатом действия. И то и другое чуждо аристократическому этосу и системе ценностей, и то и другое чуждо величавому. Величавость выражает свободу от тех причинно-следственных связей и логики, которые определяют средства и результаты поступка. Но величавость также не есть намерения и мотивы в их содержании. Что есть тогда она – если это и не намерения, и не средства, и не непосредственная цель поступка (т. е. та цель, которая описывается как его результат)? Это то, что есть в поступке помимо перечисленного. Это то, что есть у лучшего из принимающих участие в олимпиаде вне его мотивов, манеры бега и факта победы: то, что он совершает свой бег от своего имени и придает ему ценность именно этим. Он совершает публичное, общественно значимое действие как собственное, индивидуально

поименованное, которому он сам законодатель, и это не способны отменить никакие законы и правила соревнования, сколько бы их ни было и сколько бы судей ни сидело на трибунах. Для аристократического сознания соревнование есть игра, в которой результат не существенен: он значим только своей исключительной принадлежностью играющему, но не соотносительностью с результатами других. Такова аристократическая включенность и в охоту, и в политику, и в войну. Для Гоббса вся деятельность подчинена результату, победе в конкуренции, и потому сама она обесценена, как обесценен в силу этого и сам деятель – он менее значим, чем результат его поступка, он «умирает» в этом результате, он подчинен ему (и порожден им), подобно тому, как исчезает в товаре, в отчужденном продукте буржуазный субъект.

В «Элементах...» Гоббс утверждает, что благородство, честь есть единственный закон войны: мужество или величие духа не допускают жестокости, тогда как только страх толкает человека на убийство²⁷. Его взгляды изменятся, и это особо отразится на рассматриваемом понятии.

В «Левиафане» Гоббс по-прежнему связывает понятия силы, могущества, благородства (честь) и величавости. (В изданном переводе на русский – великодушие.) Достойное для него – все (владение, действие или качество), что является явлением собственной силы, могущества. Поэтому достойными будут величавость, щедрость, надежда, мужество, уверенность, так как они порождены сознанием силы. (Следует заметить, что в данном перечислении величавость и мужество присутствуют в качестве отдельных добродетелей, точно так же допустимо интерпретировать и их соседство в «Элементах», хотя Лео Штраус утверждает, что Гоббс отождествляет их²⁸). Действия, связанные с лишениями и основанные на справедливости, являются, по Гоббсу, достойными как свидетельства величавости, ибо величавость есть свидетельство силы (могущества).

²⁷ Эта идея потенциально несет в себе совершенно не гоббсовский, а, скорее, ницшевский поворот в этике. Во всяком случае, в ней есть зародыш совершенно иного понимания морали, в рамках которого центральное место мог бы занять аристотелевский величавый или родственный ему образ.

²⁸ См.: *Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Chicago, 1952. Ch. IV: Aristocratic Virtue. P. 44–58.* Значимым является то, что свою главу об аристократической добродетели в книге «Политическая философия Гоббса» Лео Штраус полностью посвятил величавости.

В контексте данного рассмотрения очевидно принципиальным становится вопрос, что есть та сила (могущество), о которой говорит Гоббс и которая лежит в основе величавости. Исходя из приведенного описания из «Элементов», можно сказать, что существенным является принадлежность силы индивиду, она есть проявление исключительно его собственного бытия, она есть его способность исходить из себя, самому действовать – не ориентируясь на оценки других.

Великое деяние свидетельствует о могуществе, силе человека и вызывает уважение независимо от того, справедливо ли оно. Гоббса (в отличие от Цицерона) не смущают приводимые им примеры восхваляемых античных богов, деяния которых велики независимо от их возможной моральной оценки (если бы они, например, совершались не богами, не величавыми), когда одинаково значимо изобрести музыку и выкрасть стадо. Но о великодушии, величавости все же свидетельствует следование справедливости²⁹.

В VI главе «Левиафана» величие духом описывается как основание двух других добродетелей – храбрости и щедрости: «Величие духа. Пренебрежение малой помощью или незначительными препятствиями при достижении наших целей называется величием духа.

Храбрость. Величие духа, проявляемое под угрозой опасности быть убитым или раненым, называется храбростью, мужеством.

Щедрость. Величие духа в пользовании богатством называется щедростью³⁰. «Деяния, проистекающие из чувства справедливости и сопряженные с потерями, есть нечто почетное, ибо они суть признаки великодушия, а великодушие есть признак могущества. Хитрость, коварство и пренебрежение справедливостью, напротив, нечто позорное»³¹; «величие души сказывается в презрении к несправедливым или бесчестным средствам»³².

²⁹ Обращение к текстам Гоббса, в которых он упоминает *magnanimitas*, иногда заставляет предположить, что это понятие, возможно, для него не является концептуальным, что это своего рода слово-попутчик, дань традиции, ностальгия по аристократическим ценностям и образам.

³⁰ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 42.

³¹ Там же. С. 70.

³² Там же. С. 55.

Именно на основании этих отрывков Лео Штраус делает вывод о том, что в «Левиафане» великодушие понимается как основа, источник всех добродетелей: не только мужества и щедрости, но также и справедливости и чести (что позволяет понять, почему «гоббсизм» стал существенным моментом образа подлинного джентльмена после Реставрации). Далее Штраус делает ударение на отличии гоббсовского понимания от аристотелевского³³ – великодушие понимается не как украшение³⁴ уже существующих добродетелей, а как порождающее их основание, при том что добродетель понимается им не как состояние, но исключительно как намерение: «они (моральные философы) усматривают все их значение в умеренности страстей, как будто бы не причина, а степень дерзновения составляет мужество или же не причина, а размер дарения составляет щедрость»³⁵. Если добродетель, как ее определяет Гоббс, есть путь к миру, то великодушие выступает в качестве основания, источника тех мотивов, намерений, которые ведут к миру и являются, таким образом, добродетелями. Гоббс прямо делает акцент на намерении в 27 главе: «каждый (вне гражданского права. – О.З.) является судьей самому себе и может быть обвинен лишь своей совестью и признать себя оправданным на

³³ Хотя при более широком рассмотрении Гоббс и Аристотель именно сходятся в этом.

³⁴ По Аристотелю, это «своего рода украшение добродетелей, придает им величие и не существует без них» (EN, 1124a 1). В связи с этим хотелось бы сделать два замечания. Во-первых, то величие, которое описано как украшение, в ходе истории морали, вероятно, превращается в неотделимое, необходимое, сущностное качество бытия морального субъекта, и даже в его долг – яркое выражение чего можно найти у Канта в его рассуждении о гордости, как проявлении способности человека следовать моральному закону: «не отречься от своего достоинства, а всегда [добиваться своей цели] с сознанием возвышенности своих моральных задатков (что содержится уже в понятии добродетели); и такая самооценка есть долг человека перед самим собой» (*Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. II. М., 1965. С. 373*). Именно уверенность в собственной моральной ценности Кант называет моральной гордостью (*atrogantia moralis*). Это не гордость чем-то свершенным или обладаемым, это некоторое исходное отношение к самому себе как существу, способному быть субъектом морального закона, существу внеэмпирическому, ноуменальному. Во-вторых, величавость у Аристотеля, вероятно, есть такое «украшение», в котором сущностная основа достигает наибольшей проявленности.

³⁵ Там же. С. 123.

основании чистоты своих намерений. Если поэтому его намерение честно, его поступок не является грехом. В противном случае его поступок – грех...»³⁶.

Как с сожалением отмечает Лео Штраус, понимание аристократически масштабного великодушия как основания всех добродетелей встречается у Гоббса только в «Левиафане». Да и в этом произведении, в котором автор отвергает гордость как возможное основание подчинения закону и установления мира, было бы невозможно сохранить значение величия души при том, что оно неотделимо от гордости. Гордость несовместима с идеей равенства: «Если же природа сделала людей неравными, то равенство все же должно быть допущено, так как люди считают себя равными и вступят в мирный договор не иначе как на равных условиях. Вот почему я в качестве девятого естественного закона устанавливаю здесь, что каждый человек должен признать других равными себе от природы. Нарушение этого правила есть гордость»³⁷. Таким образом, Гоббс оказывается среди тех, кто, отвергая аристократические ценности, не может принять величавого в качестве центральной фигуры социально-философского и этического дискурса. Гордость оказывается в ряду других пороков, которые ведут к войне и «никогда не могут стать правомерными, так как никогда не может быть, чтобы война сохраняла жизнь, а мир ее губил». Величие души и гордость, неразрывно связанные с благородством

³⁶ Кант И. Метафизика нравов. С. 226–227.

³⁷ Там же. С. 119. Важным является то, что при формулировке девятого закона Гоббс напрямую вступает в спор с Аристотелем: «Вопрос о том, кто является лучшим человеком, не имеет места в естественном состоянии, где (как это было показано ранее) все люди равны. Существующее в настоящее время неравенство было введено гражданскими законами. Я знаю, что Аристотель в первой книге своей “Политики” устанавливает в качестве основы своей доктрины, что некоторые люди предназначены самой природой к управлению, именно наиболее мудрые (к каковым он причислял и себя как философа), другие же – к службе (именно те, кто обладает сильным телом и не является, подобно ему, философом), как будто разделение на хозяев и слуг было установлено не соглашением людей, а различием ума, против чего говорит не только разум, но и опыт. В самом деле, мало найдется таких дураков, которые не предпочитали бы сами управлять собой и не быть управляемыми другими; и те, кто считает себя мудрым, не всегда, не часто и почти никогда не одерживают победы, когда они вступают в борьбу с теми, кто не доверяет собственной мудрости» (Там же. С. 118–119).

и бывшие в «Элементах» единственным законом войны, противостоящим жестокости, к которой ведет страх, отвергаются теперь Гоббсом, разрывающим с аристократизмом. Гоббс избирает страх в качестве основания следования законам, обосновывая это тем, что страх совместим со свободой и равенством. (Это страх смерти, иногда речь идет о страхе бесчестной смерти.) Возможно, понимание Гоббсом величия души, хотя и имело аристократическую оболочку, внутри изначально содержало принципиально антиаристократическое содержание, несовместимое с аристотелевской идеей и образом *megalopsukhos*. **Есть существенное различие между бытием первым и превращением желанья быть первым в основание поступков.** В каком-то смысле, они отрицают друг друга. Гоббс же воспринимает возвышение человека как результат его личного решения и усилия. С одной стороны, по его словам (см. ссылку 38), мало найдется таких дураков, которые не предпочитали бы сами управлять собой и не быть управляемыми другими, а с другой – тот, кто считает себя более мудрым (т. е. лучшим), скорее ошибется, или – иначе – возвеличивание себя в своей самооценке является источником ошибок и падений. То есть его герой – своего рода анти-величавый: ему не стоит соотносить себя с великим, но стоит бороться за величие. Аристотелевский гордый по праву, изначально превосходящий, видящий себя в центре мира и в тождестве-владении им, не нуждается в борьбе за свое возвышенное место. Это – очевидная данность аристократизма. Но это и особенность того, кто совершает моральный поступок. И в этом смысле величавость есть именно не украшение, не итог, а начало. Ценность морального поступка не вписывает его в ряд целей и средств, замыкается на себя – «поступки, сообразные добродетели будут доставлять удовольствие сами по себе» (EN 1099a 22) – и величавость есть такое качество добродетельного поступка, которое выражает достаточность его оснований в самом человеке. Именно это сливает в единое «украшение» и основание. (Объективированные результаты, следствия поступка не могут быть его результатом как морального явления уже в силу того, что они превращают поступок в производное множества факторов, определяющих судьбу поступка как принадлежащего уже законам мира вне субъекта. Признать основанием поступка его следствия, включающие его оценку другими, его место в причинно-следственных связях

мира – значит отказаться от себя в качестве причины, основания данного поступка.) Поэтому вовсе не превращение Гоббсом величия духа в основание ряда добродетелей контрастно отличает его от Аристотеля (о чем пишет Л.Штраус), но идея теоретической необходимости равенства и конкуренции.

Для Гоббса уже в «Элементах...» счастье человека есть «постоянно обгонять всех»³⁸ («постоянное стремление превзойти того, кого он видит» – в переводе с английского (Elements of Law, I, ix, 21)). Иными словами, аристотелевский величавый считает себя достойным великого, будучи этого достойным – он не стремится к величию, он есть само величие, осознающее себя таковым и полагающее его – т. е. себя – в основу поступка. Человеку Гоббса, «радость которого состоит в сравнении себя с другими людьми, доставляет удовольствие только то, что является выдающимся»³⁹ – т. е. само стремление к выдающемуся делает это выдающееся вторичным – оно служит сравнению себя с другими. Стремление к миру есть главная моральная обязанность гоббсовского человека, а «сам Гоббс фундаментальным для установления мира считал лишенное интереса принятие других как равных себе»⁴⁰. В аристотелевском Фрагменте «другие» присутствуют, причем в качественном разнообразии: это и «добропорядочные люди», воздающие почести, это и «случайные люди», облагодетельствованные и благодетельствующие. В этом отношении Фрагмент густонаселен. Но все эти Другие существуют лишь настолько, насколько они включены в отнесенность величавого к самому себе, и причем главным образом в качестве отвергаемого оценочного фона. Есть еще и необозначенные те, чье мнение и видение величавого, возможно, воспроизводит автор. Но и они подчинены величавому именно как носители видимости, мнения. Иными словами, Другие существуют «посредством» ценностного существования величавого, как часть его бытия. Сам величавый единственен, равенство дано ему лишь как равенство самому себе. Таким образом, аристотелевскому величавому нет места в этическом рассмотрении Гоббса, ну а добродетелям гоббсовского человека никогда не быть коронованными величавостью.

³⁸ Гоббс Т. Человеческая природа. С. 491.

³⁹ Гоббс Т. Левиафан... С. 131.

⁴⁰ Оукиот М. Рационализм в политике и другие статьи. М., 2002. С. 168.

Тем не менее М.Оукшот, желая найти у Гоббса нечто, противоположное человеку покорному и страшашемуся, находит идеал, родственник аристотелевскому. Этот идеал основан на «добродетели гордости» (М.Оукшот), славе неуязвимости, «которая основывается на мужестве, приводит к великодушию, а великодушие – к миру»⁴¹. Эта гордость выступает «основанием для сохранения своей собственной природы и освобождения от страха позорной смерти и от борьбы, которую этот страх вызывает»⁴². Но, тем не менее, даже если у Гоббса и был такой план рассмотрения и даже если у него можно найти аристократические устремления (хотя Оукшот ставит это слово в кавычки и говорит – «как-бы “аристократические”»), он отказывается от них в поиске одного закона для льва и для быка, тогда как аристотелевский величавый – тот, кому закона не нужно, он сам себе закон.

* * *

Так Гоббс, сохранивший в философском дискурсе понятие *magnanimitas*, в итоге полностью лишает его аристотелевского содержания и уводит заложенную в нем перспективу этического философствования в своего рода подполье. Сущностно связанные с величием души благородство и гордость из оснований добродетельных поступков становятся источниками пороков. Впрочем, Гоббс делает и ту оговорку, что их главный недостаток в контексте задачи построения его социально-философской теории заключается лишь в принципиальной немассовости. Иными словами, философия снова сталкивается с особой проблемой: насколько допустим этический дискурс, сориентированный на исходное неравенство, исключительность, превосходство описываемого субъекта морали? Или уже в сами ценностные основания такого дискурса должны быть заложены аксиомы равенства и множественной тождественности моральных субъектов? В последнем случае аристотелевский *megalopsykhos* оказывается выброшенным за его пределы. Собственно говоря, уже начиная с Цицерона, и особенно откровенно у Фомы Аквинского, философия пытается сочетать

⁴¹ Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи. С. 190.

⁴² Там же.

аристотелевский образ с желанием придать ему универсальный, равнодоступный характер, превратить его не в аристократический, а в общечеловеческий идеал. Но избранный ею путь был путем принижения и обескровливания этого образа, низведения его до уровня мелкобуржуазного сознания. Это никак не доказывает невозможность философского построения морали, основанной на восхождении от отождествленности и уравниности к возвеличенной единственности, к такого рода превосходства, который есть принципиальное, сущностное превосходство морального субъекта над вещным, причиненным миром.

Универсализуемость, всеобщность морального сознания может основываться не только на идее равенства, но и на идее единственности – это, на мой взгляд, и есть ценнейшее содержание всего смыслового поля, продуцируемого образом megalopsykhos, не нашедшее продолжения в строго очерченных рамках этики, но не утраченное в более широком поле философии, и тем более – в пространстве культуры и в пространстве морали. Для иллюстрации последнего можно было бы обратиться к уникальной судьбе одного из воспроизведений аристотелевского величавого в литературе, чья судьба во многом походит на судьбу своего прообраза – героя 94-го сонета Шекспира. Но главное – в нем величавый сохраняет свои утраченные в ходе историко-этического переосмысления индивидуальные портретные черты, которыми раздражает классического нововременного, да и современного моралиста.

Но это тема иного рассмотрения.

Библиография

1. *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–294.
2. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991.
3. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. II–II. Вопрос 129.
4. *Цицерон*. Об обязанностях // *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 58–156.
5. *Hardie W.F.R.* «Magnanimity» in Aristotle's «Ethics» // *Phronesis*. Vol. 23. № 1 (1978). P. 63–79.
6. *Hobbes T.* The Elements of Law, Natural and Politic. Oxford: Oxford Univ. Press, 1994.
7. *Howland J.* Aristotle's Great-Souled Man // *The Review of Politics*. (2002). 64: 27–56.
8. *Strauss L.* The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. [Chapter IV: Aristocratic Virtue]. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1952. P. 44–58.

Д.С. Серебрянский

Классический утилитаризм: основные теоретические проблемы

Классический утилитаризм является этическим учением, которое чрезвычайно разнообразно по своему идейному содержанию. Подчас он соединяет в себе элементы, если не противоречащие друг другу, то, по меньшей мере, разноречивые. Значительная часть этой разноречивости связана с тем, что содержание классического утилитаризма формировалось в ходе заочной дискуссии между его основателями – Иеремией (Джереми) Бентамом и Джоном Стюартом Миллем. В силу этого историко-этическая реконструкция классического утилитаризма неизбежно превращается в сравнительное исследование теоретических позиций Бентама и Милля. Пункты, по которым может проводиться сопоставление взглядов Бентама и Милля, многочисленны. Среди наиболее значимых: понимание природы человека, сущность счастья и условия его достижения, модели принятия морального решения, интерпретация субъекта «наибольшего счастья». В данной статье проведен анализ сходств и различий между позициями «отцов-основателей» утилитаризма по этим вопросам. Он позволяет более полно и корректно отразить суть классического утилитаризма как особого явления этической мысли.

Счастье как ценность и цель

Классический утилитаризм традиционно понимается как этическое учение, утверждающее в качестве главной ценности – счастье, а в качестве главной цели действия – достижение «наи-

большого счастья наибольшего числа людей»¹. По мысли представителей классического утилитаризма, в основе всех человеческих действий лежит стремление людей к счастью, понимаемому как «существование, наивозможно свободное от страданий и наивозможно богатое наслаждениями»². Только счастье ценно само по себе. Все остальное представляет ценность лишь постольку, поскольку способствует его – счастья – осуществлению. Отсюда следует заключение, что нравственность может существовать лишь как средство достижения счастья, она зависима от этой цели, как часть от целого. Само же «счастье есть критерий нравственности, потому что часть необходимо заключается в целом»³.

Стремление к счастью, согласно Бентаму и Миллю, является фундаментальной данностью человеческой природы. Именно на этом стремлении основывается вводимый ими принцип полезности, который «полагает величайшее счастье всех тех, о чьем интересе идет дело, истинной и должной целью человеческого действия», причем «целью, единственно истинной и должной и во всех отношениях желательной»⁴. Другими словами, полезным, по мнению классиков утилитаризма, может быть признано то действие или явление, которое способствует достижению счастья, а вредным – то, которое достижению счастья препятствует. Принцип полезности является единственным принципом, которому необходимо следовать, поскольку только он обладает объективной принудительной силой. Многие современные исследователи воспринимают превращение удовлетворенности существованием в единственный практический ориентир как первый квалифицирующий признак утилитаризма. Так, А.К.Сен помещает его в число трех основных черт утилитаристской этики и обозначает с помощью

¹ См.: Этика: Энцикл. словарь / Под ред. Р.Г.Апресяна и А.А.Гусейнова. М., 2001. С. 507; Encyclopedia of Ethics / Ed. by L.C.Becker, C.B.Becker. Vol. I–III. N.Y.–L., 2001. P. 1737.

² Милль Дж.С. Утилитарианизм // Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1900. С. 107. См. также: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 9, 93.

³ Милль Дж.С. Утилитарианизм. С. 149. См. также: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 9, 111; Милль Дж.С. Утилитарианизм. С. 99, 143, 149.

⁴ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 9. См. также: Милль Дж.С. Утилитарианизм. С. 106.

термина «велферизм» (позиция, подразумевающая, что критерием оценки того или иного действия всегда является благосостояние заинтересованного в нем субъекта)⁵.

Следует признать, что слово «счастье» для обозначения универсальной цели человеческих действий является не вполне удачным. Трудно концептуализируемое, оно вызывает объективные затруднения для понимания, а тем более признания утилитаризма. Недаром многие философы видели слабость подобных эвдемонистически ориентированных теорий именно в чрезвычайной общности и неопределенности предлагаемых ими критериев. Так, Дж. Ролз вполне резонно замечал, что «то, что приносит истинную и прочную выгоду, если она должна простираться на все существование, всегда покрыто непроницаемым мраком», поскольку является результатом «целокупности действительно бесконечного ряда причин»⁶. Однако существует возможность исправления этой ситуации, если в качестве центрального термина утилитаристской этики использовать концепт «реализация интересов». При подобном обозначении основной цели утилитаристского субъекта мы отходим от смутного понятия «счастье» и обращаемся к анализу и сопоставлению более или менее точно идентифицируемых явлений⁷.

Согласно бентамовской антропологии, о человеке как таковом нельзя сказать ничего более конкретного, чем то, что ему свойственно стремление к счастью, а также, что он обладает способностью к рациональному определению составляющих счастья и способов его достижения⁸. По сути дела, с точки зрения Бентама, в качестве состояния, способного называться счастьем, может быть принято любое состояние индивида, если только он согласится

⁵ См.: Сен А. Свобода и основы справедливости // Сен А. Развитие как свобода. М., 2004. С. 77.

⁶ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 258.

⁷ Есть, конечно, и иные, уточняющие содержание велферистской установки термины, активно используемые в утилитаристской теории, например «удовлетворенность предпочтений» (см.: Harsanyi J. Expectation Effects, Individual Utilities, and Rational Desires // Rationality, Rules, and Utility. New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt / Ed. by B. Hooker. Oxford, 1993. P. 115–126), «удовлетворение желаний» (см.: Griffin J. Well-being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance. Oxford, 1988. P. 21–74) и т. д. Однако необходимость такого уточнения была осознана лишь в XX столетии.

⁸ См.: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 100, 111, 144.

с тем, что определенное положение вещей приносит ему максимальное удовольствие. Этот тезис Бентам подтверждает тем, что представления о счастье заметно варьируются от поколения к поколению, от нации к нации. А если они и остаются до некоторой степени неизменными, то данное обстоятельство не дает достаточных оснований для того, чтобы рассматривать устойчивые параметры счастья в качестве отражения его сущностных характеристик. Единственное, что в таком случае может рассматриваться в качестве счастья, – это то, что считает счастьем большинство. Если каждый человек обладает своим собственным представлением о счастье, не совпадающим на обязательной основе с представлениями о нем других людей, то, имея в виду необходимость обеспечивать «наибольшее счастье наибольшего числа людей», приходится опираться на мнение большинства как на своего рода голос третьей стороны. Этот теоретический ход позволяет Бентаму уйти от солипсизма в сфере морали и от потенциальной практической несостоятельности утилитаристской этики.

Мнение Милля по данному поводу существенно расходится с мнением Бентама. Согласно Миллю, человек как существо, отличное от всех других созданий природы, обладает присущими только ему, а значит конституирующими его как человека особенностями. «Благородство характера» – вот что отличает человека от всех других существ⁹. Развитие этого «благородства» не просто желательно для человека. Нет ничего более естественного для него, чем переживание «чувства собственного достоинства»¹⁰. Представляется, что в данном случае Милль предлагает схему, аналогичную той, которая была выработана еще Аристотелем, постулировавшим существование мыслительных и нравственных добродетелей, являющихся характерной чертой человеческого естества¹¹.

Предложенную Миллем парадигму отыскать у Бентама не представляется возможным. Система Бентама не предполагает существования чего-то, коренным образом соответствующего или не соответствующего природе человека. Некоторые формы поведения,

⁹ Милль Дж.С. Утилитарианизм. С. 106.

¹⁰ Там же. С. 102–103.

¹¹ См.: Аристотель. Евдемова этика. М., 2005. С. 29–31, 33 (см. подробнее об аристотелианстве Милля: Nussbaum M.C. Mill between Aristotle & Bentham // Daedalus. 2004. Vol. 133. № 2. P. 60–68).

согласно Бентаму, признаются правильными или неправильными, достойными или недостойными, однако эти констатации вовсе не являются сущностными характеристиками самих этих поведенческих структур, а вытекают из условий совершения того или иного действия. По Бентаму, можно с точностью сказать лишь то, что в *данном* обществе в *данный* период времени *данная* форма поведения приветствуется или осуждается по *данной* причине. Однако это не означает, что поименованная форма поведения приветствуется или осуждается как таковая¹². С точки зрения Бентама, нельзя, например, сказать, что определенная культура деградировала или выродилась. Можно лишь констатировать тот факт, что была «культурализованна» новая форма поведения, отличная от прежней¹³.

В системе Милля произвольное перемещение низкого и возвышенного невозможно даже помыслить. Если такая смена обозначений происходит, то лишь в силу коренного заблуждения отдельных индивидов или сообществ. Счастье для Милля всегда означает «и приятное, и прекрасное» одновременно¹⁴, а решение вопросов о том, что считать соответствующим или несоответствующим принципу полезности, поручается не большинству, а экспертам, людям, «равно испытавшим два удовольствия и равно способным ценить и пользоваться обоими», однако отдающим предпочтение тому из них, которое удовлетворяет их высшим потребностям¹⁵.

В адрес Милля вполне закономерно может возникнуть вопрос: какова связь между деятельностью, которая способствует совершенствованию человека, и деятельностью, которая ведет к его счастью? Ведь человек, не обладающий «благородством», тем не менее может ощущать себя счастливым. Ответ на этот вопрос определяется тем, что для Милля представления о содержании счастья тесно смыкаются с представлениями о содержании «желательного» или «должного». Утилитаристская этика требует заботиться о достижении «наибольшего счастья наибольшего числа

¹² См.: *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. С. 144.

¹³ См.: Там же. С. 111, 144. Интересное рассуждение, дополняющее данную мысль Бентама, хотя и не относящееся напрямую к классическому утилитаризму, содержится в «Обществе потребления» Ж.Бодрийера (см.: *Бодрийер Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С. 8).

¹⁴ Там же. С. 98.

¹⁵ Там же. С. 102.

людей», а как иначе оно может быть достигнуто, если не культивированием «благородства»? Именно «благородство», по мысли Милля, является условием мирного и кооперативного сосуществования людей, и «если еще можно допустить какую-нибудь возможность, усомниться в том, действительно ли благородство характера всегда делает человека более счастливым, то уже ни в каком случае не возможно ни малейшее сомнение, что оно делает более счастливыми других людей и что вообще все другие люди весьма много от этого выигрывают»¹⁶.

Модели принятия решений

Классический утилитаризм – учение, в котором была предпринята попытка применить к области морали идеал рационального и доказательного мышления. Рациональность в данном случае – это не только соответствие законам чистой мысли, но и опора на факты. Можно даже сказать, что методология классического утилитаризма по своей сути эмпирична. Как отмечалось выше, протагонистом всех рассуждений классиков утилитаризма является индивид, способный к рациональному постижению того, что составляет содержание счастья, а также к рациональному определению путей его достижения в мире, как он есть. Это нормальный, средний человек, обладающий тем, что Бентам называет обыкновенной долей благоразумия¹⁷. Рациональность вменяется ему в качестве обязательного свойства и выступает условием того, что этика вообще может быть построена. Кроме того, отличительной чертой эмпирической моральной рациональности утилитаризма является ее консеквенциалистский характер. Нравственный разум требует судить о действии по его результатам, т. е. по тому, способствует ли оно приращению счастья и в какой мере. Это еще одна характеристика, которую А.К.Сен считал необходимым внести в само определение утилитаристской этики¹⁸.

Постоянная отсылка к изменчивой области наличных фактов, характерная для Бентама, делает во многом бесполезным рассуждение о конкретном инвариантном содержании рациональных

¹⁶ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 106.

¹⁷ См.: Там же. С. 114, 117.

