

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Москва
2000

ББК 87.7
УДК 17.0
Э-90

Ответственный редактор

доктор филос. наук, член-корреспондент РАН
А.А.Гусейнов

Ученый секретарь

кандидат филос. наук
О.В.Артемова

Рецензенты:

кандидат филос. наук *Е.В.Демидова*,
кандидат филос. наук *Б.О.Николаичев*

Э 90 **Этическая** мысль: Ежегодник. — М., 2000. — 216 с.

Ежегодник «Этическая мысль» является специализированным изданием по этике. Он предназначен для публикации результатов исследовательской работы, обсуждения дискуссионных проблем этики. В первой части данного выпуска собраны статьи, посвященные тому, как понималась нравственная природа человека в различных философско-культурных традициях. Во второй части — статьи по проблемам этической теории.

Издание предназначено для специалистов по этике.

Предисловие

Идея создания специализированного периодического издания по этике возникла в Институте философии в конце 80-х годов. Она была поддержана издательством политической литературы (ныне «Республика») и воплотилась в ежегодники под названием «Этическая мысль. Научно-публицистические чтения». Как показывает подзаголовок, речь шла о научно-популярном и публицистическом издании, что в тех условиях больших книжных тиражей и повышенного общественного интереса к нравственной проблематике было вполне естественным. Всего вышло три ежегодника (суммарным тиражом в 350 тысяч экземпляров): «Этическая мысль — 1988», «Этическая мысль — 1990», «Этическая мысль — 1991». Дальнейший их выпуск был прекращен издательством из-за кардинальной смены общественно-политической ситуации в стране и связанных с этим финансовых трудностей. Одновременно с ежегодником была основана книжная серия «Библиотека этической мысли», судьба которой оказалась более счастливой (она выходит до настоящего времени, а всего за это время, начиная с 1991 г., в ней издано около 20 томов).

Предлагаемым изданием мы хотим возобновить ежегодные выпуски «Этической мысли». Преемственная связь очевидна: об этом свидетельствуют и название, и фамилия ответственного редактора. Однако есть и существенное отличие. Оно состоит в том, что перед данным изданием не стоят просветительские, публицистические цели, а только — академические, исследовательские. Мы надеемся, что специализированный ежегодник будет стимулировать научные разработки в области философской этики, способствовать повышению их профессионального уровня.

А.А.Гусейнов

Этика и мораль в современном мире

Тема этих заметок сформулирована так, будто мы знаем, что такое «этика и мораль», и знаем, что такое «современный мир». И задача состоит лишь в том, чтобы установить корреляцию между ними, определить, какие изменения претерпевают этика и мораль в современном мире и как сам современный мир выглядит в свете требований этики и морали. На самом деле не все так просто. И не только из-за многозначности понятий этики и морали — многозначности, которая является привычной и даже в какой-то степени характеризует суть самих этих феноменов, их особую роль в культуре. Неопределенным стало также понятие современного мира, современности. Например, если раньше (скажем, 500 и более лет тому назад) изменения, переворачивающие повседневный быт людей, происходили в сроки, намного превышающие время жизни отдельных индивидов и человеческих поколений, а потому людей не очень волновал вопрос, что такое современность и где она начинается, то сегодня такие изменения происходят в сроки, которые намного короче сроков жизни отдельных индивидов и поколений, и последние не успевают угнаться за современностью. Едва освоившись в модерне, они обнаруживают, что начался постмодерн, а за ним постпостмодерн... Вопрос о современности стал в последнее время предметом дискуссий в науках, для которых это понятие имеет первостепенное значение, — прежде всего в истории, политологии. Да и в рамках других наук вызревает необходимость формулирования своего собственного понимания современности. Хочу напомнить одно место из «Никомаховой

этики», где Аристотель говорит, что благо, рассмотренное с точки зрения своевременности, будет разным в разных сферах жизни и науках — в военном деле, медицине, гимнастике и т.д.

Этика и мораль имеют собственный хронотоп, свою современность, которая не совпадает с тем, что является современностью, например, для искусства, градостроительства, транспорта и т.д. В рамках этики хронотоп также различен в зависимости от того, идет ли речь о конкретных общественных нравах или об общих моральных принципах. Нравы связаны с внешними формами жизни и могут меняться быстро, в течение десятилетий. Так на наших глазах преобразился характер взаимоотношений между поколениями. Моральные основоположения сохраняют устойчивость века и тысячелетия. Для Л.Н.Толстого, например, этико-религиозная современность охватывала весь огромный период времени от того момента, когда человечество устами Иисуса из Назарета провозгласило истину непротivления злу, до того неопределенного будущего, когда эта истина станет повседневной привычкой.

Под современным миром я буду иметь в виду ту стадию (тип, формацию) развития общества, которая характеризуется переходом от отношений личной зависимости к отношениям вещной зависимости. Это приблизительно соответствует тому, что Шпенглер называл цивилизацией (в отличие от культуры), западные социологи (У.Росту и др.) — индустриальным обществом (в отличие от традиционного), марксисты — капитализмом (в отличие от феодализма и других докапиталистических форм общества). Вопрос, который меня интересует, состоит в следующем: сохраняют ли на новой стадии (в современном мире) свою действенность этика и мораль в том виде, в каком они сформировались в недрах античной культуры и иудео-христианской религии, были теоретически осмыслены и санкционированы в классической философии от Аристотеля до Канта?

Можно ли доверять этике?

Общественное мнение и на уровне повседневного сознания, и на уровне лиц, имеющих явные или неявные полномочия говорить от имени общества, признает высокую (можно даже сказать первостепенную) значимость морали. И в то же время оно равнодушно или даже игнорирует этику как науку. К примеру, в последние годы мы видели много случаев, когда банкиры, журналист-

ты, депутаты, другие профессиональные группы пытались осмыслить нравственные каноны своего делового поведения, составить соответствующие этические кодексы и, кажется, каждый раз они обходились без дипломированных специалистов в области этики. Получается, что этики никому не нужны, кроме тех, кто хочет изучать ту же этику. По крайней мере, это верно применительно к теоретической этике. Почему так происходит? Вопрос тем более уместный и драматичный, что он в такой постановке не встает перед представителями других областей знаний, изучающих человеческое поведение (психологами, политологами и др.), которые востребованы обществом, имеют практические сферы профессиональной деятельности.

Задумываясь над тем, почему в наше онаученное время реальная нравственная жизнь протекает без прямого участия науки этики, следует иметь в виду ряд общих соображений, связанных с особой ролью философии в культуре, в частности с тем совершенно уникальным обстоятельством, что практичность философии укоренена в ее акцентированной непрактичности, самодостаточности. Это в особенности относится к моральной философии, поскольку высшей институцией морали является отдельная личность и потому этика прямо апеллирует к ее самосознанию, разумной воле. Мораль является инстанцией суверенности индивида как общественно-деятельного существа. Еще Сократ обратил внимание на то, что существуют учителя разнообразных наук и искусств, но не существует учителей добродетели. Этот факт не является случайным, он выражает суть дела. Философская этика всегда участвовала в реальной нравственной жизни, в том числе в воспитательном процессе, настолько опосредованно, что такое участие всегда предполагалось, но его трудно бывало проследить даже задним числом. И тем не менее субъективное доверие к ней существовало. Мы знаем из истории рассказ о юноше, ходившем от одного мудреца к другому, желая узнать наиважнейшую истину, которой можно было бы руководствоваться всю жизнь и которая была бы настолько краткой, чтобы ее можно было усвоить, стоя на одной ноге, пока он не услышал от Хилела правило, получившее впоследствии название золотого. Мы знаем, что Аристофан высмеивал этические уроки Сократа, а Шиллер — Канта, даже Дж. Мур становился героем сатирических пьес. Все это было выражением интереса и формой усвоения того, что говорили моральные философы. Сегодня нет ничего подобного. Почему? Существуют по крайней мере два дополнительных обстоятельства, ко-

торые объясняют дистанцирование от этики тех, кто практически размышляет над моральными проблемами. Это – изменения а) предмета этики и б) реальных механизмов функционирования морали в обществе.

Можно ли доверять морали?

После Канта изменилась диспозиция этики по отношению к морали как к своему предмету. Из теории морали она превратилась в критику морали.

Классическая этика принимала свидетельства морального сознания, что называется, за чистую монету и видела свою задачу в том, чтобы обосновать предзаданную ей мораль и найти более совершенную формулировку ее требований. Аристотелевское определение добродетели как середины было продолжением и завершением укорененного в древнегреческом сознании требования меры. Средневеково-христианская этика и по существу, и по субъективным установкам была комментарием к евангельской морали. Исходным пунктом и существенным основанием этики Канта является убеждение морального сознания в том, что его закон обладает абсолютной необходимостью. Ситуация существенно меняется с середины XIX века. Маркс и Ницше независимо друг от друга, с разных теоретических позиций и в разной исторической перспективе приходят к одинаковому выводу, согласно которому мораль в том виде, в каком она являет себя, есть сплошной обман, лицемерие, тартюфство. По Марксу, мораль представляет иллюзорную, превращенную форму общественного сознания, призванную прикрыть аморализм действительной жизни, дать ложный выход социальному негодованию масс. Она обслуживает интересы господствующих эксплуататорских классов. Поэтому трудящиеся нуждаются не в теории морали, а в том, чтобы освободиться от ее сладостного дурмана. И единственно достойная теоретика позиция по отношению к морали – ее критика, разоблачение. Подобно тому, как задача медиков состоит в том, чтобы устранять болезни, так и задача философа состоит в том, чтобы преодолеть мораль как род социального недуга. Коммунисты, как говорили Маркс и Энгельс, не проповедуют никакой морали, они ее редуцируют к интересам, преодолевают, отрицают. Ницше видел в морали выражение рабской психологии – способ, благодаря которому низшим сословиям удается делать мину при плохой игре и свое поражение выдавать за победу. Она

есть воплощение слабой воли, самовозвеличивание этой слабости, продукт ressentiment, самоотравления души. Мораль унижает человека, и задача философа прорваться по ту сторону добра и зла, стать в этом смысле сверхчеловеком. Я не собираюсь ни анализировать этические взгляды Маркса и Ницше, ни сравнивать их. Я хочу сказать только одно: и тот и другой стояли на позиции радикального отрицания морали (правда, для Маркса такое отрицание было лишь одним из второстепенных фрагментов его философской теории, а для Ницше — центральным пунктом философствования). Хотя «Критику практического разума» написал Кант, однако действительную научную критику практического разума, если понимать под критикой проникновение за обманчивую видимость сознания, выявление его скрытого и им прикрываемого смысла, впервые дали Маркс и Ницше. Теперь уже теория морали не могла не быть в то же время ее критическим разоблачением. Именно так стала понимать этика свои задачи, хотя уже никогда в последующем их формулировка не была столь резкой и страстной, как у Маркса и Ницше. Даже академически-респектабельная аналитическая этика представляет собой ни что иное, как критику языка морали, его необоснованных амбиций и претензий.

Хотя этика убедительно показывала, что мораль говорит не о том, о чем она говорит, что безусловная категоричность ее требований не может быть никак обоснована, повисает в воздухе, хотя она культивировала подозрительно-настороженное отношение к моральным утверждениям, в особенности к моральным самоаттестациям, тем не менее мораль во всей ее иллюзорности и необоснованной категоричности никуда не делась. Этическая критика морали не отменяет самой морали, подобно тому, как гелиоцентрическая астрономия не отменила той видимости, что Солнце вращается вокруг Земли. Мораль продолжает функционировать во всей своей «фальши», «отчужденности», «лицемерии» и т.д., совсем так, как она функционировала и до этических разоблачений. В одном из интервью корреспондент, смущенный этическим скептицизмом Б.Рассела, спрашивает последнего: «Согласны ли вы хотя бы с тем, что некоторые поступки безнравственны?». Рассел отвечает: «Я не хотел бы использовать это слово». Несмотря на то, что думает лорд Рассел, люди тем не менее продолжают пользоваться словом «безнравственно» и кое-какими другими, значительно более сильными и опасными словами. Как на настольных календарях, словно назло Копернику, каждый день ука-

зывают часы восхода и заката солнца, так люди в повседневной жизни (в особенности родители, учителя, властители и прочие высокопоставленные лица) в пику Марксу, Ницше, Расселу продолжают проповедовать мораль.

Общество, если предположить, что этика говорит от его имени, в своих отношениях с моралью оказывается в положении мужа, который вынужден жить с женой, которую он перед этим уличил в измене. И тому и другому не остается ничего иного, как забыть или сделать вид, что забыл о предшествующих разоблачениях и изменах. Таким образом, в той мере, в какой общество апеллирует к морали, оно как бы забывает о философской этике, которая считает мораль недостойной того, чтобы апеллировать к ней. Такой способ поведения вполне естественен, как естественны и понятны действия страуса, который в минуты опасности прячет голову в песок, оставляя на поверхности туловище в надежде, что его примут за что-то другое. Можно предположить, что отмеченное выше игнорирование этики является неудачным способом отделаться от противоречия между этической «головой» морали и ее общественным туловищем.

Где место морали в современном мире?

Переход от преимущественной апологии морали к ее преимущественной критике был обусловлен не просто прогрессом этики, одновременно он был связан с изменением места и роли морали в обществе, в ходе которого как раз и выявилась ее двусмысленность. Речь идет о коренном историческом сдвиге, который привел к тому, что можно назвать новоевропейской цивилизацией с ее невиданным научно-техническим, промышленным и экономическим прогрессом. Этот сдвиг, радикально изменивший всю картину исторической жизни, не только обозначил новое место морали в обществе, но и сам в значительной мере явился результатом моральных изменений.

Мораль традиционно выступала и понималась как совокупность добродетелей, которые суммировались в образе совершенного человека, или совокупность норм поведения, задающих совершенную организацию общественной жизни. Это были два взаимосвязанных переходящих друг в друга аспекта морали — субъективный, личностный и объективированный, предметно развернутый. Считалось, что благо для отдельного человека и благо для государства (общества) — одно и то же. И в том, и другом

случае мораль понималась как конкретность индивидуально ответственного поведения, путь к счастью. Это, собственно говоря, и составляет специфическую предметность европейской этики. Если можно выделить основной теоретический вопрос, составлявший в то же время и основной пафос этики, то он состоит в следующем: в чем заключается, каковы границы и содержание свободной, индивидуально ответственной деятельности человека, которой он может придать совершенный, добродетельный вид, направить на достижение собственного блага. Именно такая деятельность, в которой человек, оставаясь полновластным хозяином, соединял совершенство со счастьем, и называлась моралью. Она считалась самой достойной, рассматривалась в качестве средоточия всех прочих усилий человека. Это верно до такой степени, что философы с самого начала, намного раньше того, как этот вопрос методически разработал Мур, уже по крайней мере с Аристотеля, пришли к мысли, что добро нельзя определить иначе, как через тождество с самим собой. Ареной морали (и это существенно важно!) считалось общество и общественная (культурная) жизнь во всем богатстве ее проявлений; предполагалось, что в отличие от природы и в противовес ей вся опосредованная сознанием (знанием, разумом) область совместной жизни, включая политику, экономику, решающим образом зависит от решения, выбора людей, меры их добродетельности. Поэтому неудивительно, что этика понималась широко и включала в себя все, что относилось ко второй, самосозидаемой человеком природе, а социальная философия именовалась моральной философией, по традиции она еще иногда до настоящего времени сохраняет это название. Осуществленное софистами разграничение природы и культуры имело основополагающее значение для становления и развития этики. Культура выделялась по этическому (моральному) критерию (культура, согласно софистам, есть сфера произвольного, она включает те законы и обычаи, которыми люди по своему усмотрению руководствуются в своих взаимоотношениях, и то, что они делают с вещами для своей пользы, но не вытекает из физической природы этих вещей). В этом смысле культура изначально, по определению, входила в предмет этики (именно такое понимание этики воплотилось в известном, сформировавшемся в платоновской Академии трехчастном делении философии на логику, физику и этику, согласно которому к этике относилось все то в предметном мире, что не относилось к природе).

Столь широкое понимание предмета этики было достаточно адекватным осмыслением исторического опыта эпохи, когда общественные отношения имели форму личных связей и зависимо-

стей, когда, следовательно, личные качества индивидов, мера их моральности, добродетельности являлись основной несущей конструкцией, державшей все здание цивилизации. Можно в этой связи указать на два хорошо известных и документированных момента: а) выдающиеся события, состояние дел в обществе имели ярко выраженный личностный характер (к примеру, судьба войны решающим образом зависела от мужества воинов и полководцев, благоустроенная мирная жизнь в государстве — от хорошего правителя и т.п.); б) поведение людей (в том числе и в деловой сфере) было опутано нравственно санкционированными нормами и условностями (типичными примерами такого рода могут служить средневековые цеха или кодексы рыцарских поединков). У Маркса есть замечательное высказывание о том, что ветряная мельница дает общество с сюзереном во главе, а паровая мельница — общество во главе с промышленным капиталистом. Обозначая с помощью этого образа своеобразие интересующей нас исторической эпохи, я хочу сказать не просто о том, что мельник при ветряной мельнице — совершенно иной человеческий тип, чем мельник при паровой мельнице. Это достаточно очевидно и тривиально. Моя мысль иная — работа мельника именно как мельника при ветряной мельнице значительно больше зависела от моральных качеств личности мельника, чем работа мельника как мельника при паровой мельнице. В первом случае моральные качества мельника (ну, например, такой факт, как, являлся ли он добропорядочным христианином) были не менее важны, чем его профессиональные навыки, в то время как во втором случае они имеют второстепенное значение или могут вовсе не приниматься во внимание.

Ситуация кардинальным образом изменилась, когда развитие общества приняло характер естественноисторического процесса и науки об обществе стали приобретать статус частных (нефилософских) наук, в которых аксиологический компонент является ничтожным и даже в этой ничтожности оказывается нежелательным, когда оказалось, что жизнь общества регулируется законами столь же необходимыми и неотвратимыми, как и ход природных процессов. Подобно тому, как из лона натурфилософии постепенно вычленились физика, химия, биология и другие естественные науки, так из лона моральной философии стали вычлениваться юриспруденция, политическая экономия, социология и другие общественные науки. За этим стоял переход общества от локальных, традиционно организованных форм жизни к большим и сложным системам (в промышленности — от це-

ховой организации к фабричному производству, в политике — от феодальных княжеств к национальным государствам, в экономике — от натурального хозяйства к рыночным отношениям; в транспорте — от тягловой силы к механическим средствам передвижения; в общественной коммуникации — от салонных разговоров к средствам массовой информации; и т.д.).

Принципиальное изменение состояло в следующем. Различные сферы общества стали структурироваться по законам эффективного функционирования, в соответствии со своими объективными параметрами, с учетом больших масс людей, но (именно потому, что это — большие массы) независимо от их воли. Общественные отношения неизбежно стали приобретать вещный характер — регулироваться не по логике личных отношений и традиций, а по логике предметной среды, эффективного функционирования соответствующей области совместной деятельности. Поведение людей в качестве работников задавалось теперь не с учетом совокупности душевных качеств и через посредство сложной сети нравственно санкционированных норм, а функциональной целесообразностью, и оно оказывалось тем более эффективным, чем более приближалось к автоматизированному, эмансипировалось от индивидуальных мотивов, приводящих психологических наслоений, чем более человек становился работником. Более того, деятельность человека в качестве субъективного элемента социальной системы (работника, функционера, деятеля) не просто выносила за скобки моральные различия в традиционном значении, но часто требовала способности действовать аморально. Первым этот шокирующий аспект применительно к государственной деятельности исследовал и теоретически санкционировал Макиавелли, показав, что нельзя быть хорошим государем, не будучи в то же время моральным преступником. Аналогичное открытие в экономической науке сделал А.Смит. Он установил, что рынок приводит к богатству народов, но не через альтруизм субъектов хозяйственной деятельности, а, напротив, через их эгоистическое стремление к собственной выгоде (эта же мысль, выраженная в форме коммунистического приговора, заключена в знаменитых словах К.Маркса и Ф.Энгельса о том, что буржуазия в ледяной воде эгоистического расчета потопила священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности). И, наконец — социология, доказавшая, что свободные, морально мотивированные действия индивидов (самоубийство, воровство и т.п.), рассмотренные по

законам больших чисел, как моменты общества в целом, выстраиваются в закономерные ряды, которые оказываются более строгими и устойчивыми, чем, например, сезонная смена климата (как тут не вспомнить Спинозу, говорившего, что если бы брошенный нами камень обладал сознанием, то он бы думал, что летит свободно).

Словом, современное сложно-организованное, деперсонализированное общество характеризуется тем, что совокупность профессионально-деловых качеств индивидов, определяющих их поведение в качестве социальных единиц, мало зависит от их личностных моральных добродетелей. В своем общественном поведении человек выступает носителем функций и ролей, которые ему задаются извне, самой логикой систем, в которые он включен. Зоны личностного присутствия, где решающее значение имеет то, что можно назвать моральной воспитанностью и решимостью, становятся все менее значительными. Общественные нравы зависят уже не столько от этоса индивидов, сколько от системной (научной, рационально упорядоченной) организации общества в тех или иных аспектах его функционирования. Общественная цена человека определяется не только и не столько его личными моральными качествами, сколько моральной значимостью того совокупного большого дела, в котором он участвует. Мораль становится по преимуществу институциональной, трансформируется в прикладные сферы, где этическая компетенция, если вообще можно здесь говорить об этике, определяется в решающей мере профессиональной компетентностью в специальных областях деятельности (бизнесе, медицине и т.д.). Философ-этик в классическом понимании становится излишним.

Не потеряла ли этика свой предмет?

Этика как традиционно сложившаяся область философского знания продолжает существовать в привычном теоретическом пространстве, заключенном между двумя противоположными полюсами — абсолютизмом и антинормативизмом. Этический абсолютизм исходит из идеи морали как абсолютного и в своей абсолютности непостижимого предусловия пространства разумной жизни, один из его типичных крайних случаев — моральная религия (Л.Н.Толстой, А.Швейцер). Этический антинормативизм видит в морали выражение (как правило, превращенное) тех или иных интересов и релятивирует ее, его предельным выражением можно считать философско-интеллектуальные опыты, получив-

шие название постмодернистских. Эти крайности, как и любые крайности вообще, питают друг друга, сходятся между собой: если мораль абсолютна, то отсюда неизбежно следует, что любое моральное утверждение, поскольку оно имеет человеческое происхождение, наполнено конкретным, определенным и в своей определенности ограниченным содержанием, будет относительным, ситуативным и в этом смысле ложным; если же, с другой стороны, нет никаких абсолютных (безусловно, обязывающих и общезначимых) определений морали, то любое моральное решение будет иметь для того, кто его принимает, абсолютный смысл. В этих рамках находятся современные этические представления и в России (альтернатива религиозно-философского и социально-исторического пониманий морали), и на Западе (альтернатива кантианства и утилитаризма).

Абсолютизм и антинормативизм в их современных вариантах, разумеется, отличаются от их классических аналогов — прежде всего своей чрезмерностью, утрированностью. Современный абсолютизм (в отличие даже от стоического или кантианского) потерял связь с общественными нравами и не признает ничего, кроме самоотверженной решимости моральной личности. Только абсолютность морального выбора и никакой легальности! Показательно в этом отношении, что Л.Н.Толстой и А.Швейцер противопоставляют мораль цивилизации, вообще отказывают цивилизации в моральной санкции. Странники антинормативизма, генетически связанные и по существу продолжающие эвдемонистически-утилитаристскую традицию в этике, испытали сильное влияние великих имморалистов XIX века, но в отличие от последних, которые отрицали мораль в контексте сверхморальной перспективы, они не ставят задачи преодоления морали, они просто отбрасывают ее. У них нет своей «свободной индивидуальности» как у К.Маркса или «сверхчеловека» как у Ницше. У них нет не только своей сверхморали, у них нет даже постморали. На деле такое философско-этическое супердиссидентство оборачивается полной интеллектуальной капитуляцией перед обстоятельствами, как это случилось, например, с Р.Рорти, оправдывавшим агрессию НАТО против Югославии в 1999 г. ссылкой на то, что там «хорошие парни» боролись с «плохими парнями». Несмотря на все особенности абсолютизма и антинормативизма в современной этике, речь тем не менее идет о традиционных мыслительных схемах. Они представляют собой рефлексию над определенным типом общественных отношений, который характеризуется внутренней противоречивостью (отчужденностью) между частным и общим, личностью и родом, индивидуальностью и обществом.

Сохраняет ли данное противоречие сегодня свою фундаментальность — вот вопрос, на который мы должны ответить, размышляя над тем, что происходит с этикой и моралью в современном мире. Сохраняется ли сегодня та общественная (человеческая) реальность, осмыслением которой был классический образ морали или, говоря по-другому, не является ли классическая этика, представленная в наших трудах, учебниках, этикой вчерашнего дня? Где в современном обществе, которое в своем непосредственном культурном оформлении стало массовым, а по своим движущим силам является институционализированным и глубоко организованным, где в этом упорядоченном социологическом космосе располагаются ниши индивидуальной свободы, зоны морально ответственного поведения? Если быть более конкретным и профессионально точным, то вопрос можно переформулировать так: не пора ли более критично взглянуть на наследие классической философии и поставить под сомнение определения морали как бескорыстия, безусловного долженствования, общезначимых требований и т.п.? И можно ли это сделать без того, чтобы не отказываться от идеи морали и не подменять игру жизни ее бисерной имитацией?

МОРАЛЬ И КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ

Г.А.Ткаченко

Формирование этических идей в Китае

Одним из наиболее сложных вопросов при описании этических учений Китая является традиционное отождествление китайской этики как теории морали с учением Конфуция (551–479 до н.э.). Действительно, наиболее развитой этико-политической концепцией отличается именно конфуцианство, в котором детально разработан категориальный аппарат того раздела философского знания, которое отождествляется с учением о моральных основаниях жизни в человеческом обществе. Именно конфуцианство может претендовать на статус универсального этико-политического учения, в котором исключительное внимание уделено проблеме ценностей, аксиологии. Однако конфуцианские идеи появились в определенном культурно-историческом контексте и потому должны рассматриваться в связи с некоторыми событиями предшествующей китайской истории, оказавшими существенное воздействие на их формирование.

Многие исследователи называют важнейшим из таких событий произошедшую, по современным взглядам, около 1027 г. до н.э. смену династии Шан-Инь другой, чжоуской династией, основанием для чего послужило, как это было отражено в последующей историографической традиции, некое моральное превосходство чжоусцев над иньцами. Это превосходство было обусловлено упадком династии Шан-Инь, якобы порочностью ее поздних правителей, особенно последнего по времени – Ди-синя (Чжоусиня), который, по свидетельству позднейших историографов, окончательно утратил право на власть в силу личных отрицательных черт характера, выразившихся в отходе от традиции и пристрастии к разного рода новшествам и излишествами.