¹⁸ См.: Сен А. Свобода и основы справедливости. С. 77.

(нравственных) решений и действий. На первое место у него выходит описание метода их удостоверения в качестве рациональных (нравственных) или, другими словами, метода выявления того, способствуют ли они достижению «наибольшего счастья». Так любое действие, согласно Бентаму, должно быть оцениваемо смотря по тому, удовольствия какой «интенсивности», «продолжительности», «несомненности», «близости», «плодовитости», «чистоты» и, наконец, какого «распространения», оно порождает¹⁹. В том случае, провозглашает Бентам, если некоторое действие ведет к удовольствию или сопровождается им, оно должно быть совершено. Если же данное действие ведет к страданию или сопровождается им, от его совершения необходимо отказаться.

Анализ предложенного Бентамом метода принятия нравственных решений позволяет утверждать, что философ являлся прямым предшественником той теоретической позиции, которая некоторое время спустя получила название утилитаризма действия. Внимание Бентама сконцентрировано именно на отдельном поступке и на том влиянии, которое он оказывает на реализацию интересов затронутых им лиц. Предложенная Бентамом «моральная арифметика» предельно рационализирует нравственную практику и, по его мнению, дает основания для безошибочного определения наилучшей из доступных альтернатив²⁰. При этом Бентам не ставил своей целью сформировать свод правил поведения, практиковать которые необходимо всегда, или же правил, которые в любой ситуации соответствуют принципу полезности. Он полагал, что сделать это априори невозможно. Любая норма, с точки зрения Бентама, должна предполагать возможность своей ситуативной корректировки²¹.

Для того, чтобы наше понимание бентамовской позиции сохраняло полноту и точность, необходимо учитывать, что Бентам все же не считал необходимым подведение баланса удовольствий и страданий для каждого действия. Утилитаристский расчет количества счастья применительно к последствиям принятого решения указывает на *идеальную форму* выявления рационального (нравственного) акта в конкретной ситуации²². Эта оговорка призвана учесть реалии нрав-

¹⁹ См.: Сен А. Свобода и основы справедливости. С. 41–43.

²⁰ См.: Там же. С. 42–44.

²¹ См.: Бентам И. Тактика законодательных собраний. Челябинск, 2006. С. 2–4.

²² См.: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 44.

ственной практики, в которой расчет часто бывает просто невозможен. Таким образом, требование подсчитывать количество благ и зол до некоторой степени элиминируется самим Бентамом, становится для него идеальной процедурой, способы и условия применения которой во многих практических контекстах остаются неясными. В связи с этим существенно еще одно замечание Бентама. Он утверждает, что при невозможности более или менее точного учета всех сценариев развития ситуации, порожденных определенным действием, от совершения этого действия необходимо отказаться²³. Подобное утверждение является способом противодействия опрометчивому поведению. И из текстов Бентама не ясно, как далеко он готов идти, практикуя подобную предосторожность. Однако даже при самом скромном развитии этой мысли предполагаемый Бентамом расчет оказывается лишен абсолютной точности. Утилитаристский нравственный субъект вынужден действовать на свой страх и риск.

Милль считает требования «моральной арифметики» Бентама изначально невыполнимыми и противопоставляет им другой преобладающий способ практической ориентации, а именно – исполнение правил поведения, имеющих утилитаристское обоснование. Впоследствии этот подход, доведенный до своей логической чистоты, получил название утилитаризма правила. Обсуждая «моральную арифметику», Милль указывал на то, что ее применение сталкивается с целым рядом трудностей. Как объединить в одной оценочной перспективе несоизмеримые аспекты человеческого существования? Например, как молодой человек, уходящий из родительского дома, может оценить преимущества, связанные с обретением самостоятельности и определенной доли свободы, в сравнении с потерями от отсутствия постоянного контакта с близкими? Или как установить, что действительно содействует счастью в ситуациях, включающих в себя неопределенное и неограниченное количество взаимодействующих элементов? Например, как выявить исчерпывающий ряд факторов, которые делают наше высказывание о другом человеке болезненным и обидным для него? Список подобных затруднений можно продолжать и продолжать. Общий пафос рассуждения Милля сводился к следующему: нет никакой необходимости перед совершением каждого поступка

²³ См.: *Bentham J. A Fragment on Government // The Works of Jeremy Bentham. Vol. 1. Edinburgh, 1843. P. 285–288.*

всякий раз заново рассчитывать, какие последствия он будет иметь для частного или общего блага. Во множестве случаев совершенному поступку может и должен предшествовать не расчет, а обращение к опыту, своему или чужому²⁴. Подобный отход Милля от «рационального» (т. е. постоянного «арифметического» удостоверения правильности действий) в сторону «иррационального» (т. е. их соотношения с традицией и мнением) по иронии судьбы был гораздо более практически пригодным и, в конечном счете, более рациональным, нежели модель Бентама²⁵.

Причину возникновения концепции «моральной арифметики» можно усмотреть в том, что утилитаризм Бентама был рассчитан на реализацию не столько в индивидуальном, сколько в социальном бытии, и являлся, прежде всего, этико-политической доктриной. Требуемый Бентамом постоянный тщательный расчет всех *pro et contra*, которые могли бы быть высказаны относительно некоторого действия, становится объяснимым, если мы примем во внимание, что этот расчет был нацелен, прежде всего, на рациональное решение политических задач. Здесь речь идет, скорее, о совершенствовании приемов и способов государственного администрирования, нежели о выработке модели поведения, применимой в частной повседневной практике²⁶. Однако утилитарист бентамовского толка вынужден действовать и вне политической арены, в качестве частного индивида. На вопрос, чем ему руководствоваться в этой ипостаси, концепция Бентама удовлетворительного ответа не дает. Милль же, в отличие от Бентама, сосредоточен на анализе условий достижения и сохранения индивидуального счастья. Модель, предлагаемая Миллем, предназначена для решения вопросов как общественного, так и частного бытия.

²⁴ См.: Милль Дж. С. Утилитарианизм. С. 124.

²⁵ Миллевская отсылка к опыту, конечно же, не является безусловной. Там, где опоры на опыт недостаточно, где возможен или необходим точный расчет, Милль предлагает процедуру, которая аналогична той, что была выработана Бентамом: оценка альтернатив в свете характера и масштаба последствий, а также их открытое обсуждение на основе свободного и непредвзятого обмена мнениями (см.: Там же. С. 101, 105). Это свидетельствует о том, что Милль не являлся в полном смысле слова утилитаристом правила. Однако он стал основателем общей тенденции, ведущей в сторону создания этой версии утилитаристской этики.

²⁶ См.: Бентам И. Тактика законодательных собраний. С. 2–4.

Субъект «наибольшего счастья»

Велферистские и консеквенциалистские послышки классического утилитаризма соединяются в единую теоретическую схему в связи со знаменитой формулой «наибольшее счастье наибольшего числа людей». Ее предельно общее содержание прозрачно: при совершении действия необходимо учитывать интересы всех затрагиваемых этим действием лиц. Однако здравый смысл подсказывает, что учесть интересы всех и каждого в полной мере и без изыятий невозможно. Поэтому анализируемая формулировка приобретает хоть сколько-то определенное значение только в том случае, если использующий ее теоретик решил для себя проблему нахождения оптимального баланса интересов, предложил способ их одновременного учета. А.К.Сен обозначил эту черту утилитаризма как «суммарная оценка»²⁷. Однако такое обозначение оказывается не совсем верным даже для позиции классиков утилитаризма, поскольку одновременный учет интересов не для всех из них принимал форму простого суммирования.

Выражаясь кратко и во многом упрощая реальное положение дел, можно сказать, что если в центре внимания Бентама находится, по преимуществу, счастье преобладающей группы или общности²⁸, то Милль делает акцент на счастье всего человечества и даже, как он выражается, «мировой пользе»²⁹. Бентам полагал, что при совершении действия мы должны руководствоваться интересами большинства. Он, конечно же, никогда не противопоставлял счастье отдельной, пусть и преобладающей группы лиц счастью всего

²⁷ Сен А. Свобода и основы справедливости. С. 77.

²⁸ См.: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 10.

²⁹ Милль Дж.С. Утилитарианизм. С. 117. См. также: Smart J.J.C., Williams B. Utilitarianism: for and against. L., 1973. P. 27–28. Данное разграничение, конечно, не абсолютно. Так, в поздних изданиях «Введения в основания нравственности и законодательства» Бентам, рассуждая о способах принятия политических решений, вменяет в обязанность политикам учитывать интересы той группы, которую можно назвать подавляющим большинством граждан (см.: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 14.). Даже формулировка «польза человечества» для него не совсем чужда (см.: Burns J.H. Happiness and Utility: Jeremy Bentham's Equation // Utilitas. 2005. Vol. 17. № 1. P. 46–49). Однако такое расширение принципа пользы для Бентама имеет маргинальный характер.

человечества. В идеале они должны совпадать. Однако признание необходимости следовать интересам большинства – закономерное следствие несовершенного устройства бытия. Если учет интересов всех зачастую невозможен, то единственным средством «распространения» счастья является увеличение счастья большинства³⁰. Другой, уже не только практической, но и теоретической причиной понимания «наибольшего счастья» как счастья большинства является то, что, согласно Бентаму, не существует никаких абсолютных ценностей, помимо ценности достижения возможно большей степени счастья возможно большим количеством людей. Это, в свою очередь, означает, что не существует и четко определенных критериев, которые могут служить мерилем того, что составляет или должно составлять «материю» счастья. На этом фоне арифметические соображения, соображения количественного преобладания остаются единственным прибежищем утилитариста.

Такое решение проблемы учета интересов вызывает вполне справедливые нарекания. Дж. Ролз в своей «Теории справедливости» продемонстрировал, что в этом случае «сообщество затронутых сторон» выступает для принимающего решение человека как один, неразграниченный, неразделенный субъект³¹. И это крайне сомнительно с точки зрения морали, поскольку открывает возможности для использования другого человека или группы людей «только в качестве средства» – средства для обеспечения интересов большинства³². Милль, в отличие от Бентама, проявлял определенную чувствительность к такого рода аргументам. Согласно его теоретической позиции, основным условием достижения всеобщего счастья является максимальная свобода человека от мнений и желаний других людей³³. Конечно, данная свобода не является абсо-

³⁰ См.: *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. С. 10.

³¹ См.: *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 36. См. также: *Гобхаус Л. Т.* Либерализм // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (первая половина XX века). М., 2000. С. 108.

³² Решая эту проблему, современный утилитаризм предлагает концепцию так называемой «собирающей» беспристрастности, которая предполагает, что распределение выгоды и ущерба должно быть приемлемо для каждого (см.: *Brink D.O.* Some Forms and Limits of Consequentialism // *Oxford Handbook in Ethical Theory.* Oxford, 2006. P. 410).

³³ См.: *Милль Дж. С.* Утилитарианизм. С. 107.

лютной. Будучи членом некоторого общества, человек ограничен свободой других его членов. Однако, согласно Миллю, признание ценности интересов другого не должно быть пагубным для самого индивида, не должно наносить ему вред или причинять значительные неудобства. Этот вывод не должен создавать впечатления, что Милль ставит принцип свободы выше принципа полезности. Скорее, он полагает его в качестве основного утилитаристски обоснованного правила, следование которому, вероятнее всего, ведет ко всеобщему счастью. Наличие таких правил и позволяет Миллю заменить бентамовский субъект «наибольшего счастья», позволяет обсуждать не счастье отдельного сообщества или его большинства, а счастье человечества в целом.

Продолжая данное рассуждение, Милль разделяет (хотя и не вполне отчетливо) действия по справедливости и действия по благожелательности³⁴. Первые морально обязательны и представляют собой, если использовать терминологию А.А.Гусейнова, «негативные поступки»³⁵ – отказ от совершения таких действий, которые нарушают законные интересы других лиц. Ответом на вопрос, почему мы должны совершать подобного рода поступки, является коренное для Милля убеждение в том, что каждый человек обладает правом на самоопределение, а также тезис о существовании таких «социальных полезностей, которые далеко превосходят все другие полезности своей важностью, и потому более абсолютны и более непреклонны в своих требованиях, чем другие»³⁶. В последнем случае имеется в виду потребность каждого человека в безопасности, которая служит основой неотчуждаемых прав и соответствующих им безусловных обязанностей. Второй род действий – действия по благожелательности (такие, например, как благотворительность). Согласно Миллю, они не являются обязательными, их совершение есть предмет доброй воли самого деятеля. Таким образом, забота частных лиц о благе общества может ограничиваться одним лишь отказом от причинения ущерба другим его членам. Непосредственным предметом озабоченности общественная польза должна быть, прежде всего, для политических функционеров, чьей основной обязанностью является ее преумноже-

³⁴ См.: Милль Дж.С. Утилитарианизм. С. 184–185.

³⁵ Гусейнов А.А. Негативная этика. СПб., 2007. С. 21.

³⁶ Милль Дж.С. Утилитарианизм. С. 192.

ние³⁷. Сохранение этих нормативных разграничений и соблюдение охарактеризованного выше «разделения труда» в сфере реализации нравственных целей также являются вполне реальным путем к достижению счастья всего человечества или «мировой пользы».

Итоги

Итак, основные «демаркационные линии» между теоретическими позициями Бентама и Милля можно провести следующим образом.

1. Все свои рассуждения Бентам и Милль основывают на том факте, что все люди стремятся к счастью. Мораль, следовательно, должна исходить из этого стремления и служить его осуществлению. Вместе с тем Бентам полагает, что о счастье нельзя сказать ничего более конкретного, кроме того, что оно состоит в наличии удовольствий и отсутствии страданий. «Материя» счастья специфична в каждом конкретном случае. Милль же считает, что счастье основано на развитии человека как по природе своей «благородного» существа.

2. Проблема методологии принятия решения и совершения на его основе действия также рассматривается классиками утилитаризма по-разному. Если Бентам математизирует анализ возможных результатов действия и предлагает принимать решение на основе постоянного сравнения количественных характеристик порождаемого им удовольствия, то Милль отказывается от такой методики и уделяет гораздо большее значение опирающимся на опыт нормам в качестве основы для совершения правильного поступка.

3. Наконец, если Бентам ищет способ обнаружить действие, которое ведет к реализации интереса «наибольшего числа людей» и поэтому обсуждает счастье отдельных групп, то Милль старается найти возможность для достижения всеобщего счастья. Условием последнего, с точки зрения Милля, является соблюдение автономии индивида.

Этическая проблематика классического утилитаризма, конечно же, не нова. То, что счастье является главной целью человеческого существования, что в основе поведения людей должен ле-

³⁷ См.: Милль Дж. С. Утилитарианизм. С. 118.

жать учет чужих мнений и интересов, что этическая теория должна организовывать жизнь по законам рациональности и т. д., – все это было сказано задолго до появления классического утилитаризма. Новизна утилитаристского учения состояла в том, что в нем эти компоненты были соединены для возвращения этике того практического статуса, который предполагался за ней при самом ее зарождении. Основатели этого учения предприняли серьезную и тщательную попытку обеспечить ориентацию этического рассуждения на рациональное и по возможности гуманное решение любых задач и проблем, возникающих перед человеком действия в его приватной и общественно-политической практике.

Библиография

1. *Аристотель*. Евдемова этика. М.: ИФ РАН, 2005.
2. *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.
3. *Бентам И.* Тактика законодательных собраний. Челябинск: Социум, 2006.
4. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика, 2006.
5. *Гобхаус Л.Т.* Либерализм // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (первая половина XX века). М., 2000. С. 83–182.
6. *Гусейнов А.А.* Негативная этика. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2007.
7. *Милль Д.С.* Утилитарианизм // *Милль Д.С.* Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1900. С. 89–192.
8. *Ролз Д.* Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1995.
9. *Сен А.* Свобода и основы справедливости // *Сен А.* Развитие как свобода. М., 2004. С. 72–107.
10. *Этика: Энцикл. словарь* / Под ред. Р.Г.Апресьяна и А.А.Гусейнова. М.: Гардарики, 2001.
11. *Bentham J.* A Fragment on Government // *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. 1. Edinburgh, 1843. P. 221–297.
12. *Brink D.O.* Some Forms and Limits of Consequentialism // *Oxford Handbook in Ethical Theory*. Oxford, 2006. P. 380–424.
13. *Burns J.H.* Happiness and Utility: Jeremy Bentham's Equation // *Utilitas*. 2005. Vol. 17. № 1. P. 46–49.
14. *Encyclopedia of Ethics* / Ed. by L.C. Becker, C.B.Becker. Vol. I–III. N.Y., L.: Routledge, 2001.
15. *Griffin J.* Well-being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance. Oxford: Oxford Univ. Press, 1988.
16. *Harsanyi J.* Expectation Effects, Individual Utilities, and Rational Desires // *Rationality, Rules, and Utility*. New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt / Ed. by B.Hooker. Oxford, 1993. P. 115–126.
17. *Nussbaum M.C.* Mill between Aristotle & Bentham // *Daedalus*. 2004. Vol. 133. № 2. P. 60–68.
18. *Smart J.J.C., Williams B.* Utilitarianism: for and against. L.: Cambridge Univ. Press, 1973.

Л.Г. Александров

Этика Г.С.Сковороды в «просвещенную» эпоху «раздвоения» морали

Период, традиционно именуемый российским Просвещением – вторая половина XVIII в., кульминацией которой стал «золотой век» Екатерины II, – до сих пор вызывает немало разночтений, противоречивых суждений относительно того, что же все-таки происходило с мировоззрением человека и на каких основах строилась его моральная позиция? Среди противоречивых влияний эпохи исследователи называют диссонанс дворянской и народной культур, светского и религиозного мышления, рационализма и мистицизма, механического и органического, естественного и искусственного, научного энциклопедизма и художественной чувствительности, демонстративной широты образования и его эзотерической специфичности. Синтез или компромисс позиций часто был невозможным и по причине серьезного обострения политической ситуации (ведь русское Просвещение, так или иначе, развивалось в «зоне влияния» западных философских и идеологических доктрин). Стремясь к порядку и классифицируя все что можно, Просвещение также оказывалось в плену духовных и душевных исканий и, несмотря на веру в прогресс науки, часто блуждало в поисках веры, надежды и любви. Все это принимало порой причудливые культурные формы. Деятели Просвещения с увлеченностью авантюристов «играли антитезами» и испытывали в действии эмоциональные контрасты, доходившие до аффекта.

Источники моральных представлений о добре и зле были многообразны, исходили от разных религиозно-идеологических течений и национальных философских традиций, на наш взгляд, так и не сформировавшихся на тот момент в единую европейскую школу,

в «Республику ученых и литераторов». Обличение условного зла и воспевание условной добродетели стали общим местом и часто были практически неприменимы в конкретной обстановке. «Новое время, – пишет С.С.Аверинцев, – по своему внутреннему принципу стремилось именно к неизменности равновесия между рефлексией и традицией, между критикой и авторитетом, между физикой и метафизикой. Это рационализм, сам ставящий себе границы, а не просто принимающий их по обстоятельствам извне – скажем, от религиозной догмы»¹. Регламентация нравственных норм часто вызывала отторжение в духовной жизни русского человека. Но попытки такого упорядочивания, часто оканчивающиеся надломом, срывом или еще каким-нибудь эксцессом, предпринимались в исследуемую эпоху многократно.

Видимо, играла свою роль и самобытная ментальность, как иногда выражаются исследователи, русскому духу было непонятно, как можно «отмеривать» христианскую любовь, ибо в русской душе нет опосредованной между добром и злом реальности, все как бы «расплавлено» в непосредственном столкновении света и тьмы. Известное противоречие возникало и тогда, когда отечественное Просвещение открывало для себя одновременно и античные древности, и западные доктрины, переработавшие эти древности «на свой лад» несколько раньше. Преодоление дисгармонии в поиске культурной преемственности происходило в русской душе, которая проходила испытание на прочность «языческой мудростью», естественным гедонизмом, заманчивым гуманистическим прогрессом и многими другими обстоятельствами данной эпохи.

В субъективном панморализме XVIII в. развиваются утопии и эсхатологии, антропоцентрические теории разбиваются о практику, а общественные доктрины оказываются чреватые социальным хаосом. «Все, что Россия имела и дала философского, родилось либо из лихорадочного поверхностного подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько чужих мыслей»². Но раскрывался и творческий энтузиазм личности, так или иначе накапливавшей знания и опыт. Христианское мировоззрение в России, подпитываясь

¹ См.: *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма // <http://www.philology.ru/literature1/averintsev-89.htm>

² *Яковенко Б.В.* Очерки русской философии. Берлин, 1922. С. 5.

и нехристианскими элементами (апокрифами, легендами, мифами, толкованиями и пр.), несмотря на притеснение Церкви, в XVIII в. испытывает взлет, возрождение духа в поисках «новых выражений» света истины. Отказ от яркой публичности в религиозной философии этого времени часто принималось за «духовную дремоту». Но, возможно, это был период накопления сил и подготовки к какой-то важной миссии, к пробуждению национальной самости в XIX веке?

В светской культуре, по мере ее дифференциации, есть всегда своя «идеальная» религиозная стихия, свой «внецерковный мистицизм», сочетающийся с научными, философскими и социальными идеями разного толка. Западная эстетика и повсеместная секуляризация жизни могли быть пространством для реализации важных моральных установок, хотя были и чреваты запутанностью, упрощенностью, наивностью. Г.Флоровский полагает, что в процессе «петровской Реформации» были неизбежны перевороты (метаморфозы), поляризующие душевное бытие России. Государство берет на себя множество функций, планируя учредить всеобщее благополучие и даже что-то вроде «блаженства», перехватывает творческую инициативу в ответе за человека, «вымогает» принятие самого религиозно-психологического сдвига, от чего сознание в XVIII в. «сжимается», занимается иносказанием и самоцензурой. Меняется и общий язык, «та симпатическая связь, без которой взаимное понимание невозможно»³. Историческая традиция входит в консонанс с образовательными перспективами. Скептический и поэтический век, искавший точки соединения разума и интуиции, не пришел «к единому знаменателю». Подобное не перешло в тождественное, а создало новое пространство противоречий. Человек по-прежнему оставался для философии «причудливой двойственностью эмпирического и трансцендентального» и испытывал на себе теорию постепенных и смутных приближений к истине.

Свидетельством резкого разрыва, который произошел в гносеологии на рубеже XVIII и XIX вв., служит хотя бы популярность западного агностицизма в лице учений Дж. Бруно и Я.Бёме. Отчасти эту неразрешенную дилемму выражает и учение замечательного украинско-русского философа Григория Саввича Сковороды (1722–1794).

³ Флоровский Г. Пути русского богословия. Ч. I. Изд. 2. Буэнос-Айрес, 2003. С. 179.

* * *

Жизнь Сковороды, описанная его другом и учеником М.Ковалинским в 1794 г., больше напоминает жанр жития. Простое происхождение из малороссийской глубинки, склонность к искусствам (музыке) и наукам, знание латыни, греческого и немецкого языков. Учеба в Киеве, работа придворным певчим в Санкт-Петербурге, путешествия по городам Европы (Вена, Офен, Пресбург), педагогическая деятельность у влиятельных покровителей в Харькове, Белгороде, Воронеже и др. городах – все это было в жизни и судьбе этого оригинального мыслителя. Много толков вызвало отклонение Сковородой предложений о священническом сане и монашестве и уход в свободное «пустынножителство». В Киеве – в середине XVIII в. – в богословском преподавании сохраняли «чистый латинский штиль, оберегаясь грубого простого русского наречия...». Это было, по мнению исследователей, несколько запоздавшее следование западным образцам⁴. «Неорганический» характер всей школьной системы не позволял «оживиться» непосредственным опытом церковной жизни. В 1780-е гг. Разумовским, Румянцевым, Глебовым и др. деятелями от Просвещения поднимался вопрос о преобразовании Киевской Академии в университет с изгнанием монахов и подчинением светским властям, об открытии новых факультетов с преподаванием светских предметов и новых языков, «для общежития необходимых» (французский преподавался в Академии уже с 1753 г.).

Всему этому мыслитель предпочел жанры назидательного собеседования и свободной проповеди. При благочестивом поведении он на протяжении всей жизни защищался от обвинений в манихействе, сыпавшихся на него с разных сторон. Отшельничество Сковороды в разных укромных уголках Малороссии стало поводом для подозрения в мизантропии, т. е. человеконенавистничестве: «Дух его отдалял его от всяких привязанностей и, делая его пришельцем, странником, выделявал в нем сердце гражданина всемирного»⁵. Жизненная моральная философия Сковороды сродни той высокой миссии интеллигенции, о которой говорил С.Булгаков: она насыщена героизмом и аскетизмом, это религиозно-

⁴ См., напр.: Эрн В. Сковорода. М., 1912. С. 62, 342.

⁵ Цит. по: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Ч. I. С. 91.

практическое послушание в форме какого-либо светского занятия, что было приемлемо и в Западной Европе в моменты религиозных «разночтений», и в России XVIII в.

«Мировоззренческий дуализм» достигает своего высшего выражения в философии Сковороды. Это первая свободная христианская философская мысль, возвращенная на почву, где пересекались пути православия, католичества, а с XVII в. – и протестантизма, где разворачивались движения «братств» разного рода, где церковная мысль часто выражалась то в мистической сосредоточенности, то в оригинальной южнорусской учености. В стремлении к целостности теократические идеи сопрягаются с идеей преобразования и внутреннего обновления человека у старца Паисия Величковского. Попытки «духовного преодоления» мира не чужды и Сковороде, который был вообще ровесником известного проповедника. Во внутреннем равновесии веры и разума (он сам не отделял одно от другого) мыслитель опирался на аллегорический библейский метод, часто при этом отвергая метод «буквального» прочтения. В этом порой усматривают элементы некоего мистического рационализма.

Получивший еще при жизни прозвище «русский Сократ», Сковорода хорошо знал Аристотеля, Эпикура, Филона, Плутарха, Сенеку, очень внимательно изучил он и отцов Церкви (особенно Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Богослова). В подспудной полемике с западными авторами выработывался и своеобразный слог писателя, насыщенный многочисленными символами и антитезами. Известный украинский странник и моралист как будто задумал выполнить некую миссию в своем Отечестве. Дух свободы, как полагали, имел в нем характер религиозного императива, а не «буйства недоверчивого ума». Видны были в его философском учении и значительные потенции ментальной экстатичности.

«Истина есть господня, а не бесовская»⁶ – эта идея близка в новой философии окказионализму Н.Мальбранша, она позволяет остро чувствовать языческую мысль как предварение истины, в полноте раскрытой во Христе. В Европе в это время развивается библейский критицизм Б.Спинозы, распространенными стали

⁶ Сковорода Г.С. Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира // Сковорода Г.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 425.

в XVIII в. и гносеологический дуализм познания, скользящего по поверхности бытия, и идеи познания «в Боге», которое движется от чувственного к сверхчувственному. Популярен был у образованной публики и Платон с его признанием мира идей, как бы «удваивающих» бытие.

«Антропология сердца» Сковороды и некоторые элементы театральности напоминают оккультные учения той эпохи. Его философия использует стоическую категорию, касающуюся виталистической «сродности» мира, а также аллегории Филона Александрийского, но близка она и к тем учениям XVIII в., которые завершились построением понятия «бессознательной сферы» в человеке. К мистике Мейстера Экхарта близки идеи Сковороды о том, что эмпирический человек есть лишь «тьма» или «сон» истинного человека (диалог «Нарцисс»). Подозрения в пантеизме также падали на мыслителя, особенно тогда, когда он утверждал, что Царство Божие и «царство зла» в каждом человеке создают «вечную борьбу»⁷. В этих непростых формулах Сковорода и подходит вплотную к труднейшей проблеме соотношения индивидуального и универсального момента в человеческом бытии.

Метафизика Сковороды изложена в виде «кругов стихий», подчиненных единому верховному началу – уму. Человек в этой системе поставлен между вечностью и временем, светом и тьмой, истиною и ложью, добром и злом. Он воспитывает «огонь своей души», изучает сновидения и предчувствия (здесь можно вспомнить известную в то время историю видения о моровой язве в Киеве). М.Ковалинский писал, что Сковорода разделял человека надвое: на внутреннего и внешнего, называя одного вечным, а другого – временным; того – небесным, сего – земным; того – духовным, сего – душевным; того – творческим, сего – тварным. По сему разделению в одном и том же человеке усматривал он два ума, две воли, два закона, две жизни. Так же и Сократ, по мнению Плутарха, наблюдал в себе гения – «ангела природы», называемого демоном. «Вечность и время един состав суть, но не едино: одно – свет, другое – тьма; одно – добро, другое – зло; одно – глава, другое – хвост. (...) Две сии половины составляют одно: голод и сытость – пищу;

⁷ См. об этом: *Чижевский Д.И.* Сковорода и немецкая мистика // Труды русского научного института. в Праге. 1929; *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1991; и др.