Разумеется, следует иметь в виду, что описание событий, связанных с утверждением новой династии, имеет источником в основном «Исторические записки» Сыма Цяня (ок. 135–86 до н.э.), так что речь идет о сложившейся к эпохе Хань схеме¹, в которой явно прочитывается уже конфуцианский морализирующий взгляд на эти события, но именно это обстоятельство дает возможность составить представление о генезисе основных этических идей, разрабатывавшихся классическим умозрением. Согласно Сыма Цяню, к концу правления дома Инь участились случаи пребывания у власти неудачливых правителей, при которых народ терпел различные бедствия. Пытаясь исправить положение дел, один из правителей, а именно У-дин (традиционные даты правления 1324–1266), три года не говорил ни слова, а затем занялся поисками мудреца, которого мог бы сделать своим советником. Поиски привели к успеху, и иньское государство стало хорошо управляться. Сравнительное благосостояние означало, что Инь находится под покровительством неба, как высшей инстанции, следящей за деяниями людей, и один из мудрецов при дворе У-дина, высказываясь по поводу некоего знамения, взволновавшего правителя, сформулировал взгляд на небо, как абсолюта, в следующих выражениях: «Небо следит за тем, как те, кто внизу, соблюдают свой долг, и ниспосылает годы длинные и недлинные... Когда же народ не следует добродетелям (дэ) и не повинует наказаниям, тогда небо ниспосылает свою волю (мин), выправляя его поведение (дэ) и говорит ему как поступать. О! Государь, наследуя власть, должен почитать дела народа и не отвергать установления неба, должен приносить обычные жертвоприношения и не совершать неположенных обрядов». У-дин внял этому наставлению, «усовершенствовал управление (сю чжэн), творил добро (син дэ), и Поднебесная вся радовалась, а добродетели (дао) дома Инь вновь расцвели»².

В процитированном отрывке встречаются все основные термины, в которых формулируется так называемая «теория небесного повеления» (тянь мин), о которой пойдет речь ниже, однако обращают на себя внимание и некоторые трудности, связанные с переводом этих категорий на русский язык. В частности, как видим, в небольшом фрагменте один и тот же термин — дэ — переводится как «добродетель», «поведение» и «добро», причем словом «добродетель» передается и значение другого важнейшего термина — «дао». Исследователь, специально занимавшийся значениями иероглифа «дэ», обнаружил в различных, не только словарных, источниках 43 таких значения, включая значение «этика», однако и этот список нельзя

считать исчерпывающим³. Все же можно представить себе, что под «дэ» в данном контексте понимается некое качество жизни, позволяющее династии существовать, причем это свойство присуще как правителю, так и народу и может характеризовать как способ правления, так и народные нравы. Небо, как высшая инстанция, поощряет именно это качество у «тех, кто внизу», продлевая их существование как на индивидуальном уровне, так и на уровне государства. Соответственно утракта этого качества ведет к упадку и гибели, причем небо в данном случае выступает скорее как нейтральная сила, так как в речи того же мудреца утверждается, что «не небо приводит народ к ранней смерти и прерывает его существование» (фэй тянь яо минь, чжун цзюэ ци мин)⁴. Следовательно, народ или индивид сами навлекают на себя все напасти.

У Сыма Цяня находятся многочисленные подтверждения этому выводу. В частности, один из правителей дома Инь (традиционные даты правления 1198–1194) был настолько безрассуден, что напрямую бросал вызов небу: «Император У-и был совершенно лишен добродетелей (дао). Он приказал сделать фигурку человека и назвал ее «духом Неба» (тянь шэнь). Затем он стал играть с этой фигуркой в азартные игры, заставляя приближенных играть за нее. Когда же «дух неба» проигрывал, император поносил и оскорблял его. У-и приказал сделать кожаные торбы, наполнял их кровью и, подвесив, стрелял по ним, называя это «стрельбой по Небу» (шэ тянь)»⁵. В конце концов краткое правление У-и закончилось тем, что его убило громом во время охоты.

Это грозное предупреждение осталось, по-видимому, без должного внимания, так как при потомках У-и дела пошли еще хуже. Император Ди-синь оказался последним в династии, это и был Чжоу-синь (традиционные даты правления 1154–1122), о котором Сыма Цянь сообщает, что он «отличался красноречием, живостью и остротой, воспринимал все быстро, а способностями и физической силой превосходил окружающих»⁶. Все эти дарования Ди-синь употреблял во зло себе и окружающим, он «любил вино, распутство и развлечения, питая пристрастие к женщинам»⁷. В описании Сыма Цяня некоторые действия Чжоу-синя носят настолько эксцентрический характер, что поверить в реальность его деяний не представляется возможным; здесь мы явно имеем дело с позднейшими чжоускими описаниями иньских излишеств: «Чжоу пренебрежительно относился к духам людей и небесным духам. Он собирал большие увеселительные сборища в Шацю, вином наполнял пруды, развешивал мясо, из туш как бы устраивая лес, заставлял мужчин и женщин нагими гоняться друг за другом между прудов и деревьев и устраивал оргии на всю ночь»⁸.

Честные подданные пытались не раз увещевать Чжоу-синя, но он не только не слушал их, но и вводил все новые наказания для непокорных и, наконец, придумал «пытку огнем» (паоло), которая состояла в том, что расположенный горизонтально медный столб намазывали жиром, а под ним разводили огонь, заставляя обвиняемого в преступлении пройти по этому столбу, так что он, поскользываясь, падал на раскаленные угли⁹.

Положить конец преступлениям Чжоу-синя был призван один из его приближенных (гунов), по имени Цзи Чан (Си-бо Чан), происходивший из племени чжоусцев. Чжоусцы обитали на северо-западных границах иньского государства, были его союзниками в борьбе против более «варварских» племен и отчасти приобщились к шанской культуре и цивилизации, так что уже отец Цзи Чана Цзи Ли получил от иньского вана титул «си-бо», то есть «властитель западных земель». Хотя отец Цзи Чана был казнен, а сам он одно время был заключен в Юли, в конечном счете ему удалось не только выйти на свободу, но и объединить вокруг себя недовольных действиями Чжоу-синя владетельных князей (чжухоу)¹⁰. Цзи Чан, известный последующей традиции под посмертным титулом Вэнь-вана, не успел завоевать Шан-Инь (он умер), эту миссию завершил его сын Цзи Фа, то есть У-ван, фактический основатель чжоуской династии. Однако в ходе этого завоевания, закончившегося битвой при Муе в окрестностях шанской столицы, когда войска Чжоу-синя были разбиты, а сам он погиб, У-ван постоянно ссылался на «небесное повеление» (тянь мин), полученное его отцом, от имени которого он и действовал. Смысл этого «повеления» заключался в том, что небо повелело Вэнь-вану и У-вану отрешить от власти порочного (хотя и вполне легитимного) Чжоу-синя и взять на себя всю полноту власти в Поднебесной, поскольку именно они обладали совершенной добродетелью (дэ), которую Чжоу-синь полностью утратил.

Ход рассуждений при этом был таков: небо искало достойную замену правителю Шан-Инь, но не нашло таковой среди иньцев, и тогда оно обратилось к чжоусцам, среди которых и был им найден Вэнь-ван, носитель совершенной добродетели (дэ). Таким образом обосновывалось право чжоусцев на гегемонию в Поднебесной, причем, согласно Сыма Цяню, тенденция к переходу власти к более достойному была ясна и для некоторых подданных Чжоу-синя. В частности, видя успехи Вэнь-вана, один из приближенных говорил следующее: «Небо уже установило предел жизни нашего Инь, мудрые люди и большие черепахи не осмеливаются

давать счастливые предсказания и не потому, что наши предки, ваны, не помогают нам, их потомкам, а потому, что вы, ван, распутничая и тиранствуя, губите себя. Вот почему небо покинуло нас, и народ не имеет возможности спокойно существовать. Вы не заботитесь о том, чтобы узнать волю Неба, не руководствуетесь постоянными правилами. Ныне среди народа нет никого, кто не желал бы вашей гибели...»¹¹. Понимал свою зависимость от воли неба и сам Чжоу-синь, который воскликнул в ответ на увещания: «Разве я живу не по повелению, исходящему от неба?»¹².

Таким образом, в изложении Сыма Цяня, благополучие династии и каждого отдельного правителя зависит от ряда факторов. Прежде всего, правитель должен обладать особыми качествами (дэ), что поощряется небом, однако как будто бы не небо как высшая инстанция является источником этих качеств и они не связаны со способностями, вроде тех, что были у Чжоу-синя. Скорее это некое добро, распространяемое правителем на своих подданных, так что они охотно оказывают такому правителю поддержку. В том же случае, когда совершенные качества у правителя отсутствуют, на помощь призываются мудрые советники, которые управляют от его имени, восстанавливая утраченный было порядок. И наконец, если правитель не слушает увещаний приближенных и идет против воли неба или же горделиво полагает, что его судьба (мин) решается небом вне зависимости от его конкретных деяний, небо обращается к другому носителю социально значимых качеств, предопределяя смену династии, утратившей способность передавать «добродетель» (дэ) из поколения в поколение. Все это и есть «теория небесного повеления» (тянь мин), и, как видим, у исследователей есть основания полагать, что эта теория разрабатывалась постфактум, с целью оправдать чжоуское завоевание¹³.

Однако независимо от того, с какой целью, когда и кем создавалась эта теория, она сыграла исключительную роль в формировании этических представлений чжоусцев и оказала огромное влияние на последующую традицию. Важно отметить, что небо должно было поощрять не просто способных или добродетельных претендентов на трон, а именно тех, кто проявлял некие особые качества, характеризовавшиеся как дэ, но не имевшие точного определения. Исследователи сближают дэ с полинезийской маной, европейской харизмой или индийской кармой¹⁴, но все эти понятия объединяются только по некоторому динамическому признаку, именно тому, что все эти свойства могут приобретать-

ся, сохраняться, возрастать или утрачиваться. Что же касается содержания дэ, то и в современной историко-философской литературе не прекращаются споры по этой проблеме¹⁵.

Попробуем все же рассмотреть действия тех исторических (или мифологических) персонажей, которые были носителями этого качества, с точки зрения мотивов, побуждавших их к тем или иным поступкам. В частности, Вэнь-ван, по общему признанию, во всех отношениях образцовый носитель совершенной дэ, согласно Сыма Цяню, следовал деяниям предков, был неизменно милосерден, чтит старых, заботился о малых, уважал мудрых и склонялся перед ними, целыми днями принимал служилых, не имея времени на еду и т.д. Уже после выхода из заключения он преподнес Чжоу-синю земли и просил его об отмене «пытки огнем», на что тот согласился. Он скрыто творил добро, и все владетельные князья прибывали к нему решать споры по справедливости, а некоторые выдающиеся личности, такие, как Бо И и Шу Ци, «отправились в Чжоу и покорились ему»¹⁶. Однажды между жителями царств Юй и Жуй возникла тяжба, которую они не смогли разрешить самостоятельно и отправились в Чжоу, но прибыв туда, увидели, что «землепашцы все уступают друг другу межи, а в народе царит обычай во всем уступать старшим»¹⁷. Тогда эти люди устыдились и вернулись в свои царства, также во всем уступив друг другу. Таким образом, за время правления (а он правил около 50 лет) Вэнь-ван сумел создать такие порядки на своих землях, что они служили примером и наставлением даже для чужаков. И вполне очевидно, что наставлял Вэнь-ван всех своих подданных, равно как и тех, кто к нему приходил, прежде всего в самоотверженности, в умении жертвовать своими интересами ради интересов других людей. Так что даже объявление им себя ваном, что было в известном смысле нарушением ритуальных норм, так как у власти все еще находился Чжоу-синь, традицией приурочено к году прекращения им тяжбы между жителями Юй и Жуй, и может рассматриваться как естественное следствие достижения им совершенной добродетели.

У-ван, вззошедший на трон после смерти Вэнь-вана, как уже отмечалось, вообще действует от его имени и даже возит табличку с именем отца в повозке в средней колонне своих войск. Он тем более не решается ничего делать так, чтобы это кому-либо могло показаться самостоятельным шагом, даже явные знамения не решаясь принимать за повеления неба. Когда владетельные князья, собравшиеся по собственной инициативе, настаивают на

том, чтобы он выступил против Чжоу-синя, У-ван отвечает: «Вы не знаете воли неба, еще нельзя». Решается он на поход, только когда в Чжоу бегут, захватив с собой музыкальные инструменты, употребляемые при жертвоприношениях, иньские астрологи-историографы, то есть когда ритуал в Инь окончательно разрушен. И в этом случае он действует весьма самоотверженно, так как преимущество в военной силе все еще на стороне Чжоу-синя. Однако привлекательность деяний Вэнь-вана и У-вана уже настолько велика, что даже часть иньского войска в битве при Муе обращает свое оружие против тирана Чжоу-синя. Тем не менее после победы над своим противником У-ван жалуется сыну Чжоу-синя «оставшееся население Инь», распускает, после соответствующих торжественных жертвоприношений, войска своих союзников, а сам возвращается обратно в западные земли¹⁸. У-ван как бы не только не решается воспользоваться в полной мере плодами своей победы, но даже высказывает своему брату, Чжоу-гуну, сомнения в прочности небесного благоволения к нему лично: «Как же я могу беспечно спать, не упрочив еще покровительства неба ко мне?»¹⁹.

Со своей стороны Чжоу-гун не только не помышлял о самостоятельной политике пока был жив У-ван, но даже предлагал себя небу как жертву вместо него, когда У-ван заболел. Когда же У-ван умер, Чжоу-гун взял на себя роль регента при малолетнем наследнике трона, сыне У-вана, Цзи Суне, известном впоследствии под именем Чэн-вана. Это было тем более непросто, что другие младшие братья У-вана, подозревая Чжоу-гуна, как выяснилось, совершенно безосновательно, в стремлении захватить власть, подняли мятеж, выдвигая в качестве альтернативы Чэн-вану иньского потомка У-гэна. Чжоу-гуну потребовалось три года для того, чтобы вернуть всех к повиновению. Ему пришлось казнить У-гэна и одного из младших братьев У-вана, а другого сослать. Всего же он ведал делами управления семь лет, а когда Чэн-ван стал взрослым, возвратил ему бразды правления, а сам «занял место среди чиновников»²⁰. В качестве наставника Чэн-вана он продолжал помогать ему в покорении различных племен и установлении мира в Поднебесной, так что в конечном счете Чэн-ван «возродил правильные обряды и музыку, и тогда изменились установления и порядки, народ зажил в мире и согласии, и повсюду слышались хвалебные песни»²¹. Таким образом, Чжоу-гун действовал совершенно бескорыстно и эта его самоотверженность стала эталоном благородного поведения для всех последующих поколений. В частности, Конфуций, считавший себя потомком Чжоу-гуна, всячески подчеркивал его моральное превосходство и говорил о себе: «Как я пал! Мне давно уже не снился Чжоу-гун» (Лунь юй, 7.5).

Можно сказать, что Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун руководствовались в своих действиях идеей общего блага, которая обозначается термином «гун», в противоположность идее частного интереса, которую обозначают термином «сы». Общезначимое (гун) и частновыгодное (сы) как бы составляют края спектра, в котором располагаются различные мотивации реально действующих людей и небо как высшая инстанция поощряет тех, кто движется в этом спектре от «полюса сы» к «полюсу гун». Такое движение требует определенных волевых усилий (чжи), так как естественным признается скорее движение, направленное на достижение частных выгод, но в том-то и состоит специфика небесного благоволения, что оно распространяется именно на тех, кто действует в интересах общего блага, в чем и проявляется их сила (дэ). А то, что небо поощряет именно силу дэ, вне зависимости от родственных отношений, было сформулировано уже в «Шу цзине», где излагается следующая история. За провинность правитель княжества Цай был лишен своего звания и владения, но его сын по рекомендации Чжоу-гуна за примерное поведение был восстановлен в своих правах. По этому поводу в главе «Веление Чжуну из княжества Цай» (Цай Чжун чжи мин) гун «формулирует одну из важнейших аксиом традиционной китайской системы представлений: «Священное Небо не имеет родства, оно помогает лишь тем, кто обладает силой дэ»²².

Иными словами, небо помогает лишь тем, кто руководствуется в своих действиях известной этической нормой, основным содержанием которой является стремление к общему благу (гун). Не случайно и титул владетельных князей, в частности Чжоу-гуна, записывается тем же знаком, обозначающим, как уже говорилось, «общее благо». Это стремление к общему благу, возможно, в большей степени соответствует представлению об этическом детерминанте, обуславливавшем все действия «благородного мужа» (цзюньцзы), чем собственно дэ, о котором один из исследователей пишет: «Превращение дэ в этический детерминант колоссальной силы и непререкаемого значения было обусловлено тем, что именно эта категория стала решающим критерием, обуславливавшим реакцию Неба на жизнь людей. И в первую очередь на поведение правителей. Весь внутренний смысл и гигантский потенциал теории о мандате Неба сводился к тому, что Великое Небо не только одобряет добродетельных и не одобряет порочных правителей, но и, вмешиваясь в дела людей, решительным образом отбирает власть у тех, кто утратил дэ, и вручает ее тем, кто приум-

ножил его и именно этим стал выделяться среди прочих. Отсюда следовал однозначный вывод: власть по воле Неба находится и должна быть не у сильного и ловкого, но у благородного и добродетельного. Это и растолковывал Чжоу-гун, обращаясь и к шанцам, и ко всем владетельным князьям Поднебесной, вассалам чжоуского вана. Но как было доказать всем, что добродетель и благородство, что наивысшее дэ – именно в доме Чжоу? Собственно, как раз для того, чтобы создать такого рода систему доказательств, лучшие чжоуские умы во главе с Чжоу-гуном и начали решительно разрабатывать историзованные легенды и переинтерпретировать историю, подчиняя факты и события идеологической априорной схеме»²³.

Собственно, мы уже познакомились с результатами этой деятельности, может быть, не столько Чжоу-гуна, сколько последующих поколений и в особенности ученых-конфуцианцев, однако же было бы неправильно считать, что эта деятельность по историзации легенд и вообще чжоуского эпоса была столь уж односторонней. В исторических преданиях сохранились и следы неприятия единой «генеральной» схемы истории, в рамках которой Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун выступали как безальтернативные носители этического начала. В труде Сыма Цяня, в частности, имеются сведения о неприятии некоторых действий У-вана его современниками. В частности, в главе 4 «Ши цзи», посвященной деяниям дома Чжоу, говорится, что упоминавшиеся выше Бо И и Шу Ци из царства Гучжу переселились ко двору Си-бо, будучи наслышанными о его почтительном отношении к старшим. Но в другой главе, 61, называемой «Жизнеописанием Бо И» (Бо - И ле чжуань), содержится более подробный рассказ об этих двух мудрецах. Согласно Сыма Цяню, Бо И и Шу Ци были сыновьями правителя, но не захотели наследовать власть в государстве, уступая ее друг другу. Поскольку покойный отец хотел видеть на троне Шу Ци, Бо И, отвечая на попытку вручить власть ему, сказал: «Это не соответствует воле отца», – и сразу же удалился. Шу Ци тоже не захотел править и последовал за братом, а подданные возвели на престол среднего сына»²⁴. Далее события развивались следующим образом: «Бо И и Шу Ци услышали, что Си-бо по имени Чан заботится о престарелых и направились к нему. Но когда добрались туда, Си-бо уже умер, а У-ван, прихватив поминальную дощечку с титулом отца «Вэнь-ван», отправился на восток покарать иньского Чжоу-синя. Бо И и Шу Ци, остановив лошадь вана, стали увещевать его: «Когда скончавшийся отец еще не погребен,

хвататься за щит и копье — это ли зовется сыновним благочестием? Убийство подданных государя — это ли зовется человеколюбием?» Свита хотела зарубить их, но Тай-гун сказал: «Это люди долга». Их взяли под руки и увели. Когда же У-ван усмирил иньскую смуту и Поднебесная признала главенство Чжоу, Бо И и Шу Ци устыдились совершенного чжоусцами и из чувства долга и справедливости не стали есть чжоуский хлеб. Укрывшись на горе Шоюан, они собирали дикие травы и тем питались. Уже едва живые от голода, они сложили такую песню:

*Мы укрылись в Западных горах
И кормимся дикими травами.
Одно насилие сменилось другим,
Но не понимают люди, что это неверный путь»²⁵.*

Так Бо И и Шу Ци предпочли умереть от голода, но не «есть чжоуский хлеб», поскольку они «устыдились совершенного чжоусцами». Интересно, что их нравственный выбор был впоследствии одобрен Конфуцием, благодаря которому, как полагал Сыма Цянь, только и могли прославиться их имена. Действительно, в «Лунь юе» содержится диалог, отчасти цитируемый Сыма Цянем, где Конфуций одобрительно отзывается о двух мудрецах: «Они стремились к человеколюбию (жэнь) и обрели его — чего им было роптать?» (Лунь юй, 7.15). Но у Сыма Цяня основная тема — превратности судьбы, из-за которых даже совершенные личности могут остаться в безвестности, если на них не обратит внимания знаменитый муж. Поэтому, по Сыма Цяню, свидетельство достойного поведения могут и не дойти до сведения потомков, о чем он сожалеет: «Как это печально! Даже люди из захолустья стремятся облагородить свое поведение и утвердить свое имя в обществе. Но без опоры на уже прославившегося мужа разве могут они надеяться на сохранение своего имени в последующих поколениях?»²⁶.

Представления об этике формируются, таким образом, в контексте нескольких уровней лояльности участников исторического процесса по отношению друг к другу и к высшей инстанции — небу. При этом лояльность по отношению к высшим изменяет своего адресата в зависимости от конкретной политической ситуации, что явно проблематизирует этическую составляющую в мотивах, которыми руководствуются действующие персонажи. С одной стороны, Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун проявляют лояльность сначала по отношению к легитимному иньскому правителю, затем эта лояльность поколеблена его действиями, которые в данном контексте можно расценить как нарушение самим Чжоу-

сиnem лояльности по отношению к предкам и небу. Это означает, что нравственным становится утверждение лояльности по отношению к небу, что подтверждается получением «небесного повеления». Однако некоторые подданные Чжоу-синя, в частности Бо И и Шу Ци, не принимают такого понимания лояльности, настаивая на неизменности принципа безусловной преданности правителю, даже если он ведет себя явно неподобающим образом. Вокруг этой коллизии как раз и начинается формироваться представление о ритуальной чистоте как принципе деятельности тех, кто находится у власти (так как Чжоу-синю и его предшественникам вменяется в вину именно нарушение ритуальной нормы) и безусловной лояльности тех, кто находится в положении подданного (так как слишком легким может оказаться путь провозглашения лояльности небу как альтернативы принципу лояльности конкретному носителю власти). Наконец, из этой коллизии возникает возможность трактовки различных действий подданных как соответствующих неким нравственным принципам, таким, как жэнь (человечность), ли (благопристойность), чжи (разумность), и (чувство должной справедливости) и другим, которые постепенно оформляются в систему взаимосвязанных категорий этики. Следует признать, что нравственный выбор совершается всеми участниками описанных выше событий свободно, что и дает возможность говорить об этическом характере их действий. Вэнь-ван вначале свободно подчиняется иньским правителям несмотря на то, что его собственный отец был казнен, по-видимому, по какому-то обвинению в нарушении верности трону. Затем он также свободно принимает «небесное повеление» (шоу мин), ставя лояльность по отношению к небу выше лояльности по отношению к вану, которого он свободно перестает считать легитимным правителем. У-ван проявляет лояльность по отношению к своему отцу и тем самым выступает как почтительный сын, хотя Бо И и Шу Ци находят возможным упрекать его в отсутствии сыновней почтительности. В то же время он свободно избирает метод военной экспедиции против легитимного правителя и выступает в качестве вождя оппозиции в лице владетельных князей, которые таким образом тоже выбирают лояльность по отношению к небу, Вэнь-вану и У-вану. Чжоу-гун свободно выбирает лояльность по отношению к отцу, брату и племяннику и обосновывает это при помощи «теории небесного повеления». Однако к себе он небесное повеление опять-таки свободно не относит, предпочитая вторые роли в государстве, что и создает ему

ореол совершенно бескорыстной личности. Все эти действия в совокупности составляют «добро» (дэ) чжоуских властителей, но Бо И и Шу Ци, свободно отдавшие предпочтение Си-бо Чану, когда он еще только готовился к своей миссии по освобождению народа от тирании Чжоу-синя, столь же свободно отказывают в лояльности победившему У-вану, считая его поступки нарушением важнейших нравственных норм. Конфуций, свободно одобряющий деятельность чжоусцев, например в лице Чжоу-гуна, столь же свободно одобряет и действия Бо И и Шу Ци, которые чжоуские образ действий и порядки не приняли по этическим соображениям. Таким образом, в действительности нравственный выбор совершается в каждой конкретной ситуации в зависимости от многих обстоятельств, а не неизменных принципов, которые невозможно сформулировать в виде непротиворечивой системы критериев, если исходить из действий чжоуских вождей, как они представлены у Сыма Цяня. Единственными последовательными деятелями, неизменно следующими, невзирая на угрозу голодной смерти, своим этическим принципам, вроде бы выступают Бо И и Шу Ци, о которых Сыма Цянь говорит, что они скорее всего остались бы неизвестными, если бы не авторитет Конфуция, который о них упомянул, но в действительности они тоже в свое время сменили лояльность по отношению к иньскому правителю на лояльность по отношению к Си-бо Чану.

Неудивительно, что Сыма Цянь напрямую ставит вопрос и о небесном дао (тянь дао) как о высшем принципе, согласно которому небо поощряет достойное, самоотверженное поведение. «Некоторые говорят: «У Небесного Дао нет родственных привязанностей, Небо обычно благоволит достойным людям». Но можно ли усомниться в том, что Бо И и Шу Ци относились к достойным людям? И вот такие люди — полные человеколюбия и чистых помыслов — в конце концов умирают от голода!»²⁷. Далее Сыма Цянь приводит в качестве примера несправедливости судьбы, с одной стороны, любимого ученика Конфуция Янь Юаня, который терпел лишения и умер молодым, с другой — напоминает историю знаменитого разбойника Чжи, который, несмотря на все свои злодеяния, умер в глубокой старости. И далее пишет: «Если же обратиться к более близким временам, то обнаружим людей, которые грубо нарушают правила поведения, самовольно отвергают любые запреты и табу, однако всю жизнь пребывают в покое и довольстве, из поколения в поколение накапливают богатства. Но есть и такие, кто выбирает свое место и идет своей дорогой,

люди, которые заявляют о себе только тогда, когда приходит время. Они не сворачивают на узкие дорожки, любая несправедливость вызывает у них негодование. Но именно среди них несть числа испытавшим все беды и несчастья. Поэтому я пребываю в крайнем сомнении: неужели это и есть то, что называют Небесным Дао? Или это не является Небесным Дао?»²⁸.

Сыма Цянь подвергает сомнению принцип, согласно которому небо оказывает содействие достойным людям, но он не сомневается в достоинстве Бо И и Шу Ци. Для него эти персонажи воплощают в себе высокие нравственные принципы, которым они неизменно следовали, невзирая на все опасности. Однако открытым остается вопрос о содержании нравственности в применении ко всем описанным выше персонажам и связанным с ними событиями мифологии. По-видимому, все же приходится признать, что никто из перечисленных персонажей не отвечал в полной мере провозглашаемым конфуцианством этическим принципам (этот тезис активно разрабатывался впоследствии даосизмом), все они так или иначе нарушали основополагающий принцип иерархии.

Дело в том, что конфуцианство, разрабатывая теорию морали, исходило из «естественных» отношений, возникающих в обществе между старшими и младшими. Отсюда вытекает концепция «трех основ и пяти постоянных» (сань ган у чан), составивших основание конфуцианской морали. Согласно концепции «трех основ», в парах правитель-подданный, отец-сын, муж-жена первый элемент является «ведущим» (ган). Что касается «пяти постоянных», то это «человечность» (жэнь), «должная справедливость» (и), «соблюдение ритуальных норм» (ли), «разумность» (чжи), «надежность» (синь). Носителями «пяти постоянных» выступали преимущественно старшие в естественной иерархии, и в их задачу входило обучать этим добродетелям «ведомых». Сами же отношения старшинства хотя и возникали, с точки зрения конфуцианских моралистов, вроде бы в виде «естественной» иерархии, все же должны были воспитываться, так что и в «естественности» усматривался некий «небесный» (природный) порядок, который мог нарушаться волей человека. Однако если эта воля располагалась в правильном направлении, а именно — в стремлении к общему благу (гун), высшие в иерархии, осуществляя «должную справедливость», обеспечивали в обществе порядок.

Такой порядок и рассматривался в качестве «этического» благодаря концепции «постоянных взаимоотношений» (лунь) между людьми, которых Мэн-цзы (ок. 372–289 до н.э.) насчитывал

пять и называл законами, свойственными человеческому обществу. При этом он полагал, что этим законам обучают так же, как обучают земледелию, и без такого обучения люди превратились бы в животных: «Хоу-цзи научил народ посеву, уборке и возделыванию 5 видов хлебных растений. Когда хлеба созревали, то народ имел пропитание. Люди имеют нравственные основы (дао), — и если они, сытно кушая, тепло одеваясь и живя в покое, не будут обучаемы, то приблизятся к животным. В заботливости об этом мудрец (Шунь) назначил Ци министром просвещения для преподавания людям законов человеческих отношений (жэнь лунь) — любви (цинь) между отцом и сыном, справедливости (и) между государем и чинами, различию в обязанностях (бе) между супругами, порядку (сюй) между старшими и младшими и искренности (синь) между друзьями» (Мэн-цзы, 3А.4). В том случае, если в обществе правильно воспитаны названные качества, в отношениях между людьми наступает гармония (хэ), а порядок правления в таком обществе может быть назван «человечным» (жэнь чжэн) или «правлением на основе дэ» (дэ чжэн).

Таким образом, в традиционной культуре Китая этические идеи выводились из «естественных» отношений, возникающих в обществе между старшими и младшими, однако же в применении к героям мифоистории, как мы видели, эта идеальная схема оказывалась неприменимой. Поэтому и понадобился институт «небесного повеления», как бы отменяющий при необходимости существующую иерархию и ставящий выше всех возможных лояльность по отношению к небу. Небу же приписывалось поощрение альтруистического поведения индивидов, причем даже в том случае, когда они действовали фактически против высших, но в интересах большинства людей — Поднебесной. Небо в этом отношении приобретало статус высшей моральной инстанции, оценивающей поступки людей по их возможным последствиям для большинства. Дальнейшее развитие этических идей приводило к необходимости не только называния «качеств» (дэ), присущих нравственному индивиду, но и конкретизации (у Конфуция) этих качеств в соответствующей системе категорий. Так в зависимости от положения в «естественной» иерархии универсальный принцип «человечности» (жэнь) формулировался для младших как необходимость хранения «верности» (чжун) по отношению к высшим, а для высших — как необходимость быть «снисходительными» (шу) по отношению к низшим. В более позднюю эпоху особое внимание стало уделяться воспитанию во всех подданных правильных

отношений в семье, конкретизировавшихся (у Мэн-цзы) в систему постоянных отношений (лунь) между членами социума. Однако наличие явных примеров социальной успешности при полном игнорировании нравственных норм вело, в том числе, к скепсису, выраженному, в частности, у Сыма Цяня относительно универсального характера законов, регулирующих этическую сферу.

Примечания

- ¹ По мнению К.В.Васильева, «все те сведения о ранней истории Чжоу, которые заимствованы современными авторами из «Записей историографа» Сыма Цяня, представляют собой историзированные и хронологизированные элементы магического ритуала или мифологических схем, содержащих реликты древних моделей поведения» (*Васильев К.В.* Истоки китайской цивилизации. М., 1998. С. 115).
- ² *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. 1. Перевод с китайского Р.В.Вяткина и В.С.Таскина. М., 1972. С. 173-174.
- ³ *Блюмхен С.И.* Дэ и триграммы «И цзина». От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998. С. 118-120.
- ⁴ *Сыма Цянь.* Ши цзи. Чанша, 1988. С. 18.
- ⁵ *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 1. С. 174.
- ⁶ Там же. С. 175.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 296.
- ¹⁰ Подробнее об истории завоевания чжоусцами государства Шан-Инь см.: *Блюмхен С.И.* Указ. соч. С. 121-126.
- ¹¹ *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 1. С. 176-177.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Васильев Л.С.* Древний Китай. Т. 1. М., 1995. С. 208.
- ¹⁴ Там же. С. 235-236.
- ¹⁵ *Калюжная Н.М.* Современные авторы КНР о категории дэ // От магической силы к моральному императиву. С. 294-328.
- ¹⁶ *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 1. С. 182.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 188-189.
- ¹⁹ Там же. С. 189.
- ²⁰ Там же. С. 190.
- ²¹ Там же. С. 191.
- ²² *Мартынов А.С.* Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 277.
- ²³ *Васильев Л.С.* Древний Китай. С. 237.
- ²⁴ *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 7. М., 1996. С. 31-32.
- ²⁵ Там же. С. 32.
- ²⁶ Там же. С. 33.
- ²⁷ Там же. С. 32.
- ²⁸ Там же. С. 33.

В. К. Шохин

Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах

Хотя в обычном языке «нравственное сознание» и «этика», как правило, являются синонимами, в исторической перспективе между ними существует то взаимоотношение, что если первое присутствует во всех культурах и всегда, то второе не во всех и начиная только с определенного времени. В сравнении с нравственным сознанием этика является мыслительной реальностью уже второго порядка — в виде теоретической рефлексии над проблемами и понятиями нравственного сознания — и потому соотносится с ним примерно так же, как языкознание с языком, поэтика с поэзией или эстетика с памятниками искусства. И подобно тому, как языкознание, поэтика или эстетика необходимо предполагают уже наличные язык, поэзию и памятники искусства в качестве своих предметов, но последние как таковые еще никак не гарантируют того, что они станут предметами теоретизации (доказательство чему — вся история культуры), так и этика — одна из областей философского дискурса — появляется лишь там и тогда, где и когда складывается этот дискурс как таковой.

Контрарные оценки

Нравственное сознание в индийских религиях (атеистическое нравственное сознание в Индии мы не знаем — знаем только без-нравственное — см. ниже) и этика как область индийского философского дискурса оцениваются существенно по-разному. Так, уже начиная с А.Шопенгауэра, открывшего, по существу, индийскую мысль для европейцев и его последователя П.Дойссе-

на, открывшего ее в известном смысле для самих индийцев, стало распространяться мнение, что именно религиозная мысль браминов открыла самое глубокое из известных в мире оснований нравственности и альтруизма уже начиная с тех древних времен, когда один из них, великий мудрец-риши Удалака Аруни провозгласил знаменитое «великое речение» (*mahāvākya*) «То еси ты» (*Tattvam asi*), означавшее, что все существа, населяющие мир, находятся в абсолютном бытийном единстве как искры единого пламени или капли единого океана и лишь неведение относительно этого факта ответственно за их отчуждение друг от друга и от Всеединого, а также за все следующие из него страдания и неприятности. Последователями Шопенгауэра и Дойссена были такие несхожие мыслители, как искуснейший стратег от религии Свами Вивекананда и философствующий мечтатель Г.Гессе, да и в настоящее время представление о том, что именно индуистский панэнтеизм наилучшим образом гарантирует основания нравственности считается непроверяемым положением как неоиндуистов, так и многих «неформальных» почитателей индийской мудрости. Еще более высоко оцениваются нравственные измерения буддизма, который в очень широком диапазоне его почитателей — от культуролога и историсофа А.Тойнби до активиста современного «суперэкуменизма» Г.Каурда — противопоставляется христианству как этическая религия религии «догматической» (со всеми, разумеется, вытекающими из этого противопоставления преимуществами первой религии и недостатками второй). Более того, уже с начала научной индологии и нередко даже в современную эпоху (примером может служить едва ли не наиболее авторитетный труд по буддийской этике Х.Садхатиссы «Буддистская этика: Сущность буддизма», 1970) классический буддизм оценивается не столько как религия, сколько как вид духовной терапии, основной составляющей в котором было именно нравственное учение, буддизм же махаяны — как религия космического сострадания.

Что же касается существования в индийской философской традиции этики как специальной философской дисциплины, то оно, напротив, неоднократно подвергалось самому решительному отрицанию. Э.Хопкинс, автор одной из наиболее авторитетных монографий по этической мысли Индии «Этика Индии» (1924), отмечал, что нравственность, ее происхождение и выражение в различных предписаниях и дистинкциях слишком часто принималась за нечто данное, чтобы стать предметом обсуждения, а также что изучение этики как таковой не привлекало ни

юриста, ни философа. Известный историк индийской философии П. Раджу констатировал отсутствие общего интереса к этической проблематике как таковой в индийской философии, Н. Дэвараджа — почти полное отсутствие какой бы то ни было значимой этической теории в индийской мысли. По мнению Дж. МакКензи, предмет нравственности не был в Индии отдельным объектом философского рассуждения, а Г. Панде отмечал, что индийцы уделяли внимание лишь практическому культивированию нравственных принципов вместо того, чтобы сделать их предметом «рационализации».

Обе эти позиции оказываются, при обращении к аутентичным источникам, достаточно некорректными. А именно: эти источники позволяют скорректировать как неудержимый оптимизм в связи с нравственной составляющей индийских религий, так и крайний пессимизм в связи с местом этики в индийском философском дискурсе.

Нравственное в индийских религиях

Брахманистские тексты не оставляют сомнения в том, что нравственные добродетели считались неоспоримым и необходимым условием духовного самоусовершенствования человека. Так уже в «Брихадараньяка-упанишаде» царь всех созданий Праджапати завещает своим сыновьям — и богам, и людям, и демонам — три «заповеди»: подавление страстей, подаяние бедным и сострадание ко всем (V.2). В наиболее популярном памятнике дхармашастр «Законах Ману» (I-II в.) в число десяти компонентов *дхармы* включаются мужество, терпение, самоконтроль, честность, чистота, обуздание пяти чувств, благоразумие, стремление к познанию, правдивость и негневливость (VI.92). Список добродетелей несколько более позднего текста того же жанра «Яджнявалкья-смирита» включает в него невреждение (*ахимса*), целомудрие, обуздание чувств, щедрость, милосердие, сдержанность и терпение (I.122), а другой перечень того же текста — мужество, прямоту, благоразумие, негневливость, стремление к познанию, скромность, честность и обуздание чувств (III.65). Составитель «Гаутама-смирита» считает важнейшими добродетелями милосердие ко всем существам, терпение, отсутствие враждебности, целомудрие, умиротворенность, благожелательность, равнодушие к почестям, отсутствие алчности (VIII.22-24). Еще более полный аналогичный список знаменитой «Бхагавадгиты» включает бесстрашие, сдержанность, совершение жертвоприношений, изучение Вед, аске-

зу, честность, невреждение, правдивость, безгневие, отвержение всего мирского, умиротворенность, отсутствие зависти, милосердие, отсутствие алчности, мягкость в обращении с другими людьми, скромность, «устойчивость», энергию, незлопамятность, мужество, чистоту, незлобивость и скромность (XVI.1-3). В не менее знаменитых «Йога-сутрах» восьмеричный путь йоги начинается также с выполнения нравственных предписаний, которые записываются здесь значительно более кратко — базовыми добродетелями считаются невреждение живым существам, правдивость, честность, целомудрие и нестяжание (II.30).

Однако нравственные предписания составляют лишь начальный этап тренинга адепта на его пути восхождения к высшей цели, которая, в свою очередь, со всей определенностью располагается по ту сторону добра и зла. Нет никаких свидетельств в пользу того, что хотя бы один контекст многократно воспроизводимого речения «То еси ты» из «Чхандогья-упанишады» (VI.8.7; 9.4; 10.3; 11.3; 12.3; 13.3; 14.3; 15.3; 16.3) давал повод видеть в нем обоснование альтруизма. Речь в них идет вовсе не о нем, а об обнаружении истинной реальности, которое как раз оставляет за скобками любые проявления какой-либо положительной эмоциональности и, главное саму возможность альтруизма, означающего даже этимологически определенное отношение к *другому*, поскольку примеры, иллюстрирующие эту реализацию Всеединства, означают как раз ликвидацию и «я», и «другого» (анalogии с соками разных деревьев, сливаемыми пчелами в общий сок; с реками, втекающими в единое море; с кусочками соли, растворяющимися в воде). В «Брихадараньяка-упанишаде» однозначно ясно указывается, что достигший высшего знания (познания Атмана) уже не беспокоится о том, почему он совершил зло и не совершил добро (IV.4.22), а в «Тайттирия-упанишаде» утверждается, что того, кто познал «блаженство Брахмана», уже не мучат мысли: «Почему я не совершил добро?», «Почему я совершил зло?» (II.9). Внеморальный конечный пункт «восхождения» вполне понятен исходя из того, что путь к «освобождению» проходит через «снятие» индивидуального самосознания и соответственно иллюзии чужой индивидуальности; и именно это «видение» считается симптомом истинного прозрения. Так по той же «Бхагавадгите» истинно мудрый видит одно в украшенном знаниями и нравственности брахмане, в корове, слоне, собаке и «даже в том, кто «варит собаку» (V.18), и, разумеется, в этом апофеозе высокомерия очень затруднительно обнаружить какую-либо нишу для нравственного сознания.

Сходным образом обстоит дело и в классическом буддизме. Начальная нравственная практика соответствует начальным базовым обетам *панча-силы*: воздержанию от убийства, от нечестности, от сексуального невоздержания, от лжи и от спиртных напитков. Для желающих «продвинуться» дальше к пяти названным обетам добавляются еще три – воздержание от вневременного питания, от развлечений, а также от украшений. На следующей стадии самоусовершенствования мирян добавляются еще два обета – в виде отказа от предметов роскоши и сребролюбия. Для монахов же предполагается дисциплина *патимокхасамварасила* – 311 правил по «уставному» тексту Виная-питаки «Патимокха» (жизнь монахинь регулируется 272 правилами). Помимо основных обетов в систему предписаний включаются некоторые дополнительные, в числе коих «похвальные деяния», культивирование умеренности в желаниях, чувства удовлетворенности тем, что есть и т.д. Однако нравственный тренинг подобен здесь лодке, которая нужна для переправы на другой берег стадий «продвинутого сознания», при реализации которых – посредством целой иерархии нравственных и медитативных упражнений (ср. Саманнапхаласутта – Дигха-никая I.43 и т.д.) – поэтапно и сознательно демонтируется само индивидуальное самосознание, являющееся «субстратом» нравственности, а конечная цель – избавление от страданий (*нирвана*) – означает при этом демонтаж (основанном на основном «догмате» буддистов в виде учения об отсутствии «я») ликвидацию болезни бытия вместе с самим «пациентом».

В буддизме махаяны тренинг вступившего на путь бодхисаттвы также начинается с аккумуляции нравственных добродетелей, составляющих первые четыре ступеньки «восхождения» (*парамиты*), в числе коих, помимо нравственного поведения в специальном смысле (*шила*), числятся щедрость (*дана*), терпение (*кшанти*), мужество (*вирья*), однако эти компоненты нравственной составляющей постепенно «снимаются» посредством культивирования более «высоких» трансэтических добродетелей, кульминирующих в самообожествлении адепта (ср. «Дашабхумикасутра»). О ситуации с состраданием (*каруна*) в буддизме махаяны лучшим образом свидетельствует знаменитый стихотворный трактат Шантидэвы (VII–VIII вв.), который открывается прославлением мысленного стремления к «просветлению», решимости стать буддой ради «освобождения» всех существ. Обращаясь к самому себе как ставшему на путь бодхисаттвы, поэт торжественно обещает использовать накопленную им «заслугу» (*пунья*) для облегчения страданий жи-

вых существ и служить лекарством, врачом и сиделкой всем, кто не избавился еще от болезней сансары. Он хочет быть защитником тех, кто нуждается в защите, инструктором блуждающих в пустыне, кораблем, пристанью и мостом для ищущих берега в море сансары, светильником для слепых, ложем для уставших и слугой для всех, кто в нем нуждается. Тот, кто желает добра другим, делает его буддам и бодхисаттвам, которые сами неоднократно сходили в ады ради блага живых существ. Бодхисаттва с самого начала не должен различать себя и других, и именно полное отождествление себя с другими является тем духовным упражнением, в коем он должен особенно прилежно подвизаться. Подобно тому, как человек любит свои руки и ноги как члены его тела, так он должен любить и другие существа — как «членов» общего с ним мира. С неподдельным вдохновением Шантидэва доказывает, что для благочестивого «ученика просветления» должно быть очевидно единство себя и других и, более того, он должен стремиться к «превращению себя в других». «Опьянение состраданием» завершается, однако, холодным отрезвлением под действием мировоззрения мадхьямики. Все в мире тщетно и преходяще, и поскольку все сущее пусто и преходяще и некого почитать или порицать, то нет ни радости, ни страдания, а потому и того, что следует любить или ненавидеть. Если на уровне условной, «эмпирической» истины были друзья (все живые существа) и враги (главные страсти), то на уровне истины абсолютной нет ни тех, ни других, а потому и само деятельное сострадание является «условным», полезным или вредным в зависимости от точки отсчета. Но еще за шесть столетий до Шантидэвы один из самых ранних текстов цикла праджняпарамиты уже не завершает, но предваряет учение о сострадании знаменитым положением о том, что бодхисаттва думает, будто следует вести к нирване бесчисленное множество существ, но на деле нет ни тех, кого следует к ней вести, ни тех, кто мог бы их вести (I.1). Такова истинная природа всех феноменов, которые «провисают» в обманчивой видимости и подобны фантому большой толпы людей, которую может создать на перекрестке дорог маг или его ученик и по своей воле в мгновение превратить в ничто. Поэтому в буддизме махаяны в наибольшей мере обнаруживается очевидное противоречие между нравственностью и онтологией — идеалом неустанного культивирования добродетелей и стратегия избавления условного субъекта от условного зла ради условного добра в контексте безусловной пустоты-*шуньи*. В сравнении с этим базовым противоречием снижается даже значение

того нравственного релятивизма, при котором вступивший на путь бодхисаттвы подчиняется особым нравственным нормам, которые вполне могут противоречить общепризнанным (и потому не подлежат критериям морали «обычных людей»), следуя особой стратегии их «освобождения» (*упаякаушалья*).

Этическое в индийских религиях

Что же касается негативных оценок существования в Индии этики как области специализированной философской предметности, то их следует признать в значительной мере оправданными потому, что в индийской философской традиции действительно не было той философской дисциплины, специальным предметом которой была бы мораль, нравственность как таковая в качестве принципа жизнедеятельности индивида. Справедливо и то, что собственно этическая проблематика оказалась своего рода «ничейной землей»: ею не занимались составители дхармашастр, которые рассматривали этические нормы в чисто прескриптивном, но не в дескриптивном плане, ни представители философских школ, уделявшие из «практической философии» почти исключительное внимание не добру и злу, а «освобождению» (в том числе и от того, и от другого). Однако при всей ограниченности «этического» в собственно философском наследии Индии абсолютизировать его «внеэтический характер» было бы неправомерно. Во-первых, потому, что в Индии специальных философских дисциплин как таковых вообще не было (этика здесь вовсе не исключение), и это составляет одно из важных отличий индийского философствования от «дисциплинарной» структуры классической европейской философии. Поскольку же отсутствие в индийской философии отделенных друг от друга «логики» и «физики» не заставило никого ставить под сомнение присутствие в ней реальных гносеологии и онтологии, то аналогичное положение с «этикой» также не может иметь решающего значения. Во-вторых, ввиду того, что, не будучи никогда приоритетным предметом исследований всех индийских философов, собственно этические проблемы все же некоторыми из них и ставились, и решались. Помимо этого, в-третьих, не учитывается сложная эволюция индийской философской мысли, которую и рассматривать следует стадийно, учитывая, что на разных ее этапах различные проблемы становились в разной степени приоритетными. Одним из явлений данной стадийности является и то обстоятельство, что на начальной стадии индийской философии этическая проблематика оказалась достаточно актуальной.

Начиная с рубежа VI–V вв. до н.э., в так называемый шраманский период индийской культурной истории, появляется множество «диссидентских» религиозно-аскетических учений, оппозиционных брахманскому традиционализму. Большинство этих течений проповедовали фаталистическую доктрину, обращенную против брахманистского ритуализма (по их учению участие в жертвоприношениях не может ничего изменить для индивида, если настоящая и будущая его жизнь предопределены). Помимо этих философов (чья позиция находилась в явном противоречии с их же аскетической практикой, предполагающей, что изменить что-то можно) уверенно себя чувствовали и материалисты, также учившие (хотя и с других позиций), что человеческие деяния по существу не результативны для самого человека, а потому и характер этих деяний значения не имеет (согласно их лидеру Аджита Кесакамбале, только «глупцы разглагольствуют о пользе щедрости», ибо все одинаково погибают с разрушением тела и после смерти не существуют – Дигха-никая I.55). Им оппонировали философы, отстаивавшие значимость человеческих деяний. Попытки аргументирования этой позиции и поиски философского определения блага и зла (а также тех или иных поступков в качестве благих и злых) засвидетельствованы в одном пассаже палийской «Брахмаджала-сутты», где содержится изложение позиций и тех «уклонистов» (амаравиккхепики – букв. «скользкие угри»), которые отказывались определить что-либо в качестве блага или зла. Тот факт, что позиции «уклонистов» демонстрируются именно на примере их способов разрешения этических вопросов уже свидетельствует о популярности философских дискуссий на эту тему.

«Допустим, монахи, – излагает составитель текста от лица Будды сведения об этих философах, – какой-то шраман или брахман не имеет соответствующего истине суждения о том, что то-то благое, а то-то неблаговое. И он рассуждает: «У меня нет суждения в соответствии с истиной о том, что то-то благое, а то-то неблаговое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблаговое, то когда я истолкую то-то как благое, а то-то как неблаговое, у меня обнаружится к тому-то и тому-то склонность, страсть или, [наоборот], нерасположение и ненависть. А если у меня будет что-либо из этого, то [мое суждение] будет ложным. Если же [я буду судить] ложно, то будет иметь место досада, а если досада, то и препятствие [для моего «прогресса»]. Так он, боясь [произнести] ложное суждение и испытывая антипатию [к этому], воздерживается от того, чтобы истолковать

то-то как благое, а то-то как неблагое и на поставленный вопрос дает уклончивый ответ, уподобляясь скользкому угрю: «Это не мое [суждение]. Я не говорю, что [дело обстоит] так, не говорю, что иначе, что не так или что не так». Эта позиция весьма близка установке греческих скептиков, которые также отказывались выносить суждения по «этическим» причинам, следуя воздержанию от суждений (*эпохэ*) ради самоусовершенствования. Во второй позиции рассматриваемые философы воспроизводят практически ту же аргументацию, с тем лишь незначительным различием, что здесь акцентируется нежелание подвергнуться воздействию чувства «привязанности» в случае категорического ответа на те же вопросы. Помимо этой мотивации составитель текста в случае с другими «уклонистами» приводит и третью позицию в их нежелании определять добро и зло: «У меня нет суждения в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое, то есть шраманы и брахманы — образованные, тонко [мыслящие], поднаторевшие в дискуссиях, способные расщепить даже волос, расхаживающие, скашивая своей мудростью безосновательные суждения. Они зададут мне перекрестные вопросы, спросят о моих аргументах и «допросят» меня. Когда же они со мной это [всё] проделают, тогда я не смогу им удовлетворительно ответить. Если же я не смогу им удовлетворительно ответить, то это [вызовет у меня] досаду, а досада станет препятствием для [моего «прогресса»]» (Дигханикая I.24–26). Затруднения «уклониста» этого типа наглядно свидетельствуют о масштабе профессиональных дискуссий по этическим проблемам в начальный период индийской философии.

Тексты Палийского канона дают, однако, представление о тех перспективах рассмотрения моральных высказываний, которые могли быть реализованы и в начальном буддийском философствовании. Однажды Будда заметил в беседе со своим любимым учеником Анандой, что он принял бы два высказывания любого шрамана и брахмана, а именно, что: 1) имеются благие дела, которые ведут к лучшей будущей жизни; 2) тот или иной индивид, воздерживающийся от причинения вреда другим существам, от присвоения чужого, от незаконных чувственных удовольствий, от лжи, от поношения, от резкостей и сплетен, от алчности и обнаруживающий благожелательность к другим и придерживающийся правильных взглядов, обрел лучшую «форму» и возродился на небе. Но Будда не принял бы в качестве законных такие высказывания,

как: 1) всякий, воздерживающийся от причинения вреда другим существам и т.д., обретает лучшую «форму» и возрождается на небе и 2) те, кто придерживаются такого мнения, правы, а знание тех, кто такого мнения не придерживается, ложно (Маджджхима-никая III.213). Если перевести сказанное на язык профессиональной философии, то можно полагать, что Будда считает легитимными гипотетические суждения в связи с последствиями нравственных действий, но не категорические, и предлагает апеллировать к «эмпирическим данным», избегая общих априорных презумпций.