зима и лето – плоды; тьма и свет – день; смерть и жизнь – всякую тварь»⁸. Рассуждения о смерти строились подобным образом: для Сковороды это круг пути, возвращающего человека в свое начало, а по сути – в ничто. Край первый и край последний есть единое, «и сие едино есть бог».

Многообразны объяснения философом двух «натур» – божественной и телесной. В одном месте Сковорода прямо отождествляет понятия природы и Бога. В его метафизике существенен момент акосмизма, низкая оценка эмпирической реальности, которая является лишь «тенью» истинного бытия. Это не спиритуализм, ибо и телесное бытие, и вся видимая природа не есть призрак. В одном из последних диалогов Сковорода выражает свой метафизический дуализм в платоновских терминах и даже склоняется к мысли о вечности материи, что ведет его философию, по мнению некоторых исследователей, к устранению идеи творения⁹. Не вдаваясь в детали теории (в ином прочтении «натур» в этой теории три), напомним, что она развивалась с первых шагов Сковороды как писателя и «премудрого» философа, повествующего о «вере вселенской», и вплоть до самых последних произведений, таких как диалог «Потоп змиин»:

«Суть (...) три мира. Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другие два суть частные и малые миры. Первый микрокосм, сиречь мирок или человек. Второй мир символический, сиречь Библия (...) В ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечной природы, утаенной в тленной так, как рисунок в красках своих»¹⁰.

Семиотика Г.Сковороды – уже своеобразный метод. Его символизм – способ мышления и, по мнению В.В.Зеньковского, не связан с существом его метафизики. Испытывая толерантные чувства к древним и более современным пифагорейцам, он считал улавливание сокровенных смыслов культурных знаков делом всей

⁸ Ковалинский М.И. Жизнь Григория Сковороды // *Сковорода Г.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 410–411.

⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 507.

¹⁰ См.: Барабаш Ю. Богослов? Мистик? Атеист? // Наука и религия. 1988. № 3. С. 43–44.

жизни. Возможно, Сковорода был знаком с «Миром символов» Ф.Пичинелли и другими доступными источниками, когда готовил рукопись диалога «Букварь мира». Символический мир Библии был для него неким особым единством на уровне системного анализа, ареопагитическая англелогия также ему не была чужда, хотя и змея относилась у него, видимо, к особой категории символов. Да и античная мифология также вписывалась в этот мир символов, взращенных в душе украинского философа. Но мы здесь не вправе глубоко затрагивать религиозные основания философии Сковороды – они стали и еще должны стать предметом подробных религиоведческих исследований. В данной статье важнее понять, как состоялась моральная философия мыслителя, или в чем ее основной принцип.

Постоянные отсылки к Горацию, например, в «Иконе Алкивиадской» (1776), заставляли предполагать в Сковороде эпикурейского моралиста стоического или даже «восточного» толка. Но *этика* Сковороды, конечно, гораздо сложнее этих прямых дефиниций. Он всегда гордился своими способностями, в значительной степени реализовавшимися в культурной сфере, а людей, вступающих в состояние жизни «не по врожденной способности», называл «людьми без Минервы» (если говорить по-русски, то «без головы»). Сродность означала для него, говоря словами Ковалинского, способность найти свою «роль» в «театре жизни», а многие беды, в том числе суеверия и ереси, возникали от «несродности». В поиске таких универсальных симпатий и антипатий была для Сковороды и просветительская миссия, и гражданский подвиг. Дуальная философия победы добра над злом является доминирующей темой многих произведений мыслителя, в том числе и ранних «малых» диалогов¹¹. Это своеобразная этика покорности тайным законам человеческого духа, впоследствии переродившаяся в учении Сковороды в весьма серьезный моральный пафос.

Это еще не вполне западный квиетизм, ведь моральное воодушевление не столько движет человека вперед, сколько определяет борьбу с самим собой: «надо только не мешать премудрости,

¹¹ См.: *Сковорода Г.С.* Брань архистратига Михаила с сатанюю о сем: легко ли быть благим // *Сковорода Г.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 64–91; *Он же.* Пря Беса с Варсавою // Там же. С. 92–107; *Он же.* Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский змий) // Там же. С. 7–33.

живущей в нас», – говорил мыслитель. Воля, «несытый ад», напротив, мешает на пути человека, путает его, а молитва – очищает и возвышает. И если сначала он часто рассуждал в том духе, что «для того нам внушается тьма, чтобы открылся свет», то это учение о таинственной сопряженности добра со злом под конец жизни переходит в учение о том, что различие зла и добра за пределами эмпирии вообще стирается. Древний гностический принцип у Сковороды выполняет вполне реальные, практические задачи по духовному преодолению «земного притяжения». Этический дуализм преодолевается через преобразование видимого в невидимое, тварного в божественное. Возникает и некий особый мистический оптимизм, питаемый надеждой на обретение света во тьме. При этом стало уже общим местом утверждение о том, что украинский мыслитель, в общем, остался чуждым, а зачастую просто игнорировал популярные в столицах идеи внешнего прогресса или всеобщего равенства¹².

У европейских мыслителей религиозный дух мог выражаться в различных моральных постулатах. Можно проследить, например, родство «магического оптимизма» Б.Паскаля и «метафизического оптимизма» И.Канта, убежденного, что через «диалогию» и рефлексию мы попадаем в другую структуру сознания, а значит, от звездного неба действительно можно прийти к моральному закону¹³. Европейские просветители по-разному двигались к Богу – через плутовские и авантюрные мотивы «изобретения Бога», как у Вольтера, или путем абстрактно-логического доказательства высшего разума, как делал Кант. «Разница в том, – пишет С.Аверинцев, – что немецкий философ переносит в глубины индивидуальной совести вопрос, бывший для Вольтера делом общественной регуляции. Впрочем, и Кант думал в связи со своим «категорическим императивом» о принципе всеобщего законодательства, но идея деградировала у него почти до ранга простой метафоры, понятие практического разума приобрело характер интровертивный и приватный – это черта протестантская в противоположность французу»¹⁴.

¹² См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1.

¹³ См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Ч. I.

¹⁴ Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // <http://www.philology.ru/literature1/averintsev-89.htm>

Насколько мы сейчас можем обосновать зависимость моральной философии Г.С.Сковороды от тех эзотерических учений и течений, которые во множестве бродили в пространстве Просвещения? Причем если в столицах это было более заметно, то это попадало и в провинцию через образование, книги, журналы и пр. В целом, мы склонны согласиться с точкой зрения, привязывающей русско-украинского мыслителя к этому типу философствования XVIII в. Эзотерика (в ее натурфилософской части) действительно влияла на этические позиции философа. Вопрос лишь в том, насколько жесткой была эта зависимость, если сам Сковорода общепризнан как оригинальный и самобытный мыслитель.

Привычка к моральным аллегориям и «тайносказаниям» у Сковороды была связана, прежде всего, с чтением древних книг, из которых любимейшими были: Плутарх, Цицерон, Лукиан, Климент Александрийский, Ориген, Максим Исповедник, а из новых – «относительные к сим», как писал Ковалинский в биографии Сковороды.

Отношение мыслителя к сектанству вряд ли тоже можно определить как однозначное. Его иносказательные суждения, как о Библии, так и о философии часто вызывали недоумение обывателей. Эти высказывания контрастировали со школьным и семинарским преподаванием того времени (в латино-протестантском схоластическом духе). Он был компилятором и эрудитом, стремился понять суть Священного Писания через конкретные, порой даже фактологические связи и рассматривал священные тексты в их исторической ретроспективе и футурологической перспективе. Для экзегетики XVIII в. действительно был очень характерен аллегоризм, в том числе моралистический и назидательный. Не случайно учение Сковороды сравнивали с художественным творчеством сентименталиста Эдварда Юнга (1683–1765).

Распространялись повсеместно в России и православные секты «духовного христианства» с идеями, присущими реформационным движениям: отрицанием церкви и всего института духовной иерархии с элементами общинности и эсхатологии. Именно поэтому Сковорода часто считается предтечей духоборчества в русской культуре. Сам же он иногда называл себя «абраамитом» – так называли себя последователи чешской секты, весьма сходной с движением духоборов¹⁵.

¹⁵ См., напр.: Макарова Н.И. Тайные общества и секты. М., 1998.

Что же касается столичных масонов-мартинистов, то и их мыслитель обозначал как «толковательную» секту, к тому же очень любящую собственность («собственномудрие», по выражению самого Сквороды): «Я не знаю мартынистов, ни разума, ни учения их; ежели они особничают в правилах и обрядах, чтобы казаться мудрыми, то я не хочу знать их; если же они мудрствуют в простоте сердца, чтоб быть полезными гражданами обществу, то я почитаю их... Любовь к ближнему не имеет никакой секты: на ней весь закон (всеобщий закон природы – Л.А.) и пороки висят. (...) Искание философского камня или превращение всех вещей в золото и соделание состава из оногo, дабы продлить человеческую жизнь до нескольких тысяч лет, есть остаток египетского плотолюбия, которое, не могши продлить жизни телесной, при всех мудрованиях своих нашло способ продолжать существование трупов человеческих, известных у нас под именем мумий. (...) Когда я, смотря на прекрасный храм, превозношу похвалами симметрию, пропорцию, великолепие, то, относя сие к искусству создателя, к красоте целого, отвергаю ли, исключая ли кирпич, известь, железо, песок, воду, каменщиков, ваятелей и проч., как будто бы ничего того не бывало? (...) Когда я найду, например, историю, что Аарон-первосвященник золотого тельца иудейского бросил в огонь и растопил, то я не останавливаюсь тут на химической работе, помня всегда, что Библия не есть наука химии, но книга священная»¹⁶.

«Церемониальные враки», обрядность, отгородившаяся от непосвященных, были чужды учению Сквороды. Он иронически смотрел на высокородное дворянство, увлекающееся масонскими идеями, но при этом имел в своей жизни конфликты с епископами Никодимом Сребницким, Порфирием Крайским, Самуилом Миславским, хотя, по свидетельству современников, имел связи с представителями черного и белого духовенства эпохи Просвещения. Еще более он был далек от раскольников. Этот «потоп змиин» для всего земного шара и всего рода человеческого также не раз подвергался критике мыслителя. К восточной «магии» Скворода относился, как полагают, более спокойно, иногда отсылая слушателя к мудрости халдейских жрецов или

¹⁶ См.: Ковалинский М.И. Жизнь Григория Сквороды. С. 406.

индийских гимнософистов. В сочинении «Кольцо» суммой всей речи он постулирует вывод: «чем кто согласнее с Богом, тем мирнее и счастливее»¹⁷.

Сектантство, магия и мистика в XVIII в. сталкивались с серьезными этическими проблемами, и решали их идеологи этих просвещенных течений по-своему. Богостроительство масонов было модой этой «символической» и систематической эпохи. Масонство было противовесом атеизму (с одной стороны) и церкви (с другой), возбудителем умственных и чувственных интересов у образованной публики. В русском гуманизме той эпохи существенную роль играли мотивы чисто моральные, благородное стремление заполнить духовную пустоту хоть чем-нибудь, сосредоточиться на «самокопании» и «самоломании». Сакральность учений даже как будто противостояла демонстративной, публичной распущенности дворянства. Масонство верило в прогресс культуры и призывало к творчеству и филантропии. У некоторых (например, И.В.Лопухина) это было крещением в новейший межконфессиональный «христианский синкретизм», который еще раньше начал распространяться в Западной Европе в качестве суррогата христианства.

Тайные общества были демонстративно оппозиционны, апеллировали ко времени и вечности, превозносили человека – меру всех вещей. Во всем этом содержалось зерно подлинных этических ценностей. Религиозное сознание в эпоху европейского Просвещения сориентировало человека на самостоятельную активную деятельность. В английской масонской традиции, например, «преуспевающий обыватель, прогоняя от ворот своего дома обезземеленных, нищенствующих крестьян, мучился от неспособности разрешить противоречие между христианским обетом помогать обездоленным и требованием каждому в поте лица добывать хлеб насущный»¹⁸. Обвинения в магии давно уже никого не пугали, поскольку изменились сами представления о законности магических действий в условиях широкого научного прогресса. Индифферентность к морали постулировалась в угоду эффективным психологическим приемам и обрядам.

¹⁷ Сковорода Г.С. Кольцо. Дружеский разговор о душевном мире // Сковорода Г.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 372.

¹⁸ Касавин И.Т. Этот тайный, странный мир // Магический кристалл. М., 1990.

При этом общим культурологическим местом было и то, что Россия не знала страшных религиозных войн между католиками, протестантами, мусульманами. Хлысты и духоборы, во всяком случае, в обилии населяли обе столицы. С 1782 г. в Москве работы масонские («теософские») велись с особым размахом: иногда, правда, эротические обряды выглядели чрезвычайно «распущенными», с точки зрения обывателя¹⁹. В таких случаях всегда находились личности, которые как бы «искупали» грехи тайных обществ либо массовой благотворительностью (как издатель и публицист Н.И.Новиков), либо примером служения задачам образования и собственной праведной жизнью (как эрудит и полиглот С.И.Гамалея). Многие были просто философами идеалистического толка, как русскоязычный немец И.Г.Шварц. Для российского же ученого люда отдушиной была экспериментальная деятельность в науке об обществе: «академическим» герметизмом с посылки Г.Лейбница, был «заражен», например, основатель Московского университета М.В.Ломоносов.

Масонство могло быть простым и фанатическим, сентиментальным и бесстрастно-символическим, пантеистическим и деистическим, гедонистическим и аскетическим. Трудно сказать, что было наиболее «опасно» для развития национального самосознания и традиционного уклада жизни в России. Самоценность морали, т. е. отрицание религиозных истин, было самым большим грехом для такого «гуманизма». Интерес к языческим добродетелям также был не случайным, поскольку человек есть «средоточие всех стихий», а тайный орден – утопический прообраз государства. Вопрос об этике в системе масонства решался так же, как и у стоиков. Следование природным потенциям допускало обширные и разномастные толкования на этот счет, а человек, стремясь к совершенству, обнаруживал в себе все больше и больше если не грехов и недостатков, то неких спорных моментов, создающих порой серьезные жизненные трудности.

Большинство исследователей полагает, что Сковорода сам вряд ли состоял когда-либо в масонских ложах, но с этими кругами был близок. Во всяком случае, он принадлежит к тому же самому «мистическому» типу философа XVIII в. Всего ближе созвучен он

¹⁹ Платонов О.А. Терновый венец России. Тайная история масонства. Изд. 2. М., 1996. С. 11–20.

с немецкой мистикой XVI–XVII вв., причем с В.Вейгелем больше, чем с Я.Бёме. Вместе с тем у него очень сильны эллинистические мотивы. Патристические воспоминания скрещиваются у него с мотивами платонического Ренессанса. Очень сильно в творчестве Сковороды влияние латинских поэтов, в том числе, например, Мурета, которого он часто переводил. Мы не знаем в точности, где он бывал и с кем встречался за границей. Вероятно, уже в Киеве он приобрел эти специфические интересы. Но, будучи «гражданином всемирным», он часто уходил из пустоши этого мира в «сердечные пещеры». С Библией в руках – для него она книга философских притч, символов и эмблем – он много странствовал по городам и весям. Для него подобные путешествия – это своего рода возвращение к «натуре», своего рода пиетический руссоизм. У него была особая доверенность к природе: «вся экономия во всей природе исправна...»²⁰, – говорил он.

Многие, кто видел завещание на его могиле («Мир ловил меня, но не поймал»), поддерживали слухи о том, что он просил прощения у «братьев-мудрецов» за свои заблуждения. Развитие дуальной философии и морали Сковороды имело место в творчестве Н.Гоголя, Вл.Соловьева, М.Булгакова и других великих деятелей культуры, рожденных в украинском и русском Отечестве.

В случае с творчеством этих деятелей культуры, для которых философия была не последним способом художественного мышления, читателю почти сразу становится понятным, почему так излюблен в русском сознании образ «света» – ведь и свою веру народ любит называть «пресветлое Православие». Здесь корень того космического мотива, который связывает русскую религиозность со святоотеческой: мир воспринимается, как весь озаренный и пронизанный светом Божиим. Неслучайно праздник Пасхи, этого торжества света над тьмой, получил исключительное место в богослужбной жизни русской Церкви. Как верно и то, что когда-то подчеркнул Гоголь: нигде (даже на православном Востоке) этот праздник не празднуется так, как в России. Космополитизм, воспитанный на отвлеченных схемах просветительства, – иной. Это космополитизм пустоты, в нем отсутствует здоровое национальное чувство, многие люди культуры понимали, что и эта идея опирается не только на этнографические и исторические основания, но прежде всего на

²⁰ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Ч. I. С. 55.

религиозно-культурный мессианиззм. Так именно понимал идею и русский «истинный положительный теософ» В.Соловьев – именно он так рассуждал о масонстве XVIII в., что оно напоминает пифагорейство в древнюю эпоху «смешения религий».

А разве случайны «черно-белые» тона в рассказах и романах интеллектуала Булгакова? Вспомним хотя бы ту историческую философскую встречу «двух ведомств» (Воладна и Левия Матвея) на крыше Пашкова дома в «Мастере и Маргарите», который и сами литературоведы называют не иначе как «роман в романе». Хотя на Патриарших прудах, конечно, слышны отзвуки не только Григория Сковороды, но и Давида Штрауса, Эрнеста Ренана и Артура Дрекса²¹. Все это лишь некоторые, очерковые примеры того, как этическая установка, выработанная философской мыслью в XVIII в., продолжает жить и развиваться в новых жизненных и социальных условиях, и вряд ли из этого можно сделать далеко идущий вывод. Скорее, сама жизнь расставляет все по своим местам.

Библиография

1. *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма // <http://www.philology.ru/literature1/averintsev-89.htm>
2. *Барбаши Ю.* Богослов? Мистик? Атеист? // Наука и религия. 1988. № 3.
3. *Галинская И.Л.* Загадки известных книг. М., 1986.
4. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1991.
5. *Касавин И.Т.* Этот тайный, странный мир // Магический кристалл. М., 1990.
6. *Ковалинский М.* Жизнеописание Григория Сковороды. М., 2002.
7. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.
8. *Макарова Н.И.* Тайные общества и секты. М., 1998.
9. *Платонов О.А.* Терновый венец России. Тайная история масонства. Изд. 2. М., 1996.
10. *Сковорода Г.С.* Сочинения.: В 2 т. М., 1973.
11. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Ч. I. Изд. 2. Буэнос-Айрес, 2003.
12. *Чижевский А.Л.* Сковорода и немецкая мистика // Тр. Рус. науч. ин-та. в Праге. 1929.
13. *Эрн В.Ф.* Сковорода. М., 1912.
14. *Яковенко Б.В.* Очерк и русской философии. Берлин, 1922.

²¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 39; *Галинская И.Л.* Загадки известных книг. М., 1986.

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

Лука Мария Скарантино

Насилие и великодушие: эпистемный подход

Насилие часто начинают описывать с различных форм, которые оно принимает в общественной жизни. Политическое насилие, социальное насилие, этническое или экономическое насилие... – философский анализ насилия вращается по преимуществу вокруг различных проявлений этого феномена. Мы попытаемся дать краткий анализ насилия, следуя другому методу. Попробуем разобраться в базовых эпистемных структурах которые лежат в основе насильственных установок и поведения. Для этого предположим, что базовые модальности человеческого взаимодействия, включая насилие, можно реконструировать через описание теоретических условий достоверного представления (*valid representation*)¹, т. е. через анализ базовых структур, составляющих достоверные представления

¹ Под «достоверным представлением» я имею в виду здесь то, что мы непосредственно узнаем в нашем природном и жизненном мире: море, каким мы его обычно видим, лошадь, какой мы ее непосредственно узнаем, и т. д. Достоверное (*valid*) означает здесь практически (*pragmatically*) достоверное. И хотя это слово обычно относится к теоретически конструируемым объектам, я все же использую его, поскольку концепция, лежащая в основе моих утверждений, состоит в том, что наш практический (*pragmatic*) опыт, наш жизненный мир (что Уильям Джеймс называл «абсолютным опытом») исторически являются продуктом теоретических установлений, которые внедряются в наш жизненный мир и реконструкция которых собственно и является задачей философии как задачей анализа культуры и знания. Любая онтологическая сфера представляет особенный и в то же время общий момент нашего опыта, а история знания и культуры – это история пути, на котором эти онтологические конструкции сформировали и трансформировали наш непосредственный опыт или жизненный мир.

и убеждения. Это и есть то, что я имею в виду под «эпистемным»². Иными словами, в соответствии с гуссерлевской теорией первого и второго порядка ноэмата³, я полагаю, что моральные структуры личности опираются на эпистемные структуры теоретического субъекта и что возможно предпринять анализ эпистемных структур социальной и политической intersубъективности. Эта возможность, как я постараюсь показать, напрямую связана с «историзацией» («historization») принципов познания, начатой ранними американскими прагматиками и завершённой итальянским критическим прагматизмом, в частности Дж. Прети (G.Preti). Мой анализ и будет основан на интерпретации Прети здравого смысла как эпистемного средства, позволяющего осуществить полную «историзацию» априорного – концепции, возвращающей нас к старому идеалу теоретического объединения логического эмпирицизма и прагматизма.

В течение последних нескольких лет я пытался реконструировать интересное соединение нео-критицизма, феноменологии, логического эмпирицизма и прагматизма, осуществлённое Прети⁴. Поэтому эпистемный метод, о котором я здесь говорю, должен рассматриваться как первый этап длительного теоретического исследования, но ни в коем случае как результат завершённого анализа. Читатель найдёт здесь некоторые ключевые идеи, заимствованные из вышеупомянутых традиций, которые кажутся мне наиболее подходящими для прагматически ориентированного анализа некоторых базовых структур межличностного общения. Осознавая несовершенный характер представленных здесь рассуждений, я все же надеюсь, что основные выдвинутые мной идеи вызовут интерес.

² Под «эпистемным» я понимаю подход, фокусирующийся на основных условиях достоверности представлений. Идея заключается в том, что посредством анализа условий достоверного знания можно построить теорию человеческой intersубъективности. В частности, я полагаю, что эти условия должны включать историческую эволюционность нашего знания, т. е. наших базовых представлений.

³ Ноэмата (noemata) – понятие философии Гуссерля, обозначающее смысловую единицу восприятия (*Примеч. пер.*).

⁴ Такой же широкий и оригинальный подход можно найти, насколько мне известно, в социальной феноменологии А.Шюца (A.Schutz).

* * *

В философском плане проблема насилия связана с вопросом реализма и условиями достоверного представления. Гуссерлевская феноменология учит нас практике воздержания (*epoché*) от непосредственного суждения. Это чрезвычайно сложное понятие следует толковать не как воздержание от убеждений, а, скорее, как отрицание абсолютности достоверного представления: представление – это только функциональный синтез основных восприятий (*hyletic data*) или сложных гештальт-единиц. В то время как классическая метафизическая традиция придавала абсолютную ценность этим представлениям, считая любое отклонение в *repraesentatio*⁵ ошибкой, подлежащей исправлению, критическая философия рассматривает этот синтез восприятий как продукт исторического и операционального опыта. *Repraesentatio* «лошадь» – это не ярлык, который мы вешаем на объект, существующий сам по себе (в данном случае, лошадь), а термин, которым мы обозначаем сложный пучок восприятий, являющийся результатом мгновенной и чисто культурной селекции внутри опыта, который не имеет ничего «естественного», существующего вне культуры. Наша «естественная установка», которая позволяет нам воспринимать «лошадь» мгновенно, оказывается просто продуктом культурного опыта, т. е. опыта, который наша культура отобрала в процессе своей истории как наиболее подходящий (по историко-прагматическим основаниям) для формирования эффективного или приемлемого поведения в природном и социальном контекстах. Так, одна из основных черт этого мощного течения современной философии, которое связывает Когена, Наторпа и Гуссерля с Кларенсом Льюисом, Джоном Дьюи и Чарльзом Моррисом (эта теоретическая преемственность в своих глубочайших выводах была показана итальянским критическим рационализмом⁶) заключается в том, что мы могли бы назвать трансформацией абсолютной достоверности представления в историческую достоверность. Такой будет теоретическая и эпистемная рамка наших рассуждений.

⁵ *Repraesentatio* (лат.) – представление (*Примеч. пер.*).

⁶ В другой своей работе (Scarantino 2007) я утверждал, что «феноменология – это прагматизм, и что прагматизм – это трансцендентальная философия в кассиреровском смысле».

Общеизвестно, что принципы познания, логические допущения и допущения, относящиеся к восприятию (эпистемные), формируют то, что в философии называют «трансцендентальным субъектом» познания. В истории западной мысли этот субъект воспринимался либо субстанционально, как комплекс убеждений или традиций (затем как нравственность (Sittlichkeit) или нравственность в гегелевском смысле), либо же как формальная сеть трансцендентальных структур. «Метафизический реализм» представляет первый вариант. Эта основная традиция в западной философской культуре наделяет «естественной», а значит, абсолютной ценностью перцептивный синтез, выражающий один или несколько ограниченных комплексов непосредственных восприятий. Другими словами, субъект познания (который необязательно был эмпирическим или психологическим, но обязательно имел какой-то тип определенности) возвел конкретные эмпирические определения в ранг абсолютных критериев познания, при этом любая другая форма представления отвергалась как ошибка, отклонение или ересь.

Трансформация трансцендентального субъекта познания в формальную сеть перцептивных, эпистемных и интенциональных априори – это главная черта феноменологической, критической и прагматической традиций – одним словом, трансцендентальной традиции. Ревизия кантовского учения о категориях, проведенная в конце XIX в. неокантианскими школами, особенно марбургской, впервые открыла путь к возможной историзации трансцендентального, которое было и остается в центре современных эпистемологических проблем. В действительности, «прагматическая концепция априорного», как Кларенс Льюис называл эту историзацию принципов познания, неразрывно связана с построением объективных реальностей как функциональных легализаций непосредственных восприятий: как таковые взаимодействие и обмен встроены в рациональные структуры, основанные на исторической, а не онтологической необходимости. Они показали, что только функциональная, а следовательно, историческая легализация опыта может продуцировать категории, способные универсализировать единичные практические опыты (как индивидуальные, так и культурные), и тем самым собрать их на одном уровне, где они и смогут свободно взаимодейство-

вать. Функциональная легализация как универсализация – это тот путь, на котором различные опыты могут взаимодействовать, а не подвергаться оценке и адаптации к заранее сформированной реальности. Я не пытаюсь здесь дать техническое описание того, как работает функциональная легализация опыта, особенно посредством постулирования антиномической структуры познания и интенциональной природы трансцендентальных идей. Я лишь хочу подчеркнуть, что оно не ведет к замене непосредственных определений метафизическими. Освобождающий эффект операциональных, трансцендентальных философий (позволю себе опять сослаться на эмпиризм и прагматизм) заключается в функциональной универсализации исходного *Erlebnisse*⁷. Они освобождают нас от интуитивно-привычного и позволяют сформировать принимаемый всеми опыт, очищенный от изначальной привязанности к специфическому *Erlebnisse*, к конкретной ограниченности (finiteness), делающей другие ограниченности несовместимыми и чуждыми. Пережитой опыт переносится в трансцендентальный план, где он может стать общим и, говоря словами одной из главных фигур итальянской философии XX века, дать начало «дискуссии, а не догме, консультации, а не принуждению, убеждению, а не насилию» (Прети, 1976:83).

Общий план коммуникации и развития нашего опыта – это общественный и исторический момент *формирования смысла*. Освобождая посредством трансцендентальных идей интуитивный уровень от предопределенности, разум переносит данные различного, в том числе практического опыта в пространство сообщающихся между собой идей. Именно на этом более высоком уровне индивидуальные интуиции могут взаимодействовать, разделять и изменять общий опыт, который и есть трансцендентальный субъект. Говоря языком социологии действия, именно возможность трансцендентального взаимодействия (формального и интенционального) породила *эпистемное доверие*, необходимое для установления социальных связей.

Без этой возвышающей работы разума, без рациональной универсализации опыта взаимодействие оказывается заблокировано. Фиксация представления в онтологическом определении означает прерывание всякой эволюции нашей категории реализа-

⁷ Erlebnisse (нем.) – переживание (*Примеч. пер.*).

ции опыта. Таковы авторитарные корни морализма: трансцендентальная универсальность сводится к одному или нескольким ее специфическим определениям посредством внедрения какой-то абстрактной нормы, претендующей на применение ко всей реальности. Реальность больше не воспринимается как эволюционный процесс, а как догматический комплекс установленных представлений. Практическое разнообразие произвольно заменяется догматической легализацией, а теоретическая (или моральная) ипостась одного из ее моментов начинает господствовать над всем опытом.