К той же шраманской эпохе восходят и дискуссии Джины Махавиры с популярными в его эпоху философами натуралистической и фаталистической ориентации, прежде всего с адживиками. По его мнению, те, кто следуют за учителями, отрицающими ответственность человека за свои поступки, подобны тому, кто потерялся в чужом лесу и следует за проводником, также не знающим дороги. По джайнским преданиям, Джина однажды встретился с учеником лидера адживиков Маккхали Госалы по имени Садаллупутта, богатым горшечником, и, взяв наугад один из его горшков, спросил, потребовалось ли для того, чтобы сделать этот горшок, усилие или нет. Тот ответил, что это усилие не потребовалось, ибо, по мнению его учителя, в мире не совершаются никакие действия, так как все «установлено» само собой. Но Джина ответом не удовлетворился и спросил дальше, что стал бы делать сам Садаллупутта, если бы кто-то из его слуг провинился. Когда горшечник признался, что обязательно наказал бы его по всей справедливости, Джина резонно заметил, что он не имеет морального права так поступать, если в мире все «установлено», не совершаются реальные действия и ни к чему не прилагаются никакие старания (Увасага Дасао VII.196-200). Здесь очевидным образом «практический аргумент» — от вменяемости индивиду его поступков к заключению о наличии у него свободы воли — становится обоснованием морали.

О работе с этической проблематикой у первых философов-брахманистов можно судить по попыткам прояснения некоторых понятий пилигримами-паривраджаками, засвидетельствованным в текстах Палийского канона. Так один из них, по имени Уггахамана Саманамандикапутта, пытался определить понятие «осуществивший все благо» (*сампаннакусала*). Таковым, по его мнению, является тот, кто воздерживается от причинения кому-либо какого-либо зла телом, словом, намерением и всем образом жизни.

Будда резонно возражает, что этому определению соответствует даже новорожденный младенец (Маджджхима-никая II.22-29). Некоторые паривраджаки, один из коих носил имя Самандака, работали над определением понятия «счастье» (*ниббана*). Другие же шраманы и брахманы отстаивали возможность достижения высшего блаженства уже в этой жизни.

В последующие периоды индийской философии, когда в значительной мере под влиянием буддийской проповеди безначальное страдание всего сущего (*дуккха*) стало рассматриваться всеми философскими направлениями как исходный и основной факт, определяющий положение человека в этом мире, а доктрина реинкарнации — учение о безначальных перевоплощениях индивида как реализации закона кармы — стала общим «догматом» индийской мысли, проблема зла и добра, которые и различаются только относительно, будучи одинаково «сансарными», оказалась маргинальной в сравнении с дискуссиями о природе «освобождения» и стратегии его реализации, в которой этическому тренингу уделялось значение лишь самой начальной ступени (см. выше). Тем не менее дискуссии на этические темы не завершились.

Среди предметов философской полемики школ классического буддизма можно выделить дебаты на предмет характеристики скрытых, латентных «страстных» диспозиций менталитета (*анушья*) и активных проявлений аффектов (*парьявастхана*). Махасангхики, андхаки и махишасаки настаивали на возможности их строгого разграничения, тогда как «ортодоксы» тхеравадины, а также сарвастивадины отстаивали тезис о том, что они являются лишь различными аспектами страстей. Тхеравадины и сарвастивадины были также солидарны в том, что и тенденции, и активные проявления сопряжены с мыслью, тогда как махасангхики, ватсипутрии, самматии и махишасаки считали связанными с мыслью лишь активные проявления страстей. Для буддийской «практической философии» представлял интерес вопрос об аффектированности и обычного опыта. По мнению сарвастивадинов, пять способов чувственного восприятия вещей всегда связаны с аффектами. Махасангхики и махашасаки полагали, что чувственные восприятия по временам связаны и по временам не связаны с ними. Ватсипутрии же отвергали оба этих мнения, полагая, что результаты чувственного восприятия морально нейтральны и не могут быть сами по себе благими или дурными.

Среди буддийских источников, релевантных в связи с этической проблематикой, выделяются абхидхармические памятники сарвастивадинов, посвященные классификационному анализу

элементов «практической философии» — «Джнянапрастхана», «Сангитипарьяя» (III в. до н.э.), но более всего созданный в первой половине II в. во время третьего собора сарвастивадинов под эгидой знаменитого царственного покровителя буддизма Канишки «Великий комментарий» («Махавибхаша»), свидетельствующий о положениях различных школ классического буддизма. В тексте различаются эмоции, «окрашенные» привязанностью (алчность) и не «окрашенные» ею (вера), а также два способа служения — посредством предложения милостыни и дхармы. Пять «уз» (*бандха*) включают 37 компонентов, охватывающих 30 разновидностей «загрязнений» (*клеши*) страстей, 5 — гордости, а также зависть и себялюбие. Согласно вибхаджьявадинам сущность действия включает привязанность, ненависть и ложные взгляды. Различаются четыре символических разновидности кармы: черно-черная, черно-белая, бело-черная и бело-белая. Мнения различных школ разделились в связи с вопросом, какое из «великих злодеяний» — убийство матери, отца, бодхисаттвы, причинение вреда Будде или раскол в общине — наихудшие. Некоторые же философы в противоположность им всем считали, что хуже всего перечисленного преступный ментальный акт. В «Великом комментарии» выявляется немаловажное разномыслие ранних саутрантиков и сарвастивадинов. Согласно первым помимо действий и слов следует признать специфику правильного и неправильного образа жизни. Вторые предлагают рассуждать более «экономно»: и правильный, и неправильный образы жизни складываются из соответствующих действий и слов. Обсуждаются и 12 разновидностей деятельности, которые предполагают «необузданную активность», а также три способа устранения подобных «жизненных стилей». В главе 3 рассматриваются действия, имеющие последствиями существование в аду, первое из которых — убийство. В этой связи разворачивается дискуссия относительно самого механизма реинкарнации: некоторые школы придерживаются взгляда, что между двумя воплощениями можно «вставить» еще и некоторое «промежуточное существование». Сторонники данной точки зрения видят ее подтверждение, в частности, и в том, что это промежуточное состояние предполагается самим «вызреванием» плодов пяти вышеназванных «великих злодеяний».

Если буддийские дискуссии помещались в поле пересечения этики и аскетики, то джайнские философы исследовали уже чисто этическую проблему критерия оценки тех или иных поступков в качестве благих или злых и полагали, что их непосредственно

наблюдаемые результаты — в виде удовольствия или страдания — не могут служить подобным критерием. Им скорее может быть сам мотив действия, а не его результат (и хирург, и убийца причиняют боль, но их побуждения различны).

Философские диспуты брахманистов были посвящены проблеме относительности и соответственно безотносительности основных нравственных норм. Дискуссия в философских текстах развернулась в связи с важнейшей категорией индийской этики — ахимсой. Если санкхья настаивала на том, что эта абсолютная нравственная норма должна соблюдаться безусловно и даже необходимость нарушения ее при совершении жертвоприношений не может быть оправдана, но, напротив, именно это и является свидетельством против последовательных ритуалистов, то мимансаки (отчасти и ведантисты) встретили данное возражение переосмыслением самого понятия *дхармы*. Дхарма — это набор правил, которые изложены в священных текстах и рассматриваются в зависимости от времени, места и особых условий, то есть контекстно, а потому не могут быть дедуцированы из общезначимых предписаний. Над священными текстами нет стороннего арбитража, даже в виде общезначимых норм именно потому, что эти тексты и являются «источником дхармического сознания»: обет бодхисаттвы, при всей его «этичности», по мнению авторитетнейшего мимансака Кумарилы Бхатты, есть лишь самообман и нарушение дхармы (Тантра-варттика, 114). Поэтому, согласно тому же Кумариле, умозаключение, что жертвователю должен страдать из-за того, что страдает жертвенное животное (по закону воздаяния), есть логическая ошибка (Шлока-варттика 86, ст. 234, 235). Таким образом, мимансак отрицает закон всеобщей казуальности ради утверждения особой — казуальности сакральной. Критерий удовольствия или страдания вообще не может быть учитываемым при наличии критерия в виде самих предписаний священных текстов (87-88, ст. 236, 244-245). Тогда как основатель второй школы мимансы Прабхакара считал, что запрет на убийство распространяется лишь на сознательное желание лишить кого-то жизни, Кумарила полагал, что запрета как такового нет: некоторые виды убийства запрещаются, а другие предписываются одними и теми же священными текстами (Тантра-варттика 135-137). Поэтому только сама Веда и ее предписания (*codanā*) спасают дхарму из «челюстей небытия» (Шлока-варттика 150). То обстоятельство, что элементы этической проблематики стали объектом дискурса практически только в мимансе, не должно вызвать удивления —

речь идет о системе, в которой мир человеческих деяний (ввиду ее ритуалистического характера) был предметом специального внимания. Дискуссия развернулась и между двумя школами мимансы относительно правильной мотивации самого следования этим предписаниям. Если школа Кумарилы видела ее преимущественно в «плодах» действий, то школа Прабхакары — в совершенно особом чувстве долга, побуждающем выполнять предписание ради него самого (*нийога*). Во второй позиции русский историк индийской философии и компаративист Ф.И.Щербатской не без основания усмотрел аналогию кантовскому принципу категорического императива (при всех частных различиях обеих позиций), тогда как первая позиция ассоциируется с гипотетическим императивом. Но можно привести аналог рефлексии школы Прабхакары и в рассуждениях предшественников Канта — у некоторых английских философов XVIII в., разрабатывавших концепцию нравственного чувства (*moral sense*).

А. В. Смирнов

Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция*

Наш предмет потребует от нас обращения к двум аспектам того, что можно назвать классической арабо-мусульманской культурой: религиозному и философскому. В том, что касается первой стороны вопроса, ориентиром для нас будут служить два авторитетных текста исламской традиции: Коран и сунна. Коран признается мусульманской традицией «речью Бога», переданной людям пророком Мухаммедом. Сунна — это предание о словах и деяниях Мухаммеда, пророка ислама, которое стало в средневековой арабо-мусульманской культуре и продолжает оставаться по сей день законом для мусульман (собственно, таково значение самого слова *сунна*). Иначе говоря, религиозный Закон представлен не только коранической божественной речью, но также и конкретным примером конкретных поступков и оценок, совершенных или высказанных конкретным человеком. А в том, что касается нашей темы, темы нравственности, этот источник, быть может, играет даже большую роль, нежели Коран. Ведь *хадисы* («рассказы», корпус которых, весьма обширный — авторитетные сборники включают их до нескольких тысяч, — и составляет сунну), повествующие о том, как действовал Мухаммед в разных ситуациях и какие решения он принимал в тех или иных конкретных случаях, дают гораздо больший материал для того, чтобы очер-

* Статья представляет собой переработанный текст лекции, прочитанной на философском факультете МГУ 14 октября 1998 г. В цикле «Нравственная природа человека — осмысление темы в различных философских традициях»

тить нравственные ориентиры рядового человека, нежели текст Корана. На основе Корана и сунны сформировалась наука, именуемая *'акбйда* «вероучение». «Вероучение» представляло собой весьма уважаемую отрасль знания, обладавшую собственным статусом, имевшую свой предмет, который отделял ее от смежных наук, прежде всего *фикха* (религиозно-правовая наука). В числе прочего в вероучении разбирались и вопросы нравственности. Хотя наше рассмотрение будет ориентировано прежде всего на Коран и сунну, тезисы, развитые в исламском вероучении, также будут служить для нас ориентиром, даже если они чаще всего останутся за скобками текста.

Что касается классической арабо-мусульманской философии, то она представлена пятью основными течениями. В условно-хронологическом порядке, т.е. в порядке их возникновения, они могут быть перечислены следующим образом.

Первым следует назвать калам с его двумя основными этапами развития, мутазилизмом и ашаризмом. Мутазилизм еще не представляет собой школы; его единство конституировано скорее способом задавать вопросы и приверженностью рационализму в поиске ответов, нежели самим содержанием находимых ответов. Это очень интересное течение в арабской философской мысли весьма схоже с досократическим периодом философствования своим духом полемики и исследованием возможности постановки самых разных вопросов об окружающем мире, о его начале, о месте в нем человека. Вопросы этики стояли, в числе прочих, в центре внимания мутазилизма.

Вторая школа классической арабской философии – арабоязычный перипатетизм, представленный именами ал-Фараби, Ибн Сйны, Ибн Туфайла, Ибн Рушда и других. Эти философы прославились не только у себя на родине, в арабо-исламском мире, но и оказали влияние на Запад.

Исмаилизм как философское направление был развит исмаилитами, одной из шиитских сект ислама. Его наиболее ярким представителем является Хамид ад-Дйн ал-Кирманй, автор «Успокоения разума» (*Рахат ал-'ақл*), основного философского сочинения исмаилизма.

Менее всего мы будем упоминать ишракизм, или «философию озарения», родоначальником которой считается Шихаб ад-Дйн Йахйя ас-Сухраварди (основное произведение – *Хикмат ал-ишрақ* «Мудрость озарения»).

И наконец, суфизм — мистическое течение в исламе, создавшее собственное философское учение. Суфизм оказал значительное влияние на позднесредневековую арабоязычную философию и продолжает властвовать над умами многих мусульманских (и не только мусульманских) мыслителей, философов и литераторов нашего времени.

Наше рассмотрение философской «составляющей» классической арабо-исламской культуры будет ориентировано на эти пять течений и школ. Мы не будем затрагивать период позднего средневековья и современности, — отчасти потому, что этого не позволяет ограниченное пространство статьи, отчасти же по той причине, что современный период развития арабской философии (если понимать под ним середину XIX—XX в.) представлен в своей наиболее оригинальной и интересной части реформаторством, которое так или иначе опирается на классическое наследие, составляющее основу как для него, так и для других направлений современной арабской философской мысли, не являющихся подражанием модной философии Запада.

Сказанным определяются и хронологические рамки предстоящего разговора. Ислам возникает в VII в.; с VIII—IX в. начинается развитие вероучения, тогда же составляются сборники хадисов, зафиксировавшие сунну. В VIII—IX вв. отмечается и начало философствования: в это время возникает калам и начинают развиваться в той или иной мере другие школы. Концом творческого развития классического периода арабо-исламской философии следует считать XIV—XV вв. Оговоримся, что такое определение временных границ нашего предмета не означает, что мы помещаем его целиком в прошлом; классическое исламское наследие не стало еще вполне *наследием*, отодвинувшимся и объективированным *прошедшим*, оно входит в настоящее не просто как традиция, но прежде того — как живое настоящее, как то, что вовсе не ощущается как в значительной степени утраченное или преодоленное, требующее восстановления. Это верно во всяком случае постольку, поскольку речь идет о понимании человека и его нравственности: говоря об этой далекой от нас эпохе, мы будем говорить и о современном сознании значительной части мусульман.

Тема как вызов

Сама тема статьи, как она сформулирована, представляет собой *вызов*. Вызов в тойнбианском смысле этого слова: вызов, предполагающий необходимость мобилизации ради нахождения от-

вета. Ведь она сформулирована так, как если бы сама ее возможность была совершенно очевидной; как если бы разговор о «нравственной природе человека», будь то в китайской, индийской или мусульманской традиции, безусловно мог состояться, то есть как если бы сама возможность такого разговора была априори несомненной. Но так ли это?

Безусловно, в любой традиции, тем более в традиции религиозной, идет речь о нравственности и морали, о том, что человек должен соблюдать определенные нормы поведения и взаимоотношений с людьми. В немалой степени традиция конституирована необходимостью – или желанием – поддерживать такие нормы в обществе. Однако «нравственная природа человека» как понятие представляет собой нечто иное. Действительно ли с точки зрения классической исламской культуры человек имеет нравственную природу, т.е. является по сути своей *нравственным существом*? Наши сомнения не станут меньше, если мы вспомним, что для классической арабской философии, прекрасно знакомой с платоническим, перипатетическим и неоплатоническим наследием (хотя и усвоившей это наследие с разной степенью глубины и адекватности), «человек» является «разумным живым» существом. «Разум» и «жизнь» (иногда с добавлением, по Платону, «смертности») – такова как будто универсально признаваемая исламскими мыслителями (и не только философами) природа человека. Какое отношение к так понятой природе человека имеет нравственность? И можно ли в таком случае ставить вопрос о понимании нравственной природы человека в исламе; оправдана ли, иными словами, такая постановка вопроса?

Попытаемся, однако, взглянуть рефлексивно на само наше сомнение. Пусть рефлексия первого порядка – рассмотрение возможности и оправданности темы – сменит рефлексия второго порядка: рассмотрение оправданности нашего сомнения. Почему, собственно, оно возникает как сомнение в оправданности постановки вопроса о нравственной природе человека в исламе; чем вызвана сама возможность сомнения? Иначе говоря, почему эта тема воспринимается нами как вызов?

Говоря о необходимости взглянуть на это сомнение рефлексивно, я предполагаю, что оно вызвано не просто и не только теми факторами, которые как будто лежат на поверхности и достаточно хорошо известны; есть нечто, что не столь отчетливо осознается, и тем не менее (или даже тем более) должно нами учитываться.

В самом деле, авторы, которые активно пишут по проблемам этики в исламе¹, отмечают, как правило, следующее. Наиболее выдающиеся представители исламской философии, скажем, Ибн Сйнā, не высказываются систематически по вопросам этики, как если бы этическая проблематика вовсе выпадала из их поля зрения; так, в капитальном авиценновском «Исцелении» (*аш-Шифā*), содержащем развернутое изложение учения практически по всем философским дисциплинам, вовсе отсутствует этика. Поэтому даже само описание этической составляющей средневековой арабо-мусульманской философии представляет определенную проблему. Но дело не только в скудости материала. Дело еще и в том, что совершенство человека понимается в средневековой арабской философской и религиозной мысли, кажется, не как этическое и не как нравственное, и это служит еще одним объяснением того, почему проблемам нравственности уделяется столь неоправданно малое внимание.

Конечно, средневековая арабская культура была знакома с античным наследием, в том числе и в той его части, которая касается этики. Достаточно сказать, что была переведена и стала предметом изучения и комментирования «Никомахова этика» Аристотеля. На основе античного наследия возникла традиция сочинений по вопросам этики, которые носили общее название «Исправление нравов» (*Тахзīb ал-ахлāк*; так назывались классические произведения Ибн ‘Адй, Мискавайха, Наṣйр ад-Дйна ат-Ṭусй). И тем не менее высказанный тезис остается верным: этическая составляющая арабской философской мысли, если вычесть из нее то, что представляет собой воспроизведение тезисов заимствованных античных учений, кажется слишком незаметной в сравнении с сопоставимым периодом развития западной философии.

Однако только ли поэтому формулировка темы нашего рассуждения как «нравственная природа человека в исламе» воспринимается нами как вызов? Нет. Дело, иначе говоря, не только в том, что мы находим (или чего мы не находим) в традиции арабо-мусульманской мысли. Дело еще и в том, в каком отношении стоит находимое (или не находимое) нами в этой традиции к тем интуитивным, априорным ощущениям того, что *должно было бы* присутствовать для того, чтобы заявленная тема возымела свое право на существование. Эти смутные, но от того не теряющие своей властности представления почерпнуты нами «из воздуха» собственной культуры. Вот здесь и проявляется неоценимая роль рефлексии, о которой было сказано чуть выше: лишь рефлексивное рассмотрение *собственных*

оснований понимания «нравственной природы человека» даст возможность прояснить суть того сомнения в оправданности формулировки темы, с которого мы начали наше рассуждение.

Ведя речь об исламской традиции, мы говорим не просто о некотором предмете, который предстает перед нами как объект изучения. В ходе этого — как будто бы объективного — исследования мы неизбежно, невольно, даже если того не желаем, соотносим и сравниваем его с чем-то, что характерно для нас как для носителей определенной культуры. Не будем пытаться определить, что представляет собой «наша» культура, как не будем и вступать в спор по поводу определения самого понятия «культура». Для наших целей в рамках данного исследования будет достаточно ограничиться указанием на то, что вряд ли вызовет что-то возражение против характеристики этого как «оснований нашей культуры». Это те глобальные мировоззренческие универсалии, которые были заданы христианством, разработаны почти двухтысячелетней традицией и восприняты, осознанно и неосознанно, нами, носителями «нашей культуры», независимо от нашей то ли подчеркнутой атеистичности, то ли религиозного безразличия. Именно этот, независимый от осознанности характер принятия таких универсалий и делает их составляющим элементом культуры, как это слово будет пониматься в дальнейшем.

Однако не «наша культура» служит для нас предметом внимания; мы собираемся говорить о ней лишь постольку, поскольку она соотносима с непосредственной темой нашего разговора. И вместе с тем сама эта тема и сам этот разговор возможны только в таком соотношении. Они, таким образом, возможны на фоне *контраста*, обнаружение которого и составляет сейчас нашу непосредственную задачу. Разъяснив его, мы, возможно, лучше поймем и основания нашего сомнения. Тот факт, что мы восприняли тему нашего разговора как вызов, тогда предстанет для нас оправданным не только «материалом» нашей беседы, то есть самой арабо-исламской культурой, но и не менее того — нашей собственной культурой, привычным для нас способом видеть и воспринимать те вопросы, которые попадают в круг заявленной тематики. Вызов, о котором идет речь, предстанет тогда как результат *контраста* двух культур, как вызванный особенностями одной не более, чем особенностями другой, как произведенный в полном смысле этого слова не одной, но обязательно — двумя культурами в их взаимном несходстве.

Эта черта составит вместе с тем тот предел рефлексивного осмысления темы, дойдя до которого, следует остановиться, чтобы, оттолкнувшись от достигнутого результата, начать обратное

движение. Высвеченный контраст позволит более ясно представить, в чем конкретно заключается ощущавшийся нами *вызов* возможности нахождения оснований для постановки вопроса о нравственной природе человека в исламе. Это будет означать его принятие: ведь принять вызов значит осознать его истоки и его суть. В нашем же случае мы должны будем понять, что вызов, бросаемый нам заявленной темой, заключается в том, что в рассматриваемой нами культуре, культуре ислама, отсутствуют те основания, которые *как будто* и составляют основу для трактовки человека как нравственного существа. И только на основе такого принятия вызова мы сможем надеяться дать *ответ*. Ведь коль скоро истоки вызова коренятся в *контрасте*, за него «ответственна» не одна культура (не важно, изучаемая ли нами, или та, к которой мы сами принадлежим), но их несовпадение. Осознав контраст, мы осознаем (быть может) и возможность *альтернативного* основания для постановки *той же* проблемы, тем самым ответив на полученный вызов. Мы тогда, быть может, увидим, как *то же* может быть сказано *иначе*.

Осознание вызова

Для тех, кто пишет об особенностях исламского мировоззрения, стало общим местом упоминание следующей фундаментальной его черты. В исламе отсутствует представление о первородном грехе и связанный с этим тезис о греховной природе человека. Согласно исламскому вероучению, человеческая природа не является изначально «испорченной», человек не рождается со злом в душе и не несет в себе начало зла.

Конечно, нам не достаточно ограничиться констатацией этого отсутствия, этого «пустого места». Одно «отсутствие» может влечь другие; эту систему отсутствий нам следует попытаться проследить.

Отсутствие представления о греховной природе человека предполагает, что не может быть поставлена проблема искупления. Между тем она — одна из главных, а может быть, и центральная для христианства. Что касается исламской культуры, то она не знает проблемы страдания за чужие грехи. В рассматриваемой нами культуре нет и соответствующей концепции жертвы. Жертва, принесенная Христом за все падшее человечество и искупившая изначальный грех страданием, — этот «мотив культуры», в котором каждое слово тысячекратно разработано и вошло в ткань нашей повседневной жизни, составляет существеннейшее осно-

вание для понимания человека как сверхприродного существа, как преодолевающего собственную изначальную природу; а поскольку возможность такого преодоления может быть только *внеприродной*, этим закладывается фундамент понимания человека как если не всецело, то по крайней мере частично нравственного существа, где нравственное трактуется в противопоставленности природному. Но здесь, в исламе, основание нравственности не может быть таким. Вместо столь привычной опоры мы обнаруживаем зияние; и зияние это как будто грозит поглотить всякую нашу попытку поставить вопрос о человеке как «нравственном существе».

Среди импликаций сказанного мы найдем, если выражаться философским языком, отсутствие в исламской мысли представления о несовпадении онтологического и этического, бытийствования и долженствования. Ведь быть нравственным существом означает, среди прочего, исповедовать такую систему ценностей, которая ведет нас *за* горизонт повседневности и наличности, более того, за горизонт возможности; это значит, среди прочего, стремиться к *невозможному* так, как если бы оно было возможным. Это, безусловно, парадокс; но наша культура не избегает парадоксов, она насыщена ими. Надежда — та самая, что умирает последней, — питается этой как-бы-возможностью невозможного, надежда позволяет нам сохранить нравственность как устремленность *за* горизонт. В противовес этому исламская культура не любит парадоксов и, уверенная в фундаментальной рациональности мира, видит в них нарушение правильности всеобщего устройства. На то место, на котором мы только что видели надежду, она ставит терпение (*сабр*): терпение позволяет человеку остаться *в* горизонте наличного и заданного. Быть может, потому представление о природе человека как «разумного живого» существа столь уютно ощущает себя в лоне исламской мысли, что не чувствует этого зова за предел природно-возможного, в чем в конечном счете и лежит — для «нашей культуры» — абсолютное основание нравственности?

Эта цепочка зияний, протянувшаяся от положения об отсутствии в исламе представления о первородном грехе, приводит нас и к отдельно взятому человеку. Душа человека не оказывается в исламе ареной мировой битвы добра и зла; это не та область, где в каждом конкретном и отдельном случае решается не только личная участь человека, но и метафизические судьбы мира. В этом смысле в исламе невозможны Толстой и Достоевский. Здесь нравственность человека не проявляется в преодолении собственного

(изначально ему данного) злого начала, в его повседневном усмирении и перебарывании. Здесь человек не живет в ежесекундной готовности дать отпор искушению, которое, приходя из-за пределов мира, в котором он живет, вместе с тем находит первейшее основание внутри него самого, в его «плотской» природе. Человеку не приходится доказывать ежеминутно свою нравственность отстранением от этой своей природы, противопоставлением себя — ей. Наконец, в человеке нет того, за что может ухватиться метафизический Искуситель: в нем нет павшей плоти, столь настоятельно требующей просветления, причем просветления его собственными усилиями. Если в том, что касается человека «как такового», мы обнаружили отсутствие понятий искупления и жертвы, то для единичного, «вот-этого» человека мы находим отсутствие понятия искушения. Хотя мусульманин, безусловно, знает, что Сатана способен «науськивать» и «нашептывать», ему неизвестно, чтобы в нем самом присутствовал тот плацдарм, который позволит злой потусторонней силе закрепиться на нем и, наступая из этого бастиона, его «попутать».

Чтобы избежать обвинения в необъективности или, хуже того, в желании подогнать факты под выстраиваемую концепцию, мы должны упомянуть о понятии, которое как будто напоминает положение о павшей природе человека, а некоторыми авторами и трактуется в этом ключе. Это концепт «души, побуждающей ко злу» (*нафс 'аммāра би-с-сў'*). О ней упоминает Коран устами Иосифа: «Я не оправдываю свою душу, — ведь душа побуждает ко злу»². Весьма показательным, что традиционные комментаторы заняты почти исключительно вопросом об определении авторства этих слов и практически не уделяют внимания интересующему нас понятию, которое для них достаточно ясно раскрывается как «самоволие», «страсти», наличествующие в душе и, при отсутствии руководства свыше, отвлекающие человека от веры: акцент в понятии «зло» стоит на «неверии», а не на каком-то метафизическом «злом начале», к которому приобщен человек. Аят продолжается словами: «...если только не помилует Господь мой»³: избавление от этого «зла души» полагается не в собственном усилии человека, преодолевающим зло, а в руководстве Бога, так что, вообще говоря, принятие ислама является достаточной гарантией от такого зла⁴. Характерно также, что в Коране это — единственное упоминание концепта «побуждающей ко злу души»; в хадисах, во всяком случае, в девяти наиболее авторитетных сборниках суннитской традиции⁵, это понятие вовсе отсутствует. Последнее

обстоятельство весьма показательно, поскольку относительно важных мест Корана, равно как и его неясных мест, можно найти разъяснения в одном или, чаще, нескольких хадисах, ибо очевидно, что современники Мухаммеда беседовали с ним по поводу таких мест, либо сам Мухаммед считал нужным приводить их как подкрепление своим назиданиям, так что отсутствие каких-либо упоминаний «склонной ко злу» души является весьма существенным знаком. Что касается философии, то мы практически не встречаем в ней обращения к этому понятию, и только в суфизме оно заявляет о себе во весь голос. Но, что также характерно, скорее в персидском, нежели арабском, его варианте, да и то больше у мастеров поэзии, нежели собственно философов-суфиев. Собственно, только здесь может идти речь о двух душах человека, хорошей и плохой (злой), — но это исключение только подтверждает высказанные выше тезисы.

Итак, мы обнаружили зияния на местах понятий «искупление», «жертва», «искушение», задающих основания для разработки концепта нравственной природы человека. Однако это само по себе еще не создает контраста: контраст — не просто зияние. Те места, на которых в исламской культуре *не* стоят столь привычные нам понятия, от этого еще не оказываются пустыми. Вызов будет вполне осознан, только когда мы завершим анализ контраста, дополнив зияние — противопоставлением. Тем самым мы уже начнем готовить наш ответ. К этому мы и переходим.

Ответ на вызов

Если задать себе вопрос, какова наиболее типичная характеристика человека в культуре ислама, то ответом будет слово «раб». Едва высказав это положение, мы вновь, и притом неизбежно, сталкиваемся с контрастом двух культур. Для нас слово «раб» имеет безусловно негативные коннотации. Пожалуй, без риска снискать дурную славу можно согласиться быть разве что «рабом любимой женщины», и то лишь если вы не оказываетесь в результате у нее «под каблуком». Мы знаем, что такое «рабское сознание» и сколь оно отвратительно; мы знаем, что «быть рабом» *безнравственно*, мы помним, что следует «выдавливаться из себя по капле раба всю жизнь». Рабское состояние — это, безусловно, что-то плохое, что-то, от чего следует избавиться.

Но не так обстоит дело в исламской культуре. В частности, дело тут в факторах исторического и социального плана. Ислам знал рабство и не отменял его. Но рабство, существовавшее в ис-

ламе, отличалось все же от римской или иных форм бесправного рабства. Рабы имели определенный статус и ясно оговоренные права, закрепленные в исламском праве; хотя они, конечно, были урезаны по сравнению с правами свободных граждан, все же тем не менее тщательно охранялись. Кроме того, важной составляющей исламского сознания был, во-первых, императив доброго и снисходительного обхождения с рабом, многократно подчеркнутый в хадисах и потому реально влиявший на сознание мусульман, а во-вторых, тезис о похвальности отпущения раба на волю, причем эта практика, судя по разработанности вопроса в исламском праве и другим источникам, была достаточно распространена. Этот социально-исторический фон во многом обусловил отсутствие резко-отрицательных коннотаций понятия «раб». Добавим к этому, что в классической культуре мы практически не находим осмысления понятия «раб» в его — казалось бы, очевидном — противопоставлении понятию «свобода». За одним исключением — собственно-юридическим определением статуса «свободного» и статуса «раба» — понятие «свобода» вообще крайне редко употребляется классическими мыслителями, а если и встречается, то скорее в отрицательных контекстах. Так, среди многочисленных разновидностей «заблудших городов», которые перечисляет ал-Фарāбī, встречается и такой, жители которого «свободны». Понятие «свобода» однозначно ассоциируется со свободой от закономерного, правильного, понимается как отход от истинного и желанного, подлинного пути. Это можно считать универсальной интуицией классической исламской культуры, проявляющейся во многих разноплановых и не связанных напрямую причинно-следственными связями ее феноменах. «Вольность» ассоциируется со «своеволием», то есть в конечном счете с тем рядом понятий, в котором стоит и упомянутая выше «побуждающая ко злу» душа. Это значит, что свобода неистинна — в том смысле, что не несет в себе истины. Если эти черты и не составляют исключительной специфики исламской культуры и в чем-то обусловлены факторами типологического свойства, это не вредит нашему рассуждению: мы отмечаем их как общий фон, на котором строится интересующее нас теоретическое осмысление человека, связанное с пониманием его *природы*.

Это осмысление строится как осмысление отношения между человеком и Богом. Человек не просто раб, человек — это «раб Бога». В этой связке — человек как раб, Бог как господин — и осмысляется в исламе человек и его положение. Неожиданным, хотя и второстепенным, но тем не менее не лишенным интереса показателем этого

является тот факт, что всякому, пожалуй, известно арабское слово, означающее «раб» (*'abd*). Ведь многие арабские, а точнее говоря, мусульманские имена: Абдалла, Абдусалам, Абдель Насер, — имеют в качестве первой части это слово, а в качестве второй — какой-то эпитет Бога или само слово «Бог» (Абдалла ⇒ 'abd allāh = раб Бога).

Позвольте, подумает читатель, любой человек «нашей культуры» скажет вам, что и «у нас» человек — «раб Божий». Что специфического, объясняющего исламский взгляд на природу человека предлагает понимание человека как «раба Бога»?

Безусловно, это верно. Сказанное до сих пор как таковое может разве что отчасти, отнюдь не целиком, служить характеристикой специфичности исламского осознания природы человека. Скорее это подготавливало почву для понимания этой специфичности и подвело нас к разговору о ней.

Если и в христианстве человек может быть назван «рабом Божиим», то дело не в этом совпадении наименований. Дело, во-первых, в содержании отношения раб-Бог, а во-вторых, в отношении понимания человека как «раба» к иным выработанным в христианской и исламской культурах его пониманиям, то есть в том месте и том значении, которое занимает и имеет понимание человека как «раба» в сравнении с другими его характеристиками. Конечно же, второе зависит от первого. Поэтому перейдем к определению содержания понятия «раб» в исламе.

Слово *'abd* «раб» непосредственно связывается для арабского языкового и терминологического мышления со словом *'ibāda* «поклонение». Эти два однокоренных термина служат ближайшим разъяснением друг для друга. Иначе говоря, понятие «раб» ассоциируется для исламского сознания не с «несвободой». Оно ассоциируется с «поклонением», или, быть может, «почитанием», — если мы захотим подобрать для перевода понятия *'ibāda* такое слово, которое сможет выразить нечто существенно более широкое, нежели чисто ритуальное отношение.

Итак, поклонение — это то отношение, которое связывает человека как раба и Бога как господина. Человек может быть «рабом» только в том случае, если он осуществляет «поклонение». Иными словами, «быть рабом» не означает «быть закрепощенным» или «быть несвободным», то есть, вообще говоря, быть *неспособным* к чему-то, находиться в положении пассивности и претерпевать диктат чужой воли. Пассивного подчинения принципиально недостаточно, чтобы «быть рабом» в этом смысле. В понятие «раб» вкладывается прежде всего *способность* к осуществлению «поклонения»

(или, шире, «почитания»). Поэтому «раб» оказывается понятием принципиально позитивным, а не негативным, предполагающим нагруженность каким-то содержанием, а не лишенность чего-то. Говоря попросту, с этой точки зрения невозможно быть «рабом Бога», сидя сложа руки и просто подчиняясь Его воле.

Нам остается сделать еще один шаг, чтобы обнаружить непосредственную связь этой постановки вопроса с темой нашего разговора. «Поклонение», согласно развитым в исламе представлениям (будь то в религиозной или философской мысли), может быть таковым, т.е. может быть *действительным* поклонением, только в том случае, если оно представляет собой *самостоятельное, автономное* действие человека. Эти понятия, избегающие концепта «свободы», тем не менее выражают именно то, что требуется в данном контексте: необходимость собственного, неподчиненного чужой воле импульса, исходящего от человека в направлении Бога и только и способного сделать его «рабом».

Видимо, лучше всего этот тезис раскрывается через понятие «намерение» (*ниййа*), являющееся одним из основных в исламском вероучении (*‘ақйда*) и фикхе. «Поклонение», о котором у нас шла речь, может быть определено как единство «намерения» и «действия». Поясним его содержание на конкретном примере.

Как известно, мусульманин обязан совершать некоторый набор ритуальных действий. Скажем, он обязан пять раз в день молиться, он обязан раз в год платить особый налог («очистительную милостыню» *закāt*), он обязан раз в жизни совершить паломничество (*хаддж*) в Мекку (если способен к этому).

Возьмем молитву — действие, которое человек совершает ежедневно. В исламском вероучении и в исламском сознании молитва (*салāt*) имеет необыкновенно высокий статус. Между тем ежедневная молитва мусульманина может показаться стороннему наблюдателю действием сугубо механическим, и не случайно термин *салāt* обычно переводят, добавляя слово «ритуальная» (ритуальная молитва), чтобы отличить от другого вида молитвы, также наличествующего в исламе и более сходного с тем, что понимается под молитвой в христианстве — *ду‘ā’* «взывание», то есть в принципе нерегламентированного и необязательного обращения верующего к Богу с благодарностью или просьбой. Но именно молитва-*салāt*, а не молитва-*ду‘ā’* ислам считает показателем благочестия, более того, *главным* показателем благочестия, тем самым как будто предпочитая механическое послушание — собственному внутреннему порыву человека, ритуальное повторение — свободному излиянию души. В самом деле, молитва-*салāt* расписана до мельчайших подробностей, чело-

век должен совершить строго определенные движения и произнести строго определенные слова в строго определенное время. В случае, если он ошибается в каком-то движении или в словах, если он совершает молитву не в строго определенное время, ему следует восполнить упущение и повторить молитву.

Что, казалось бы, может быть более механистичным, чем такое понимание молитвы как общения с Богом? Разве не требуется от молящегося всего лишь повторять заученные с детства движения и слова, следуя общему ритму, задаваемому имамом (предстоятелем молитвы)? Однако оказывается, что принципиальным, многократно подчеркнутым положением исламского вероучения выступает тезис о том, что ритуальная молитва, совершенная без «намерения», недействительна. «Намерение», иначе говоря, входит по меньшей мере столь же необходимым элементом в понятие «правильности» молитвы, как ее расписанный до мелочей ритуал.

Если это верно даже для таких как будто механистических ритуальных действий, то уж тем более верно для тех, что менее регламентированы в своих деталях, таких как выплата обязательной очистительной милостыни и иные: все они считаются недействительными в том случае, если выполнены без надлежащего «намерения».

Но что такое «намерение»? Как правило, «намерение» понимается как внутренняя сосредоточенность человека, а главное, как его решимость и готовность совершить действие. В связи с «намерением-действием» намерению даже отводится ведущая роль. «Действия расцениваются по намерениям»⁶ — этот важнейший этический императив⁷ ислама означает, что действие не может быть оценено «как таковое», что оно, более того, *бессмысленно* без намерения совершавшего его человека. Это проявляется, в частности, в том, что было сказано выше: действия без намерения недействительны. Но более интересным для нас может оказаться другой аспект этой связи. Согласно исламскому вероучению и праву, в том случае, если человек по объективным, не зависящим от него обстоятельствам не может совершить действие, но имел намерение его совершить, это действие засчитывается ему как совершенное. Например, если он действительно имеет намерение совершить паломничество в Мекку, но в последний момент объективно, по независящим от него обстоятельствам оказывается, что не может этого сделать (предположим, заболели близкие родственники, за которыми он должен ухаживать), то это действие засчитывается как совершенное. Если он наме-

ревается пойти в мечеть для того, чтобы молиться вместе с другими (мусульманину предпочтительнее молиться сообща, нежели в одиночку), но что-то непредвиденное задерживает его дома в последний момент, то коллективная молитва считается совершенным действием.

Это значит, что на самом деле акцент в исламе лежит не на внешнем ритуальном, формализованном действии, а на внутреннем намерении человека, т.е. на той решимости, которая созревает у него в душе и которая не может не влечь действие. Последнее является едва ли не решающим в определении намерения: это не просто желание чего-то, это воля, непременно влекущая действие, если только она не встречает неодолимых внешних обстоятельств. Обратим внимание, что в рассмотренном чуть выше случае, когда намерение имелось, но все же не осуществилось и при этом несовершенное действие было засчитано как совершенное, никто не может *проверить* наличие этого намерения, поскольку его ничто не *заверяет*. Однако тезис об основополагающей роли намерения настолько силен, настолько фундаментален в исламской культуре, что для нее характерно то, что по аналогии с известным юридическим термином можно было бы назвать «презумпцией честности».

«Презумпция честности», как она проявляется в исламе, не предполагает, как правило, документального заверения этой «честности». Предполагается, что человек «честен перед Богом», поскольку этой культуре настолько привычен императив намерения, сопровождающего всякое действие, что она как будто не обращает внимания на документальную «подстраховку», позволяющую объективно оправдать себя перед лицом возможного обвинения. Вы можете ехать в автобусе сколь угодно долго, пока не войдет контролер: тогда вы обязаны предъявить билет, который, как предполагается, должен свидетельствовать о вашей честности. Но мусульманин, обязанный ежегодно уплачивать милостыню-*закāt*, может давать ее нуждающимся в нерегламентированной форме, без свидетелей и уж тем более без всякой расписки, так что, вообще говоря, действительность ее уплаты невозможно проверить.

Другой пример. Как известно, исламское судопроизводство, в отличие от западного, построено на институте свидетелей, а не документальных улик. Когда истец предъявляет иск, а ответчик желает доказать свою правоту, каждый из них должен привести свидетелей, судья же, выслушивая их показания, выносит решение, не занимаясь

разысканием улик и не обязательно обращаясь к документальным свидетельствам. Конечно, это преобладающая тенденция, а не абсолютное правило, и тем не менее она весьма показательна.

Более того, свидетельство, согласно исламским представлениям, играет свою роль не только в делах земных (в судопроизводстве), но и в таком важнейшем для человека, во всяком случае человека верующего, деле, как определение его загробной судьбы. Согласно сунне, если во время похорон мусульманина три его соседа засвидетельствуют, что это добрый человек, ему обеспечен рай; если же трое скажут, что это плохой человек и он совершал злые поступки, ему обеспечен ад. В данном случае загробная судьба человека решается свидетельствованием соседей до Страшного суда.

Таково в культуре ислама значение внутренней нравственной установки человека.

На сказанное можно взглянуть и с несколько неожиданной стороны. Стал общим местом тезис о том, что для ислама (как и для «Востока» в целом) не характерен индивидуализм, который составляет с этой точки зрения отличительную черту западной культуры. В самом деле, вновь обратившись к рассмотрению молитвы, мы увидим как будто подтверждение этого тезиса. В исламской молитве предпочтительны коллективные, а не индивидуальные действия, и если можно, значит, нужно молиться вместе, повторяя вслед за имамом, предстоятелем молитвы, все его движения. Но если мы примем во внимание сказанное, то увидим, что человек в исламе, находясь даже среди массы себе подобных на молитве, на самом деле находится внутри самого себя и наедине с Богом. Ведь намерение, которое должно предшествовать молитве, не может исчезнуть после ее начала: оно должно сохраняться в течение всей молитвы, и его утеря делает молитву недействительной. Молящийся кладет перед собой на небольшом расстоянии специальный предмет, как бы очерчивая *свое*, внутреннее и только ему доступное пространство, которым он ограничивает внимание во время молитвы. Он должен видеть пространство только в пределах этой черты, тем самым обращая свой взор внутрь себя. С этой точки зрения оказывается, что этика ислама, ориентирующая на постоянную выработку и удержание внутреннего, *собственного* намерения, может рассматриваться как вполне индивидуалистичная, хотя и не в том смысле этого слова, который вкладывает в него в западная культура.

Таким образом, перед нами выстраивается ряд феноменов культуры, вкуче дающих представление о той роли, которую играет в ней «намерение», т.е. внутренняя *собственная* решимость

человека, прямо связанная с его действием и составляющая условие последнего. Но если до сих пор мы говорили преимущественно о религиозной стороне исламской культуры, то теперь настало время затронуть вопрос о философском осмыслении поднятых вопросов.

Рассматривая человека как «раба Бога», который совершает свои действия, соотнося свою волю с волей Бога, мы должны задать себе вопрос: каков характер этой связи? Ведь если божественная воля предопределяет все, то она тем самым предопределяет и поступки человека и в конечном счете его намерение. Тогда сказанное выше оказывается едва ли не фикцией: намерение человека представляется в таком случае не его внутренним этическим движением, а чем-то, что предопределено всемогущим Богом.

Задумавшиеся над этим вопросом мутазилиты, известные сторонники последовательно проведенной ригористической позиции в области этики и увлеченные адепты рационализма, выдвинули следующее решение. Действие предполагает в качестве своих необходимых условий два элемента: «могущество» (*қудра, иститā'a*), то есть способность сделать нечто (произвести вещь или совершить поступок), и «волю» (*ирāда*, понятие, являющееся во многом философской параллелью «намерения»). Согласно мутазилитам⁸, сферы могущества человека и Бога принципиально не совпадают: Бог не способен на то, на что способен человек. Это означает, что человек, совершающий свои действия, совершает их автономно: его поступок оказывается *его* поступком и в аспекте непосредственного деяния (аспект «могущества», «способности» к действию), и в аспекте побудительного мотива к действию (аспект «воли», «намерения»). Так понятое действие человека, автономное в обоих своих аспектах, предполагает, кстати говоря, и оправданность наступающей за него ответственности.

Таким образом, поклонение, о котором шла речь как о понятии, характеризующем связь между человеком как рабом Бога и Богом как его господином, ближайшим образом может быть расшифровано как понятие собственного, или автономного, действия, которое основывается на внутренней, продуманной, автономной решимости человека.

Следующее понятие, через которое раскрывается «поклонение» и которое мы уже упомянули — понятие ответственности. Действие «поклоняющегося» — это не просто собственное действие, не просто автономное действие, это еще и *ответственное* действие.

Наш разговор о контрасте христианского и мусульманского мировоззрений начался с констатации отсутствия в исламе представления о первородном грехе. Но это не просто отсутствие, не

просто пустующее место. Это место занято в исламе чем-то иным, и именно наличие этого иного и создает действительный контраст, к осознанию которого, точнее, к выявлению и представлению которого — после смутного его предчувствования — мы и стремимся.

«Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек»⁹. В этом кораническом аяте речь идет о том, что Бог, сотворив мир и человека и поместив последнего в рай (что не отличается по существу от известной библейской версии этой истории), затем обратился к своему творению с вопросом об *ответственности*. Первыми Бог выбрал небеса: грандиозное творение, расцвеченное звездами, состоящее из семи сфер, в которых проложены «дороги планет». Несмотря на свое очевидное великолепие, небеса отказались, — устрашившись: они-то, в отличие от человека, знали, какова *тяжесть* предложенной Богом ответственности, и решили, что не способны нести ее. Земля — также, согласно некоторым комментариям, состоящая из семи слоев, укрепленная «колышками» и, вероятно, столь же твердая и нерушимая, как и небеса, — не смогла стать на уровне предложенной ответственности. Наконец, горы, высоко вознесенные и неприступные, еще один известный символ силы, мощи, нерушимости и противостояния внешней силе, — горы также не решились взять на себя это бремя. И только маленький, ничтожный в сравнении с этим великолепием мироздания человек ответил «да», возложив на себя то, что не по силам ни небесам, ни земле, ни горам.

Что же такое «залог» веры? Бог предлагал мирозданию взять на себя ответственность за свои поступки, которая заключалась бы в соответствующем воздаянии: награде за добро и наказании за зло. Характерны слова, которыми заканчивается процитированный аят: «...ведь он был обидчиком, неведающим»¹⁰; «обидчиком» самого себя, «неведающим» о скорых печальных последствиях принятой ответственности: не прошло, согласно традиционным комментариям, и половины дня, как человек заслушание был изгнан Богом из рая¹¹.

Таким образом, то место, которое занимает в христианской культуре тезис о греховной природе человека и о необходимости эту начальную и злую природу преодолеть, занято в культуре ислама тезисом о добровольно принятой человеком ответственности за свои поступки. Этот тезис об ответственности человека, с непосредственной апелляцией к процитированному аяту, был подробно разработан одним из известных суфийских мыслителей

и поэтов Джалāl ад-Дин ом ар-Рӯмӣ. Он видит *смысл* жизни человека в том, чтобы оправдать ответственность, взятую на себя перед Богом: человек благодаря этому своему (охарактеризованному в Коране как, в общем-то, безрассудный) поступку занял центральное место в мироздании, и вся его деятельность имеет смысл лишь постольку, поскольку он выполняет это, главное свое предназначение. Человек, пишет ар-Рӯмӣ, подобен золоту: не делай из золота котелок для варки репы, одной крупички его довольно, чтобы купить тысячи чугунных котелков, которые сгодятся для этого, используй золото для того, чего не достичь иным путем. Человек, забывающий о своей ответственности, распоряжается собой столь же достойно, как тот, кто употребил драгоценную дамасскую сталь на изготовление гвоздя, чтобы вешать на него тыквенную бутылку.

Другой иллюстрацией высказанного тезиса: предназначение человека — в поклонении, понимаемом как ответственное автономное действие, — может служить исмаилитское философское учение. Согласно исмаилитам, человек достигает совершенства, совершая поклонение. Даже в арабоязычном перипатетизме, где путь обретения совершенства понимается как созерцательный, прослеживаются попытки осмыслить его как поклонение: Ибн Сйна в своем «Трактате о сущности молитвы» (*Risāla fī mākhīyat aṣ-ṣalāt*) пишет, что уподобление высшим Началам мироздания и является истинной молитвой, хотя у него «обычная», ритуальная молитва рассматривается как стоящая безусловно ниже того, что он называет молитвой истинной. Что касается исмаилитов, то они, называя путь обретения совершенства «поклонением», признают его возможным только в том случае, если его теоретическая и практическая стороны гармонизированы и уравновешены. Ал-Кирманӣ использует соответствующие термины: «поклонение действием» и «поклонение знанием».

«Поклонение действием», или практическое поклонение — это выполнение религиозных действий и обрядов, о чем уже шла речь. Но что такое «поклонение знанием», или теоретическое поклонение? Оказывается, человек выполняет свою функцию раба, поклоняющегося Богу, только в том случае, если приобретает знание о мироздании. Не только знание об обыденном мире, не только знание о Природе, но есть физическое знание, но также непременно — знание о метафизических началах мироздания. При этом предполагается, что человек не является достаточно хорошим рабом Бога, т.е. не поклоняется ему достаточно хорошо и не может надеяться на загробную награду, если не приобретает полного знания обо всех метафизических началах мироздания.

Еще одна иллюстрация тезиса об ответственности человека — это общее для исламской культуры положение, которое проявляется и в вероучении, и в философии и которое можно сформулировать следующим образом: человек является преемником Бога на земле. Хотя человек, как мы видели, и был изгнан из рая, акцент в коранической версии известной истории лежит не на изгнании как таковом. Важно не оно само, а то, что человек после этого становится хозяином и полным распорядителем на земле. Изгнание из рая не понимается в исламе как *грехопадение*. Грехопадение — очень привычное для нас слово, но оно никак не может характеризовать исламское представление о перемещении человека из рая на землю.

Весьма интересное развитие этот тезис о преемничестве человека получил в философии. Мутакаллимы задавались вопросом: может ли существовать что-либо в мире, чего человек не использует и чего он никогда не видел и никогда не познает? Допустимо ли такое в принципе? Многие отвечали на него отрицательно: Бог не может создать (вновь ограничение всемогущества Бога, на этот раз связанное со статусом человека) ничего такого, что не служило бы либо к практической, либо к теоретической пользе человека, то есть что он не использовал бы прямо или что не было бы для него предметом созерцания или каким-то назидательным примером, служащим его наставлению.

Таким образом, человек действует в мироздании, осуществляя свое предназначение и свою ответственность, и это его действие и является его истинным поклонением Богу. Безусловно, положение человека в мире и его ответственность за этот мир совсем не таковы, как они виделись, например, русским философам серебряного века: человек в исламе вовсе не ответствен за «просветление» твари, за очищение павшей *вместе с ним* материальной природы, за «обожение» ее. Заговорив об этом, мы находим удобный момент, чтобы вернуться к тезису о различиях между исламским и христианским пониманием человека как «раба Бога». Место этого тезиса в христианской культуре — подчиненное: он уступает в значимости тезису о божественной природе человека, о Богочеловеке¹². Именно это отсутствует в исламе: человек — *только* человек. Точно так же действие человека и его ответственность понимается в исламе иначе, чем в иудаизме: человек не ответствен за то, чтобы своим действием «исправить» зло мира и приблизить наступление Царства Божьего на земле. Нет, чело-

век действует в том мироздании, порядки которого установлены Богом и которое он сам не может изменить. Действие человека не меняет ничего в этом мире, но тем не менее оно является ответственным действием, которое прямо *соединяет* человека с божественной волей. Это, пожалуй, заключительный тезис, которым завершится наше рассуждение.

Поклонение человека, если оно осуществляется правильно, придает ему *соотнесенность* с Богом. Наверное, лучше всего этот тезис проиллюстрировать на примере суфийской философии.

Уже говорилось, что в исламе, не знаящем положения о низком плотском начале человека, отсутствует и соответствующее представление об искушениях, способных совлечь человека в ад. Но это не значит, что для человека нет вовсе никаких искушений. Ибн 'Арабий, наиболее выдающийся суфийский философ, следующим образом описывает основные «искушения» (*фитна*), которым подвергается человек: искушение женщинами, искушение богатством и властью, искушение детьми.