Эпистемные корни насилия в таком случае лежат в субстанциализации формальных и интенциональных структур познания. Сведение трансцендентального плана к субстанциональной конкретности означает прекращение развития взаимодействия и формирования смысла. Авторитарные ограничения и возникают из этого редуцирующего акта. Одновременно рушатся и социальные связи. Гражданское участие и взаимодействие заменяется принудительным согласием с нормами, данными сверху. Индивид из субъекта социального процесса превращается в пассивного реципиента – в то, что Мишель Wieviorka (2005) назвал *текущим субъектом* (floating subject). Насилие само по себе не является ни средством, ни целью. Это, скорее, общая эпистемная структура. Философски это может быть выражено в терминах субстанциализации трансцендентального субъекта. Моральные и эпистемные корни насилия лежат в отрицании общего, универсального плана рациональности в пользу одного или нескольких специфических определений. Такое отрицание, такое забвение выражает отказ от переноса наших аргументов и аргументов собеседника на уровень динамической универсальности, где они могут взаимодействовать и влиять друг на друга. Оно также выражает страх перемен и иррациональное желание сохранять лояльность нашим индивидуальным расположениям и установленной идентичности. Это – забор, возведенный с целью отгородиться от собеседника, авторитарное сведение рациональности к одному из ее частных моментов, навязывание нашего индивидуального опыта, нашей воли, предпочтений и предрассудков. Определение, данное Львом Толстым, является наиболее глубоким и совершенно правильным: насилие «заклю-

чается в том факте, что одни люди могут принуждать других людей жить в соответствии с их волей» (Толстой 1993:168; цит. по: Guseinov, 2007).

Итак, для того чтобы осуществлять свободное и рациональное взаимодействие между индивидами, которые придерживаются различных ценностных систем, необходимо скорее функциональное, чем метафизическое конституирование беспристрастности. Человеческое достоинство в широком смысле заключается в возможности самовыражения, в возможности участия в социальном процессе смыслообразования наравне с любым другим индивидом. «Уважение права критиковать, возражать и сотрудничать» не есть клише: оно означает возможность понимания друг друга, а до того еще и возможность нашего самовыражения на общем уровне интерсубъективности. «Мое достоинство как человека и гражданина проистекает из принятия мною индивидуальности (egoity) других», – пишет Джулио Прети (1957а: 49). Достоинство проистекает из нашей способности участвовать в публичном дискурсе, быть субъектом непрерывного исторического процесса порождения смыслов, одним словом, способности вносить свой вклад в общий исторический процесс сохранения традиций и развития цивилизации. Ликвидация указанного интерсубъективного уровня означает принуждение других к молчанию, навязывание нашего взгляда на вещи, а не обсуждение его на уровне общественного взаимодействия. Насилие прежде всего исключает других из социального процесса смыслообразования, односторонне сокращая взаимодействие, блокируя и подавляя процесс социализации.

Я уже как-то пытался показать, что данная ситуация связана с тем, что обычно именуется «моралью ресентимента», специфическим типом морального конформизма, тесно связанного с догматизмом мышления и «коммунальным» и, стало быть, отождествляющим типом дискурса, где согласие индивида больше не основывается на индивидуальном, свободном и рациональном рассуждении, а опирается на соответствующие условия, исходящие от конкретной, специфической человеческой группы. Я больше не буду упоминать этот момент, только подчеркну, что при догматическом подходе согласие полностью определяется ограниченным горизонтом какой-либо социальной и ценностной системы. Критерий операциональной проверяемости заменяется критерием приемлемости внутри

этоса социальной группы. Легитимность установок, которые мы принимаем, зависит от их признания в конкретной группе. Согласие перестает быть инструментом познания, оно становится средством социального позиционирования. Критерий истины перестает быть внутренне присущ дискурсу, он определяется *auctoritas*⁸ группы, ее *doxa*⁹. Это главное и наиболее сильное конформистское влияние обычая и традиции, врожденный, «невидимый» контроль внутри социальной группы. С моральной точки зрения это означает отказ от всякого диалогического взаимодействия, независимо от того, насколько конфликтным оно может быть, в пользу сектантской логики, выражающей частные интересы, которые противопоставляются общему интересу, а не интегрируются в него. Это стремление к отождествлению разрушает социальные связи и порождает закрытые группы, почти не взаимодействующие друг с другом и имеющие сильный идентификационный центр. Из-за отсутствия взаимодействия эти группы нищают, поток обмена опытом высыхает и социальная структура деградирует. Условия, в которых имеют место подобные ситуации, вероятно, попадают в сферу компетенции наук о человеке, социальных и естественных, но совокупность фундаментальных эпистемных проблем, лежащих в их основе – это прямая компетенция философии.

Итак, мы подошли к широко обсуждаемой ныне проблеме «диалога культур» или цивилизаций. Исторический характер принципов познания определяет как освободительную силу рациональности, так и ее пределы. В этом отношении мы могли бы упомянуть «ситуационное трансцендентальное» («*situated transcendental*»). Конкретная историчность трансцендентального порождает различные системы на уровне форм, но особенно на уровне трансцендентальных идей (сфера *культуры*, в том смысле, как ее понимают антропологи)¹⁰. Разнообразие культур – неизбежное следствие исторической детерминации трансцендентального субъекта. Но мы должны остерегаться *любого проявления универсализма* разума, когда утверждался бы примат одной транс-

⁸ *Auctoritas* (лат.) – авторитет, власть (*Примеч. пер.*).

⁹ *Doxa* (греч.) – мнение (*Примеч. пер.*).

¹⁰ Восприятие культуры как набора трансцендентальных идей и и интенциональностей – это путь, на котором философия способна дать определение культуры операциональным способом. Тождество культуры и морали здесь отрицается.

цендентальной системы над другими: каждая интенциональная система соотносится с историческими интенциональностями, которые соответствуют определенным историческим потребностям и конкретной истории той цивилизации, продуктом которой они являются. Познание никогда не бывает «радикальным», оно всегда предполагает исторический контекст и интерсубъективное сообщество, где получает развитие конкретный дискурс. Но, с другой стороны, мы должны избегать любой *культуралистской, коммунальной или коммунитарной* ориентации: наоборот, открытый (формальный) характер трансцендентального плана предохраняет нас от любого заострения моральных систем. Другими словами, мы должны избегать сведения множественности трансцендентальных систем идей к исторически детерминированным моральным системам. Такой культурный *релятивизм*, который я решительно отвергаю, поместил бы все взаимодействие между культурами на уровень их моральных систем, тем самым отрицая его, поскольку апеллировал бы к взаимоуважению культур, которое фактически было бы «взаимоуважением моральных систем». Взаимодействие, взаимообмен между культурными системами могут и должны происходить на трансцендентальном уровне интенциональностей познания, а не на уже затвердевшем уровне *habitus*. Любая попытка поместить его на уровень морали обернулась бы ловушкой, имеющей целью сделать невозможным истинный диалог, с соответствующими коммунальными и «мультикультуралистскими» последствиями. Отождествление культуры с комплексом принятых в социальной группе форм поведения, т. е. отождествление культуры и морали, позволило Сэмюэлю Хантингтону построить свою теорию столкновения цивилизаций. Всякий культурный релятивизм, коль скоро он основан на отождествлении культуры и морали, может утверждать наиболее радикальное отрицание взаимодействия между культурами, поскольку само это взаимодействие блокируется еще до того, как оно достигнет уровня универсальности, на котором оно только и становится возможным.

Именно на уровне практического взаимодействия, уровне *конкретного поведения* можно определить различия и сходство между культурами, их совместимость и несовместимость и именно через поведение можно определить, насколько успешным яв-

ляется культурное взаимодействие. Аксиологическая динамика выявляет аналогии с открытой Куном динамикой научных парадигм. Подобно теоретической истине, значимость ценностей ахронична: «феноменологическое отношение между действием и ценностью, между ценностью и оцениваемым объектом является сущностным и в силу этого вневременным (a-temporal)» (Preti 1983:210). С другой стороны, «мы сталкиваемся с историческим опытом разнообразия шкал ценностей или, по меньшей мере, их иерархий» (Ibid.). Межкультурный диалог может иметь место только на формальном, открытом уровне иерархий ценностей, а не на исторически сформировавшемся жестком уровне моральных систем. Пока что не существует универсальной основы для ценностей, а есть лишь разнообразие структур и иерархий ценностей, оспаривающих чью-то ответственность, которая возникает из непрерывного прагматического выбора между конфликтующими ценностями. Это ключевой пункт. Подобно тому, как научные системы всегда взаимодействуют на уровне базового опыта, взаимодействие между различными моральными и трансцендентальными системами (или, если хотите, различно структурированными трансцендентальными субъектами) всегда происходит на уровне поведения. Однако их трансформация происходит на трансцендентальном уровне идей разума, уровне интенциональностей, порождающем знание, или, если хотите, на уровне, где создаются формы культуры. Для того чтобы различные формы поведения стали структурно совместимыми, а не просто время от времени примиряющимися друг с другом, необходимо привести порождающие их уровни, формальные структуры легализации опыта к стадии совместимости, т. е. интеграции.

«Non più la luna è cielo a noi, che noi alla luna»¹¹ – таково было заключение Джордано Бруно после анализа вездесущности божества. Когда разные формы прагматического поведения вступают во взаимный конфликт, мы должны вернуться на базовый уровень трансцендентальной интенциональности и развивать новые нормативные системы, которые, в свою очередь, породят новые совместимые формы прагматического поведения. Идея исторической определенности трансцендентального субъекта познания, идея его

¹¹ «Non più la luna è cielo a noi, che noi alla luna» (итал.) – Луна для нас – не больше небо, чем мы – небо для луны (*Примеч. пер.*).

историчности, далекая от этического релятивизма и зависимости от требований сообщества, соответствует диалогической концепции взаимодействия между моральными системами: «Моральная интуиция варьируется от популяции к популяции, от поколения к поколению, от индивида к индивиду, а иногда даже у одного и того же индивида. Для того чтобы определить эти различные интуиции как “моральные”, мы должны вооружиться принципом, который, с одной стороны, был бы универсальной идеей, исторически воплощенной в одной из этих моральных интуиций, и который, с другой стороны, сам формировал бы критерий, позволяющий нам оценивать каждую из этих интуиций как “моральную”, чье позитивное содержание мы принимаем и даже утверждаем. Чистая идея морали – трансцендентальна и поэтому несводима к любой эмпирической конкретизации, какой бы она ни была» (Preti 1957b: 19–21)¹².

Моральная установка не признает никакой законченности ни в отношении индивидов, ни в отношении целостных систем. Наоборот, по причине своего формального характера, своей пустоты, трансцендентальный субъект допускает бесконечность содержания. Его формальный характер дает свободу, возможность внутренней критики, самокритики моральных систем и комплексов убеждений, сменяющих друг друга в ходе истории. Он содержит внутренне присущую способность к самокритике, поскольку культурная ткань, которой он имманентен, здравый смысл – это не совокупность субстанциональных значений, как, скажем, в философии Джорджа Мура, а функциональное (формальное) средство приобретения практического опыта, исторически формирующихся гештальт-синтезов наших естественных установок. Свобода как таковая – это не условие исторических событий, а последователь-

¹² Универсальность прав человека – это фундаментальная конституирующая основа: посредством базовых понятий достоинства и свободы личности права человека представляют условия возможности для любой ценностной системы, для любой открытой морали, быть реализованной. Как таковые, они имманентны различным ценностным системам и воплощены в них. Но они также ставят задачу, поскольку не отражают все моральные системы: любая система, заключенная в рамки жесткого этического кодекса, в конце концов вступит в конфликт с этой фундаментальной конституирующей основой. В какой-то степени, одна из основных задач концепции прав человека – показать противоречивость догматических, а следовательно, авторитарных, систем ценностей.

ное достижение культуры. Именно потому, что западная философия научилась представлять познание как формальный процесс осмысления опыта, как функциональную универсализацию интуитивных переживаний (*Erlebnisse*), она смогла избежать зависимости от закрытого свода верований, заповедей, догм. Но эта культура остается полем борьбы между формальным знанием и идущей рядом с ним свободной и открытой моралью, с одной стороны, и догматическим знанием, и авторитарным морализмом, с другой. История свободы – это история последовательного утверждения трансцендентальной легализации опыта, в противовес эпистемологии *adaequatio*¹³.

Наконец, когда мы говорим о взаимодействии между культурами или индивидами, мы предполагаем готовность к самоизменению. Вынося свой опыт на общий суд, мы должны осознавать, что в результате этого процесса оценка его может подвергнуться сильным изменениям. Рационализация опыта заставляет субъекта, индивидуального или культурного, задаваться вопросом о его конкретной форме, конфигурации и о себе самом (*self*). Это болезненный процесс, который требует от нас готовности контролировать себя и свою *плоть*, свои побуждения и желания, изменять свое «я» ради возможности взаимодействия и коммуникации, ради общности смыслов, а следовательно, взаимопонимания, которое является основным элементом человеческой социальности. Без этой готовности изменяться, без этого *великодушия*, являющегося не просто моральным качеством, а эпистемным механизмом, никакое взаимодействие не будет возможным: останется место только для столкновения обладателей различного опыта, конфликт различных идентичностей, отчаянно цепляющихся за свои первоначальные определения. Джеймс Менш (*Mensch*, 2008) в своей известной статье считает, что мы должны отвергнуть «парадигму, которая ставит знак равенства между свободой и независимостью, понимая последнюю как самодостаточность и власть». Мы старались показать, что свобода может быть универсальной, только если она воспринимается как участие в трансцендентальной сфере, где данные опыта подвергаются пластичному процессу трансформации их в общие (универсальные) смыслы. Как поясняет Менш, противопоставляя гоббсовскую политическую парадигму аристотелевской, «насилие возникает из конкуренции между отдельными я» (*selves*). Действительно, взаимообмен между

¹³ *Adaequatio* (лат.) – адекватность (*Примеч. пер.*).

индивидами должен *сформировать* персональные идентичности. Он «имеет дело с самим смыслом того, что значит быть человеком» (Ibid.). Персональные идентичности не предшествуют процессу взаимодействия (если только не понимать его в догматически гипостазированном виде): они – *результат* этого взаимодействия. «Золотое правило» как базовый моральный механизм может быть действенным, только если оно будет связано с функциональной интерпретацией достоверных представлений, т. е. если мы дадим эпистемную интерпретацию этого правила и определим типично моральные понятия, например, великодушие или *милосердие*, в качестве фундаментальных эпистемологических механизмов¹⁴. Отсюда вытекает еще одна проблема, которую мы здесь кратко обрисуем.

Принцип милосердия, как он дан в замечательных исследованиях человеческого взаимопонимания таких авторов, как Нил Уилсон (Wilson, 1959), Уиллард Куайн (Quine, 1959) и Дональд Дэвидсон (Davidson, 1973, 2001a, 2001b)¹⁵, является эпистемным отрицанием культурного релятивизма. В формулировке Дэвидсона (2001a; 148) этот принцип «требует от переводчика переводить или толковать речь так, чтобы вкладывать свои собственные представления об истинном в комплекс фраз, отстаиваемых оратором как истинные». Другими словами, он накладывает следующее обязательство: мы постулируем, что утверждения нашего партнера являются верными в соответствии с нашими собственными критериями, и, исходя из этого, мы обязуемся предпринять определенные усилия для объяснения (или прояснения) любой возможной странности, которую мы в них обнаружим. Как утверждал Куайн (1959; 59), здесь подразумевается, что «глупость какого-либо собеседника, за некоторым исключением, менее вероятна, чем плохой перевод или, в случае внутриязыковых отношений, разногласие в словах». Поэтому, настаивает Дэвидсон (2001b), его цель – не ликвидировать разногласия, а лишь создать возможность для достижения согласия в самом существенном, в том, что касается самих основ. Само по себе «милосердие – это не возможность, а условие обладания работающей теорией» (2001b; 197).

¹⁴ В совершенно другом плане и в другом контексте мы обнаруживаем ту же самую стратегию в конфуцианском понятии «жэнь» (благожелательность), приводящую к той же самой эпистемологической основе для моральных ценностей.

¹⁵ Куайн (1959; 59) о вильсоновском принципе милосердия: «Мы берем за образец того индивида, который будет делать как можно больше правильных утверждений» (Wilson. Substances without substrata).

Когда я говорю, что этот герменевтический принцип является средством против культурного релятивизма, я имею в виду, что недопустимо слепое восприятие чужих утверждений, но еще важнее, что утверждения и убеждения, противоречащие нашему здравому смыслу, требуют от нас усилий для их понимания, а следовательно, для дискуссии, побуждаемой презумпцией их истинности в соответствии с универсальными логическими правилами.

Однако здесь возможны, как я полагаю, по меньшей мере два вопроса. Первый касается возможности того, чтобы культура основывалась на эпистемном базисе, или, если хотите, того, чтобы связать человеческую интенциональность с критерием достоверности наших представлений. Мы можем сформулировать его следующим образом: до какой степени можно идентифицировать межкультурную коммуникацию и обмен с логическим набором критериев истины? Альтернативный вариант этого вопроса может звучать так: в какой степени этот принцип больше применим к невербальному поведению, чем к логическим утверждениям? Второй вопрос вытекает из первого и может быть сформулирован следующим образом: в какой степени мы имеем право рассматривать взаимообмен как проекцию наших собственных критериев истины или, возможно, наших моральных кодексов, на дискурс другого? Другими словами, как может взаимообмен между индивидами сформировать личностные и культурные идентичности, если мы основываем его на принципе, требующему от нас, согласно Дэвидсону (2001; 149), «вкладывать свою собственную логику в мысли говорящего»? Как может идентичность быть результатом взаимообмена, если ее основные черты предшествуют самому взаимообмену? Основной вклад Дэвидсона в решение первого вопроса, вероятно, можно увидеть в его эссе 1974 года «О самой идее какой-либо концептуальной схемы». Мысль Дэвидсона совершенно ясна: «если мы смогли бы создать теорию, которая согласовала милосердие и формальные условия для теории, мы сделали бы все, что могли, для обеспечения коммуникации. Что-то большее невозможно, да и не нужно»¹⁶.

¹⁶ Очень кстати Симон Гоццано (Simone Gozzano (1999; 137) настаивал на связи между распространением дэвидсоновского принципа милосердия и холистической теории достоверного знания: в связи с этим мы можем говорить о хемпелевской теории истины, где установки и поведение представляют собой операциональный эффект серии теоретических допущений (см. Скарантино 2007: 258–259).

Вопрос в том, как идея милосердия, идея «жэнь» может обеспечить успешное принятие не чужих утверждений, а чужого поведения и установок? Каким образом этот принцип может помочь нам воспринимать иначе воспитанного соседа как того, с кем мы можем взаимодействовать и разделять правила поведения, а не как какого-то странного парня, отстаивающего свои странные установки? Это, на мой взгляд, существенная черта современного мира, а не просто теоретическая дилемма. Этот принцип укрепляет практический уровень повседневной жизни. Неспособность иметь дело с культурными различиями легко превращается в конформизм. Как мы можем противостоять растущему неприятию людей, которые по-другому одеваются, по-другому говорят, сидят, едят? Очевидная и подтверждаемая повседневным опытом возрастающая трудность для общества мыслить в терминах объединения требует чего-то большего, чем простого набора логических посылок. Теоретик милосердия Дональд Дэвидсон в вышеупомянутой статье «О самой идее какой-либо концептуальной схемы», судя по всему, выносит принцип милосердия за рамки уровня индивидуальных убеждений и применяет его к концептуальным системам в целом: «когда другие думают отлично от нас, никакой общий принцип или ссыла на факты не может заставить нас сделать вывод, что различия лежат в наших убеждениях, а не в наших концепциях» (2001в; 197). Это означает также, что милосердие привлекает всеохватывающие интенциональные системы, а не только логические послылки. Как таковое, оно неизбежно соотносится с нашим практическим опытом, а следовательно, с важным историческим измерением наших решений, поступков и опыта. Другими словами, мы возвращаемся к примату нашей естественной установки, нашего жизненного мира или здравого смысла, которые, вследствие своей структурной и внутренней историчности, вдохновляют наши убеждения, решения и действия. Милосердие выходит во многом за рамки обычной логики человеческого сосуществования и составляет основной уровень наших непосредственных чувств. Как утверждал сам Дэвидсон, мы должны «применять принцип милосердия безгранично (across the board)»¹⁷ (2002в; XIX).

¹⁷ «Примененный таким образом, он дает нам самый общий совет: отдавать предпочтение тем теориям интерпретации, которые минимизируют разногласия» (Davidson 2001в; XIX).

Отсюда вытекает второй вопрос, обозначенный выше, а именно: как мы можем применять милосердие к этому основному измерению человеческого взаимодействия – как милосердие может применяться не к формальному контексту, а к исторически укорененному практическому уровню нашего здравого смысла. В этом плане анализ Дэвидсона оказывается большей частью недостаточным. Он полностью игнорирует историческое измерение нашего внутреннего или естественного знания. Здесь преимущество имеет теоретический подход так называемой социальной феноменологии. В своей статье 1947 года «Чужак. Очерк социальной психологии» Альфред Шюц, выдающийся ученик Эдмунда Гуссерля, дает глубокую и пронизательную аргументацию. Основной его целью было показать опасность сведения *эпистемного великодушия*, или *милосердия* к простой логике. Ключевая идея здесь состоит в том, что «готовая картина посторонней группы, бытующая в родной группе чужака, обнаруживает свою неадекватность для сближающегося с этой неродной группой чужака по той простой причине, что ее создавали не для того, чтобы побудить членов посторонней группы к какому-то отклику или чтобы вызвать с их стороны какую-то реакцию» (Шюц 2004: 540).

Шюц в точности описывает тот тип установки, который мы назвали эпистемным насилием; сведение личности, группы, комплекса установок и форм поведения к концептуальным схемам и категориям исходной группы. Легализация группы Б, управляемой группой А, игнорирует *наличие* целевой группы: она не ставит цель начать взаимодействие, взаимообмен между двумя группами на паритетных началах – она просто имеет цель придать смысл данной группе, чтобы облегчить работу переводчиков. Если говорить еще конкретнее, трансцендентальный процесс конституирования смысла группы Б сокращается, прекращается, уничтожается ради процесса формирования смысла группы А. Формирование стереотипов – типичный пример такого процесса (вспомним ориентализм¹⁸).

¹⁸ Похожую критику адресовал Гуссерлю Менш, который считал, что в гуссерлевской концепции узнавания, как она изложена в «Картезианских размышлениях», мое поведение «функционирует как стандарт для верификации... Такой взгляд явно эгоистичен. Он сводит другого как средство выражения меня самого».

На самом деле, наша способность взаимодействовать с другими не зависит от того, что Дэвидсон и Куайн называли переводом (translation). Как удачно отмечает Шюц, этот вид знания «служит лишь подручной схемой интерпретации чужой группы, но никак не руководством для взаимодействия между этими двумя группами. Ее убедительность базируется, в первую очередь, на согласии, существующем среди тех членов родной группы, которые не имеют намерения устанавливать с членами чужой группы социальные отношения» (Шюц 2004: 540). Чуждость и привычность – это основные условия переживания нами опыта: они являются «общими категориями нашей интерпретации мира» (Шюц 2004: 547). Вот где применяется принцип милосердия:

«Если мы сталкиваемся в опыте с чем-то до сих пор еще не известным и выходящим за рамки нашего обыденного знания, мы начинаем процесс исследования. Первым делом мы определяем новый факт; мы пытаемся уловить его смысл; далее мы шаг за шагом трансформируем нашу общую схему интерпретации мира таким образом, чтобы странный (чуждый) факт и его смысл стали совместимыми и согласованными со всеми другими фактами нашего опыта и их смыслами. Если наши усилия увенчиваются успехом, факт, прежде казавшийся нам странным и приводивший в смущение наш разум, превращается в дополнительный элемент нашего надежного знания. Так мы расширяем и перестраиваем наш запас опыта» (Шюц 2004: 547).

Мысль Шюца совершенно ясна: способ, каким мы переживаем наше повседневное сосуществование, «должен стать предметом логики повседневного мышления, которую постулировали, но так и не смогли создать великие логики, начиная с Лейбница и заканчивая Гуссерлем и Дьюи. Вплоть до настоящего времени наука логики занималась прежде всего логикой науки» (Шюц 2004: 537).

В этом крайне сжатом очерке утверждается необходимость *практического поворота*, означающего, что конечный критерий истинности знания переносится во внутренние посылки нашего здравого смысла – нашего жизненного мира. Здесь мы возвращаемся к тому важному подходу в философии XX века, который известен как «практическая концепция априори». Разве есть что-то странное и непонятное в том, чтобы использовать этот практический поворот в борьбе против расизма и нетерпимости? Ведь

в этом самая суть философской мысли – генерировать теоретические революции, влияя тем самым на нашу повседневную жизнь и открывая ей новые способы мышления и сосуществования¹⁹.

Похоже, что по меньшей мере отчасти это отражено в попытке Дэвидсона распространить идею милосердия безгранично. И хотя Дэвидсон был явно против того, чтобы его называли прагматиком, трансценденталистом или интернальным реалистом (*internal realist*) (Ср. 2001в), все, что он делал, как раз соответствует этим определениям. Возможно, не осознавая этого, он, кажется, был недалек от мысли, что только функциональная конструкция объективностей как условие достоверности наших представлений, распространяет на здравый смысл и поведение допущение, что концептуальные схемы нашего соседа являются разумными и требуют от нас усилий понять их.

Я хотел бы выразить свою благодарность всем, кто тем или иным способом комментировал или критиковал многие предварительные версии этой статьи, среди них: Гэятри Чакраворти Спивак, Гэри Алан Файн, Паоло Паррини, Ту Вэй-Мин, Джозеф Марголис, Бхаван Чандел, Иоанна Кучуради, Ин Сук Ча, Джордж Маклин.

¹⁹ Социальное измерение философии точно выражено Альфредом Шюцем в его прекрасном эссе 1959 года «Значение философии Гуссерля для социальных наук»: *эмпирические социальные науки находят свое конечное основание в конституирующей феноменологии естественной установки... Важность феноменологии в значительной степени состоит в обширном анализе жизненного мира, который позже станет философской антропологией*. Этими словами Шюц, пожалуй, самый близкий к итальянской школе автор, высказывает очень важную мысль: историчность знания практически запечатлена в непосредственных свидетельствах естественной установки, что Мориц Шлик называл «Konstatierungen» (утверждение-констатация), а Джулио Прети – «историчностью здравого смысла».

Библиография

1. Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993.
2. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.
3. Arendt H. On violence. N. Y.: Harcourt Brace, 1970.
4. Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1999.
5. Davidson D. Radical Interpretation // *Dialectica*. 1973. № 27. С. 313–328.
6. Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
7. Davidson D. Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
8. Derrida J. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1964. № 69(3). С. 322–354. № 69(4). С. 425–473.
9. Gozzano S. Davidson on Rationality and Irrationality // M. De Caro (ed.) *Interpretations and Causes. New Perspectives in Donald Davidson's Philosophy*. Dordrecht–Boston, 1999.
10. Guseinov A. Can Violence Be Morally Justified? // *Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*. Ankara, 2007. P. 227–238.
11. Lepore E., Ludwig K. Donald Davidson. Meaning, Truth, Language, and Reality. Oxford: Clarendon Press, 2005.
12. Mensch J.R. Political Violence // L. Hagedorn & M. Staudigl (eds). *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*. Würzburg, 2008. P. 285–303.
13. Preti G. *Praxis ed empirismo*. Turin: Einaudi. 1957.
14. Preti G. *Alle origini dell'etica contemporanea*. Adamo Smith. Bari: Laterza. 1957.
15. Preti G. Dewey e la filosofia della scienza (1951) // Id., *Saggi filosofici*. Vol. 1. Florence, 1976. P. 79–103.
16. Preti G. *Sodoma: democrazia e risentimento [1968]* // Id., *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948–1970)*, ed. M. Dal Pra. Milan, 1983. P. 203–223.
17. Preti G. *Écrits philosophiques* / Ed. L.M. Scarantino. Paris: Cerf, 2002.
18. Quine W.V.O. *Word and Object*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1959.
19. Scarantino L.M. Persuasion, Rhetoric and Authority // *Diogenes*. 2008. № 55(1) P. 22–36.
20. Scarantino L.M. *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*. Milan: B. Mondadori, 2007.
21. Scarantino L.M. *Violenza e libertà nella filosofia trascendentale di Giulio Preti* // *Rivista di storia della filosofia* IX: 653–671.

22. *Scarantino L.M.* Violenza e persuasione razionale nel pensiero di Giulio Preti // Ed. by P.Parrini, L.M.Scarantino. Il pensiero filosofico di Giulio Preti. Milan, 2004. P. 227–252

23. *Schutz A.* Collected Papers, II. Studies in Social Theory. The Hague: Nijhoff, 1976.

24. *Sorel G.* Réflexions sur la violence. Paris: Seuil, 1990.

25. *Spivak G.* Can the Subaltern Speak? // C.Nelson & L.Grossberg (eds) Marxism and the Interpretation of Culture. Chicago, 1988. P. 271–313.

26. *Wieviorka M.* La violence. Paris: Hachette, 2005.

27. *Wilson N.L.* Substances without substrata // Review of Metaphysics. 1959. (12). P. 521–539.

Перевод с английского Б.О. Николаичева

А.В. Прокофьев

Климатическая справедливость: российский контекст¹

Одной из наиболее актуальных тем международного политического дискурса последних лет является архитектура будущих соглашений по борьбе с изменением климата. Приближение момента, когда истечет срок действия Киотского протокола (1997) и связанных с ним механизмов сотрудничества между странами, делает этот вопрос все и более актуальным. В фокусе острейших дискуссий находятся объем обязательств по сокращению выбросов парниковых газов, методы стимулирования такого сокращения, способы контроля над соблюдением договорного режима и т. д. Аргументация сторон наполнена доводами, апеллирующими к ответственности, правам и обязанностям членов мирового сообщества. Именно они используются для того, чтобы убедить партнеров по переговорам принять те условия будущего соглашения, которые ведут к серьезным материальным потерям, заставляют поступиться частью национального суверенитета и международного влияния либо создают прецедент, который ведет к потерям в рамках решения других международных проблем. Наиболее общим понятием, покрывающим разные критерии определения моральной оправданности тех или иных форм климатической кооперации, служит понятие справедливости. Несмотря на то, что в международных документах, развивающих положения Рамочной конвенции ООН об изменении климата (1992), это понятие не применяется, сочетание слов «климатическая справедливость»

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Справедливость в сфере принятия экологически значимых решений: теоретические основания и практические контексты» (грант Президента России МД-140.2010.6).

(climate justice) служит ключевым аналитическим инструментом исследователей нормативной основы климатической политики и широко используется общественными организациями, которые осуществляют мониторинг переговорного процесса и пытаются оказать влияние на него².

Российская Федерация является одним из центральных «игроков» переговорного процесса по вопросам преодоления климатического кризиса. Это обусловлено и тем, что она является источником значительной части общемировых выбросов парниковых газов, и тем, что она занимает особое положение среди стран, ведущих переговоры об условиях глобальной климатической кооперации. Ситуация, в которой именно позиция России оказалась решающей для вступления в силу Киотского протокола, не была простой случайностью. Это накладывает на нашу страну дополнительную ответственность за будущее человечества. Как и перед прочими участниками климатических переговоров, перед Российской Федерацией стоит сложная двухчастная задача: определить, в чем состоит ее подлинный национальный интерес, а затем найти такие способы его продвижения, которые не противоречили бы честным условиям международной климатической кооперации. Именно такую целевую перспективу задает перед каждым индивидуальным или коллективным деятелем этика справедливости. Она не требует от них максимальных альтруистических жертв ради конкретного другого или ради общего дела. Однако она предписывает стремиться к заключению честных соглашений и отказываться от тех преимуществ, которые превращают долю благ других участников кооперации в неоправданно малую, а долю тягот – в неоправданно большую. Мера справедливых самоограничений часто зависит от позиции других участников кооперации, однако далеко не всегда и не во всем. Поэтому для выявления справедливой линии поведения (как и справедливой политической стратегии) требуется установить градуированную шкалу потенциальных жертв и уступок при различных сценариях взаимодействия с партнерами.

² В русском переводе РКК ООН и развивающих ее содержание решений (вплоть до Копенгагенской договоренности 2009 г.), словом «справедливость» передается более узкий нормативный термин – «equity» (честность, беспристрастность). Он указывает на один из принципов климатической политики (два других – «общая, но дифференцированная ответственность» и «имеющиеся возможности»).

В данной статье будет предпринята попытка построить систему нормативных требований климатической справедливости, определить положение Российской Федерации в свете этих требований и, наконец, проанализировать российскую климатическую политику последних лет на предмет соответствия этим требованиям.

Нормативные основания климатической политики

А. Равенство «атмосферных прав»

Предельно абстрактная, упрощенная схема, соответствующая ситуации глобального изменения климата, такова – гомогенное сообщество в определенный момент времени сталкивается с необходимостью использовать возобновляемый ресурс, однако избыточное использование этого ресурса ведет к подрыву возможностей его возобновления. Эта схема зафиксирована в знаменитом мысленном эксперименте Г.Хардина – «трагедия ресурсов общего пользования» или проще – «трагедия общин». В нем моделируется ситуация, в которой прибавление общинниками все новых и новых животных к своим стадам ведет к неизбежному истощению пастбищ общего пользования («свободное пользование общими ресурсами оборачивается всеобщим разорением»)³. Нарачивание стада является для отдельного общинника рациональным (практичным) решением, т. к. выгоду от него он получает один, а потери распределяются между всеми пользователями. Попытка бороться с приближающейся катастрофой с помощью индивидуального самоограничения, напротив, представляет собой пример нерационального решения. При пессимистическом развитии событий общинник лишится некоторых дополнительных благ, но не предотвратит своими действиями истощение пастбищ. При оптимистическом – он лишится некоторых дополнительных благ, хотя катастрофа могла бы быть предотвращена и без его потерь (за счет самоограничения соседей).

³ *Hardin G. The Tragedy of the Commons // Science. New Series. 1968. Vol. 162. № 3859. P. 1244 (русский перевод: Хардин Г. Трагедия ресурсов общего пользования // URL: <http://ecoethics.mrsu.ru/books/r208>).*

Структурное подобие «трагедии общин» и проблем, стоящих перед человечеством в связи с антропогенным изменением климата, отмечалась неоднократно. И в качестве осложняющего фактора исследователи всегда указывали на свойственную климатической ситуации большую неопределенность источников и размера угроз, что служит дополнительным блокирующим фактором для кооперации⁴. Однако есть и другие отличительные признаки. Сам «ресурс общего пользования» в случае с глобальным изменением климата крайне специфичен. Им является даже не атмосфера земли как таковая, а ее отдельно взятая способность – способность к поглощению парниковых газов, являющихся необходимым побочным продуктом различных форм человеческой жизнедеятельности. Специфичны и последствия нескоординированного поведения рациональных деятелей. Они касаются не исчезновения одного из средств существования, а множества негативных экстерналий разного характера и масштаба. Чтобы отразить эти особенности, известный этик-утилитарист П.Сингер предложил другую теоретическую модель – модель деревенского сточного колодца. Первоначально его поглощающая способность была такой, что жители могли не принимать в расчет, кто и сколько отходов сбрасывает в него. Однако с определенного момента он становится источником неприятного запаха, распространения болезней и загрязнения окрестных водоемов. И это означает, что использование сточного колодца превращается в вопрос распределительной справедливости и должно осуществляться на основе регулируемого доступа⁵.

Способ справедливого выхода из таких ситуаций вполне очевиден: необходимо обеспечить устойчивый, честный и эффективный режим использования общего достояния. *Устойчивость* обеспечивается определением такого масштаба использования, который исключает наступление катастрофических последствий. *Честность* – установлением долей, которые пропорциональны всему набору значимых с точки зрения морали распределительных критериев. *Эффективность* – системой контроля и принуждения,

⁴ Gardiner S.M. A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics, and the Problem of Moral Corruption // Climate Ethics: Essential Readings / Ed. by S.M.Gardiner, S.Caney, D.Jamieson, H.Shue. Oxford, 2010. P. 89.

⁵ Singer P. One World: The Ethics of Globalisation. New Haven, 2002. P. 27–28.

устраняющей безбилетничество, которое в данном случае состоит в превышении своей доли потребления (в уклонении от установленных ограничений).

Если сохранить посылки гомогенности человечества и одномоментности возникновения климатической проблемы, то самым простым и интуитивно очевидным способом соединения требований экологической устойчивости, честности и институциональной эффективности будет следующий:

1) предоставить каждому представителю человечества право на равную эмиссию парниковых газов в пределах поглощающей способности атмосферы;

2) устранить существующие превышения эмиссии и определить способы использования «недобора» (такие как восполнение, резервирование, продажа, получение компенсации и т. д.);

3) получить с каждого одинаковый и достаточный взнос на содержание механизмов контроля и принуждения, поддерживающих режим регулируемого использования общего достояния.

Такого рода нормативная логика часто применяется в рассуждениях о климатической справедливости. Равенство «атмосферных прав» всех индивидов является отправным моментом концепций А.Агарвала и С.Нараян, П.Барнса, П.Сингера, О.Мейера и др.⁶ Критика подобного подхода опирается на аргументы трех видов. Однако, как будет видно из дальнейшего анализа, ни один из них не может лишить идею равенства «атмосферных прав» ее фундаментального значения для определения нормативных основ климатической политики.

Аргумент I. Фундаментальное этическое равенство между людьми (равную ценность каждого человека) можно интерпретировать не через призму равного права на получение доли определенного блага, а через призму равной свободы приобретения благ и применения своих способностей, т. е. в радикально либертариистском духе. В таком случае справедливым было бы не уравнивание, а одинаковое в процентном отношении снижение индивидуаль-

⁶ См.: *Agarwal A., Narain S. Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism* New Delhi: Centre for Science and Environment, 1991; *Barnes P. Who Owns the Sky?: Our Common Assets and the Future of Capitalism*. Washington: Island Press, 2001; *Meyer A. Contraction and Convergence: The Global Solution to Climate Change*. L., 2001; *Singer P. Climate Change as an Ethical Issue // Climate Change and Social Justice / Ed. by Jeremy Moss. Melbourne, 2009. P. 38–50.*

ной эмиссии всех пользователей общего достояния, независимо от разницы достигнутых к моменту возникновения угрозы климатическому равновесию уровней выбросов парниковых газов. Неравенство уровней до сокращения и их неравенство после сокращения выступают при этом не как выражение несправедливости, а как отражение большей или меньшей инициативы разных людей в деле освоении данного ресурса.

Однако такая интерпретация локковской теории присвоения вызывает серьезные сомнения. Даже у самого Дж. Локка эта теория имеет безоговорочную силу только в том случае, если присваиваемые ресурсы имеются в изобилии. Если же присвоение закрывает другим людям доступ к ресурсам такого рода, то встает вопрос о компенсации или ограничении присвоения. Такова позиция умеренного либертариизма, который имеет вполне определенную тенденцию к признанию идеи равного права на использование природных благ. Масштабы этой тенденции зависят от избираемых способов определения размера компенсации или объема ограничений. Они могут устанавливаться не на основе принципа равных прав, а на основе принципа удовлетворения основных потребностей каждого человека (так называемого «принципа достаточности»)⁷. В этом случае климатическая справедливость требует не равенства, а лишь некоторого сближения уровней индивидуальных выбросов в рамках такого их общего количества, которое не угрожает климатическому равновесию планеты. Однако концепт основных потребностей отличается неопределенностью и исторической подвижностью. И это неизбежно должно привести сторонника умеренно либертариистской позиции к более точному и менее спорному принципу равных прав на эмиссию парниковых газов.

Аргумент II. **Идея равенства «атмосферных прав» не учитывает** тех обстоятельств, которые определяют разную потребность в используемом ресурсе. Некоторые из различий в его потреблении (т. е. в объеме эмиссии парниковых газов) связаны не со стремлением ко все большему и большему производству материальных благ, а с объектив-

⁷ Такой подход предложил Г.Шью, провозглашающий право каждого человека на такое количество выбросов, которое обеспечивает минимально достойные условия жизни (*Shue H. Avoidable Necessity: Global Warming, International Fairness, and Alternative Energy // Theory and Practice / Ed. by I.Shapiro and J.W.DeCew. N. Y., 1995. P. 254*).

ными и независимыми от сознательного выбора условиями. Другими словами, высокий уровень эмиссии не всегда следует рассматривать в качестве результата «дорогостоящих предпочтений». Подчас он является результатом исторического невезения и не может породить претензий, связанных с идеей справедливого распределения⁸.

Само это рассуждение является вполне оправданным. Однако оно не может выступать в качестве аргумента против равенства «атмосферных прав». Такое равенство выступает как отправная точка концепции климатической справедливости и характеризует лишь идеализированную модель, построенную на основе презумпции гомогенности человечества. Апелляция к неравенству условий и потребностей возникает в итоге снятия такой презумпции, в результате перехода к более полной и приближенной к реальности теории. Таким образом, данное возражение обращено не против самой идеи равенства «атмосферных прав», а против ее прямолинейного и догматического использования, против отождествления общих нормативных посылок и операциональных принципов климатической справедливости.

Аргумент III. Идея равных «атмосферных прав» является неприемлемой в свете перспектив ее практической реализации. Она не может породить международного консенсуса по вопросам климатической кооперации, поскольку требует от некоторых ее участников нести слишком большие потери в сравнении с достигнутым положением, требует жертвовать привычками и ожиданиями, которые формировались десятилетиями. Кроме того, применение идеи равных «атмосферных прав» наталкивается на заведомую неэффективность механизмов, компенсирующих недобор эмиссии. Действия правительств тех стран, которые получают доход от торговли неиспользованными квотами на углеродном рынке или прямую компенсацию за недобор, скорее всего, не будут разумными в смысле обеспечения более высокого уровня жизни своих граждан⁹.

Некоторые из представленных выше соображений имеют изначальную этическую ущербность, поскольку построены на основе отрицания того факта, что жители индустриально нераз-

⁸ См., напр.: *Raymond L. Cutting the "Gordian Knot" in Climate Change Theory // Energy Policy*. 2006. Vol. 34. P. 655–658.

⁹ См., напр.: *Posner E.A., Weisbach D. Climate Change Justice*. Princeton, 2010. P. 138–139.

витых стран уже несут потери, которые скрыты их адаптированными предпочтениями, т. е. предпочтениями, которые формирует длительный опыт социально-экономической депривации. Как заметил нобелевский лауреат, экономист и социальный философ А.Сен, преодоление тех «оптических обманов», которые создают адаптированные предпочтения, само по себе является требованием справедливости¹⁰. Другие соображения не подрывают идею равных «атмосферных прав», поскольку они относятся к области реалистической адаптации требований справедливости или, пользуясь терминологией Дж. Ролза, к созданию «неидеальной теории справедливости». Эта теория призвана найти такие «политические линии и курсы, которые были бы не только эффективны, но также морально приемлемы и политически осуществимы». Ее создание служит даже не вторым, а третьим этапом построения полноценной концепции климатической справедливости. И этот этап немаловажен без осуществления двух предыдущих. Без определения идеала у «неидеальной теории» отсутствует цель и предназначение, в соотношении с которыми поставленные ей вопросы могли бы получить ответ¹¹. А идеал в вопросах справедливой реакции на климатические изменения связан именно с идеей равных «атмосферных прав».

Б. Конкретизация нормативных требований

Итак, идея равных «атмосферных прав» является наиболее приемлемым отправным пунктом для построения концепции климатической справедливости. Однако она не может служить этическим принципом прямого действия, поскольку не принимает во внимание ряд фундаментальных фактов, касающихся нынешнего состояния человечества и развития климатического кризиса. Некоторые из этих фактов превращают равенство эмиссии в отдаленную цель, которая не может быть достигнута на настоящем этапе, другие – являются основанием для постоянного сохранения неравных объемов разрешенной эмиссии,

¹⁰ Ролз Дж. Закон народов: неидеальная теория // Неприкосновенный запас. 2002. № 4 (24).

¹¹ См.: Сен А. Свобода и основы справедливости // Развитие как свобода. М., 2004. С. 81.

приходящейся на одного человека. Учет этого фактического ряда приводит к появлению значительного количества дополнительных нормативных требований.

Первый факт. Лишь в некоторых общественно-экономических контекстах эмиссия парниковых газов действительно может быть привязана к деятельности конкретного человека. В этих случаях принято говорить об индивидуальном «углеродном отпечатке». К настоящему моменту разработаны проекты учета такого отпечатка, нацеленные, в конечном итоге, на определение размеров возмещения за повышенное давление на атмосферу и размеров вознаграждения за действия, снижающие такое давление в сравнении с индивидуальной квотой¹². Однако следует иметь в виду, что реальными эмиттерами парниковых газов являются не отдельные индивиды или даже их домохозяйства, а сложные и разномасштабные производственные комплексы (экономические системы). Возможность воздействовать на их функционирование посредством регулирования индивидуального потребления существует. Однако это не панацея и технически чрезвычайно сложная мера. Поэтому ограничения должны относиться, прежде всего, к самим экономическим системам.

Связь с индивидуальными «атмосферными правами» в этом случае обеспечивается с помощью расчета среднего количества выбросов, приходящегося на причастного к функционированию данной системы человека. Однако каждый человек принадлежит к множеству концентрических экономических систем, имеющих весьма условные границы. Выделение того или иного сообщества индивидуальных эмиттеров и определение среднего по этому сообществу значения выбросов всегда будут вызывать сомнения с этической точки зрения. А это означает, что основа для истребования «атмосферных прав» всегда будет сохранять значительную степень неопределенности.

Второй факт. Человечество раздроблено на национальные сообщества, претендующие на суверенность и стремящиеся реализовать свой суверенитет. На настоящий момент именно нацио-

¹² См.: *Fleming D.* Energy and the Common Purpose: Descending the Energy Staircase with Tradable Energy Quotas. L., 2007; *Hillman M., Fawcett T.* How We Can Save the Planet. L., 2004; *Starkey R., Anderson K.* Domestic Tradable Quotas: A Policy Instrument for Reducing Greenhouse Gas Emissions from Energy Use // Tyndall Technical Paper. 2005. № 39. P. 1–49.

нальные экономики принимаются большинством сторонников идеи равных «атмосферных прав» за точку отсчета при определении индивидуального воздействия на климат. Этому способствуют как прагматические, так и нормативные соображения. С точки зрения прагматики национальные государства выступают как основные участники переговоров об условиях глобальной климатической кооперации. С точки зрения морали они представляют собой единицы коллективного самоопределения и самостоятельные распределительные системы. Механизмы социального обеспечения подключают всех граждан определенного государства к использованию преимуществ, получаемых от эмиссии парниковых газов национальной экономикой. Снижение уровня выбросов привело бы к уменьшению социальных выплат. Это свидетельствует о том, что даже беднейшие граждане причастны к национальной эмиссии парниковых газов.

Однако выбор этой точки отсчета все равно остается условным. Ведь существуют замкнутые экономические системы внутри отдельного государства, существуют трансграничные экономические системы, в которых добыча, обработка и потребление разнесены по разным точкам земного шара. Таким образом, сокращение и сближение подушевой эмиссии государств являются крайне несовершенным и компромиссным способом выражения идеи равных «атмосферных» прав. Он должен дополняться такими механизмами обеспечения климатической справедливости, которые действуют поверх государственных границ и учитывают неоднородность населения любого государства в отношении воздействия на состояние атмосферы.

Третий факт. Одномоментное включение сторон в процесс использования общего достояния в действительности не имело места. Разные группы людей начинали приобретать индустриальную мощь за счет наращивания эмиссии парниковых газов в разное время. И так как парниковые газы накапливаются в атмосфере, то уже имеющиеся негативные последствия изменения климата и возможная климатическая катастрофа в будущем каузально связаны со всей антропогенной эмиссией, осуществлявшейся в последние полтора столетия. Это значит, что пионеры промышленного развития имели шанс осуществить «грязный» (т. е. углеродоем-

кий) индустриальный скачек, а аутсайдеры вынуждены делать это с оглядкой на угрозу изменения климата или даже в режиме принудительного внешнего ограничения эмиссии.

Имеются три варианта этической категоризации данного положения:

1) развитые страны могут рассматриваться как прямо ответственные за климатический кризис (они причинили ущерб остальному миру);

2) развитые страны могут рассматриваться как пользующиеся преимуществами от возникновения климатического кризиса и стесненного положения развивающихся стран (они бенефициарии общего бедствия);

3) развитые страны могут рассматриваться как исчерпавшие свою долю общего достояния и взявшие в долг какую-то часть чужой доли (они углеродные должники остального мира)¹³.

Любая из этих категоризаций ставит под вопрос принцип равного вклада в предотвращение катастрофы. Все они требуют от пионеров индустриального развития брать на себя большую долю сокращений и, возможно, бремя материальной компенсации аутсайдеров. Масштабы этой доли и этого бремени зависят от конкретизированного развертывания каждого из этих тезисов.

Четвертый факт. Человечество негетерогенно еще и в том отношении, что разные государства-эмиттеры имеют разную способность к сокращению выбросов или снижению их роста. Под разной способностью подразумевается разная тяжесть последствий от таких мероприятий. В некоторых случаях – следствием будет лишь незначительное уменьшение довольно высокого уровня жизни или даже его консервация, в других – сохранение массовой нищеты и высокой смертности. Для отражения этого различия в теории климатической справедливости используются понятия «эмиссия роскоши» и «эмиссия выживания»¹⁴. Спасение челове-

¹³ Все три категоризации исторической ответственности встречаются в политической риторике представителей развивающихся стран (Индии, Китая, Бразилии и др.) и некоторых экоактивистов (яркий пример – исполнительный директор организации «South Center» М.Хор). Нормативно-теоретический анализ проблемы см.: *Vanderheiden S. Atmospheric Justice: a Political Theory of Climate Change*. N.Y., 2008. P. 144–220.

¹⁴ Разграничение введено А.Агарвалом и С.Нараян: *Agarwal A., Narain S. Global Warming in an Unequal World*. P. 5.

ства от климатической катастрофы должно осуществляться за счет сокращения эмиссии первого рода. Эмиссия выживания, напротив, может даже увеличиваться с течением времени.

Серьезным затруднением для практического использования разграничения между двумя видами эмиссии является материальное неравенство, существующее в странах с низким средним уровнем жизни. Значительная часть выбросов этих стран генерируется для обслуживания интересов богатой элиты, а не бедствующего большинства. И в силу этого не является эмиссией выживания. Богатые слои населения в бедных странах не обладают повышенной уязвимостью по отношению к ограничениям, связанным с предотвращением изменений климата. Единственным морально оправданным выходом в этой ситуации является увеличение обязательств тех бедных стран, в которых высок коэффициент социального неравенства (GINI), при условии, что обязательства эти будут реализованы за счет прогрессивного экологического налогообложения¹⁵.

Пятый факт. Так как истощение общего достояния в случае с изменением климата (в отличие от упрощенной ситуации «трагедии общин») имеет чрезвычайно многообразные последствия, то оно в разной мере затрагивает интересы разных сторон. Воздействие глобального изменения климата значительно больше на страны тропического юга, островные и прибрежные страны и территории, на страны с аграрной экономикой, сильно зависящей от погодных условий¹⁶. Положение этих стран характеризуется не только большими потерями, но и неспособностью к самостоятельной адаптации к новым условиям и отсутствием компенсирующих выгод от мирового промышленного развития. Ответом на него должны быть специальные меры поддержки, финансируемые наиболее богатой и процветающей частью мирового сообщества.

Шестой факт. Разные страны используют присваиваемую часть общего достояния с разной степенью эффективности (интенсивности). Неэффективное использование стока парниковых

¹⁵ Обоснование этой меры см.: Athanasiou T., Baer P., Kartha S. The Right to Development in a Climate Constrained World: The Greenhouse Development Rights Framework. Berlin, 2007. P. 52.

¹⁶ См.: МГЭИК, 2007. Изменение климата, 2007 г. / Под ред. Р.К.Пачаури, А.Райзингера и др. Женева, 2008. С. 8, 10–11.

газов даже в пределах честных национальных квот следует считать несправедливым по отношению к остальному человечеству. Высокий уровень углеродоемкости какой-то из национальных экономик представляет собой неоправданное давление на климатическую систему планеты. В каком-то смысле он аналогичен описанному Дж. Локком первичному присвоению общего достояния, ведущему не к потреблению, а к порче.

Седьмой факт – человечество не гомогенно еще и в связи с тем, что разные государства имеют на своей территории природные стоки парниковых газов, обладающие разной мощностью. Отсюда можно было бы сделать вывод, что выбросы, поглощающиеся на той же территории, где они генерируются, не должны приниматься в расчет при определении влияния той или иной страны на климатическое равновесие планеты. Однако в процессе преодоления антропогенного кризиса было бы логично учитывать только усилия самих людей (применительно к стоку – его антропогенное расширение). К этому необходимо добавить, что леса представляют собой неотъемлемую часть естественной планетарной системы сохранения климатического равновесия – того самого общего достояния, о справедливом использовании которого идет речь. Наконец, существенным обстоятельством является и та асимметрия, которая мы наблюдаем в вопросах зачета природного стока и природных выбросов парниковых газов. Многие требуют учитывать стоки, но никто не предлагает принимать во внимание находящиеся на территориях разных стран природные источники выбросов.

Впрочем, в этой сфере существует более убедительный аргумент, чем квази-собственность государств на стоки углерода. Это аргумент от упущенной выгоды. Леса являются экономическим ресурсом, неосвоенные территории с поглощающими парниковые газы экосистемами имеют тот же статус. Не используя эти ресурсы в полном объеме, страна-обладатель несет потери, которые могут быть скомпенсированы в виде финансовой и технологической помощи либо уменьшения обязательств по сокращению выбросов или сдерживанию их роста. Но в этом случае объем компенсации зависит от реальных возможностей освоения ресурсов. Сохранение стока возникает вследствие заморажива-

ния определенного реалистичного экономического проекта при условии, что он не переносится в какое-то другое место на национальной территории¹⁷.

Итак, климатическая справедливость требует постепенного достижения разными странами равных душевых выбросов в пределах такого их общего количества, которое определяется поглощающей способностью атмосферы. В ходе достижения этой цели необходимо также учитывать следующие факторы: трансграничный характер некоторых производственных комплексов; историческую ответственность государств-эмиттеров; ограниченные способности государств-эмиттеров к сокращению, консервации или замедлению роста выбросов; ограниченные способности государств-эмиттеров к адаптации к последствиям изменения климата; уровень неравенства внутри государств-эмиттеров; соотношение количества выбросов и ВВП; стоки парниковых газов, находящиеся на территориях государств-эмиттеров.

Положение России в свете требований климатической справедливости

В свете подобной системы нормативных требований Россия оказывается в объективно неудобной ситуации. Многие из этих требований работают против национального интереса страны. И лишь некоторые – нейтральны в его отношении или способствуют ему. Оговорюсь, что при этом имеется в виду интерес кратко- и среднесрочный, а также не включающий потребность в радикальных преобразованиях экономики. Другими словами, интерес России в перспективе «обычного способа ведения дел» (business as usual).

Если более конкретно:

В отношении душевых выбросов. На настоящий момент у России довольно высокий уровень эмиссии на душу населения (11.2 тонн двуокиси углерода). Это заметно меньше, чем в США или Австралии, но значительно больше, чем в странах Евросоюза¹⁸.

¹⁷ Именно такой подход заложен в основу программы борьбы со сведением и деградацией тропических лесов.

¹⁸ CO2 Emissions from Fuel Combustion – Highlights. Paris, 2009. P. 83–85.

Неизбежная убыль населения будет вести к автоматическому увеличению этого показателя. А это значит, что перед страной стоит перспектива сокращения выбросов от их сегодняшних объемов.

В отношении исторической ответственности. СССР был крупнейшим эмиттером парниковых газов. Он длительно использовал общее достояние человечества, т. е. набирал климатические долги или причинял ущерб другим странам. Но при этом не извлек из заимствований максимальной выгоды. Высокий уровень жизни граждан не был достигнут, готовность к выплате исторического долга и переходу к низкоуглеродной экономике оказалась невысокой. Дальнейший экономический рост Российской Федерации, правопреемницы Советского Союза, потребует увеличения эмиссии. То есть у страны имеется шанс провести успешный промышленный рывок, но он не был полноценно использован. Запрос на льготный режим сокращений является, по сути, запросом на второй шанс. Вопрос: почему этот шанс должен быть предоставлен современной России?

В отношении способности к сокращениям. Россия не является страной с критически низким средним уровнем жизни. Совсем недавно у нее были значительные финансовые накопления, и в условиях благоприятной конъюнктуры рынка энергоносителей они восстановятся в короткие сроки. При этом страна имеет очень высокий уровень внутреннего неравенства. Для нее способность нести бремя климатической кооперации не может измеряться средним уровнем жизни. Слишком большая часть эмиссии является «эмиссией роскоши». Значит, на этой основе у Российской Федерации нет существенных оснований для ослабления обязательств.

В отношении текущего использования общего достояния. Налицо высокая углеродоемкость российской экономики. Она меньше, чем ее энегроемкость, но все равно значительна: многократно превышает показатели развитых стран, в том числе, схожих по климатическим условиям¹⁹. В первой половине 2010 г. российское руководство резко отреагировало на «углеродный протекционизм» и «торговую войну» со стороны ЕС. Однако за повышенными пошлинами на продукцию, произведенную с высокими выбросами парниковых газов, стоит не только экономическая конкуренция, но и вполне очевидная нормативная логика.