Искушение женщинами понимается в смысле, совершенно отличном от того, какой вкладывался бы в это понятие в христианстве. Женщина — подобие мужчины, как бы часть его, поскольку сотворена из его ребра. В этой мысли нет ничего нового, но все дело заключается в суфийской трактовке понятия подобия. Если мужчина соотносит себя с тем, что ему подобно, он тем самым достигает гармонии с образом, с которым себя соотносит. В том случае, если он видит в женщине, с которой соотносит себя в любви, проявление Бога — а каждая вещь, и каждый человек, согласно суфизму, является проявлением Бога, — то он тем самым как бы созерцает в женщине Бога, и в любви своей он любит не женщину как таковую, а любит в ней Бога, представшего в некотором проявлении. Иначе говоря, искушение женщиной является искушением в том смысле, что человек может не заметить проявление Бога там, где оно есть. Он может не соотнести себя с божественным началом там, где должен себя соотнести с ним. Если необходимость соотносить себя (свои поступки, мысли) с Богом — это общеисламский тезис, то в суфизме он достигает своего крайнего напряжения. То же касается и вопроса о богатстве. Человек не должен избегать богатства как источника зла (как это трактовалось бы в христианстве): в богатстве нет никакого зла. Дело в том, что богатство (то же касается власти или высокого положения в обществе) надо использовать для того, чтобы оно «вело к Богу»: единственная опасность, которая может таиться в нем —

это превратиться в самоценность и заставить человека забыть Бога. Сходным образом искушение детьми следует понимать как искушение собственным подобием, к которому человек в силу естественной любви мог бы относиться не по Закону (например, смягчая полагающееся им наказание), в силу этого утрачивая свою соотнесенность с Богом.

Преодоление этих искушений и означает, согласно Ибн ‘Арабӣ, что человек сохраняет свою постоянную соотнесенность с божественным началом. Тогда он оказывается «красив перед Богом»: эстетическое понимание красоты приближается здесь к ее этическому пониманию. Человек оказывается красив перед Богом и в эстетическом, и в этическом смысле, потому что он постоянно соотносит себя с Богом и каждое свое действие направляет ради Бога.

Таким видится ответ на вызов, таившийся в предложенной теме. Основания для разговора о нравственной природе человека в исламе могут быть найдены в понятии самостоятельного, собственного и ответственного действия человека, создающего его соотнесенность с Богом и проистекающего из осознания той ответственности, бремя которой не способен нести в мироздании никто, кроме него.

Примечания

- 1 Сошлемся в качестве примера на М.Фахри, автора известного исследования по исламской этике (*Fakhry M. Ethical Theories in Islam. Leiden, Brill, 1991*).
- 2 Коран, 12:53 (пер. И.Ю.Крачковского). В традиционных комментариях (ал-Куртуб, Ибн Касйр и др.) высказывалась также точка зрения, что эти слова принадлежат жене фараонова царедворца (в библейской тридигии — Потифара), соблазнявшей Иосифа.
- 3 Там же (пер. И.Ю.Крачковского).
- 4 12-я сура («Иосиф») относится к числу мекканских, и хотя она не принадлежит к ранним сурам (по порядку ниспослания она ставится приблизительно на 50-е место из общего числа 114 сур), все же была ниспослана в период борьбы Мухаммеда за утверждение новой веры, когда пафос обличения «зла» совпадал с пафосом обличения «неверия». Помимо процитированного, к обсуждаемой тематике имеет отношение такой аят: «Что доброго ни бывает с тобой, то от Бога; а что злое бывает с тобой, то от тебя самого» (Коран, 4:81(79), пер. Г.С.Саблукова). *От тебя самого* — букв. «от твоей души». *Доброе* — *хасана*, *злое* — *саййи 'а*, термины, которыми традиционно обозначаются добрый и злой (греховный) поступок. Таким образом, аят как бы утверждает, что за грех ответственна «душа» человека, тогда как всякий добродетельный поступок — заслуга Бога.
- 5 Мы имеем в виду сборники *ас-Сахйх* («Достоверный [свод хадисов]») ал-Бухārй (810—870) и Муслима (817 или 821—875), *ас-Сунан* («Законы») Абū Дāvūда (817—889), ат-Тирмизй (824/826? —892), ан-Насā'й (830—915) и Ибн Маджи (824—887), *ал-Муснад* («[Свод хадисов] по иснаду») Ибн Ханбала (780—855), *ас-Сунан ад-Дāримй* (797—869) и *ал-Муватта'* («Приспособленный [свод хадисов]») Мāлика Ибн 'Анаса.
- 6 Тезис, многократно повторенный в хадисах и вошедший в число признанных положений фикха.
- 7 Конечно, это в не меньшей степени и правовой императив; однако тема соотношения этики и права в исламе настолько сложна, что мы никак не можем ее здесь касаться.
- 8 Безусловно, речь не идет о единой или в каком-то смысле общей для всех мутазилитов позиции. Знакомый с историей арабской философии читатель представляет и степень «разброса» мнений этих мыслителей едва ли не во всем обсуждавшимся ими вопросам. Вместе с тем описываемая позиция достаточно репрезентативна, и она оказала немалое влияние на дальнейшее развитие арабо-мусульманской этической мысли.
- 9 Коран, 34:72 (пер. И.Ю.Крачковского). *Залог* — *'амāна*. Слово имеет корень *'-м-н*, образованные от которого слова передают значения «честности», «безопасности», «надежности»; в современном языке и само это слово используется в этих значениях. От этого же корня происходит *'имāн* «вера». Поэтому *'амāна* в данном аяте некоторые переводчики передают как «залог веры». В традиционных комментариях термин понимается, как правило, как обозначающий «религиозные обязанности» (*фарā'ид*), все или их часть, а принятие этого залога — как обязательство делать «добро», а не «зло» и получать за это соответствующее воздаяние.

- ¹⁰ Там же (пер. И.Ю.Крачковского). *Обидчиком* — *залум*, слово имеет корень *з-л-м*, который передает идею притеснения. *Неведающим* — *джахул*.
- ¹¹ Повторим, что это изгнание, согласно мусульманским представлениям, не привело к порче природы человека.
- ¹² То же может быть сказано относительно возможных параллелей между характерным для ислама постулатом о том, что человек является «преемником» Бога на земле, высшим из всех существ, и схожим тезисом, провозглашенным в христианстве. Дело может доходить едва ли не до текстуальных совпадений. Скажем, в памятнике ранней христианской мысли, в «Пастыре» Гермы, читаем: «...не видишь ли ты славу Божию, не понимаешь, как велик и дивен Тот, который сотворил мир для человека, и все творение покорил человеку, и дал ему всю власть господствовать над всем поднебесным?» («Пастырь» Гермы. М., 1997. С. 51).

А.Л.Доброхотов

Эпохи европейского нравственного самосознания

Нижеследующий текст представляет собой попытку проследить поворотные моменты в истории европейского морального самосознания от условного начала до Канта. Речь пойдет о «стыках», суставах истории этических установок. Нет необходимости для этой цели выбирать ту или иную версию диахронии: в данном случае не так уж важно, является ли история морали циркулярным, поступательно-прогрессивным, рекурсивным, спиральным, хаотически-бессмысленным или еще каким-либо типом движения во времени. Важно, что вообще *что-то происходит*, и уже это дает нам право посмотреть на «крупноблочные» результаты процесса.

Моментом «бифуркации» европейского этического сознания, отделившим его от общемировой архаической модели, можно считать то, что Ясперс обозначил «крылатым» именем *осевое время*. В этот период – VIII–III вв. до н.э. – закладываются основы новой эпохи мировой истории, характеризующейся появлением индивидуума как ценности и как субъекта истории. Если Средиземноморье в целом и Восток, обогатившись уроками «осевой революции», со временем возвращаются в привычную колею архаических цивилизаций, то Греция выходит на новый виток истории и становится родоначальницей европейской цивилизации. Соответственно возникает и новая этика. Определить в целом, в чем ее новизна не так уж трудно. Это этика индивидуальной ответственности в отличие от древнейшей этики родовой традиции или этики законничества, порожденной первыми цивилизациями. Если старая этика всегда могла сказать, *почему* нечто хорошо, то новая «осевая» этика с трудом находит внешнее обоснование

выбора и обнаруживает необходимость сделать понятие добра первичным, выводя следствия скорее из него, чем его из внешних причин. Конечно, говорить о рождении индивидуальности в это время нельзя (ведь и в наше время говорить об этом еще рано), но для этического сознания принципиально, что обоснование действия и выбора тем, что «так делали отцы» уже не кажется убедительным и требует соотнесения с личной позицией. Еще одна особенность «осевой» этики, связанная с рождением теистических религий — осознание абсолютной точки нравственного отсчета, т.е. личностного Бога, который прямо, без опосредования природой, жречеством или обычаем, связан с человеком взаимным «заветом».

Осевая эпоха по-разному была пережита в разных культурных регионах. Исконная задача человечества — установить оптимальную связь с природой — решалась теперь с новой радикальностью, черпавшей свою энергию в индивидуальном самосознании. Можно говорить — с большой долей условности — о некотором цивилизационном выборе в решении этой задачи: китайская цивилизация выбирает *примирение с природой*, индийская — *преодоление природы*, европейская — *преобразование природы*. Выбор Европы, инициированный Древней Грецией, поставил общую — актуальную и по сей день — проблему обоснования морального права человека на творческое изменение мира. Какому образу должно соответствовать преобразование мира? Какой общей мерой мерять человека и мир, чтобы найти примиряющий закон? Этический смысл этой проблемы очевиден.

Ответ, который дают греки, можно попытаться свести к одному тезису: человеку, чтобы восстановить утраченную связь с миром, надо познать ту общую для него и мира *форму*, которая рождает космос из хаоса. Идея формальной меры, открывающей смысл и закон космоса, является стержневой для античности. Рациональная мысль, социальный закон, юридическое право и созидательное судопроизводство, канон и эстетическая форма в искусстве, игра в культуре, денежный знак в экономике, культ славы в общественной жизни, императив меры в обыденной морали, культ целесообразного труда, аргумент в философии, аксиоматическая теоретическая наука, мироправящий разум в космологии — этот неполный список ценностей и изобретений греческой культуры достаточен для того, чтобы представить значение интуиции формы. В этом же ряду находится и этика античности.

С одной стороны, очевидная интенция античной этики — стремление включить человека в космос, найти ему правильное место в универсуме. И здесь можно говорить о намерении греков

обезвредить разрушительную силу индивидуальности. Вспомним в связи с этим хотя бы понятие ὑβρις — дерзость, в которую впадает тот, кто нарушает космический распорядок и меру. Греки чрезвычайно боялись этого греха, и данная тема составляет один из лейтмотивов античной трагедии. Но, с другой стороны, оставаясь человеком нельзя довольствоваться только своим «топосом», предписанным судьбой. Ведь человек, в понимании греков — не ординарная часть универсума, а избранник богов. Он должен переступить меру и должен получить за это наказание. Этот прометеевский трагизм делает античную этику динамичной, неуспокоенной. Этому вторила и греческая религия страдающего Диониса, растерзанного в прошлом, возрождающегося в будущем и воскресающего в настоящем каждый раз, когда происходит разумное и праведное соединение частей в целое.

Примирить эти антиномии греки пытались в ориентации на *меру* и *середину*. Героический характер античной этики не исчезал в этой установке: впасть в крайность можно легко, расслабившись и отдавшись стихии, удержаться же в середине можно лишь огромным и постоянно возобновляющимся усилием воли и разума. Но как определить эту середину? Спектр решений был достаточно разнообразен: досократики предлагали следовать космическому закону, софисты — принять за нормативную меру самого человека, Сократ учил, что нужно искать эту меру там, где в человеке совпадают знание (мысль) и добродетель (бытие). Вслед за Сократом пошли и Платон с Аристотелем, предельно сблизившие этику с онтологией. Но при всем этом инвариантом оставался императив отождествления личного и объективно-космического. Характерен в этом отношении афоризм Гераклита (В 119), гласящий, что этос человека есть его демон (ἦθος ἀνθρώπων δαίμων). Как всегда у Гераклита, прочесть и понять его можно по-разному, но во всяком случае мы видим, что этос (изначально — звериная нора, затем — повадка, нрав), оставаясь природной нишей и натурой человека, играет также роль божественной личностной силы, определяющей судьбу и дающей счастье. Человеческое бытие как бы растраивается на моральную природу, судьбоносную силу и живую индивидуальность между ними; и греки верили, что способ, которым все это можно связать, находится в ведении человека.

Главной потерей эллинистической этики, пожалуй, надо признать утрату этой веры в возможность связать нравственное бытие с космическим. Все три главные школы эллинистической философии декларируют возвращение к онтологическим идеалам

досократиков, но это по сути — декадентская тяга к архаике, на фоне которой тем ярче неспособность действительно воспроизвести старые идеалы. Полезно для иллюстрации сравнить этические импликации двух типов атомизма: Демокрита и Эпикура. Внешне это то же самое учение, но если атом Демокрита это нерушимое бытие, порождающее в вихревом движении многообразные миры и даже вселенского бога в виде тонкого огненного вихря, то эпикуровский атом — это замкнутое в себе одиночество бытия, которое находится в бесконечном падении в пустоте и скорее запутывается в случайно порожденных мирах (каковые суть побочное следствие отклонения — *παρέγκλισις*), чем творит их. Отъединенность, «искейпизм», молчаливая атараксия — все это мало похоже на древний моральный идеал с его «царским» самосознанием человека.

Евангельское моральное сознание, с которого начинается новая эпоха Европы, было вначале частью эллинистического мира. Когда об этом забывают, возникает наивная схема восходящих ступеней нравственного сознания. На деле же мы видим не программу новой культурной эпохи, а радикальный *разрыв* с современностью христианского сознания, ощутившего близость конца света и прощающегося с культурой и миром вообще, в том числе — с его этикой. Мы можем найти немало этических рекомендаций в евангелиях, но это советы о том, что делать, когда этика «закончилась». Основной же тезис Нагорной проповеди — «покайтесь (*μετάνοεῖτε*)» (Мф. 3:2) — говорит скорее о необходимости осознать то, что произошло (*κέρυγμα*), чем о необходимости улучшить себя. В то же время подчеркивается, что Евангелие при всей его полемике с законом Моисея призвано исполнить его, а не нарушить. Призыв Христа «Будьте совершенны (*τέλειοι*), как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48) в этом контексте звучит загадочно, поскольку потустороннее совершенство Бога-Отца вряд ли можно однозначно истолковать как этическое.

Ситуация изменилась, когда христианство стало государственной религией и должно было так или иначе создавать свою культуру. Вместе со становлением христианства как цивилизационной парадигмы в европейской культуре происходит постепенная, но глубокая и многосложная переориентация этики. Понятия добра и зла — именно как понятия — еще долгое время остаются в культурном обиходе продуктами эллинистического сознания, но религиозные интуиции раскрывают совершенно новое пространство, освоение которого заняло много веков.

В христианское понимание добра и зла вливаются три средиземноморские традиции: греческая, иудейская и гностическая. Для греческих мудрецов добро — это полнота и цельность бытия, а зло — ущербность, болезнь бытия, нарушенные связи универсума. Ветхозаветная традиция понимает зло как нарушенный договор, а добро как верность обету. История по сути и есть последовательность нарушенных и восстановленных обетов. И происходит она на фоне прасобытия: невыполненного обещания Адама. Здесь уже нет античной статики космического порядка, а есть динамика двух волей: воли господина и слуги.

Гностики пытаются соединить космос и историю. Для них граница между добром и злом проходит между материальным и духовным миром, человек же — подвижный элемент этой границы. Он осуществляет космическую и историческую миссию спасения духа из плена плоти.

К числу центральных мифологем гностицизма принадлежит повествование о злой материи, которая так или иначе поглощает носителей духа, но может быть и преодолена духом. Преодоление понимается как *очищение* от бремени зла и вещества. В христианстве (и шире — в европейской культуре) эта гностическая установка имеет длинную биографию, но в конечном счете в христианстве (особенно в католической и православной конфессиях) она оценивалась как еретическая. Во-первых, она плохо совмещается с христианским учением о первородном грехе, который проникает в сущность человеческой природы глубже, чем гностическая «порча», больше напоминающая болезнь, чем грех. Во-вторых, антифарисейский мотив христианской этики противоречит гностическому представлению о «чистоте». Для христианина возможен и иногда необходим путь принятия бремени греха на себя: этот вектор морального движения прямо противоположен гностическому очищению от зла, которое предполагает наличие некой здоровой сердцевины в человеческой природе, каковую и надо спасти и совершенствовать количественным накоплением добродетелей.

Христианская этика оказалась наследницей всех трех традиций, и это создает значительное ее внутреннее напряжение. Дело в том, что, во-первых, эти традиции сами по себе трудно сопрягаются, а во-вторых, они служат лишь материалом для выработки собственно христианского понимания тайны добра и зла.

Уже в трудах отцов церкви заметно сосуществование и борьба этих традиций, но присутствует и новый ведущий мотив: зло есть грех. Грех же не может быть ни внешним привходящим об-

стоятельством человеческого бытия, ни простой отягощенностью материей. Он проникает в сердцевину свободной воли и касается глубин нашего существования. Ветхозаветный миф о первородном грехе также получает новое толкование: искупление греха уже не может пониматься как исполнение заповедей и законов; зло и добро разделены теперь Боговоплощением, которое делает и добро, и истину, и жизненный путь Личностью, и соответственно человек должен перенести сферу выбора и решения не в интеллектуальное измерение и даже не в моральное, но в личностное. Столь же многоплановым становится переработанное в христианстве гностическое отношение к материи: императив борьбы с косным веществом, отъединяющим души от Бога, сохраняет свою силу, но сама по себе материя не воспринимается как источник зла, и, более того, освящается как элемент творческого усилия Бога. Плоть и дух, говорят отцы церкви, не суть сами по себе добро и зло; они лишь носители этих сил при определенных условиях. Античный тезис о благодати всякого бытия также сохраняется. И восточная патристика, и Августин часто прибегают к аргументам от иллюзорности зла. Но зло, будучи небытием, приобретает статус бытия благодаря пристрастию грешника к иллюзии, а в конечном счете — пристрастию к эгоистически истолкованному собственному существованию. Важный поворот в понимании добра и зла был связан в христианском сознании с новым видением жертвенности души. Не аскеза и даже не нравственное совершенствование оказываются на первом плане. Кто будет беречь свою душу, тот ее потеряет; кто ее потеряет, тот — спасется. За этим евангельским парадоксом стоит новое понимание спасения. Все дело в том, как отдать то, что имеешь, а не в том, как его сберечь. Высшее благо — в жертве, а не в победе над врагом. Но жертва требует проникновения в смысл высшей Жертвы, принесенной Христом. Мы, таким образом, сталкиваемся с принципиально отличным от старых средиземноморских традиций отношением к моральному долгу человека: последнее основание добра скрыто от человека, но благодаря опосредованию Христа путь к добру открыт через воспроизведение жертвы Спасителя, через «подражание Христу», как говорили средневековые мистики.

Тесно связанной с этой интуицией оказывается проблема теодицеи, которая во все эпохи и во всех культурах была среди самых болезненных моральных проблем. Христианский теизм обостряет ее до предела: или Бог бессилен победить зло, или он не желает этого, — в любом случае он не будет соответствовать ис-

тинному понятию Бога всеблагого и всемогущего. Мышление христианское — «пост-эллинистическое» — дает нетрадиционный ответ на этот вопрос. Христианский Бог спасает человека не тем, что Он вырывает его из мира зла и возносит в мир добра, а тем, что Сам нисходит в мир зла и разделяет с человеком ужас духовной и физической смерти.

Зло в таком случае не может пониматься как иллюзия, оно принимается всерьез как реальность, с которой человеческая душа не может справиться один на один. Мораль приобретает вселенско-историческое значение, так же, как тайна мировой истории накрепко связывается с моральным смыслом. Отсюда — еще одна существенная особенность христианского Средневековья. Оно суживает границу применения моральных законов как таковых, сопоставляя закон с Благодатью. Мы не можем заранее знать, достигло ли наше стремление к добру своей цели, основываясь лишь на выполненном Законе. Добро по самой природе своей связано с Даром, со встречным движением высшего к низшему, с Благодатью. Несомненно, эта ситуация парадоксальна, если сравнить ее с эллинской или ветхозаветной этикой, но парадокс — не случайное свойство христианской морали. Средние века вполне сознательно и с большой эстетической изобретательностью воспроизводили его по мере того, как рутина богословия, психологии да и просто быта склоняла мысль к более «естественным» путям дохристианской моралистики.

Западноевропейское средневековье XI–XIV вв. придает многим скрытым импульсам христианской духовности культурное оформление. С одной стороны, этим сглаживается острота парадоксов, о которых шла речь. Ведь культура Высокого средневековья как бы опять возвращается к своим истокам, примиряя в синтезе античные, кельтские, ближневосточные мотивы. С другой стороны, философская мысль достигает высокой степени утонченности и стремится сознательно выразить ту специфику христианского толкования добра и зла, которая ранее выражалась в мифе. Мистики, во многом опиравшиеся на Августина, создают целую науку о поисках добра и спасения индивидуальной душой, о ступенях ее восхождения к вечному Добру. Схоластики охотятся за точными дефинициями форм добра и зла. И в том, и в другом случае средневековье дает образцы интеллектуализма. Но нельзя забывать, что за ними стоял многовековой опыт монашества, этой своеобразной школы практической добродетели и созерцательной мудрости, не боявшейся острых антиномий. Одной

из них была следующая: человек есть «раб Божий», и потому свое благо он обретает на путях служения и послушания, но в то же время Бог даровал человеку свободу, и служить он должен только Богу. Разумеется, повседневная этика упрощала эту антиномию до простой иерархии служения низшего высшему, но время от времени осуществлялось возвращение к чистоте идеалов (вспомним святого Франциска из Ассизи), и тогда заново ставился вопрос об искуплении зла и греха праведной жертвой. Еще одна антиномия, показательная именно для христианского средневековья, выдвинута Петром Дамиани в XI в.: если Бог не сможет — вопреки здравому смыслу — сделать бывшее небывшим, то бывшее зло отравит все будущее добро. Но Бог, как хитроумно показывает Петр, может сделать в вечности то, что невозможно во времени. Вряд ли такая «по-достоевски» обостренная непереносимость зла, даже если оно — в модусе давно прошедшего, могла бы выявиться в более ранние эпохи.

Определенный максимализм христианского понимания добра и зла смягчался тем, что христианская этика была не только единоборством человека с дьяволом, но и этикой сословной, корпоративной. Сословия вырабатывали собственный кодекс добродетелей, и человеку, разумеется, было легче раскрывать свою нравственную природу, опираясь на коллективный опыт, на принятые «прописи» и житийные образцы. Добродетели монаха и рыцаря, ремесленника и земледельца были разными: крестьянин не обязан был жертвовать жизнью ради идеала, монах не должен был исправно платить налоги, рыцарю не надо было пахать, все же вместе — равные перед Богом — они составляли иерархическую лестницу служения Добру, соединяющую Небо и Землю. Если же такое «разделение труда» слишком облегчало жизнь христианина, рано или поздно появлялся страстный учитель или проповедник, заставлявший встряхнуться задремавшую совесть. Вплоть до Лютеровой революции европейская христианская культура жила в этом ритме профанации и очищения идеалов свободного служения Добру.

Надо помнить, что кроме собственно философских размышлений большое влияние на сознание современников оказывала литературная мифология, которая на севере Европы кристаллизовалась в цикле артуровских романов, а на юге — в «Божественной Комедии» Данте. При всем различии этих феноменов в них мы находим общий для зрелого Средневековья идеал добра: это ценность, которая требует одновременно рыцарского подвига и

монашеского смирения, принятия мира как творения Бога и отвержения мира как самодостаточной реальности. Негатив этого идеала — зло — подтверждает то же самое. Мир и человек, замкнутые на себя, на самоутверждение, приходят к смерти и злу; мир и человек, утверждающие себя ради высшего смысла, приходят к спасению.

Расставаясь с темой средневековья, следует оговориться, что «европейское» средневековье было элементом более широкого исторического контекста — средневековой *средиземноморской* культуры. Поэтому корректнее было бы говорить о трех — по крайней мере — этических моделях: западнохристианской, византийской и исламской. Но в рамках нашей задачи — проследить логику смены моральных ориентиров — достаточна и западноевропейская тематика.

Следующий поворот этического самосознания занял триста лет: XIV–XVI вв. Все три его великие компоненты — эстетическая (Ренессанс), этическая (Гуманизм) и религиозная (Реформация) — могут быть обобщены именно этическим принципом, то есть программой Гуманизма (хотя нам более привычен термин «Возрождение», в котором эстетические коннотации преобладают). Гуманизм данной эпохи, как известно, это не «человеколюбие», а скорее «человеческое», «антроподоксия» (оба смысла греческого слова *докса* (δόξα) — слава и вера — здесь вполне уместны). Идеал гуманистической этики — *вирту* (virtus) — требует доблести и силы, разворачивания природных потенций человека и, если понадобится, принесения человека в жертву идеалу. Но было бы неверно забыть о том, что здесь — в возрожденческом гуманизме со всеми его жесткими императивами и антицерковными выпадами — нет еще разрыва с христианством как таковым, поскольку сверхзадачей гуманизма было переосмысление долга человека перед небесами: не пренебрежение тварным миром, а его изучение и восстановление замысла Творца есть долг с этой точки зрения. Поэтому нравственность становится вершиной природных потенций. Гуманистическая этика лежит в основе искусства Ренессанса, поскольку она сняла средневековые табу, обосновала возможность визуального и психологического антропоцентризма, возвеличила человека-творца. Она лежит в основе религиозной Реформации, поскольку обосновала право индивидуума на связь с абсолютным без посредников и сакрализовала моральную и трудовую добродетель. Пожалуй, она лежит и в основе возрожденческой науки, т.е. оккультной натурфилософии, для которой со-

здала идеал всемогущего и сурового мага (ср. Просперо из «Бури» Шекспира), не ждущего милости от природы. Однако оптимистический период развития этого типа этики заканчивается к середине XVI в. Произошел внешний конфликт Гуманизма с реальной историей (символична в этом смысле судьба Томаса Мора и внутренний конфликт, разорвавший единый идеал на два полюса: идеал природного совершенства столкнулся с идеалом волевого самоутверждения, в результате чего выяснилось, что природа равнодушна к человеку и знать ничего не хочет о «венце творения», легко растворяя его в своих стихиях; человеческое же Я равнодушно к морали и легко превращается в разрушительную и даже саморазрушительную силу. Лютер, Макиавелли, Монтень, Сервантес, Шекспир — как бы ни пытались они идейно или эмоционально компенсировать разочарование — в осознании этого печального итога Гуманизма доходят до крайних глубин трагизма. Религиозные войны, которые велись с небывалой для Европы жестокостью, стали «достойным» фоном для духовной резиньжии. Но отказаться от завоеваний Гуманизма было уже невозможно. Возвращаться было некуда: ведь разрыв с католической культурой был усугублен тем, что последняя оказалась в этот момент неспособной к обновлению и реформам, подтверждая тем самым приговор гуманистов. Таким образом, речь шла о том, чтобы найти новую формулу Гуманизма. И к счастью для Европы, она была найдена.