¹⁹ CO2 Emissions from Fuel Combustion – Highlights. P. 89–91.

В отношении стока углерода в свете упущенной выгоды. Россия, конечно, вправе настаивать на каком-то варианте зачета ее природных стоков, однако он не может быть очень масштабным. Неиспользование ресурсов вызвано не столько сознательной политикой государства по сохранению стоков, сколько простой неспособностью освоить территории или вырубить леса. Там же, где экономическое использование лесных ресурсов ведется, налицо элементы нерационального и хищнического отношения к ним.

Есть ли какие-то нормативные аргументы, работающие «не против», а «в пользу» национальных интересов России? Можно выделить следующий ряд соображений.

Во-первых, требование исторической ответственности, хотя и является одним из критериев климатической справедливости, имеет ограниченное применение. Ретроспективная ответственность, выражающаяся в санкциях и компенсации потерь пострадавших, предполагает более или менее достоверное знание действующего субъекта о негативных последствиях. По отношению к влиянию парниковых газов на климат такое знание пришло к человечеству в поздне- и постсоветское время: в период, когда выбросы, связанные с деятельностью отечественной экономики, стали стремительно падать. Похожая ситуация имеет место в отношении климатического долга. Само восприятие способности атмосферы к поглощению парниковых газов в качестве общего достояния сформировалось слишком поздно для того, чтобы экономическая деятельность 50- или даже 30-летней давности могла восприниматься в качестве осуществления «углеродного займа» у остального человечества.

Во-вторых, Россия находится в положении страны, которая не только несет потери, но получает выгоды от изменения климата, по крайней мере, в кратко и среднесрочной перспективе. Баланс потерь и приобретений не совсем очевиден, но сам этот факт имеет моральное значение. Для России борьба с изменением климата – это не просто участие в совместном предотвращении общего бедствия, как у сторон рассмотренной выше идеальной модели, но и принесение жертв ради общего блага. Обязанности во втором случае не могут не быть несколько меньшими.

В-третьих, Россия является страной, которая несет потери не только от участия в соглашениях о регулировании выбросов, но и от функционирования самих этих соглашений в мировом мас-

штабе. Сокращение углеродоемкости мировой экономики, ее ускоренный переход на альтернативные источники энергии уменьшает доходы от экспорта нефти, угля, в меньшей степени газа, подрывая тем самым основу экономики России в том виде, как она существует сейчас. Значит, России необходимо ускорять дорогостоящую перестройку экономической системы с сырьевого на иной – обрабатывающий, высокотехнологичный, наукоемкий – тип. Это может быть основанием предоставления дополнительного пространства для маневра в сфере количества выбросов или объема обязательств по финансированию программ адаптации в других странах.

В-четвертых, хотя российский уровень душевой эмиссии довольно высок, он все же снизился сравнении с советским временем почти на 24 %²⁰. Снизилась и углеродоемкость производства: уровень ВВП 1990 г. достигнут в 2006–2007 гг., а уровень выбросов остался ниже на 27 %²¹. Частью это было результатом экспортно-сырьевого сценария восстановления экономики, предполагавшего уменьшение доли тяжелой промышленности. И в этом отношении Россия своим сырьевым вкладом просто способствует выбросам в рамках более широкого экономического комплекса, чем национальная экономика. Но частично этот результат достигнут за счет того, что обрабатывающая промышленность восстанавливалась на менее энергоемкой основе. В этот процесс внесли вклад и сознательные усилия российского правительства.

В-пятых, Россия вправе настаивать на учете некоторых объективных причин повышенного энергопотребления (большие расстояния и, как следствие, высокие транспортные расходы, а также холодный климат и, как следствие, высокая потребность в отоплении).

Соотнесение аргументов в пользу увеличения и в пользу сокращения обязательств России в системе международной кооперации по преодолению климатического кризиса показывает, что в рамках ныне действующей системы соглашений Россия имеет избыточные привилегии. Как страна с переходной экономикой, существенно снизившая в результате экономического кризиса свою эмиссию парниковых газов, Россия обладает значительным заделом неиспользованных квот. Как страна с «грязной» (углеродоемкой) экономикой, она имеет значительный потенциал для

²⁰ CO2 Emissions from Fuel Combustion – Highlights. P. 91.

²¹ Ibid. P. 46, 73.

получения инвестиций, связанных с проектами совместного осуществления. Однако необходимо иметь в виду, что статус стран с переходной экономикой сложился не на основе требований климатической справедливости. Это был своего рода политический компромисс и аванс. Таким образом, можно сказать, что перед Россией стоят задачи «подтянуться» к требованиям климатической справедливости и найти более приемлемый баланс между ними и обеспечением национального интереса. В следующем разделе статьи будет представлен анализ того, как идет осознание этих задач.

Климатическая кадриль: российская климатическая политика после заключения РКИК ООН

В самом начале переговоров по определению обязательств Россия прошла путь от опасений, близких опасениям стран ОПЕК, к вполне прагматическим надеждам на торговлю неиспользованными квотами с США и, соответственно, к стремлению расширить потенциальный объем собственных квот. С этим связано подписание Киотского протокола в 1999 г. Но когда основной потенциальный покупатель вышел из соглашения в 2001 г., у руководства страны возникли сомнения в необходимости ратификации подписанного документа. Кроме того, начало восстановления экономики породило опасения в возможной задержке этого процесса киотскими обязательствами, если восстановление окажется углеродоемким. Ратификация протокола произошла в обмен на содействие вступлению России в ВТО, общеэкономические преимущества и гарантии покупки квот – т. е. в результате стремления извлечь максимальную политическую и экономическую выгоду из положения ключевой для вступления документа в силу страны, а не в результате стремления полноценно участвовать в решении глобальной проблемы. В итоге российское руководство было разочаровано неисполнением условий обмена европейской стороной. Вопросы изменения климата оказались надолго маргинальными для его деятельности²².

²² Подробнее см. следующие обзоры российской климатической политики: Россия и Киотский протокол: проблемы и возможности / Под ред. А.Корппоо, Ж.Карас, М.Грабба. М., 2006; *Chatzopoulos I., Stavros A. Russia's Role in UNFCCC*

На переговорах по созданию посткиотской системы международных соглашений позиция России носила пассивный и выжидательный характер. Действия российских представителей свидетельствовали о том, что страна заинтересована в затягивании процесса. Они стремились сохранить задел для «грязного» роста и обеспечить соответствие обязательств естественным тенденциям развития российской экономики. 30 сентября 2008 г. были представлены российские предложения Специальной рабочей группе по долгосрочным совместным действиям по РКИК ООН, включающие следующие основные моменты.

1. Одобрение 50 % сокращения выбросов в целом по миру к 2050 г., но нежелание рассматривать эту цель как основание для определения национальных обязательств по принципу «сверху вниз». Новая система соглашений должна строиться на основе самостоятельного определения странами обязательств и не должна опираться на карательный и принудительный режим их соблюдения.

2. Неудовлетворенность эффективностью и справедливостью Киотского протокола (под этим понимался неучет возможностей и особенностей отдельных стран). Специально были акцентированы положение стран, для которых переход к альтернативной энергетике сопряжен со значительными трудностями, и необходимость точного определения таких трудностей.

3. Необходимость сохранения преимущества новой системы в отношении к Киотской системе обязательств (как по уровням обязательств, так и по накопленным неиспользованным квотам).

4. Сомнение в обоснованности диапазона сокращений для экономически развитых стран на период до 2020 г., предложенного МГЭИК (25–40 %) ²³.

В ходе XIV конференции стран-участниц РКИК ООН (Познань, 1–12 декабря 2008 г.) российская делегация продекларировала туманные обещания «значительных» и «сравнимых с другими странами»

Negotiations since the Exit of the United States in 2001 // International Environmental Agreements. 2010. Vol. 10. P. 45–63; *Korppoo A., Spencer T.* The Layers of the Doll. Exploring the Russian Position for Copenhagen // The International Politics of Natural Resources and the Environment Research Program. The Finnish Institute of International Affairs. Briefing Paper 46. 5 November 2009. P. 1–8.

²³ Ideas and Proposals on the Elements Contained in Paragraph 1 of the Bali Action Plan. PAPER NO. 13: RUSSIAN FEDERATION (P. 81–83) // URL: <http://unfccc.int/resource/docs/2008/awglca4/eng/misc05.pdf>

сокращений выбросов к 2020 г., но тут же сделала противоречащие им заявления о перенесении неиспользованных киотских квот на будущий период. На климатических переговорах в Бонне (с марта по август 2009 г.) российская делегация внесла предложение об атомной энергетике как части механизмов чистого развития и проектов совместного осуществления, а также резко переоценила объем поглощения парниковых газов российскими почвами и лесами в сторону увеличения²⁴. Первые озвученные цифры возможных среднесрочных сокращений вполне соответствовали этой стратегии. Президент РФ в интервью «Первому каналу» 18 июня 2009 г. заявил о 10–15 %, или 30 млрд т, сокращений за 1990–2020 гг.²⁵. Эти показатели были эквивалентны отсутствию реальных сокращений и легко могли быть достигнуты безо всяких усилий со стороны правительства.

Многие аналитики считают началом движения в противоположном направлении разработку Климатической доктрины РФ (Гидромет–Минприроды)²⁶. Она была одобрена Правительством РФ 23 апреля 2009 г. и обнародована накануне начала второго раунда переговоров в Бонне. Однако Доктрина – документ сугубо декларативный. Ее несомненный плюс в признании реакции на климатические изменения приоритетом национальной политики и в фиксации обязательного участия страны в инициативах международного сообщества по решению климатической проблемы. После такого заявления было трудно отмалчиваться в отношении конкретных обязательств, но т. к. характер участия и его объем в Доктрине не обозначены, то эти обязательства вполне могли иметь заниженный, «безбилетнический» характер. Другими словами, на основе перечисленных в доктрине политических ориентиров можно сложить разные пасьянсы из практических мер. Да и статус Доктрины как «полуодобренного» документа до декабря 2009 г. сохранял неопределенность дальнейшей климатической политики России.

²⁴ Подробную фиксацию хода переговоров см.: Меньше двух градусов. Критический взгляд российских экологических организаций-наблюдателей на климатических переговорах ООН. 2008–2009. № 1–18.

²⁵ Разговор с Дмитрием Медведевым. Ответы на вопросы ведущего информационно-аналитической программы «Первого канала» Кирилла Клеймёнова // URL:<http://www.kremlin.ru/transcripts/4514>

²⁶ Напр.: Климатическая доктрина России. Комментарии WWF (подготовлены А.Кокориным) // Вся Европа.ру. Интернет-журн. 2010. Вып. 4(43) (URL:http://www.alleuropa.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1537).

Значительное продвижение в сторону учета требований климатической справедливости оказалось связано с деятельностью президента РФ во второй половине 2009 г. В этот период последовали: заявление на саммите ЕС–Россия, в котором впервые было озвучено увеличение потенциальных обязательств РФ в рамках поскиотского соглашения до 25 % сокращения эмиссии к 2020 г. по сравнению с 1990 г. (в соответствии с позднейшими уточнениями – 22–25 %) ²⁷, запись в президентском блоге на тему климатической политики, подписание Климатической доктрины РФ и участие в работе конференции ООН в Копенгагене.

Особый интерес представляет проведенная президентом 15 декабря 2010 г. мини-дискуссия в стенах Академии наук, скептически настроенной по отношению к проблеме изменения климата. Ее содержание можно связать со стремлением добиться двух целей: продемонстрировать обществу и зарубежным партнерам контраст между собственной (конструктивной и продвинутой) позицией и консервативной позицией академического сообщества, а также – сохранить возможности для маневра на климатических переговорах. В выступлениях академиков звучали следующие тезисы: 1) акцентирование климатической проблемы является «накатом» на нефтегазовые страны, 2) ЕС пытается «поймать» Россию на ненамеренном характере сокращений в 1990-е гг., 3) Киотский протокол недостаточно научно обоснован, 4) современные модели описания климатических изменений недоучитывают природных факторов. Президент выразил частичное согласие с академиками, намерение «цитировать» их позицию в Копенгагене, но при этом подтвердил и отказался обсуждать заявленное им ранее количество сокращений ²⁸.

Колебательное движение по вопросу о российских обязательствах продолжилось и в конце 2009 – начале 2010 гг. С одной стороны, прозвучали заявления Президента о необходимости корректировать Климатическую доктрину в отношении конкретизации практических мер, были прямо подтверждены объемы обяза-

²⁷ Пресс-конференция по итогам 24-го саммита Россия–ЕС // URL:<http://www.kremlin.ru/transcripts/6034>

²⁸ Стенографический отчет о встрече с руководством Российской академии наук и представителями научного сообщества // URL:<http://www.kremlin.ru/transcripts/6344>

тельств по сокращениям в 25 % (18 февраля 2010 г.)²⁹, а с другой – уже на конференции в Копенгагене российская делегация заявила, что озвученные президентом численные показатели указывают на «возможные» обязательства России в рамках такого «всеобъемлющего нового соглашения», которое учитывало бы принципиально важные для страны «элементы режима». Расшифровкой этого тезиса стали официальные предложения России по Копенгагенской договоренности: в них значится диапазон сокращений от 15 до 25 % в зависимости от «надлежащего учета потенциала российских лесов» (3 февраля 2010 г.)³⁰. Кроме того, Россия продолжает настаивать на переносе неиспользованных киотских квот в пост-киотский период, хотя и не для продажи, что могло бы попросту обвалить посткиотский углеродный рынок, а для подстраховки собственной экономики.

Такая «климатическая кадриль» свидетельствует о том, что осознание Россией своего места в международной климатической политике еще не завершилось. Однако сама незавершенность этого процесса и наличие позитивных сдвигов вселяют определенные надежды.

²⁹ Президент провёл совещание по вопросам изменения климата // URL: <http://www.kremlin.ru/transcripts/6914>

³⁰ Намерения Российской Федерации для включения в Приложение I к «Копенгагенскому соглашению» // URL: http://unfccc.int/files/meetings/application/pdf/russiaphaccord_app1.pdf

Библиография

1. Климатическая доктрина России. Комментарии WWF (подготовлены А.Кокориным) // Вся Европа.ру. Интернет-журнал. 2010. Вып. 4(43) (URL:http://www.allego.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1537).
2. МГЭИК, 2007. Изменение климата, 2007 г. / Под ред. Р.К.Пачаури, А.Райзингера и др. Женева: МГЭИК, 2008.
3. Меньше двух градусов. Критический взгляд российских экологических организаций-наблюдателей на климатических переговорах ООН. 2008–2009. № 1–18.
4. Намерения Российской Федерации для включения в Приложение I к «Копенгагенскому соглашению» // URL:http://unfccc.int/files/meetings/application/pdf/russiacphaccord_app1.pdf
5. Ответы на вопросы ведущего информационно-аналитической программы «Первого канала» Кирилла Клеймёнова // URL:<http://www.kremlin.ru/transcripts/4514>
6. Президент провел совещание по вопросам изменения климата // URL:<http://www.kremlin.ru/transcripts/6914>
7. Пресс-конференция по итогам 24-го саммита Россия–ЕС // URL:<http://www.kremlin.ru/transcripts/6034>.
8. *Ролз Дж.* Закон народов: неидеальная теория // Неприкосновенный запас. 2002. № 4(24).
9. Россия и Киотский протокол: проблемы и возможности / Под ред. А.Корппоо, Ж.Карас, М.Габба. М.: WWF, 2006.
10. *Сен А.* Свобода и основы справедливости // Развитие как свобода. М., 2004.
11. Стенографический отчет о встрече с руководством Российской академии наук и представителями научного сообщества // URL:<http://www.kremlin.ru/transcripts/6344>
12. *Agarwal A., Narain S.* Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism. New Delhi: Centre for Science and Environment, 1991.
13. *Athanasiou T., Baer P., Kartha S.* The Right to Development in a Climate Constrained World: The Greenhouse Development Rights Framework. Berlin: Heinrich Böll Foundation, 2007.
14. *Barnes P.* Who Owns the Sky?: Our Common Assets and the Future of Capitalism. Washington: Island Press, 2001.
15. *Chatzopoulos I., Stavros A.* Russia's Role in UNFCCC Negotiations since the Exit of the United States in 2001 // International Environmental Agreements. 2010. Vol. 10. P. 45–63.

16. CO2 Emissions from Fuel Combustion – Highlights. Paris: OECD/IEA, 2009.

17. *Fleming D.* Energy and the Common Purpose: Descending the Energy Staircase with Tradable Energy Quotas. L.: The Lean Economy Connection, 2007.

18. *Gardiner S.M.* A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics, and the Problem of Moral Corruption // *Climate Ethics: Essential Readings* / Ed. by S.M.Gardiner, S.Caney, D.Jamieson, H.Shue. Oxford, 2010. P. 87–100.

19. *Hardin G.* Tragedy of the Commons // *Science. New Series.* 1968. Vol. 162. № 3859 P. 1243–1248 (рус. пер.: *Хардин Г.* Трагедия ресурсов общего пользования // URL:<http://ecoethics.mrsu.ru/books/r208>).

20. *Hillman M., Fawcett T.* How We Can Save the Planet. L.: Penguin Books, 2004.

21. Ideas and Proposals on the Elements Contained in Paragraph 1 of the Bali Action Plan. PAPER NO. 13: RUSSIAN FEDERATION (P. 81–83) // URL:<http://unfccc.int/resource/docs/2008/awglca4/eng/misc05.pdf>

22. *Korppoo A, Spencer T.* The Layers of the Doll. Exploring the Russian Position for Copenhagen // *The International Politics of Natural Resources and the Environment Research Program. The Finnish Institute of International Affairs. Briefing Paper 46.* 5 November 2009. P. 1–8.

23. *Meyer A.* Contraction and Convergence: The Global Solution to Climate Change. L.: Green Books, 2001.

24. *Posner E.A., Weisbach D.* Climate Change Justice. Princeton: Princeton Univ. Press, 2010.

25. *Shue H.* Avoidable Necessity: Global Warming, International Fairness, and Alternative Energy // *Theory and Practice* / Ed. by I.Shapiro and J.W. DeCew. N.Y., 1995. P. 239–264.

26. *Singer P.* Climate Change as an Ethical Issue // *Climate Change and Social Justice* / Ed. by Jeremy Moss. Melbourne, 2009. P. 38–50.

27. *Singer P.* One World: The Ethics of Globalisation. New Haven: Yale Univ. Press, 2002.

28. *Raymond L.* Cutting the “Gordian Knot” in Climate Change Theory // *Energy Policy.* 2006. Vol. 34. P. 655–658.

29. *Starkey R., Anderson K.* Domestic Tradable Quotas: A Policy Instrument for Reducing Greenhouse Gas Emissions from Energy Use // *Tyndall Technical Paper.* 2005. № 39. P. 1–49.

30. *Vanderheiden S.* Atmospheric Justice: a Political Theory of Climate Change. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2008.

Крис Дженкс

После Беслана: детство, сложность и риск

В одном из ранних манифестов начала постмодернистской мысли Лиотар¹ в манере одновременно критической и провокационной смещает теоретика. Вслед за Ницше, который презирал и отвергал западную рациональность из-за ее робости и конформизма, Лиотар иронизирует над достоверностью, или, более фундаментально, над приверженностью к достоверности в модернистском проекте. Школы мысли, традиции, концепции, парадигмы, все позиции, с трудом выигранные в исторической битве интеллекта, нивелируются. Сам авторитет знания ставится под вопрос. Для Лиотара предполагаемые различия между моральными и политическими позициями имеют такое же значение, как и языковые игры. Теоретик, самость, происходит из перекрещиваний и соединений этих игр, из «*differend*», синапса, через который протекают различные послания. Битва за знак явно началась, без обоснования прежних утверждений. Единственное правило, которое можно вывести из подобного способа мышления, состоит в том, что правил нет, и такой парадоксальный запрет на правила был быстро усвоен широкими академическими кругами. Некоторые полагают, что социальная теория, обремененная такими путями, сможет выжить только случайно, однако многие другие считали такой ход событий ренессансом, новым путем вперед.

Описания постмодернизма и обобщения в отношении него множились с начала 1980-х, и здесь нет нужды их повторять, достаточно указать на тот факт, что возник ли постмодернизм из структурных (или деструктурирующих) условий постмодерности (*postmoder-*

¹ См.: *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. Н.А.Шматко. М.–СПб., 1998.

nity) или находится с ними в конфликте, но в соединении с эпистемологией и онтологией он породил новый взгляд на мир и новую достоверность. Последняя поддерживала релятивизм, выражала веру в него, или, по меньшей мере, была не способна противостоять объяснениям, формулируемым в терминах релятивизма.

Конечно, история, предшествующая постмодерну, сама сопротивляется нарративной форме и обращается к гибели другой, еще более великой, истории. Завершающим оказалось то повествование, на которое наложило запрет Просвещение в Европе. Предполагается, что Просвещение установило исторический состав типичных персонажей с типичными мотивами и общей *энтелехией*. Лиотар назвал это «великими нарративами», организующими современную историю. Коротко говоря, разум должен был восторжествовать над верой, человечество должно было стать мерой всех вещей и, расширив свою бесконечную пластичность с помощью современных технологий, должно было победить природу, избавить ее от случайности и поставить на службу человечеству. Время должно было измеряться в контексте перехода от тьмы к свету. Такой переход и скрытую теорию моральной эволюции мы знаем как *прогресс*. Центральность человечества и познавательный субъективизм (по Декарту), в соединении с институционализированным способом рассуждения, который мы называем наукой, стали основой методологии для этого масштабного исторического мировоззрения.

Мировоззрение Просвещения основывалось на консенсусе, или, можно сказать, оно зависело от политики, обеспечивавшей этот консенсус, который сам по себе составляет исторический контекст критики Фуко. Консенсус должен был обеспечить стабильность, благодаря которой проект мог полностью и успешно развернуться. Консенсус, в свою очередь, является историческим контекстом социологической критики. Где постмодерн зависит от консенсуса? Давайте еще раз обратимся к Лиотару:

... консенсус... насилует гетерогенность языковых игр, а инновация появляется всегда из разногласия. Постсовременное знание не является исключительно инструментом властей. Оно также оттачивает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность. А основанием его самого является не гомология экспертов, но паралогия изобретателей².

² Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 12.

Мы на пути к Беслану

Лиотаровская, тогда новаторская, инверсия общепринятой мудрости опьяняет своим сверхоптимизмом (возможно, сравнимым лишь с вековым оптимизмом социологии в поисках всеобщего порядка). Он нашел новый путь, освобождение, интервенцию, прорыв в свободу. Спустя всего лишь 20 лет это новое видение пришло в упадок. Консенсус приводит к насилию! Давайте будем чувствительны к различиям! Празднуйте паралогию изобретателей! Мы слышали все это в прошлом веке, особенно во франкоязычной культуре *avant-garde* и в ее анализе. Мы могли бы цинично описать его как век полу-сознания, но это не применимо ко всей картине. 11 сентября 2001 года особый элемент паралогии изобретателя поколебал «ужасный» консенсус. После этого события, что бы мы ни думали о фактах, о политиках и мифологиях, соединившихся в его осуществлении, наше представление о мире *должно* было измениться.

Наша цель при пересказе той истории, которую часто теперь анализируют, – ничто иное, как еще одно просвещение, на этот раз более скромное, начинаемое со строчной «п», после долгого периода бездеятельного сна. Как предупреждал Гойя, «сон разума порождает чудовищ». В тот роковой день два авиалайнера стали социальными конструктами: они были реконструированы как оружие – отчасти «массового» поражения и отчасти самым точным образом нацеленного и управляемого. Этот деконструированно-реконструированный абсолютно новый феномен был направлен на Башни-близнецы еще одного более буквального, но в высшей степени символического социального конструкта – Всемирного торгового центра. В результате огненный шар уничтожил в том месте все, включая большое число человеческих жизней. Когда мы читаем постмодернистскую теорию, когда мы рутинно рассуждаем о социальных конструктах и лингвистическом характере социальных феноменов, осознаем ли мы на самом деле столь масштабные физические последствия? И когда мы снова изучаем эту физическую местность, саму по себе являющуюся социальным конструктом, понимаем ли мы, насколько сильно она связана в единую сеть с другими объектами, требованиями, культурными практиками, физическими нуждами и политическими альянсами? Принимаем ли мы во внимание ее сложность? Не

являются ли простые слова Лиотара по поводу «переносимости несоизмеримого» в этих условиях не только наивными, но и прискорбно неосторожными? Каждый аспект сложности и взаимозависимости социальных структур – это именно то, что игнорирует Лиотар, другие, и все мы привычно игнорируем в наших формальных упоминаниях о них. Социальные теоретики, социальные аналитики пока, в общем и целом, не пробудились к *экологии* своей исследовательской сферы.

Возможно, нам следует продолжать с большей осторожностью. Мы, разумеется, не единственные, кто понимает это. Мы должны рассмотреть идеи, высказанные в работе Бруно Латура: какие новые направления поддерживала акторно-сетевая теория? Конечно, Латур хочет «ре-политизировать» науки не в смысле превращения исследования в некий заговор (хотя такое иногда случается), но в смысле «приведения наук к демократии»³. Однако этого недостаточно. При таком подходе «их» (ученых и их специальное знание) рассматривают как проблему, тогда как мы здесь пытаемся показать, что *мы*, общность, *являемся проблемой*. Принимая во внимание запечатленное в символическом коде «9/11» событие, мы должны не только ре-политизировать социальную теорию, но осознать нашу не выраженную прямо политику. Вполне очевидно, эта политика настолько разъярила одних людей, что они решились на подобное действие, стоившее множества жизней, включая их собственные. Мы не предвидели такой катастрофы, несмотря на доходившую до нас обрывочную разведывательную информацию. Мы действительно не предвидели подобного события, потому что были не в состоянии понять, что «различие» возможно. Это униительно, особенно после турбулентности, вызванной волнами феминизма, появлением смелых сравнительных исследований в области расовой и этнической принадлежности, появлением теории инаковости (queer theory), эпистемологий, определяемых точкой зрения, и политики идентичностей. Даже после встряски, вызванной критической теорией, мы не смогли предвидеть различия. Подобно безумному философу, и его последователю – безумному ученому, критическая теория продолжала считать себя окончательной и наилучшей формой безучастной нейтральности. Именно эту

³ См.: Latour B. Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy. Cambridge (Mass.), 2004.

проблему преодолел постструктурализм, как думали его сторонники, посредством замены «генеалогии» на «диалектику» Гегеля, но последний говорит нам:

Что же касается *поучения*, каким мир должен быть, то к сказанному выше можно добавить, что для этого философия всегда приходит слишком поздно. В качестве *мысли* о мире она появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения... Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек⁴.

Даже Латур, всецело признающий особую роль политика, при этом считает достаточным написание новых конституций, которые «сбалансируют интересы». В мире, который считает себя «находящимся в состоянии войны с террором», в мире, который, по видимому, допускает управление с помощью «политики страха», такие глупости все еще возможны. Даже после «9/11» эта глупость все еще возможна, после Беслана, признаем, стало сложнее.

Вряд ли кто-то в цивилизованном мире мог не слышать о событиях, происшедших в Беслане, городе в Северной Осетии, в России, в первые дни сентября 2004. Большая и хорошо организованная группа террористов, бандитов, борцов за свободу, повстанцев (называйте их так, как от вас того требует ваша идеология) из Чечни в течение первой недели нового школьного года оккупировали большой школьный комплекс. Их требования и их мотивация были продиктованы накопленными обидами, связанными с отношением Советского Союза к их стране и длинным перечнем исторических обид и политических несправедливостей, порожденных вторжением, широкомасштабными человеческими потерями и разрушением их родины и их имущества. Чеченцы жаждут независимости, а их фундаменталистское крыло проявляет свои националистические устремления путем выборочного локализованного подавления других. Средняя школа № 1 не была первой их целью, и мы должны понимать, что она не станет и последней. Оружием террористов сначала является пропаганда, но конечно, идеи, которые таким образом воплотить не удастся, часто утверждают с

⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем.: Ред. и сост. Д.А.Керимов, В.С.Нерсесянц. М., 1990. С. 56.

помощью силы. Как когда-то написал Мао Цзэдун: «политическая власть исходит из ствола винтовки». В данном случае чеченские повстанцы продемонстрировали свои намерения при поддержке тяжелого вооружения, включающего ракетные установки, полевые скорострельные орудия и большое количество взрывчатых веществ и боеприпасов. Большая часть этого вооружения предположительно была спрятана в школьном здании заранее – до нападения и захвата. И все-таки главной темой была пропаганда.

Стратегия этого захвата, как и во многих предыдущих подобных случаях, предполагала взятие заложников, но в большем масштабе – как количественно, так и качественно. Число заложников превышало 1200 человек, среди них были учителя и родители, однако подавляющую часть этой несчастной группы составляли дети, причем дети достаточно маленькие. Символическая комбинация, соприкосновение такой разрушительной силы с таким бессилием, злого умысла с такой невинностью и очевидной уязвимостью привели к драматическому кодированию социальных и моральных нарративов, которые прорвались через международные средства массовой информации, одновременно претендуя на статус главного события и подтверждая его. В отличие от Бодрийяра, предполагавшего в отношении Войны в Заливе, что вся цепочка событий развернулась исключительно внутри телевидения, мы так не считаем в отношении данного случая. Мы далеки от этого: развернувшаяся трагическая литания жестокости и разрушения была слишком реальной, материальной, отвратительной и зверской. Речь идет о том, что освещение в средствах массовой информации не было несущественным, непреднамеренным комментарием к этой истории или никак не соприкасающимся с ней. Это освещение, как и дискурсивные элементы, соединенные для возвещения монументальной значимости события, во многом, выражали само намерение.

В течение 52 часов, пока разворачивалась эта трагедия, стало пронзительно ясно, что центральной проблемой стал культурный капитал, воплощенный в детстве. Декорациями к этому событию была школа – институт, традиционно защищаемый в силу самой его сущности и назначения от структурного насилия внешнего мира. Какова бы ни была реальность школьной жизни, символическое значение школьников обеспечивает этому институту ста-

тус храма. Дети – это не просто люди, это не обычные люди, это люди особого рода – таково наше коллективное восприятие и коллективная оценка. Нанести вред ребенку кажется кощунственным, в осквернении мира детства наносится удар по наиболее сокровенным, часто неартикулируемым моральным ценностям – но они фундаментальны и разделяются всеми. Как сказал 4 сентября по окончании кошмара архиепископ Кентерберийский, глава Англиканской церкви, – это было «самым злым деянием, какое мы только можем вообразить», мы наблюдали низший предел морального падения глобального терроризма.

С самого начала нам демонстрировали кадры находящихся в отчаянии родителей и родственников, спорящих с российскими вооруженными силами, которые пытались ограничить степень запутанности этой последовательности событий, если не остановить ее. Некоторые (хотя их было и немного) заложники были отпущены – возможно, это было хорошим знаком, затем периоды кажущегося затишья прерывались звуками выстрелов – и это несомненно было плохим знаком. Когда мы пришли к пониманию того, что плана остановить происходящее или какой либо согласованной стратегии вмешательства скорей всего не существует, разверзлась взрывная черная дыра, которая поглотила жизнь, достоинство и милосердие. Полуодетые дети, те, что выжили, бежали раненные, залитые кровью, навсегда выведенные из душевного равновесия этим суровым испытанием. Издалека был зафиксирован эпизод, в наивысшей степени выразивший горестный смысл происходящего. Девочка, вероятно не более семи лет от роду, была подброшена в воздух взрывной волной и вылетела через окно гимнастического зала, где ее держали в заложниках. На ней было только нижнее белье и пара новых туфель, которые она, вероятно, впервые надела в этот первый день нового учебного года. Она приземлилась ошеломленная, но чудом невредимая, но ошеломленная. Когда она, наконец, пришла в себя и смогла подняться – вместо того, чтобы броситься в безопасное место прочь от школы, она забралась обратно в окно, считая, что будет в безопасности именно там, рядом с матерью или друзьями. Там, внутри, ее встретил второй взрыв.

Относительно безопасный внешний мир теперь породил истории расправы и непристойности. Резня, изнасилование, стрельба по человеческим мишеням, дети, которые вынуждены пить мочу

для реального или мнимого поддержания сил – все это стало возможным в этом побоище, где число жертв достигло 400 человек. Преступления были многочисленными и они разрастались в геометрической прогрессии, одновременно они были парадоксальными. Не так важно, могли службы безопасности справиться с ситуацией или нет, обладая данным уровнем профессионализма. Не так важно, что некоторые повстанцы сбежали, что преступники могли быть связаны с «Аль-Каидой» или даже Саудовской Аравией. Наиболее значимым здесь является количество детских жертв.

Подготовка этого захвата и его приведение в исполнение были основаны на стратегическом выборе детства в его символическом статусе. Здесь не было смягчающих обстоятельств, убийцы не были сумасшедшими бандитами как в случае, который произошел в Данблейне в Соединенном Королевстве, когда страдающий шизофренией расстрелял 16 детей в начальной школе и их учителя. В Беслане чеченские захватчики прекрасно понимали значение и символическое влияние детства на коллективное сознание. В то самое время, когда многие современные исследователи общества пытаются понять природу и происхождение этих значения и влияния в современном мире, в Беслане все это было возвращено нам с непониманием или неверием. Осознав фундаментальный эмоциональный символизм детства и попытавшись отменить его значимость, чеченские повстанцы не остановились и переступили пределы этого осознания. Они, в конечном счете, не отпустили детей и не попытались переосмыслить самих себя в терминах нового, хотя и ошибочного, героизма, который остался бы социальным в силу своей подчиненности в конечном счете порядку вещей, который содержится в особой онтологии детства. Нет, они безжалостно убивали настоящих детей, но, на другом уровне, они убивали также детство как область коллективного сознания, которое изгоняет особых и иных, хороших и чистых, невинных и порядочных. Беслан стоит на одном уровне по меньшей мере с Нью-Йорком 9/11 как постмодернистский маркер разрушения социальной связи.

Куда нас ведет этот апокалипсис? Открыли ли мы теперь заново истину, которую знали, например, в годы после холокоста в 1945 г., но теперь почему-то забыли – ту истину, что некоторые социальные конструкты являются просто неприемлемыми? Такое открытие обнажает неадекватную сентиментальность,

лежащую в центре идеи, что социальный конструктивизм поддерживает человеческую свободу. В действительности ничего подобного не происходит. Социальный конструктивизм вместо этого определяет действие в конкретном поле с материальными последствиями. Но есть и другой аспект, который мы не можем далее игнорировать, и это – постоянное присутствие непреднамеренных последствий. В случае Беслана, Всемирного торгового центра, Мадрида, Лондона 2005, последствия не были случайностями или результатом помрачения рассудка. Какой бы ошибочной мы ни считали мотивационную онтологию, эти поступки были рационально стратегическими. В то же время они свидетельствуют об ограниченности цели, масштаба и компетентности *нашей* рациональности в той мере, в какой рациональные стратегии властей в сфере образования, которые сконструировали школу, известную как Беслан, допустили возможность зверства, известного как Беслан, даже не догадываясь, какой стратегический приз они вручили агрессору. Позвольте выразить это иначе: школа не была причиной зверства, но сделала его возможным. В каждом случае на карту ставятся разные агенты и разные цепи инструментальных рассуждений. Это показывает, что понятие человеческого *авторства* в отношении социального мира (например, в терминах Бергера и Лукмана) неуместно. Вместо него у нас есть серия ходов в сложной сети или экологии, где «автор» (если такой термин можно вообще применить) является моделью самой связности. Аналитически мы переключились от гуманистического и постструктуралистского акцента на акторов, интерпретации и, наконец, сети, к онтологическому приоритету структуры. Акторно-сетевую теорию (и ее связь с постструктурализмом) было бы лучше переосмыслить как сете-акторную теорию. Более того, понятие «актора» само по себе структурно и лишь в минимальной степени схоже с понятием человеческого авторства или инициируемого человеком «дела».

Латур (1993, 2004) привлек внимание к взаимодействиям человеческого и нечеловеческого в вопросах социального конструирования. Там, где он делает акцент на «привнесении наук в демократию», мы делаем акцент на самоорганизующихся структурах, которые возникают из взаимодействия. Как и зверство в Беслане, они не могут быть привнесены в демократию, поскольку они орга-

низуют себя и появляются задолго до возможности определить или предсказать их. В лучшем случае, мы, «демократы», можем реагировать на свершившееся событие и тем самым порождать столь же материальное противодействие. «Наши» конструкции по самой своей природе подвержены риску. Рассматриваемый в таком свете конструктивизм неизбежно ведет к неоматериализму. Тем не менее этот паттерн материального действия и противодействия, эта динамика не описывает объект или социальный факт, она описывает сложную *систему*. Мы не можем называть ее просто *социальной* системой, потому что это по умолчанию должно было определить компоненты системы как социальные. Такое самомнение было основополагающим для Дюркгейма, но нам само понятие взаимосвязи – сети, экологии – запрещает такое упрощение. То, что «Беслан» теперь имеет два смысловых поля (школа, зверство), обозначает обремененную риском сложность. То, что мы можем называть зверство таковым, означает, что мы все еще можем перемещаться по этой территории. Впредь «Беслан» должен пониматься в разветвленном смысле.

«Беслан» указывает, что школа не должна приниматься просто как социальный факт, гомеостатическая система, или как белое поле, где могут самовыражаться авторы. Школа, принятая как социальный конструкт (понятие, с которым мы все можем согласиться в определенной мере), становится вместо этого рискованным, или *спорным пространством*. Очень важно понимать, что это не то же самое, что хаотическое пространство. Так же как мы различаем «Беслан» как школу и как зверство, это спорное пространство имеет ряд ограничений. Их можно назвать нормативными, культурно-специфическими, исторически-определенными; на самом деле все эти аргументы являются оправданными. Они, тем не менее, собраны вокруг того, что теория сложности называет *аттрактором*, указывая, что некоторые социальные характеристики и функции являются более вероятными, чем другие. Термин «естественный» можно здесь смело (особенно для социологов) предложить как родственный *аттрактору*, при условии, что мы понимаем *природу*, включая природу социального, как самоорганизующиеся, эмерджентные последовательности феноменов. Можем ли мы как социологи согласиться с родителями и детьми в том, что «Беслан», в обоих смыслах, не является естественным?

Это поставило бы под вопрос наши социологические конвенции, поскольку предполагает переход от дескриптивного к морально-оценочному. Конечно, другая критическая социология уже выбрала этот путь или скорее как будто бы выбрала более простое понятие социального конструктивизма с его акцентом на языковых играх, которые указывают нам лишь на случайное различие между конвенциями, а не на моральные императивы. Благодаря Беслану стало невозможно далее допускать смешение между «мы предпочитаем» и «мы должны».

Здесь нам нужно рассмотреть некоторые наши термины более формально. Эмерджентные или самоорганизующиеся системы (или последовательности феноменов) встречаются как в природной, так и в социальной среде: погода, рынок, половое воспроизводство, гигиена. Такие «системы» могут быть относительно стабильными или «близкими к равновесию». Другие далеки от равновесия или лишь кажутся сохраняющими псевдостабильное состояние⁵. В противоположность обычному словоупотреблению, живые и неживые эволюционирующие образования, такие как общества, на самом деле далеки от равновесия. Другими словами, они требуют вложения – еды, ресурсов и тому подобного – чтобы сохранять свое видимое стабильное состояние. Иначе они умрут или разрушатся. Как таковые, их следует отличать от хаоса, который, по определению, не предполагает стабильных состояний или повторяющихся структур. Их также следует отличать от систем в равновесии, которые для наших непосредственных целей мы можем приравнять к «объектам» (Пригожин (1984), Смит и Дженкс (2005)). Такие феномены находятся в равновесии в том смысле, что их паттерны действия и реакции с практической точки зрения закончены или осуществлены; они могут быть вновь задействованы лишь в результате радикальных изменений в энергии окружающей среды. Такие феномены по определению в высшей степени спорны или рискованны.

⁵ Учитывая ограниченные рамки, в которых системная теория была представлена Парсонсом и Луманом, оригинальные предложения Бертуланфи (1969) не просто полезно для образования, но и необходимо прочитать. Он ссылается на «стабильные состояния», на псевдостабильные состояния и, наконец, в контексте жизни на «фантастически невероятные» состояния (Р. 159). Как и у Пригожина (1984), акцент ставится на хрупкой или невозможной динамике видимо (временно) стабильного состояния в системах, которые далеки от равновесия.

Далее мы сталкиваемся со следующим набором серьезных и порой противоречащих интуиции предположений. Когда мы рассматриваем объекты, или системы в равновесии, паттерны причин и следствий кажутся вполне простыми, предсказуемыми или *линейными*. Когда мы подвергаем объект известному каузальному процессу, мы можем ожидать привычный каузальный результат. Тем не менее, поскольку системы, далекие от равновесия, сами являются сложными и должны взаимодействовать с окружающей средой, чтобы сохранить свою организацию (используя еду, топливо и т. д.), они стремятся проявить не-линейные отношения причины и следствия. Классическим примером является погода, которая является сложной но, строго говоря, не хаотичной. Схожие утверждения можно сделать и по поводу рынков, особенно фондовой биржи. Ключевым здесь является то, что взаимосвязанность этих феноменов означает, что данный причинный фактор мог бы в принципе привести к результатам различного вида или масштаба. Движения на фондовой бирже могут быть минимальными или катастрофическими по одним и тем же причинам⁶. Британский рынок недвижимости после нескольких лет роста в конце 1980-х эффектно рухнул в основном из-за действий тогдашнего министра финансов и финансовых институтов: они оказались *в состоянии* вызвать коллапс, несмотря на то, что их значение было мизерным в масштабах всего населения и потребность в жилье не изменилась существенно. Отсюда классическое предостережение, что инвестирование на основе предыдущих результатов деятельности не является рациональным мерилom текущего риска.

Еще один последний набор формальных замечаний, прежде чем мы сможем вернуться к нашей теме. Мы видели, что нелинейная причинность непредсказуема в своих результатах. Поэтому, чтобы живая система или общество могли обрести стабильное состояние, необходимо механизмы контроля развивать эволюционным путем, чтобы следствия, угрожающие непрерывности или идентичности «смягчались», а следствия, поддерживающие их, были усилены. Живые организмы используют ДНК. Люди и их сообщества дополняют эти ресурсы разумом, пластичностью, языком, культурой

⁶ Литература на эту тему очень обширна, включая такие сложные темы, как «фракталы» Манделброта. См.: Gleik J. (1987), Buchanan D. (2000), Ball P. (2004), Ormerod P. (2005).

и технологией. В рамках парадигмы, находящейся под влиянием теории сложности, такие факторы, которые мы можем в широком смысле понять как интерпретацию и интенцию, являются существенной частью социальной экологии. Они присущи самой морфологии социальных и живых образований и не являются дополнениями, прикрепленными к структурам на манер суперструктур. Это отличает обусловленный сложностью анализ и от марксистского экономического детерминизма, и от концепции «свободной» языковой *игры*, предложенной Витгенштейном, Лиотаром или наиболее экстремальными формами конструктивизма-релятивизма. Таким образом, язык, информация, культура являются не игровыми феноменами, но экологическими феноменами на одном уровне с другими экологическими формами, такими как тело, и с *качественными* возможностями, ограничениями, вероятностями, паттернами и историями. Понятие свободной языковой игры является таким же неясным, как и свободная игра тела. Это не приводит ни к хаосу интерпретаций, как в радикальном конструктивизме, ни к детерминированности интерпретации, предполагаемой позитивизмом. Скорее смысл информации, языка, интерпретации, культуры и т. д. является *сложным*. Здесь мы снова говорим об экологически стабильных структурах *в информации* и в то же время о нелинейности в их производстве⁷.

Вернемся к Беслану, к нашей поучительной трагедии. Наиболее очевидные черты этого спорного пространства, особенно как они были показаны в средствах массовой информации, тройственны. Во-первых, интересы родителей и детей, необычным образом объединенные через травму, где императив – выживание. Во-вторых, мотивация захватчиков – мы можем считать причиной их действия принятие «мученичества» и тем самым сразу же поставить всех оппонентов в невыгодное положение. Затем имеется их вооружение среднего уровня в форме автоматов, взрывчатки и критического элемента неожиданности. Тем не менее самое сильное оружие – это эмоциональный вклад как близких, так и всего сообщества, в своих детей. Третья составляющая – это государство, поставленное в особенную и неприятную позицию переговоров с потрясенными семьями, с врагом,

⁷ Для более подробного обсуждения роли информации в создании и поддержке «формы» (структуры) см.: *Smith J.A., Jenks C. 2005a.*

который, как они должны признать, жаждет умереть – никто не может вести переговоры со смертью – и лицом к лицу с общей стратегической истиной, гласящей, что «успех» одной террористической операции воодушевит другие. Оценки риска для каждого из участников в своей основе несравнимы.

Хладнокровная дескриптивная социология, опирающаяся на теорию языковой игры, может рассматривать каждую из трех, так сказать, «равных» сторон с конкурирующими интересами. Но в состоянии ли мы сохранять такую беспристрастность? Конечно, мы могли бы игнорировать эмоциональную напряженность, сопровождающую данную ситуацию. Можем ли мы называть такое абстрагирование правильным или, лучше, не представляющим риска? На основе данной позиции особенно сложно найти объяснение специфическим, столь различным мотивам каждой из сторон – как могут игры становиться такими смертельными? Альтернативный вариант, который мы могли бы в широком смысле назвать постструктуралистским, но более точно – нео-фукианским, может сделать акцент на отношениях власти–знания. Но подтверждаемое примером «стратегии без стратегов»⁸, такой подход тоже ассоциируется с образом культурных тектонических плит, которым случается столкнуться. Почему они должны сталкиваться и какая алхимия определяет особое извержение, которое мы называем Бесланом? Здесь истинное и земное отсутствие, бездна, которую Фуко так часто упоминает в удивительно экстатическом смысле. Тишина бездны – не более, чем неспособность теоретизировать на тему чего-то просто значительного. Здесь слышны крайне неудобные отголоски хайдеггеровской возвышенной философски-наблюдательной позиции к социальному положению Гитлера и к определенной политике⁹. Хайдеггеру посчастливилось избежать наказания как военному преступнику. Беслан, разумеется, является частью другого конфликта, который правильно, но ужасно называется кампанией низкой интенсивности. Должны ли мы также рисковать, просто наблюдая, или это граничит с преступностью низкой интенсивности?

⁸ *Dreyfus H., Rabinow P.* Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. N.Y.–L., 1982. P. 108–109.

⁹ Зрительский экстаз и молчание обоих авторов (и тех, на кого они повлияли) сводится к ироническому «аполитичному» фатализму, особенно перед лицом тех, кто активен подобно Гитлеру или множеству «героических» правонарушителей Фуко.

Возможно, в данном случае это преувеличение, но тогда любая критически «заинтересованная» позиция¹⁰ по меньшей мере близка к этому порогу. Нам представляется, что полярность между аналитиком-адвокатом и нейтральным наблюдателем скрывает более продуктивную формулировку, которая основывается на необходимости, жизненности или смысле «естественного» применительно к вышесказанному.

Здесь мы утверждаем, что эмоциональные затраты на детей Беслана и современного общества в целом являются естественными, необходимыми или жизненно важными. Более того, требование такого рода затрат является структурным. Данная позиция может шокировать тех, кто интеллектуально взращен на социальном конструировании детства, особенно в том обществе, в котором иметь детей или не иметь рассматривается и как право, и как предмет выбора. Мы обращаемся здесь к эволюционной психологии¹¹ и, следовательно, к эко-онто-логическому требованию, чтобы млекопитающие заботились о своих детенышах. Это, вопреки гуманистическим социологиям, не является смирительной рубашкой. Кошки заботятся о своих детенышах не так, как собаки. Почему эволюционная психология должна предписывать практики выращивания детей существу, обладающему огромной послеродовой пластичностью человечества? Скорее, она устанавливает минимальное требование или естественное ограничение, предотвращающий риск императив или *аттрактор*, который состоит в том, что мы должны много вкладывать в благополучие наших детей. «Наши» является здесь сложным термином; мы можем эксплуатировать чужих детей или быть безразличными к их эксплуатации другими. Беслан ясно демонстрирует эту двусмысленность. Но все стороны были причастны пониманию «заботы», ее усилению в вовлеченных в ситуацию семьях, ее сознательной инверсии со стороны захватчиков и договорной двусмысленности, обусловленной более широкими обязательствами государства. Следовательно, эта эко-онтология заботы не приравнивается и не может приравниваться к конвен-

¹⁰ Такие, как «феминистская» наука. См.: *Wolf C. Critical Environments: Postmodern Theory and the Pragmatics of the «Outside»*. Minneapolis, 1998.

¹¹ Критика Туби и Космидесом «стандартной модели общественной науки» в «Психологических основаниях культуры» не может игнорироваться (См.: *Tooby J., Cosmides L. The Psychological Foundations of Culture // Barkow J.H., Cosmides L., Tooby J., eds. The Adapted Mind. Oxford–N.Y., 1992*).

циональности, как и захватчики не могут придерживаться одного соглашения и противоположного ему, как и государство не может *случайно* выбрать третий курс. Таким образом, направления действий были *неизбежными*. Это то, что сделало Беслан возможным, а действие с точки зрения каждой стороны необходимым. Когда события стали разворачиваться и обнаружилось опасности, ни у кого не было особого выбора.

Но это, конечно, не может быть правильным? Беслан не был неизбежным, он был уникальным! Тем не менее в терминах сложности, он был и остается, очевидно, предсказуемым структурным следствием, поскольку имеет общие морфологические свойства с событиями 9/11, с Мадридом, Лондоном и бесчисленным множеством других менее значительных спорных социальных пространств. Здесь работает другой аттрактор. Характерно, что его форма, как и форма заботы о детях, является столь же древней, но вполне допускающей современное выражение. Люди следовали подходу «высших» животных к выращиванию потомства, усилив его. Позади остался подход, когда из огромного множества потомков волей случая должны были выжить лишь некоторые. Теперь доминирующее представление сосредоточено на маленьких числах, на высоких уровнях вложения. Даже «инстинкт» воспроизводства изменился в сторону семьи с ограниченным числом детей. Но люди по самой своей сути общественные животные. Возможность выживания индивида и его семьи тесно связана с обществом. Борьба внутри общества, и в еще меньшей степени – убийство не являются необходимыми, но и не являются невозможными. В контексте (пост)модерности и то и другое возможно и имеет тенденцию к усилению. Это не просто образ жизни или серия языковых практик, которые поставлены на карту, но хорошо или плохо обоснованное *понимание* (perception), что на карту поставлена чья-то идентичность. А «идентичность» здесь рискованно близка по значению к понятию «существование». Манн (2005) утверждает, что лучше всего это понимать как современный феномен, углубленное чувство этничности, которое через ряд факторов, включающих территориальные споры, перетекает в борьбу, репрессии, насилие, убийства и этнические чистки. Более проста, но не менее уместна формулировка Скрутона (2002), что идентификация «мы» неизбежно является производной от «они».

Теперь мы можем предложить предварительный структурный анализ Беслана. По каким-то причинам захватчики понимали, что школа является не просто представителем деспотичного другого, но особенно уязвимым представителем. Этот выбор, независимо от изначальной рациональности, затем полностью рационализирует трансформацию «тех, о ком заботятся» в стратегическую цель для максимального военного использования. Когда процесс запускается, вмешивается серия неизбежностей, каждая сторона занимает предсказуемое положение. Захватчики определяют внутреннюю группу и группу внешнюю, по отношению к «своему» сообществу; сообщество в Беслане определяет себя как подвергшихся нападению и недоумевает в отношении природы противника. Государство обращается совсем к другому, более широкому сообществу, перед которым оно несет ответственность за свои действия. В свою очередь, атакованное сообщество претендует на приоритетное отношение. Эта битва, начатая однажды, требует, чтобы каждый сражался, исходя из осознаваемой идентичности. Это также относится и к теоретику; мы можем быть хладнокровными летописцами, даже наблюдателями, пока цена не поднимется выше определенного предела. Тогда возникает вопрос: к какому сообществу вы принадлежите? Наш выбор определит степень нашей «криминальности». Или быть может, мы должны обратиться к более сдержанным терминам: правдоподобие, справедливость, моральная ответственность. В любом случае, работает динамика, создающая микро- и макроэнтничности, к которым мы все принадлежим и в которых мы подвергаемся риску. Эти каузальные цепочки нелинейны, следствия непредсказуемы, события порождаются структурной взаимосвязью, а не отдельными человеческими действиями. Никто никогда не придет к согласию относительно того, какое именно событие запустило цепочку, которая завершилась Бесланом. Это абсолютно рационально, ни одно событие не является каузальным, система не является объектом, сложная система не имеет абсолютных границ ни в начале, ни в конце, даже границ с окружающей средой.

Здесь мы сделаем переход, который может показаться резким, от действующих сторон бесланского конфликта к понятию конфликта в школах. Это новое направление задается убеждением, что Беслан является, несомненно, крайним выражением, но выражением зем-

ной, широко распространенной и крайне важной динамики, т. е. рискованным и спорным социальным пространством школ. Беслан может быть поучительной трагедией, но ее уроки будут потеряны, если мы будем рассматривать ее как уникальное явление.

9/11, Беслан, Мадрид, Лондон, Ирак и Израильско-Палестинский конфликт – все включают макроэтнические разделения. В то же время ни в одном из конфликтов не установлена связь этничности и национального государства. Именно отсутствие национального государства более всего раздражает в случае последнего конфликта¹². Радикализация ислама также проявляется двумя способами: первый – посредством соотнесения с великой, древней традицией, и второй – посредством последовательности переинтерпретаций, которые являются сугубо современными (J.Gray, 2003, M.Castells 1997 [2004]). Это тоже имеет свои корни и мотивации в диаспоре исламских культур, по меньшей мере в той же степени, что и в исламских государствах. Думается, иракский конфликт разворачивается через сложные оппозиции и союзы, которые являются религиозными, этническими, экономическими и идеологическими одновременно. Урок, который разъясняет теория сложности, и ученые Манн, Кастельс, Грей и др., показывает, что при критическом рассмотрении этничность не может восприниматься как данная. Индивид действительно *находит* себя в некоей макро- или микроэтнической группе, но образ социализирующей пустой грифельной доски является нежизнеспособным¹³. Нахождение себя в той или иной группе, таким образом, говорит не о непосредственности и постоянстве, но скорее об опосредствовании и процессе. Членство является задачей конструирования.

То, о чем мы здесь говорим, существенно отличается как от модели языковой игры, так и от тектоники *эпистем* Фуко. Влияние радикальных церковных деятелей или личностей вроде Усамы Бен Ладена или, скажем, Маргарет Тэтчер или Милтона Фридмана делает некоторых индивидов предрасположенными к бессилию, а других – к огромной силе. Это в точности является *асимметричной* формой социального конструктивизма, которая различает пре-

¹² См.: Mann M. The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing [Ch. I]. Cambridge–N.Y., 2005.

¹³ Разумеется, после Туби и Космидеса. См. также: Pinker S. The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature. L., 2002.

ступников и жертв 9/11 и т. д. Этничность не является данной, если не иметь в виду самого тривиального смысла, она является самоорганизующейся динамикой. Мы можем теперь применить то, что было недоиспользованным формальным принципом в теории сложности, а именно, принцип подобия между уровнями¹⁴. Это подразумевает, что данная макро- или микроэтничность может не войти ни в какой значительный конфликт с другой. С другой стороны, по какой-либо предполагаемой причине или в результате действия катализатора конфликт превращается в нелинейные или «экспоненциальные» формы само-дифференциации. Аргумент само-подобия между уровнями здесь означает, что нет «нормального» размера конфликта, поскольку мы говорим не о дискретном феномене, но об интерактивной, катализирующей динамике.

У этничности нет заданной меры. Она может оперировать на уровне расы; но она может оперировать также на микроуровнях и с параллельными выражениями. Приходит в голову насилие, связанное с футболом; так же как и то, что курьезным образом называется нарушениями «низкого уровня» в отношениях учитель–ученик в классе. Взрывной характер таких отношений снова подчеркивает, что любое интеллектуальное обращение к «нормальности» бесполезно на практике и приводит к заблуждению в теоретическом моделировании. Это уже давно было известно в исследованиях землетрясений, метеорологии и в исследованиях цен на бирже или лесных пожаров. Например, *по причине сложности взаимодействий* нет нормального размера землетрясения, краха фондовой биржи, лесного пожара, массы облака или этнической вражды. Все, что тут можно сказать, это что феномены крупного масштаба случаются реже, чем уменьшенные версии *схожих* взаимодействий. И напротив, там, где феномены являются дискретными, существуют нормальные пределы изменения. Например,

¹⁴ Принцип, разработанный Манделбротом. См.: Buchanan, 2000 как пример более простого обсуждения. В сущности, *по своей природе схожие* феномены могут проявиться в большем или меньшем масштабе, в зависимости от обстоятельств. Небольшие флуктуации цен и крах рынка, небольшое и большое облако обладают сходством. Рассмотренные вне нормативных или измерительных контекстов, они покажутся одинаковыми: небольшие движения цен выглядят такими же неровными, как и большие, находящиеся под увеличительным стеклом. Термин «фрактал» появляется из этих рассмотрений (напрмер) «неровности».