XVII в. снова возвращается к оптимизму XV в., но теперь на основе новой формулы, которую весьма условно можно выразить так: человек в состоянии быть мерой всех вещей, но не сам по себе, а как носитель высшего *идеала*. Естественно, все теперь упирается в истолкование этого идеала. В XVII в. мы встречаем целый веер различных толкований миссии человека, объединенных вокруг какого-то мерцающего смысла данного тезиса. В XVIII в. этот интенсивный поиск уже малопонятен: будущее Просвещение сузит и упростит проблему.

Отражения и результаты борьбы за спасительную формулу мы можем найти в моделях абсолютизма, и в практике раннего капитализма, и в экспериментальном математическом естествознании, и в противостоянии классицизма и барокко, и в полемике рационализма с эмпиризмом, и в становлении нового правового сознания, и в новой педагогике, и в идеологии Контрреформации, и в расцвете утопизма. Обобщенно говоря, XVII в. вышел из кризиса и заложил духовный фундамент Нового времени благодаря некой

обретенной интуиции, которая позволила найти середину между поляризованными крайностями и каким-то образом переосмыслить три ведущие темы нового сознания: природу, разум и человека. Как бы ни определять значение искомой формулы, понятно, что речь идет о способности человека задавать объективную меру своим субъективным импульсам. Одно из самых устойчивых обозначений этой способности — рационализм. Поскольку *ratio* — это «мера», «пропорция», то термин можно признать удачным. Однако часто забывают (и это само по себе яркий симптом), что фундаментальный поворот в европейской культуре был обусловлен этической интерпретацией рационализма. Всегда, например, обращают внимание на то, что Спиноза придал своей этике противоестественную форму учебника геометрии, но труднее понять, что на самом деле здесь геометрии придается этический (собственно, религиозно-этический) смысл. Часто вспоминают призыв Паскаля «хорошо мыслить», чтобы осуществить предназначение человека, но редко обращают внимание на то, что здесь логика подчиняется этике, а не наоборот, так же, как в словах о «логике сердца» ударение стоит на «логике», поскольку именно этика является объективной мерой чувства и в этом контексте берет на себя роль логики. Одной из ключевых фигур этого процесса нового обоснования этики, до конца неразгаданного, как мне кажется, и по сей день, был Декарт. Поскольку об этических импликациях его рационализма говорят очень мало, я хотел бы подробнее остановиться на этой — ключевой, как мне кажется, для Нового времени теме. Неслучайно становление нового рационалистического метода было часто связано с прозрениями, видениями и чисто экзистенциальными переживаниями мыслителей. Ведь речь шла именно о кризисе личности и о поисках *пути*, что этимологически и значит «метод»¹.

Я предлагаю обратить внимание на некоторые аспекты процедуры *cogito*, которые не позволяют растворить ее без остатка в гносеологии и методологии Нового времени и, более того, предполагают определенные шаги к переосмыслению оснований новоевропейской этики.

Рассмотрим опорные моменты рассуждения Декарта в том виде, как они представлены в «*Meditationes*». Первым шагом является противопоставление математики как точного знания сомнительным явлениям и мыслям. Второй шаг делает проблему истины почти неразрешимой: ничто не мешает злему демону внушать нам чувство достоверности, сопровождающее ложное зна-

ние. Эта «прозрачность» человека и его духовная незащищенность перед манипуляциями превосходящих его сил, видимо, приводила Декарта в состояние экзистенциального ужаса. Ведь выражение «злой демон» является лишь корректным псевдонимом гипотезы «злого Бога», которая изображает мир как тотальную власть злого сверхразума. Следующий шаг — это знаменитое «*cogito*»: само сомнение *несомненно*, и, как таковое, оно открывает бытие самосознания. Самосознание абсолютно бессодержательно, но его пустота тем не менее сложно артикулирована Декартом: «*Ego sum cogitans*». Следующий шаг — доказательство бытия Бога. В нем обычно выделяют два разных аргумента: психологический и онтологический. У них, впрочем, есть общая основа: обнаружение такого момента в *cogito*, который нельзя из него вывести и можно только получить извне. Это — идея абсолютного совершенства. Далее выводится невозможность «злого Бога» и обнаруживается источник лжи — свободная воля, которая, в отличие от других способностей человека, формально та же, что у Бога и в этом отношении максимальна. Диспропорция знания и воли заставляет человека абсолютизировать частное, т.е. заблуждаться. Наконец, невозможность существования Бога-обманщика позволяет реабилитировать мир явлений и доказать возможность науки как достоверного знания.

Злой демон, метафизический гипноз которого так ужасает Декарта, был, конечно, не просто эвристической моделью. Декарт находился в начале того процесса, который завершился (как хочется надеяться) в XX в.: в начале превращения мира в исчисляемую предметность, находящуюся под тотальным контролем субъективного рассудка. При помощи *cogito* Декарт открывает предел внушаемости, за который не может перейти ни демон (потому что не сможет), ни Бог (потому что не хочет). Невнушаемость *cogito* состоит в том, что оно не имеет предметного содержания и поэтому не может быть вложено в сознание как программа в компьютер. И даже если мы допустим такую ситуацию прямого инсталлирования какой-либо информации, акт самосознания или присвоит себе внушенное содержание, беря ответственность на себя (и тогда над ним теряет власть демон), или отвергнет его. Именно эти «непрозрачность» и самовоспроизводимость *cogito*, — может быть в большей степени, чем его непосредственная ясность и отчетливость, — позволяют преодолеть тупик сомнения.

Отсюда вытекает и другое следствие: непрозрачность чужого «я» в той мере, в какой оно порождено актами *cogito*. Более того, мысль не может быть предметом другой мысли, потому что она,

направляясь на чужое «я», схватывает лишь идеальный предмет без смысловой реальности *cogito*. Другими словами, необходим такой путь коммуникации между «я», который не нуждается в субъект-объектных отношениях. Декарт в дальнейшем показывает этот тип, изображая соотношение конечного и бесконечного сознания.

Интуитивная очевидность и простота *cogito* позволяют тем не менее увидеть в нем определенную структуру. В нем есть момент субъективности, а точнее даже единичности, поскольку акт самосознания неотчуждаем и может быть проделан только мной для меня (Ego). Есть и момент объективности (*res cogitans*), в котором при желании можно различить идеальную общезначимость и реальную субстанциальность (*res*). Есть также момент абсолютности (*sum*), который позволяет Декарту перейти к онтологическому доказательству бытия Бога. Все эти моменты являются своего рода системой незаполненных ячеек, которая положена одним только актом *cogito*. Их реальное наполнение зависит от встречного акта, осуществляемого совершенным бытием. Т.е. Богом. Но точно так же и акт божественной воли, дающий конечному сознанию опыт, предполагает свободное самосознание *cogito*. Злой демон может осуществить только детерминацию (которой в принципе ничто не мешает быть детерминацией ради благих целей). Бог осуществляет дарение человеку свободной воли. Таким образом, в самом акте *cogito* содержится принцип взаимоотношения двух свободных воль.

Интересно в этом отношении 4-е размышление (особенно IV, 10-15), где не только идет речь о заблуждениях, но и весьма экспрессивно описываются отношения Бога и познающей души как двух свободных субъектов, как бы подтверждающие тезис Хайдеггера: «*Denken ist danken*» («Мышление есть благодарение»). В свете этой интерсубъективной онтологии нетрудно заметить, что определенную моральную окраску приобретает заключительная медитация, поскольку мир опыта, возвращенный мыслителю благодаря *cogito*, это мир, у которого появились два новых измерения: субъект приобретает доверие к миру и ответственность за мир. Любопытно, что сам по себе мотив взаимоотношения между конечными субъектами разумной воли полностью отсутствует в «*Meditationes*». И это может показаться странным, если обратить внимание на роль этой темы у близких ему по времени и по духу Паскаля и Спинозы. Однако следует учесть, что отношения между «я» мыслителя и «Ты» Бога, описанные Декартом, имплицитно также общую систему отношений в рамках любого множества «мы». К этой же теме можно добавить доказанную Декартом

необъективируемость мысли как предмета для другой мысли. Фактически здесь уже заложено кантианское требование дополнять отношение к человеку как к средству («als Mittel») отношением к нему как к цели («als Zweck»). Кант при этом добавляет, казалось бы, излишнее дополнение: отношение к человеку и «вообще любому разумному существу» («berhaupt jedes vernunfthige Wesen»). Однако мы видим, что у Декарта соотношение свободных волей описано вне «гуманитарного» контекста и оно, так же как и у Канта, может быть моделью для любых «разумных существ».

Таким образом, мы можем рассмотреть *cogito* как обоснование не только рационалистического метода, но и особого рода онтологии, имплицитно включающей в себя метафизическое обоснование личности и *морали*. Здесь есть все необходимые для этого условия: обоснование единичности субъекта свободной воли и в то же время общезначимости осуществляемого им акта самосознания; снятие в акте *cogito* противоположности свободы и необходимости, воли и знания, практического и теоретического; принципы intersубъективных отношений и толкование самосознания как творческого действия. Важно также, что имплицитная этика и онтология *cogito* не включают никаких содержательных предписаний и являются чисто формальной конструкцией, которая может быть сформулирована почти как спряжение глагола «быть»: «*Cogito ergo ego sum, — ergo Tu es, — ergo nos sumus, — ergo id est*».

Судьба декартовского аргумента в истории европейской культуры — это сложный и поучительный сюжет. На мой взгляд, можно говорить о своего рода «топологии» *cogito*, в рамках которой обнаруживаются его превращенные формы. Причем не только в собственно философских построениях, но и в гештальтах Руссо, де Сада, Киркегора, Ницше. Топология допускает деформацию фигуры «без разрывов и склеиваний». Если «разрывом и склеиванием» будет внесение инородных аргументов, то превращениями *cogito* можно считать те случаи, когда картина мира эксплицируется из одной элементарной очевидности сознания. С этой точки зрения простейшими «отклонениями» от парадигмы будет принятие за очевидность не самого сознания, а той или иной внешней данности: уже упомянутая триада «природа — разум — человек» дает наиболее типичные для Нового времени системы.

Пафос рационализма на заре Нового времени заключался прежде всего в том, что *ratio* мыслилось как сила, порождающая все остальные способности человека. Идеальное порождение, т.е. логическая реконструкция, было даже важнее, чем материально-

исторический генезис, поскольку оно могло обосновать феномен или способность. Тем самым это порождение задавало закон в самом широком смысле слова. Столкновение Закона и Жизни можно признать ключевой коллизией этики Нового времени. Спор между долгом и склонностью, столь глубоко прочувствованный театром французского классицизма, спор барокко и классицизма, эмпиризма и рационализма, механицизма и органицизма, — все это лишь наугад взятые примеры неуживчивости двух великих принципов: идеального порядка и витального порыва. «Философским камнем» для рационализма была задача слияния этих принципов или по крайней мере нахождения общей для них территории, где происходит самообоснование жизни, оживотворение и индивидуализация закона. *Cogito* и есть такое решение, найденное Декартом.

Данный анализ *cogito* показывает, как мне представляется, что в рассуждениях Декарта есть некая модель, позволяющая дать обоснование морали, основанное на онтологической схеме, и обоснование морали и обоснование морального закона может быть укоренено только в последнем, метафизическом обосновании, потому что только оно оставляет свободу выбора вне детерминации и вне содержательного предписания.

Правда, слово «закон» обнаруживает здесь некоторую двусмысленность: если мы полагаем, что процедура *cogito* создает некоторое поле применения закона (необходимости), основанного на свободе самосознания, то следует различить смыслы употребления слова «закон». Законы природы невозможно нарушить, волю Бога нельзя преодолеть, но законы человеческого мира не обладают ни тем, ни другим преимуществом. Более того, они не действуют сами по себе и требуют постоянного воспроизведения в моральной или юридической практике обусловленности. Этический рационализм Декарта действительно открывает возможности сохранить установку на всеобщность и необходимость, не жертвуя при этом автономией и неповторимостью Я. В этом смысле морали задается закон. Здесь же, в этом примирении закона с индивидуумом, можно усмотреть и обоснование еще одной — политико-этической — ценности Нового времени — либерализма (поскольку либерализм также основывается на формальном общезначимом принципе автономии Я и защищает от формализации эмпирическое содержание Я). И рациональный, и моральный, и либеральный императив, понятые таким образом, не содержат в себе допущения насилия, что бы ни говорили об этом современные разоблачители рациона-

лизма. Ведь цензуре подлежит не личностная форма, а эмпирическое содержание, которое само по себе есть не-Я и лишь потенциально может присваиваться через свободную идентификацию каким-либо Я. Тем не менее слово «закон» несет в себе необязательные, но устойчивые ассоциации с системой внешнего контроля. И не только, конечно, ассоциации: эволюция рационализма показала, как легко — уже в эпоху позднего Просвещения — внутреннее самоопределение превращается в гильотину абстракции.

Сказанного, по-моему, достаточно хотя бы для того, чтобы представить, насколько глубок этический пафос *coгito* (а это ведь исток всего новоевропейского рационализма) и насколько произвольной стилизацией является столь распространенное приписывание декартовскому *coгito* субъективизма и формальной расщудочности. Однако уже в XVIII в. картезианская этическая программа сталкивается с альтернативной программой *эмоциональной* (назовем ее так) этики, которая в конечной счете вытесняет картезианскую. Новая интуиция предполагает непосредственную очевидность и ценность человеческих переживаний и враждебно относится к любым абстрактным императивам, которые подчиняют себе многообразие душевной жизни. Смена «моды» затронула весь спектр просвещенческой культуры, и XVIII век обязан этому своим расцветом эстетической чувственности и праздничности, равно как и подъемом уважения к правам индивидуальности. Но нельзя не заметить и оборотной стороны этой переоценки ценностей. Реверсом здесь является утрата онтологического обоснования этики и нарастающая доминанта субъективного произвола. Нельзя сказать, что этика в XVIII в. уступила свою роль «учителя жизни» эстетике: в каком-то смысле потребность в этической доктрине даже выросла (что в немалой степени было стимулировано ростом социального самосознания «третьего сословия»). Однако опора на витально-психическое начало человека приводила к размыванию собственно нравственного начала. Утилитаристские и сентименталистские версии обоснования морали были убедительны до того предела, после которого вопрос «почему это хорошо?» сменялся вопросом «почему я должен?» И здесь путаница, отождествлявшая морально-доброе с приятным, полезным, легитимным-правильным, религиозно-благочестивым, эстетически прекрасным, приводила или к кризису, или к деструкции морали².

Все же нужно отдать должное XVIII в. Одна из его коренных интуиций несла в себе удивительный по мощи и жизнеспособности этический заряд. Это, как ни странно, чувство «формы», ко-

торое позволило веку создать художественные шедевры. Томас Манн где-то называет это чувство «аристократическим», подчеркивая не его сословную окраску, а способность поднимать дух над всеми типами материально-реальной обусловленности. Форма одновременно апеллирует к чувственности и рассудку, что позволяет ей приводить эти способности (часто тяготеющие к конфликту) в гармонический союз³. В то же время форма требует дисциплины и меры, о чем бы ни шла речь: стиль, ритуал, нравы, речь, жест, ритм. Почему этика? Дело в том, что утилитаризм, обращаясь к весьма вроде бы личному началу в человеке, — к интересу, — предлагал по сути внешние стимулы, к тому же толкуя их в рамках буржуазно-мещанской аксиологии. Довольно быстро выяснилось, что сам «интерес» нуждается в обосновании и философской экспликации. Дворянский же, по генезису, принцип формы, принцип ритуала и «комильфо», безразличный к конкретному, позитивному интересу субъекта, затрагивал более глубоко сидящие в личностном начале импульсы и парадоксальным образом легче становился внесословной ценностью. Безобразность и безобразность зла была в этом случае более сильным противоядием, чем собственно моральная дидактика. Хороший пример: эволюция британского кодекса «джентльмена» в XVII–XVIII вв. от сословного идеала к общенациональному и — по контрасту — четкие отличия сословных этических стилей во Франции того же времени. Франции — законодательнице «форм» — не хватило каких-то шагов, чтобы освободить этот принцип от сословной скованности и тем самым, может быть, избежать революции. До известной степени эту ошибку повторила и Россия. Не случаен лейтмотив пушкинской *политической* мысли: аристократия должна передать народу свой этический кодекс.

И все же эстетический принцип не мог заменить собой этику, и моральное сознание века зашло в тупик, который далеко не всеми осознавался, но не терял от этого своей разрушительной силы. Теоретически кризис был преодолен Кантом, с этического учения которого начинается новая эпоха нравственного самосознания, а может быть, начинается и сама *современность*.

Примечания

- ¹ Небезынтересно сравнить некоторые жанровые особенности «Метафизических размышлений» Декарта с «Духовными упражнениями» Игнатия Лойолы. Идея пройденного пути и в том, и в другом тексте сочетается с пониманием сознания как духовного самовоспроизведения.
- ² Ср. историю «либертинажа» от Вольтера до Сада.
- ³ Не это ли имел в виду Достоевский, говоря, что красота спасет мир?

П. П. Гайденко

Нравственная природа человека в европейской традиции XIX–XX вв.

Тема, вынесенная в название статьи, несет в себе большую смысловую нагрузку. Оно указывает на то, что человек — не просто природное или социальное существо, хотя он, конечно же, есть и то, и другое; что он не просто «животное общественное и разумное», как его в древности определял Аристотель, хотя в понятие разума греческий философ включал и нравственный аспект, но этот аспект не всегда и не для всех был явным, поскольку в ходе философского развития «разум» получал разные толкования. Сказать, что человек по природе своей есть существо нравственное — значит дать определение человека как существа, различающего добро и зло. И в таком случае именно этика становится фундаментальной наукой о человеке, ибо, по справедливому слову русского философа Н.О.Лосского, она «есть наука о нравственном добре и зле и об осуществлении его в поведении человека»¹.

В одной статье невозможно осветить все многообразие подходов к рассмотрению проблем этики в XIX и XX вв. Придется ограничиться лишь некоторыми из них, но при этом так, чтобы увидеть наиболее существенные линии, по которым шло развитие нравственной философии этого периода. Мне представляется интересным остановиться на той полемике, которая уже более двух столетий ведется между двумя направлениями в этике: с известной долей условности их можно обозначить как *натуралистическое* и *антинатуралистическое*, или метафизическое обоснование нравственности. Первое направление ищет предпосылки этических принципов в природе, не вполне одинаково трактуе-

мых у различных представителей натурализма. Второе пытается обосновать *абсолютную этику*, не считая возможным свести нравственное начало к чему бы то ни было другому.

Натуралистическая этика

В XIX в. натуралистическая этика представлена в учениях *утилитаризма*, наиболее известными представителями которого являются И.Бентам и Дж.Ст.Милль, *эволюционизма*, обоснованного в трудах Ч.Дарвина и Г.Спенсера, и *философии жизни*, возникшей в последней четверти века, получившей разные формы у Ф.Ницше, В.Дильтея и А.Бергсона, творчество которого в основном приходится уже на XX в. Сюда же с некоторыми оговорками можно отнести также *социоцентристские* концепции этики. Наиболее значительными представителями социоцентризма в XIX в. были О.Конт, К.Маркс и Э.Дюркгейм.

Этика утилитаризма опирается на позитивизм, который унаследовал традиции английского эмпиризма с характерным для него психологизмом и неприятием метафизики (Т.Гоббс, Дж.Локк, Д.Юм). Утилитаристы придерживаются принципа эвдемонизма в этике, для которого целью человеческой жизни является обретение счастья, а средством достижения этой цели является создание такой системы жизни, при которой общая сумма удовольствий превышала бы сумму страданий. Согласно Миллю, добродетель не есть цель сама по себе, а есть лишь средство к достижению счастья. Считая психологию фундаментом философии, а эмпирический опыт – источником всякого знания, Милль не признает никаких надвременных, вечных идей, в том числе и нравственных принципов: последние, по его убеждению, вырастают из опыта и изменяются в ходе истории. Неизменным остается только стремление человека к удовлетворению своих желаний и чувство удовольствия, которым это удовлетворение сопровождается. Задача этики, как ее понимает утилитаризм, состоит в том, чтобы найти условия, при которых можно обеспечить максимальное счастье для наибольшего числа людей. Таким условием является принцип пользы, который позволяет избежать чисто эгоистического понимания счастья: тот, чья деятельность приносит пользу, содействует не только своему, но и общему счастью. Польза, таким образом, служит для утилитаристов объективным критерием нравственности поступка.

Характерное для английской традиции индуктивно-психологическое обоснование знания Милль объединяет с «позитивной» наукой об обществе О.Конта, что придает его этике социоцент-

рический характер. Утилитаристская этика получила широкое распространение в XIX в. Под влиянием ее Н.Г.Чернышевский формулировал принципы этики «разумного эгоизма».

В отличие от этических теорий эпохи Просвещения – вплоть до Ж.-Ж.Руссо и И.Канта, в которых принципы нравственности рассматривались неисторически, в позитивизме Конта и Милля появляется исторический подход к пониманию нравственности: она все чаще анализируется с точки зрения изменений, происходящих в обществе в ходе его развития. Этот подход становится определяющим в эволюционизме, в учениях Ч.Дарвина и Г.Спенсера, которые стремятся дать естественнонаучное обоснование натуралистической этики. Дарвиновская теория естественного отбора, происходящего в органическом мире, когда в борьбе за существование выживают лишь наиболее приспособленные, была истолкована как общий принцип объяснения законов природного мира, включая и человека как одного из представителей животного царства. Так Спенсер считал, что этическую теорию надо строить, исходя из эмпирически наблюдаемых законов жизни от одноклеточных организмов до человека. Он ставил перед собой задачу не только установить, какое поведение фактически признавалось хорошим или дурным, но и разработать «рациональную этику», т.е. науку, выводящую нравственность из самих законов жизни. Вслед за Дарвином основной закон жизни Спенсер видел в приспособлении живых существ к условиям среды, благодаря которому достигается не только сохранение индивидов и рода, но и достигается полнота жизни, а она-то и есть счастье, т.е. максимум удовольствий. Способность к таким образом понятому счастью есть, по Спенсеру, высший критерий совершенства человеческой природы, а содействие счастью – главное требование этики. Пытаясь с помощью эволюционной теории объяснить также и альтруистические мотивы в человеческом поведении, Спенсер утверждал, что в ходе естественного отбора удалось сохраниться только тем индивидам и популяциям, которые в процессе развития стали получать удовольствие от удовлетворения не только чувственных желаний, но и более высоких стремлений – честолюбия, теоретического интереса, желания общего блага и т.д. Таким способом обосновываются моральные принципы, понимаемые как продукт естественного отбора наиболее приспособленных видов. Как и утилитаризм, эволюционизм в этике эвдемонистичен: высшим этическим благом его представители считают максимум удовольствия для наибольшего числа людей. Парадоксальность попыток обосновать высшие нрав-

ственные принципы с помощью натуралистических аргументов, особенно тех, что опираются на теорию естественного отбора, отметил В.С.Соловьев с присущим ему остроумием: «Человек произошел от обезьяны, поэтому будем любить человека»².

К эволюционизму тесно примыкает философское течение, которое мы назвали социоцентризмом. Оно представлено в XIX в. прежде всего О.Контom и К.Марксом, а также Э.Дюркгеймом, чье творчество приходится на конец XIX — начало XX в. Хотя ни Конт, ни Маркс не создали специально этической теории, однако их влияние было очень сильным во всех областях духовной жизни, поэтому коснуться их воззрений необходимо для понимания общей картины духовного развития в XIX в. И Конт, и Маркс ставили перед собой задачу возвысить историческую науку до уровня естествознания, которое оба мыслителя рассматривали как образец строгой научности. В этом сказались их общая позитивистская ориентация в философии и натуралистическая ориентация в трактовке проблем нравственности. Правда, в творчестве Маркса позитивистские мотивы под влиянием Гегеля приобрели несколько иное, по сравнению с позитивизмом Конта, звучание: диалектика общественного развития, в основе которой у Маркса лежит гегелевский принцип противоречия, закон борьбы противоположностей, носит не просто драматический, но, если можно так выразиться, кровавый характер.

Пытаясь установить естественный закон истории, Конт находит его в виде принципа трех стадий, через которые проходит общество в своем развитии: теологическую, когда человек объясняет все явления действием сверхприродных сил, метафизическую, когда он трактует эмпирический мир сквозь призму общих понятий, позволяющих якобы постигнуть умопостигаемую основу реальности, и, наконец, позитивную, когда с помощью естественных наук он получает возможность адекватного познания мира, который преобразует с помощью техники и промышленности. Познание должно ограничиваться, по Конту, только установлением отношения между явлениями; не следует искать никакого абсолютного начала, которое стояло бы за явлениями; исторический метод Конта приводит его к выводу, что есть только один абсолютный закон: все в мире относительно. Такой релятивизм — не самая прочная база для построения этики. Тем не менее в позитивизме Конта этические принципы еще не утрачивают своего значения; в поздний период творчества Конт в своей «религии Великого Существа» — Человечества, находит место даже религиозным чувствам, ставя «законы сердца» выше «законов разума».

В своей материалистической философии истории Маркс, как и Конт, в качестве субъекта исторического развития, которое носит необходимый характер, подобный процессам природы, рассматривает общество в целом, однако он видит определяющее начало социальной жизни не в развитии знания, как Конт, а в экономических отношениях, составляющих конечные мотивы всякой человеческой деятельности. Именно экономика, по Марксу, составляет материальный базис общества, тогда как право, религия, философия и, конечно, этика представляют собой идеологическую надстройку, отражающую классовые интересы различных слоев общества. Мораль в этом отношении наиболее отчетливо защищает классовые интересы, а потому Маркс, унаследовав от Гегеля критическое отношение к морали, без смущения говорил о том, что мораль — это полицейский, пересаженный внутрь человека. «Маркс, — пишет русский философ Б.Вышеславцев, — возвел в принцип ту установку сознания, которая в XIX-м веке стала всеми молчаливо признаваться... Всякий буржуа практически был «экономическим материалистом» и еще продолжает им оставаться. Маркс обличает буржуазию не за то, что она ценит «экономический фундамент» и крепко верит в него, — а за то, что она лицемерит и проповедует «дух» и «духовность» для успокоения души. Довольно ханжества, говорит Маркс, скажем то, что все давно думали: все построено на экономическом фундаменте, на удовлетворении потребностей и на интересах...»³.