рост большинства взрослых людей находится в пределах от 5 до 7 футов. Волна же, в свою очередь, при одной и той же механике, может быть как в несколько миллиметров, так и в 30 метров высотой. Сложные, самоорганизующиеся, интерактивные системы могут порой подражать дискретным феноменам или оставаться в характерных для дискретных феноменов пределах, но они не ограничены ими. Следует обходиться без надежды в ситуации, когда социальный анализ обращен на сложные, социозэкологические сферы исследований, поскольку его возможности предсказать риск непропорционально низки, а ожидаемые результаты находятся в нереалистично узких пределах.

Обратите внимание, что описанное здесь – это не хаос, а сложность с понятием подобия уровней. Вооружившись этим понятием, мы можем более точно определить Беслан: это не отказ от социальных связей, но их продолжительное, сознательное извращение. Отношения взрослый–ребенок и член сообщества–общество поворачиваются против самих себя. Практически то же самое можно сказать об обычных авиационных налетах на города, об экономических или военных конструкциях Второй мировой войны. Они были полностью разрушительными, абсолютно не-созидательными и нацеленными на разрушение вражеского общества на системном уровне. Объект не является, или пока не является, восстанавливаемым: сначала приходит разрушение, разъединение, уничтожение. Такие действия, хотя *возможно* выполняемые под флагом благовидной функции (демократия, свобода, подчинение воле Господа) сами по себе являются абсолютно дисфункциональными. Это и есть их рациональность: они будут рисковать *всем*, чем дорожит внешняя группа.

Пример 1. Учитель естествознания без какой-либо особо плохой или злой репутации ранее потерял глаз. Ученики *коллективно* решили, что будет «забавно» прицелиться в его оставшийся глаз лазерным указателем-ручкой, популярным на дискотеках. Учитель, заработав нарушение зрения, к счастью, не постоянное, не стал возбуждать никакое дело, только сообщил о нем. Когда его спросили, почему он этого не сделал, он сказал, что не стоило ничего затевать, поскольку он знал, что ничего не будет сделано. Школа позже получила похвалу от Управления стандартами в образовании (Великобритания).

Пример 2. Лаборантку (LSA – learning support assistant) постоянно называют «распутной», и мальчики из класса предлагают ей заняться сексом. Несмотря на то, что она ничем не отличается от других лаборанток, приставания становятся настойчивыми и крайне разрушительными. Хотя в данном случае дело касалось одной лаборантки и конкретных групп, с которыми она работала, подобное отношение в этих случаях все же оставалось коллективным.

Пример 3. Мальчик решает рискнуть и съехать по перилам лестницы с тремя площадками. Он падает, но избегает серьезных повреждений.

Пример 4. Один из учителей постоянно сталкивается с нарушениями «низкого уровня». Ученики не хотят усаживаться. Игры в догонялки происходят прямо в классе. Ученики из коридора постоянно заходят в его класс, обзывают его или его учеников. Любой «старший учитель» способен войти в класс и заставить класс стоять и внимательно слушать. Как только он исчезает, нарушения снова продолжают. Различие не является пропорциональным, нормальным или рациональным. «Старшие» и «младшие» учителя не только имеют приблизительно равную власть, они являются частью одного и того же институционального процесса. Но различие в восприятии детьми риска, для любых практических целей, является абсолютным.

Каждый, кто когда-нибудь работал школьным учителем, особенно в средней школе, признает эти случаи и их «экстремальные» пределы вполне обычными. Тот же человек как школьный учитель не признает, что такие события случались в «его» школе. Родители таким же образом знают и не знают. Управление стандартами в образовании и политики, похоже, закрывают на это глаза. Лаборанты, которые работали в школах, знают уровень нарушений в каждом классе за исключением того, где учится их сын или дочь. Когда их ребенок активно нарушает или претерпевает дисфункциональное поведение, это их удивляет. Аналогично Бесланской инверсии, мы находимся посреди *не*-рациональности. И все же парадоксально, что это использование антирационального, по крайней мере частично, является намеренным и стратегическим. Каким-то образом в каждом случае иррациональные стороны могут игнорировать или снижать цену негативности; тогда как для рациональных

агентов это крайне трагично. Мы можем разрешить этот явный парадокс, сказав, что процессы рационализации представляют нелинейные паттерны осуществленного следствия.

Конечно, мы не хотим изображать школу в карикатурном виде или создавать стереотип, указывающий на то, что школы, в современной терминологии, терпят неудачу. Многие школы достигают прекрасных результатов и, в отличие от упомянутой выше, действительно заслуживают поощрения Управления стандартами в образовании. Мы, тем не менее, предполагаем, что в этом спорном пространстве школы нарушения очень широко распространены. Все, кто связаны со школами, также знают о распространенной практике укрывания, связанной с Управлением стандартами в образовании. В самом деле, странно, что инспекторы об этом не слышали. Более того, мы говорим не о том, как школа «делает свое дело». Мы описываем, с одной стороны, радикальный конфликт (Беслан и подобные), а с другой стороны, менее масштабные, но структурно схожие проявления. Вопрос заключается в риске, укорененном в самой способности спорных социальных пространств изменять направление от умеренной солидарности и порядка к разрушению, насилию, репрессии и «чистке». Именно обостряющееся различие между внутренними и внешними группами, с множеством точек зрения, является структурно интересным. Также очевидно, что даже в несомненно связанных институтах и общественных отношениях суждения о «внутреннем» и «внешнем» являются мощной организующей динамикой, которую легко усилить.

Мы предложим теперь структурное описание сторон спорного пространства школьного обучения. Опять-таки, это не для создания карикатуры, а для того, чтобы указать демаркацию общепринятых на данный момент, представляющих интерес множеств. Во-первых, хотя порядок не предполагает ранжирования, это правительство. Сфера образование в Британии близка к тому, чтобы быть государственной монополией, намерение государства навязывать свой учебный план и цели редко когда было более выраженным. Желание диктовать задает второй уровень контроля или интереса, который намного сложнее определить. Поскольку профессия учителя далека от той, которой доверяют (отсюда необходимость контроля), интеллигенция, частично политическая, частично культурная, частично академическая, частично наблюда-

тельная, рассеяна между полномочиями государства и профессией учителя. Эта элита теперь должна передать свои требования и свои законы для «осуществления» профессией. Здесь есть по меньшей мере существенный риск конфликта интересов, и история таких командных экономий не впечатляет. В представлении учителей как третьего уровня, следовательно, есть некоторая неопределенность, опять же, относительно их клиентской группы. Возьмем ли мы в качестве клиентов учеников, их родителей, или необходимо использовать более широкое понятие ответственности деятелей образования перед обществом. Последнее объединяет множество моральных, экономических измерений. Представим учеников в качестве четвертого уровня, как «непосредственных» клиентов, а родителей и «общество» как пятый и шестой уровни, через косвенные клиентские отношения. Также будет полезно рассмотреть, где именно происходит насыщение знания. Явно в важнейшем центре доставки находятся: учителя и ученики, которые реально посещают школу. Все остальные стороны по сравнению с ними плохо информированы, в том числе информационная или законодательная элита. Такое распределение знания очень перегружено риском, особенно в связи с тем, что несоответствия нельзя ощутить. Как сказал Луман (1995), «система может видеть только то, что система может видеть», имея в виду, что риск находится за горизонтом ожиданий вовлеченных сторон. Но система может конструировать и входить в новый процесс рефлексии и самонаблюдения. Это цель нашей модели сложности.

Заключение

Модели постепенного стимулирования и командной экономики предполагают, что образцовые намерения информационно-законодательной элиты, вопреки информационной и институциональной *отдаленности* от пункта назначения, будут в значительном объеме перенесены без серьезной деформации. Добрая воля и обоснованная позиция учителей, учеников и, наконец, избирателей, будут по очереди рециркулировать в политическом процессе, поддерживаемые благоразумным «исследованием», которое, оказывается, также нуждается в общественном финансировании.

Это наивная модель линейной или механической причинности. Учитывая число вовлеченных сторон и большую асимметрию информации и власти, она вряд ли является рациональной. Намного более вероятно, что намерение – *особенно намерение контролировать* – будет изменено на самом уровне взаимодействия. Такой процесс будет генерировать интересующие нас микроэтничности и культуру, взаимодействие которых в большой степени вероятности будет нелинейным, способным вызвать серьезное усугубление осознаваемого различия. Таким образом, становится реальным и *обычным*, что абсолютно безобидный человек должен подвергаться опасности, когда совершенно обычная группа подростков «для смеха» нападает на его единственный глаз. Более того, он убежден в том, что «ничего не будет сделано». Это земная правда, которая не вписывается в командную экономику и линейную причинность. Проблема не в подростках, но в командной модели; первые жестости, но тривиальны, последняя преследует благие намерения, но абсурдна и обладает властью. Наивно ожидать, что все получится так, как задумано или приказано, что пространство риска для таких тривиальных и других, не таких уж тривиальных, жестокостей обусловлено небрежностью. Крайне важно отметить дисфункциональные качества этих противодействий. Их необремененность конструктивной ответственностью стала нормой. Она же является непредвидимым спутником командности.

Но не только командная экономика в ответе за это. Структурное требование не так просто увидеть вначале. Представьте, как член общества социализируется в микроэтничности, подобной описанной выше. Очевидно, что он одновременно предшествует и в то же время является восприимчивым к практикам членства. Но эта восприимчивость опять же описывает асимметричное распределение власти: легче возглавлять, получать прибыль, продвигаться по службе, быть понятным там, где практики согласуются с импульсом динамики; риск минимизируется. С другой стороны, повсюду от недовольных слышен рефрен отчуждения, отчаяния и бессилия. Где это становится *обычным*, основой чьей-то (микро) этнической семьи, там мы имеем свидетельство необычной сложности социального изменения – сложности не только в силу обычных подозрительных порочных политиков, заговоров против «нас» – но именно в силу взаимосвязанности. Не дискретный феномен ста-

вится на кон, но изменение социо-экологической системы. Именно поэтому деконструктивные, негативные или дисфункциональные стратегии более вероятны, более возможны и менее затратны, менее рискованны, и, наконец, они усиливают микро-идентичности, даже там, где долгосрочные перспективы крайне дорогостоящи.

Как можно смириться с понятием естественного перед лицом сложной нелинейной динамики, которую нельзя свести к нормам и незначительным отклонениям? Мы видели, что движущая сила обнаруживается во взаимосвязанности социальных феноменов за счет инвестирования энергии в эту экологию. Разрушение и деконструкция тогда скорее всего будут просто негативными, если только они не смогут управлять масштабными контр-ресурсами и альтернативными идеологиями. В XX в. мы видели ужасающие попытки, как слева, так и справа, найти оппозиционные социо-экологии, оборачивающиеся горячей и холодной войной. Они провалились. В таком случае мы можем сначала, в качестве пробы, уравнивать идею естественного с осознанием того, что может вынести существующая социо-экология. Она не может вынести Беслан в его агрессивном смысле, как и, мы утверждаем, широко распространенный в британских школах уровень разногласий, который не всегда является разрушительным. И то, и другое является неестественным в том простом смысле, что они предлагают риск, слишком высокий, чтобы согласиться на него.

Предлагаем ли мы тогда естественное как плохую маскировку того, что называется конформизмом, или, в наихудшем виде, авторитарным режимом? Такая позиция возможна и, несомненно, является угрозой человеческой свободе. Что тогда можно сказать о возвышающемся голосе тех, кто, как мы сами видим, страдает от нашей системы образования? Мы не можем по совести называть это *неестественным*. Это дилемма для критической теории, сформулированная выше как вопрос: к какому обществу ты принадлежишь? Мы должны ответить, что, поскольку альтернативы являются просто деконструктивными, мы *должны* принадлежать к позитивному обществу, даже если оно, до определенной степени, авторитарно, или, более мягко, авторитетно. В то же время это возлагает на нас долг перед теми, кто противостоит нам. Крайне важно, что этот долг нельзя разрушить: такая лицензия на нанесение ран является абсурдной азартной игрой. Предоставление соци-

ального пространства для основания конструктивных альтернатив является правильным ответом. Это возможно через расширение демократии, выбора и самоопределения. Принимая во внимание слабость командной экономики и авторитарных режимов, нам надо рассмотреть альтернативы государственной монополии на образование, разрешение обязательному ученичеству перейти от текущего псевдосостояния «пользователя-по-законодательству» к реальным производителям и потребителю с выбором. Это позволит ученикам *и родителям* использовать естественные права и обязанности, которых в настоящее время закон их лишает. К какому обществу может принадлежать критическая теория риска?

Библиография

1. *Ball P.* Critical Mass. L.: Heineman, 2004.
2. *Bertalanffy L. von.* General System Theory. N.Y.: Braziller, 1969.
3. *Buchanan D.* Ubiquity. L.: Weidenfeld and Nicholson, 2002.
4. *Castells M.* The Power of Identity. Oxford: Blackwell, 1997 [2004].
5. *Dreyfus H., Rabinow P.* Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. N.Y.–L.: Harvester Wheatsheaf, 1982.
6. *Gleik J.* Chaos. L.: Abacus, 1987.
7. *Gray J.* Al Qaeda and What It Means To Be Modern. L.: Faber, 2003.
8. *Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition. Manchester: Manchester Univ. Press, 1984.
9. *Mann M.* The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing. Cambridge, N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2005.
10. *Pinker S.* The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature. L.: Allen Lane, 2002.
11. *Prigogine I., Stengers I.* Order Out of Chaos. N.Y.: Bantam, 1984.
12. *Ormerod P.* Why Most Things Fail: Evolution, Extinction and Economics. L.: Faber, 2005.
13. *Scruton R.* The West and the Rest: Globalisation and the Terrorist Threat. N.Y.–L.: Continuum, 2002.
14. *Smith J.A., Jenks C.* Qualitative Complexity: ecology, cognitive processes and the re-emergence of structures in post-humanist social theory. L.: Routledge, 2005.
15. *Smith J.A., Jenks C.* Complexity, Ecology and the Materiality of Information // Theory, Culture & Society. 2005. 22(5). P. 141–163.
16. *Tooby J., Cosmides, L.* The Psychological Foundations of Culture // J.H.Barkow, L.Cosmides, J.Tooby, eds. The Adapted Mind. Oxford–N.Y., 1992.
17. *Wolfe C.* Critical Environments: Postmodern Theory and the Pragmatics of the «Outside». Minneapolis: Univ. of Minneapolis Press, 1998.

Перевод Е.О. Труфановой

Резюме

Леонид Александров

Этика Г.С.Сковороды в «просвещенную» эпоху «раздвоения» морали

Статья посвящена жизненному пути выдающегося украинского и русского мыслителя XVIII в. Г.С.Сковороды. Жанр текста – свободное эссе. В нем мировоззрение и мораль оригинального философа представлены как в логическом, так и в хронологическом построении. Мы знаем также, что это была эпоха культурного противостояния науки и религии. Своеобразным было и отношение Сковороды к магическим и мистическим идеям эпохи. В этой статье автор не берется однозначно судить о религиозных основаниях морали мыслителя, т. к. не имеет для этого достаточно веских критериев и аргументов.

Ключевые слова: Г.Сковорода, этика, философия, религия, герменевтика, мировоззрение, масонство.

Рубен Апресян

Коммуникативный источник морального должествования

В статье показывается, что конкретные нравственные решения и действия предопределяются не общими принципами, а реальной практикой человеческих отношений; моральная императивность действует как в нормативной форме, посредством извне данных, надперсональных и универсальных норм, так и через реакции на другого человека; принимаемые решения, планируемые и совершенные действия оцениваются человеком, другими людьми, сообществом в соответствии с существующими в данной культуре ценностями и принципами.

Ключевые слова: мораль, императивность, нормативность, Дж.Локк, Ж.-Ж.Руссо, М.Оукшот, Гомер, Ахикар, золотое правило.

Крис Джэнс

После Беслана: детство, сложность и риск

Статья посвящена событиям в Беслане как поворотному моменту, в который постмодернистское воспевание различий превращается в невыносимый хаос. Тем не менее это хаос приводит к особым, динамическим или сложным, самоорганизующимся структурам. Такая динамика, вместо того, чтобы подчиняться «нормальным» пределам, широко проявляется на различных уровнях масштаба и интенсивности. Центральным для этих взаимодействий является формирование идентичностей, каким бы свободным или беспринципным оно ни было. Эти идентичности в свою очередь создают других: формирование микро-этничностей, которые указывают, как обращаться с «другими» или с находящимися за пределами группы – обращаться с ними хорошо, плохо или «деконструировать». Они

создают взгляд на «естественные» отношения, которые существенны для их продолжающегося существования. Эта модель, как и нагруженное понятие естественного, возникают вновь в контексте менее интенсивного, но столь же «иррационального» или ненормального и структурно близкого конфликта в британских школах.

Ключевые слова: синергетика; теория сложности; сложность; нелинейность; риск; терроризм; детство и теория.

Ольга Зубец

Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый

Статья посвящена реконструкции исторической биографии понятия megalopsykhos, а также главного фрагмента, посвященного величавому, из «Никомаховой этики» Аристотеля, осмысление и переинтерпретация которого стали самостоятельным сюжетом в истории как этики, так и морали. Автор анализирует все основные контексты, в которых Аристотель говорит о величавости, выявляет основные смысловые напряжения главного фрагмента о величавом и порожденный ими круг дискутируемых в литературе вопросов, анализирует историю образа megalopsykhos у Цицерона, Фомы Аквинского, Гоббса. История переосмысления величавости и текста Аристотеля стала историей отказа от построения этики на основе отношения человека к самому себе как исключительному началу морали и преодоления, устранения аристократического содержания аристотелевского идеала.

Ключевые слова: Аристотель, Никомахова этика, megalopsykhos, magnanimus, величавый, великодушный, благородный, добродетель, поступок, гордость, великое, честь, аристократический, Цицерон, Фома Аквинский, Гоббс.

Леонид Максимов

«Коперниканский переворот» Канта в эпистемологии и проблема моральной допустимости лжи

В статье анализируется связь кантовской эпистемологии и этики. Показано, что позиция Канта как теоретика морали и моралиста, отстаивающего, в частности, идею абсолютной недопустимости лжи, является в конечном счете следствием ошибочной трактовки морали как особого рода «знания» и, соответственно, результатом искусственного внедрения в этический дискурс априористско-конструктивистской методологии (разработку которой сам Кант рассматривал как «коперниканский переворот» в науке о познании).

Ключевые слова: этика, эпистемология, гносеоцентризм, априоризм, эмпиризм, конструктивизм, моральный абсолютизм, этический натурализм.

Андрей Прокофьев

Климатическая справедливость: российский контекст

В теоретической части статьи разработана система этических требований по отношению к международной кооперации в области сохранения климатического равновесия планеты и уменьшения негативных последствий изменения климата. Автор отстаивает тезис, что основанием климатической справедливости должна быть презумпция равенства «атмосферных прав» каждого представителя человечества. Для установления конкретизированных правил, позволяющих определять характер участия каждого из членов международного сообщества в климатической кооперации, данная презумпция корректируется в связи с несколькими этически значимыми фактами, касающимися нынешнего состояния человечества и развития климатического кризиса. В прикладной части статьи предложена оценка положения и внешней политики Российской Федерации на основе требований климатической справедливости.

Ключевые слова: справедливость, изменение климата, международная кооперация, климатическая политика, Российская Федерация.

Дмитрий Серебрянский

Классический утилитаризм: основные проблемы

Статья посвящена анализу основных теоретических положений классического утилитаризма. Наиболее значимые из них: понимание природы человека, сущность счастья и условия его достижения, модели принятия морально-этического решения, содержание «принципа наибольшего счастья». Автор сравнивает решение этих проблем И.Бентамом и Дж.С.Миллем и пытается установить причины концептуальных разногласий между их этическими теориями.

Ключевые слова: классический утилитаризм, И.Бентам, Дж.С.Милль, принцип полезности, удовольствие и страдание, «наибольшее счастье наибольшего числа людей», рациональность, «моральная арифметика», консеквенциализм, велферизм.

Лука Мария Скарантино

Насилие и великодушие: Эпистемный подход

В статье предпринята попытка соотнести моральные структуры человеческого поведения с эпистемическими структурами знания. Анализ ведется с позиции критической феноменологии, с опорой на итальянскую философскую традицию. В результате, принцип милосердия рассмотрен как базовое эпистемическое свойство, которое позволяет нашему непосредственному опыту подняться на уровень рациональной универсальности, которая только и делает возможным человеческое взаимодействие.

Ключевые слова: эпистемный, принцип милосердия, великодушие, феноменология, прагматизм, культурное разнообразие.

Summary

Leonid Alexandrov

The Moral Position of G.Scovoroda in the «Enlightenment» Ethic Dualism

This article is devoted to the life of the outstanding Ukrainian and Russian thinker of the XVIII century G.Scovoroda. The genre of this text is a free style, which is the most suitable for logical and chronological constructions of the philosopher's world outlook and moral position. We know that it was the era of cultural contradiction between science and religion. Scovoroda was a very specific commentator on the magical and mystical ideas of his era. In this article, the author does not undertake to judge unambiguously on religious grounds of the moral thinker, because of the lack of sufficient valid criteria and arguments.

Key words: G.Scovoroda, ethics, philosophy, religion, hermeneutic, world outlook, frank masons.

Ruben Apressyan

Communicative Source of Moral Imperativity

The author argues that particular moral decisions and actions are determined by actual experience of human relations rather than by general principles only; moral imperativity may be presented either in normative form, or through immediate reactions to other persons; people estimate their own and others' decisions, intended and performed actions according to the values and principles presented in the given culture.

Key words: morality, imperativity, normativity, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Michael Oakshott, Homer, Ahiqar, the Golden Rule.

Chris Jenks

After Beslan: Childhood, Complexity and Risk

This paper addresses the events at Beslan as a crisis point at which the postmodern celebration of difference spills into unbearable chaos. However this chaos turns out to show specific, dynamic or complex self-organising structures. Such dynamics, instead of obeying 'normal' ranges exhibit widely different scales of magnitude and intensity. Central to these interactions is the formation, however loose or opportunistic, of *identities* that also produce *others*: the formation of micro-ethnicities that state how the 'other' or out-group can be treated, mistreated or 'deconstructed'. They construct a view of 'natural' relations that are essential to their continued existence. That model, and the charged concept of the natural, is re-interrogated in the context of less intense but equally 'irrational' or abnormal and structurally similar conflict in British schools.

Key words: complexity theory, complexity, non-linearity, risk, terrorism, childhood and theory.

Olga Zubets

Megalopsykhos, Magnanimus, Great-souled

The article is devoted to the reconstruction of the historical biography of the notion “megalopsykhos” as well as of the main fragment on magnanimity from Aristotle’s *Nicomachean Ethics*. The understanding and re-thinking of this piece of text has become a self-sustained, independent subject in the history of both ethical thought and morality. The author analyses the main contexts of Aristotle’s reflection on high-mindedness and discover the main moments of tension in meaning and difficulties in understanding of the fragment which have engendered the main range of questions discussed even nowadays. The analysis of the image of the magnanimous in the works of Cicero, St. Thomas Aquinas and Hobbes helps to see the main tendencies in the corruption of the Aristotle’s creation. The history of re-thinking of magnanimity and the fragment has become the history of refusal from the ethics based on such self-attitude which sees the person as the exclusive and solely basis of morality and the history of elimination of the aristocratic content of the Aristotle’s ideal.

Key words: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, megalopsykhos, magnanimus, magnanimity, great-souled, proud, virtue, act, greatness, honour, aristocratic, Cicero, Thomas Aquinas, Hobbes.

Leonid Maximov

Kant’s Copernican Revolution in Epistemology and the Problem of Moral Permissibility of Lying

The article examines the relationship of Kant’s epistemology and ethics. It is shown, that the position of Kant as a theorist of morality and the moralist, asserting, in particular, the idea of zero tolerance for lying, is ultimately the result of a erroneous interpretation of morality as a special sort of «knowledge» and, accordingly, a result of the illegitimate introduction into ethical discourse the apriorist and constructivist methodology (development of which Kant regarded as «Copernican revolution» in the theory of knowledge).

Key words: ethics, epistemology, gnoseocentrism, apriorism, empirism, constructivism, moral absolutism, ethical naturalism.

Andrey Prokofyev

Climate Justice: Russian Context

The theoretical part of the paper elaborates the system of moral requirements applied to the international cooperation in the sphere of securing Earth’s climate balance and diminishing negative consequences of climate change. The author justifies the point that the presumption of equal and universal atmospheric rights should be adopted as a fundamental of climate justice. To determine particular rules for establishing a fair part of every member of the

international community in climate change cooperation the presumption of equal and universal atmospheric rights has to be corrected in line with some morally relevant facts. They pertain to the present-day humankind's condition and the development of climate crisis. The applied part of the paper projects climate justice requirements onto the situation and the foreign policy of Russian Federation.

Key words: justice climate change international cooperation climate politics Russian Federation.

Dmitry Serebryansky

Classical Utilitarianism: the Main Philosophical Problems

The article deals with the main theoretical statements of classical utilitarianism on such points as human nature, the essence of happiness and conditions of its attainment, models of moral action and the content of «the greatest happiness principle». The author compares J.Bentham's and J.S.Mill's solutions of these problems and tries to find out the sources of some conceptual differences between their ethical theories.

Key words: classical utilitarianism, J.Bentham, J.S.Mill, principle of utility, pleasure and pain, «the greatest happiness of the greatest number», rationality, «moral arithmetic», consequentialism, welfarism.

Luca Maria Scarantino

Violence and Generosity: An Epistemic Approach

This paper represents an attempt to show how it would be possible to lay the moral structures of human action on the epistemic structures of knowledge. To do so, a critical-phenomenological stance will be adopted, incidentally referring to the Italian philosophical tradition. At the end, the principle of charity will be presented as a basic epistemic feature, that allows our immediate experience to be brought onto a rational universality that only makes interaction possible.

Key words: epistemic, principle of charity, generosity, phenomenology, pragmatism, cultural diversity.

Об авторах

Александров Леонид Геннадьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры теории массовых коммуникаций факультета журналистики, ГОУ ВПО Челябинский государственный университет.

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

Дженкс Крис – профессор, ректор Brunel University, West London), Великобритания.

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

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

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, по совместительству старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Серебрянский Дмитрий Сергеевич – аспирант кафедры этики Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова.

Скарантино (Scarantino) Лука Мария – Генеральный секретарь Международной Федерации философских обществ (МФФО), Главный редактор международного журнала «Диоген».

Правила представления рукописей для публикации в ежегоднике «Этическая мысль»

Ежегодник «Этическая мысль» – издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В Ежегоднике публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично ни в каком ином издании без согласования с редакцией.

К публикации не принимаются разделы диссертаций.

Приветствуются полемические статьи.

За публикации плата с авторов не взимается.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование статей, согласовывая окончательный вариант с автором.

Публикация включает следующие обязательные элементы:

– фамилия, имя, отчество автора на русском и английском языках полностью;

– научная степень;

– ученое звание;

– **основное место работы, учебы или соискательства (полное, официальное название учреждения без аббревиатур);**

– **должность автора по месту работы (если он дополнительно является аспирантом, докторантом или соискателем);**

– адрес электронной почты;

– номера телефонов для связи с редакцией (с указанием кодов);

– почтовый адрес (включая индекс);

– аннотация (4–5 предложений) на русском и английском языках (не более 400 знаков с пробелами);

– десять ключевых слов на русском и английском языках;

– текст статьи;

– библиографический список (по стандартам ВАК).

Объем статей – от 20 до 40 тыс. зн.

Статья должна быть представлена в электронном виде в редакторе Word с расширением doc или rtf (в названии файла должна быть фамилия автора) по адресу: ethical_thought@mail.ru

Шрифт: Times New Roman, кегль – 12, межстрочный интервал – 1,5, абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю.

Абзацные отступы, центровка текста и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Параметры страницы: 2,5 см со всех сторон.

Все заголовки набираются **строчными буквами**.

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелами от соединяемых слов. Между цифрами ставится тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1917–1991, С. 472–474).

Все цитаты должны иметь ссылки, которые даются в сносках внизу страницы с продолжающейся нумерацией, без абзацного отступа.

Образцы оформления сносок:

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989.

Ильенков Э.В. О свободе воли // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 72.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 205.

Конфуций. Лунь юй / Пер. В.А. Кривцова // Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1972. Т. 1. Гл. 2. С. 78.

Столяров А.А. Стоицизм // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 472–474.

Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas. London: George Routledge and Sons Limited; New York: E. P. Dutton and Co., 1894.

King G.B. The “Negative” Golden Rule // The Journal of Religion. 1928. Vol. 8. №. 2. P. 268–279.

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Этическая мысль

Выпуск 11

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор А.А. Гусева

Свидетельство ПИ № ФС77-36979 от 27.07.2009 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 12.04.11.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,41. Тираж 1 000 экз. Заказ № 014.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: <http://iph.ras.ru/archive.htm>