Однако и в случае с Марксом, как и с другими имморалистами, мы имеем свидетельство невозможности уничтожить нравственное начало, составляющее природу человеческого существа: теоретически не признавая значимости морали, сам Маркс то и дело морализирует, разоблачая эксплуатацию и обличая своих политических противников: поистине «морализирующий имморализм», как назвал это противоречие марксовой позиции Вышеславцев.

Рассмотрим теперь последний из вариантов натурализма в этике XIX в. — трактовку нравственности в философии жизни. Философия жизни — это направление, рассматривающее все сущее как форму проявления жизни — изначальной реальности, не тождественной ни духу, ни материи и постигаемой с помощью непосредственного переживания — интуиции. Наиболее влиятельные представители философии жизни — Ф.Ницше, В.Дильтей, А.Бергсон. Их творчество во многом определило характер философии последней четверти XIX и начала XX в. (основные сочинения Бергсона вышли уже в XX в.), особенно таких ее направле-

ний, как экзистенциализм, персонализм, неогегельянство; немалое влияние философия жизни оказала и на русскую религиозную философию XX в.

Как и немецкий романтизм конца XVIII – начала XIX вв., к которому тяготеет философия жизни, названные мыслители отталкиваются от механистически-рассудочного мировоззрения, характерного для позитивизма, стремясь к «единению с природой», к пантеистически окрашенному слиянию с ее космическим ритмом. В этом смысле русский космизм имеет немало точек соприкосновения с философией жизни.

Многозначное понятие «жизни» берется здесь прежде всего в его биологически-натуралистическом смысле как бытие живого организма, как естественное в противоположность конгломерату механических частей. Как натуралистический биологизм можно охарактеризовать воззрения Ницше, формировавшиеся первоначально под влиянием А.Шопенгауэра, чье понятие воли весьма близко к понятию жизни. В работе молодого Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», очаровавшей несколько поколений поэтов и философов, дионисийское начало, т.е. в сущности воля в трактовке Шопенгауэра, противопоставляется аполлоновскому, т.е. миру представления. Позднее Ницше испытал сильное влияние дарвинизма и позитивизма и в свете своих новых идей переосмыслил Шопенгауэра, перевернув его «ценностную шкалу», что коснулось прежде всего принципов этики. Этика Шопенгауэра, как и его философия, носит глубоко пессимистический характер. В ее основе лежит чувство сострадания, которое для Шопенгауэра есть высшая добродетель. Основным человеческим пороком Шопенгауэр считает эгоизм, порожденный началом индивидуации и питаемый никогда не могущим быть удовлетворенным стремлением воли к получению удовольствий. Только отказ от влечений может, по Шопенгауэру, освободить человека от страданий вечно неудовлетворенной воли.

Ницше совершил «переоценку ценностей»: не отказ от воли, т.е. от жизни как таковой, не стремление к вечному – сверхвременному, потустороннему – бытию, а радостное утверждение жизни со всеми ее страстями, которая есть единственная реальность, поскольку никакого потустороннего начала не существует, – вот к чему зовет Ницше, возвращаясь к эвдемонизму в этике. В морали сострадания он видит проявление рабской психологии, общей, по его убеждению, у Шопенгауэра с христианством. Христианскую этику ненасилия и любви к ближнему Ницше счи-

тает плодом рессантимента — мстительного чувства слабых и низких к сильным и благородным, носителям воли к жизни в ее высшей форме — воле к власти. Основные принципы Ницше, в последний период жизни претендовавшего на роль реформатора морали, — романтика силы, воинствующий атеизм и война против христианства, утверждение безграничного индивидуализма и относительности всех ценностей — как теоретических (истина), так и этических (добро). Абсолютной ценностью для Ницше является лишь сверхчеловек, освободившийся от рабской морали, и его воля к самоутверждению.

Как видим, натуралистическое направление в этике представлено очень разными концепциями: ницшеанское требование преодоления морали имеет мало общего с утилитаризмом, искавшим «наибольшего счастья для наибольшего числа людей». Их роднит лишь убеждение, что не существует абсолютной этики, имеющей свои корни в сверхчувственном, сверхвременном бытии. Но если в утилитаризме и эволюционизме природное начало рассматривалось как основа нравственных норм, которые сохраняли свою значимость, то у Ницше природа, в сущности, поставлена на место нравственности, природные инстинкты — на место этических требований. Такую точку зрения правомерно назвать аморализмом. Именно аморализм выражается в требовании Ницше встать по ту сторону добра и зла.

Романтически-аристократический индивидуализм с его культом героя (вспомним Ричарда Карлейля), увиденный сквозь призму биологии и, в частности, дарвинизма, на пороге XX в. санкционировал безграничный произвол сверхчеловека.

Тут, однако, может возникнуть вопрос: почему же тем не менее учение Ницше оказало сильное влияние на европейскую культуру конца XIX — начала XX в.? И не только на философию, но и на поэзию, на литературу в самом широком смысле слова?

Во-первых, заметим, что Ницше — прежде всего *поэт*. Сочинение «Так говорил Заратустра», получившее наибольший резонанс в мировой литературе — не философский трактат, а поэма, автор которой выступает в роли пророка новой религии — культа природы. Как поэт, как мастер слова Ницше необычайно талантлив. Насколько небогата его собственно философская аргументация, настолько же богат и прекрасен язык его лучших сочинений, с трудом поддающийся адекватному переводу. Если добавим к этому, что Ницше еще и глубокий психолог, которого в этом отношении можно сравнить разве что с его современником Дос-

товеским, то мы поймем источник огромной суггестивной силы его произведений. И во-вторых: не забудем, что своей кульминации влияние Ницше достигло в первой трети XX в., как раз в тот период, когда и в Европе, и в России сложилось массовое общество. А в массовом обществе именно эмоциональное воздействие выходит на первый план — и тут Ницше имеет мало равных. О философской же стороне его творчества судить могут сравнительно немногие.

Подводя итог рассмотрению натуралистической этики, мы можем сказать, что ее представители не могут дать обоснования объективности нравственных норм и тем самым разрешить вопрос, в чем же состоит сущность нравственности.

Антинатуралистическая этика

Второе направление в нравственной философии XIX в. — *антинатурализм*. Его представители стремятся создать *абсолютную этику*, принципы которой не могут быть ни выведены из чего-либо другого, ни сведены к другой реальности. Нравственное начало выступает здесь как самоценное, как цель сама по себе, а человек рассматривается как существо нравственное по своей природе. Если натуралистическая этика по своему характеру эвдемонистична, то абсолютная этика может быть названа перфекционистской, поскольку она ориентирована не на достижение счастья, а на нравственное совершенство человека. Для антинатуралистической этики характерна критика психологизма и отстаивание внеэмпирического характера и надвременного значения нравственных законов.

Высшую оценку нравственного начала в человеке дал И. Кант. В.С. Соловьев, далеко не во всем соглашаясь с Кантом, тем не менее назвал его «Лавуазье нравственной философии»⁴. Влияние Канта на этическую мысль XIX и XX вв. трудно переоценить, хотя его учение неоднократно подвергалось критике. «Нигде в мире, да и нигде вне его, — пишет Кант, — невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли [...] Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волению, т.е. сама по себе»⁵. Даже если бы добрая воля в силу внешних обстоятельств не могла достигнуть своей цели, «все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесполезность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять от нее»⁶.

Нравственность, таким образом, имеет абсолютный характер, и лишь поскольку человек в своих действиях руководствуется доброй волей, а не природными влечениями, всегда, по Канту, эгоистически-партикулярными, он получает свое высокое достоинство. Добродетель, по Канту, есть не средство для достижения счастья, как считают представители натуралистической этики, а самоцель; достижение счастья лежит за пределами сферы нравственности. Кант убежден, что эти два мотива человеческих поступков — жажда счастья и стремление действовать в согласии с законами нравственности — исключают друг друга, потому, как правило, глубоко нравственный человек не бывает счастлив. Кантовская этика здесь последовательно ригористична.

Философской предпосылкой абсолютной этики Канта является его учение о принципиальной разделенности двух миров — природного, эмпирического и сверхприродного, умопостигаемого. Человек — житец двух миров: он принадлежит к первому как существо чувственное, индивидуальный субъект чувственных потребностей и желаний. К умопостигаемому миру он принадлежит как существо сверхчувственное, т.е. свободное: свободу Кант понимает как независимость от определяющих принципов чувственно воспринимаемого мира, т.е. от природы с ее законами необходимости. Только разумные существа, по Канту, наделены способностью действовать не только по законам природы, но и по законам долженствования, т.е. в соответствии с представлением о цели, которая носит всеобщий характер (разум, по Канту, это способность всеобщего) и потому значима для всех разумных существ. Свободную волю человека, руководствующуюся всеобщими целями, постижимыми только для разума, Кант называет *практическим разумом*. Понятие цели он определяет как «причинность из свободы»: если в природном мире всякое явление обусловлено предшествующим как своей причиной, то в мире умопостигаемого человек может самостоятельно начинать причинно-следственный ряд, исходя из понятия разума, из его цели, не будучи детерминирован природной необходимостью.

В этой возможности определяться не внешними причинами — будь то естественная необходимость или даже божественная воля, а только внутренним законом разума, т.е. нравственным требованием, состоит автономия воли, ее самозаконность. Принцип автономии воли — важное основоположение кантовской этики, вызывавшее много возражений у критиков Канта, возражений, часто не лишенных основания. Самозаконность воли, однако, не есть

у Канта индивидуальный произвол, ибо, как мы уже знаем, законы разума имеют всеобщий характер. Вот верховный закон мира нравственного, т.е. царства разумных существ как вещей в себе: всякое разумное существо есть цель сама по себе, к нему недозволительно относиться как только к средству для чего-то другого. Кант формулирует этот закон в виде нравственного требования — категорического императива: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»⁷. Это значит: поступай так, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе, не превращай другого человека только в средство для реализации твоих эгоистических целей. Такое требование исключает эгоистическое своеволие индивида и вполне согласно с принципами христианской этики.

Кант стремился сохранить основное содержание христианской этики, но при этом освободиться от религиозных предпосылок ее — от учения о Боге и бессмертии души. Правда, полностью освободиться от этих предпосылок Канту не удалось: он должен был сохранить их в качестве постулатов практического разума, которые необходимо допустить как *постулаты веры*, никогда не могущие быть доказанными, но и не могущие быть отброшенными; однако, по мнению Канта, именно этика является основой религии, а не наоборот. Тут проходит водораздел между автономной этикой Канта и его последователей и теономной этикой, о которой речь пойдет ниже.

Из принципов абсолютной этики Канта исходит также И.Г.Фихте, который не только признает примат практического разума над теоретическим, но и видит в нравственности предпосылку онтологии в целом. Фихте снимет непреходимую для Канта грань между чувственным и умопостигаемым мирами, превращая таким образом этические принципы в универсальные законы бытия. Природные законы в конечном счете объясняются Фихте из законов должностволения, т.е. из свободы, и кантовский принцип автономии воли, согласно которому она должна следовать тому закону, который сама себе дает, определяет содержание трансцендентальной философии Фихте, особенно в первый период его творчества. В глубине человеческого Я Фихте открывает Абсолютное, божественное Я; таким образом Бог теряет свой трансцендентный характер, он осуществляет Себя в истории, которая есть процесс нравственного совершенствования человечества. Внешняя природа, как и природное начало в человеке, выступает у Фихте лишь как средство для нравственного совершенствования; постоянно преодолевая природ-

ное начало в себе, т.е. все эгоистически-индивидуальное, чувственное, человек стремится к идеалу — к полному растворению своего эмпирического Я с его своекорыстием и эгоизмом во всеобщей форме разума как высшего нравственного начала.

Разведение бытия и долженствования, характерное для Канта и Фихте, послужило предпосылкой создания *теории ценностей*, которая разрабатывалась в этических учениях не только XIX, но и XX вв. Первым, кто ввел в философию сам термин «ценности», был немецкий философ Р.Г.Лотце, чье учение сформировалось под влиянием Лейбница и немецкого идеализма, особенно Канта и Фихте. Философию Лотце можно охарактеризовать как телеологический, или этически-религиозный идеализм. Убежденный в том, что благо есть основа бытия, Лотце видит в этике фундамент и метафизики, и логики. Сущность каждой единичной реальности (монады, или сверхпространственного атома) состоит, согласно Лотце, в живом отношении со всеми другими реальностями; мир, таким образом, есть единая целесообразно организованная связь монад, стремящихся в своих действиях к общей цели — достижению абсолютного блага. Критикуя натуралистическую этику, Лотце выступает как антипсихологист: он различает психические акты как протекающие во времени и эмпирически обусловленные явления, с одной стороны, и вневременное, сверхэмпирическое содержание этих актов, названное им «ценностями» («значениями» — *Gelten*). Ценности — теоретические, практические (этические) и логические — обладают безусловной значимостью для человека, который, по Лотце, есть микрокосм, стремящийся к совершенствованию и совместно с другими людьми участвующий в реализации ценностей и тем самым — в создании идеального мира культуры и нравственности. Условием осуществления этой цели является Бог как основа мира и верховная личность. С помощью теории ценностей Лотце стремился преодолеть релятивистские тенденции в нравственной философии (так же, впрочем, как и в философии теоретической), связанные с широким распространением натурализма и позитивизма.

Ученик Лотце В.Виндельбанд развил дальше теорию ценностей. С его точки зрения, релятивизм — это смерть философии, последняя может существовать лишь на основе признания общезначимых ценностей. Виндельбанд рассматривает ценности как нормы, которые образуют ядро всех функций культуры и в особенности нравственной жизни человека. Синтезируя кантовскую этику с учением о значимости Лотце, Виндельбанд переводит про-

блему ценностей на язык философии культуры: в качестве ценностей у него выступают истина, добро и красота, а наука, сфера нравственности и права, искусство и религия рассматриваются как «ценности-блага», без которых человечество не может существовать. В отличие от Канта Виндельбанд вслед за Лотце считает, что нормы управляют не только нравственными действиями, но лежат также в основе теоретической и эстетической деятельности. Всякая ценность выступает как цель сама по себе, к ней стремятся ради нее самой, а не ради материального интереса, выгоды или чувственного удовольствия. Ценность — это не реальность, а идеал, носителем которого является не индивидуальный, а трансцендентальный субъект — «сознание вообще» как источник и основа всех норм человеческой деятельности.

Хотя основные работы Виндельбанда были написаны в последней четверти XIX в., тем не менее наибольшего влияния его идеи достигли уже в XX столетии. Вместе с Виндельбандом и другими неокантианцами — Г.Риккертом, Г.Когеном, П.Наторпом и Э.Кассирером — мы, таким образом, уже входим в XX век.

В XX в. полемика между двумя направлениями в этике — натурализмом и перфекционизмом, или абсолютной этикой, продолжается с неослабевающей силой. Принципы абсолютной этики ее представители защищают, как мы уже видели на примере Виндельбанда, с помощью теории ценностей, наиболее детально разработанной у Риккерта, близкого по своим воззрениям к Виндельбанду (баденская школа неокантианства). Риккерт в своем учении опирается не столько на Лотце, сколько на Канта. В основе науки, как убежден Риккерт, лежит воля сверхиндивидуального субъекта, который хочет истины. Воля, «хотящая естествознания», или воля, «хотящая истории», есть стремление к безусловно обязательным для всякого разумного существа сверхэмпирическим ценностям, которые служат регулятивными принципами как теоретического познания, так и нравственного действия. Анализируя процесс познания, Риккерт различает субъективную сторону акта суждения (психическое бытие) и его объективное содержание (надбытийное значение, смысл). Значение, смысл логически предшествует бытию. Всякая ценность — теоретическая, нравственная, эстетическая — трансцендентна по отношению к бытию, в том числе и к эмпирическому бытию субъекта, превосходящего акты познания и нравственного действия.

Из понятия воли при обосновании этики исходили представители не только баденской, но и марбургской школы неокантианства. Г.Коген считает источником ценностей «чистую волю»,

носитель — трансцендентальный субъект, в отличие от индивидуального, имеет надвременный характер. Г. Мюнстерберг, посвятивший обоснованию этики специальную работу «Философия ценностей» (1908), видит в признании ценностей фундаментальный акт надиндивидуальной воли. При этом он различает ценность и долженствование как трансцендентную и имманентную реальности и соответственно указывает на метафизическое различие ценностей и норм.

Принципы абсолютной этики на основе учения о ценностях отстаивали также представители другого влиятельного философского течения XX в. — феноменологии. Именно феноменологическая школа, основанная Э. Гуссерлем, дала наиболее значительные результаты в области этики: я имею в виду творчество М. Шелера и Н. Гартмана. Как и неокантианство, феноменологическая школа резко выступила с критикой психологизма и натурализма в философии. «Дух и только он есть бытие в себе и для себя. Только он автономен и доступен истинно рациональному, истинно научному изучению. Что же касается природы, ... то автономия природы лишь кажущаяся... Наука о природе предполагает науку «о духе»⁸. Феноменология, по Гуссерлю, как наука о чистых феноменах, «чистых сущностях», дает возможность постигнуть, что такое дух. В отличие от явлений чувственного мира, чистый феномен вырван из потока времени, но при этом дан сознанию непосредственно; сознание не конструирует феномены, а созерцает их и в момент созерцания должно быть рецептивным, должно позволить феномену открыться, явить себя. Для этого необходимо осуществить редукцию — вынесение за скобки эмпирического мира, являющегося трансцендентным сознанию, с тем, чтобы в поле зрения осталась только структура самого сознания, данная нам имманентно. Главное для Гуссерля в его стремлении освободиться от психологизма состоит в различении потока переживаний, с одной стороны, и, с другой, интенционального предмета, который есть не психическая, а смысловая реальность, родственная той, которую Лютце и неокантианцы называли значением или ценностью.

Однако теория ценностей в феноменологической школе обосновывается иначе, чем в кантианской традиции. Еще учитель Гуссерля Ф. Brentano критиковал Канта и его последователей за то, что они интеллектуализируют понятие ценности, поскольку видят источник его в разумной воле, тогда как в действительности источником ценности являются эмоциональные акты предпочтения — любви, а отрицательные ценности возникают из акта от-

вращения – ненависти. Эти акты, по Brentano, более фундаментальные феномены, чем акты выбора, предполагающие волю. Так, по Brentano, говоря о том, что боль ненавистна, а радость любима, человек утверждает существование ценностей, но надо иметь в виду, что это не чисто психологические, а в некотором роде *априорные чувства*.

Тут необходимо пояснение. Дело в том, что в истории было немало попыток обосновать этику с помощью чувства; так называемая эмотивная этика в XX в. широко представлена в неопозитивизме, например А. Айером. С точки зрения Айера, этические суждения имеют чисто психологический источник – человеческие эмоции, а потому нормативная этика не имеет реальной базы: «Суждения, которые описывают явления морального опыта и их причины, должны быть отнесены к науке психологии и социологии»⁹. Эмотивная этика, как видим, является вариантом натурализма, причем одним из наиболее скептических и релятивистских, отрицающих какое бы то ни было объективное значение морали.

Надо сказать, что и в Германии начала века были философы, пытавшиеся обосновать нравственность с помощью чувства, а потому считавшие ценности чем-то субъективным. Это были В. Вундт, Ф. Иодль, написавший двухтомную «Историю этики в новой философии» (1882–1889), и ряд других сочинений, посвященных проблемам этики, а также Фридрих Паульсен, автор необычайно популярной «Системы этики», вышедшей в двух томах в 1889 г. и многократно переиздававшейся (в 1921 г. вышло двенадцатое издание этой работы). Указывая на историческую относительность этических и правовых норм, эти философы делали вывод об относительности лежащих в их основе ценностей, отличая в духе позитивизма мировоззрение как базирующееся на ценностях, от науки, дающей объективное знание.

В противоположность этому Brentano, Гуссерль, Шелер и Гартман были убеждены в объективном, сверхэмпирическом, характере «чистого чувства», и соответственно в абсолютном значении ценностей. «Вся наша духовная жизнь, а не только предметное познание и мышление в смысле познания бытия, – пишет Шелер, – обладает «чистыми» – в их сущности и содержании независимыми от факта человеческой организации – актами и закономерностями актов. И *эмоциональная* составляющая духа, т.е. чувства, предпочтения, любовь, ненависть и воля, имеют изначальное априорное содержание, которое у них нет нужды одал-

живать у «мышления» и которое этика должна раскрыть независимо от логики. Существует априорный *ordre de coeur*, или *logique de coeur*, как метко замечает Паскаль»¹⁰.

Шелер согласен с Кантом в том, что человеческую волю нельзя ставить в зависимость от внешних по отношению к ней благ и целей, поскольку с изменением этих благ менялся бы смысл понятий доброго и злого. Не содержание воли определяется внешними ей целями, а, напротив, цели различаются по тому, какими ценностями направляется воля: добрая воля ставит себе и благие цели. Однако, оставляя за пределами этики «блага», т.е. «ценные реальности», Кант выносит за ее пределы и те ценности, которые «воплощены» в этих благах, считая их принадлежащими тоже эмпирическому миру. По убеждению Шелера, ценности, явленные в благах, не принадлежат эмпирическому миру: подобно тому, как цвета можно отделить от цветных предметов и созерцать сами по себе, так и ценности — прекрасное, благородное, величественное, священное — могут быть созерцаемы как чистые феномены, а не только как свойства людей, которым они принадлежат. Область априорного не совпадает, по Шелеру, только с «формальным», как это доказывал Кант, — эмоциональная жизнь также имеет свое априорное содержание, и его Шелер называет «содержательным априори»: любовь и ненависть — изначальные основы человеческого духа, последний фундамент всякого другого априоризма. Ценности, таким образом, представляют собой интенциональное содержание эмоциональных актов, не зависящее от характера и эмпирического протекания самих этих актов. Априорная структура ценностей не зависит от целенаправленной деятельности субъекта, его воли. Сущность всякого познания ценностей составляет, по Шелеру, акт предпочтения, в интуитивной очевидности которого устанавливаются объективные ранги ценностей: ценности тем выше, чем они долговечнее, чем менее причастны «экстенсивности», т.е. делимости, и чем глубже удовлетворение, которое они приносят. Наименее долговечны ценности приятного, связанные с удовлетворением чувственных склонностей, с материальными благами, которые в наибольшей мере делимы и дают преходящее удовлетворение. Выше их ценности прекрасного или познавательные ценности — они неделимы, и потому все, участвующие в созерцании красоты или познании истины, получают единящую их радость. Выше всего — ценность святого, или божественного, которая в любви связует всех причастных ей и дает глубокое непреходящее удовлетворение. Все ценности, по Шелеру, имеют своей основой ценность божественной личности — бесконечного личного духа, который есть любовь.

К сторонникам абсолютной этики принадлежат также представители интуитивистского направления в этике, сложившегося на основе английского неореализма, — Дж.Э.Мур, Г.А.Причард и др. В первой половине XX в. особенно большим влиянием в англоязычном мире пользовалась нравственная философия Дж.Мура, автора работ «Принципы этики» и «Этика», которого иногда называют Кантом XX века. Мур выступил с резкой критикой не только натурализма в этике, но и метафизической этики, которая, по его мнению, тоже совершает «натуралистическую ошибку», пытаясь вывести принципы нравственности из другой реальности. Натурализм считает такой реальностью природу, а метафизическая этика — сверхчувственный мир, который отождествляется либо с Богом (теистический вариант), либо с универсумом (пантеистический вариант); в обоих случаях, согласно Муру, этика лишается своей самостоятельности. «...Упорную приверженность предрассудку, что якобы знание о сверхчувственной реальности было необходимым этапом для получения знания о том, что является добром самим по себе, мы можем приписать отчасти непониманию той истины, что предметом учения о ценности не является *реальность* оцениваемого предмета...»¹¹. Ни естествознание, ни социология, ни метафизика не могут, согласно Муру, быть основой для этики, ибо моральное добро нельзя определять через сущность иной природы. Убеждение в надэмпирическом характере моральных ценностей и их интуитивном постижении сближает Дж.Мура с Р.Лотце, М.Шелером, а особенно с Н.Гартманом.

Завершая краткий обзор теорий абсолютной этики, нельзя не сказать о религиозной этике, представители которой стремятся дать теистическое обоснование нравственных ценностей и, таким образом, создать не автономную, а *теономную* этику. К этому направлению можно отнести этические учения неотомистов (Ж.Маритен, Э.Жильсон), протестантской теологии (Р.Бультман, П.Тиллих и др.), русской религиозной философии (Н.О.Лосский, С.Л.Франк, С.Н.Булгаков, Б.П.Вышеславцев и др.). Ярким примером теономной этики XX в. является нравственная философия Н.О.Лосского, которая восходит к теономной этике В.С.Соловьева и питается не только от православной традиции, но и от русской литературы XIX в., особенно творчества Ф.М.Достоевского. Немалое влияние на формирование этического учения Лосского оказали нравственная философия М.Шелера и Н.Гартмана, исходивших, как и Лосский, из интуитивистской теории познания.

В своей работе «Условия абсолютного добра» (1949) Лосский поясняет, что предпосылкой христианской теонормной (заповедованной Богом) этики служит «*аксиологический опыт*, непосредственное восприятие объективных абсолютных ценностей в связи с высокими чувствами, интенционально направленными на них»¹². Русский философ, как видим, опирается на «эмоциональный интуитивизм» М.Шелера для построения нормативной теонормной этики. Лосский характеризует свою нравственную философию как этику Абсолюта. Абсолютное добро как верховная нравственная ценность, стоящая на вершине всей пирамиды ценностей, есть Царство Божие. Теонормная этика Лосского отличается от автономной этики Канта тем, что ее нормы соответствуют воле Божией и строю мира, Им сотворенному. По своему характеру теонормная этика есть этика любви, а не долга; как Шелер, Лосский ставит «законы сердца» выше законов разума, хотя никогда резко не противопоставляет их. Аскетические мотивы кантовской этики долга Лосский считает важными для любого варианта христианской этики; более того, он видит положительное значение кантовской критики гетеронормной этики, подчеркивая, что и теонормная этика не является гетеронормной. Чтобы аргументировать этот не вполне очевидный тезис, Лосский приводит такой довод: содержание нравственных заповедей «есть нечто ценное само по себе и потому достойное исполнения даже и с точки зрения того существа, которое, заблуждаясь, отвергает бытие Бога. Отсюда ясно, что теонормная этика включает в себя ценные стороны автономной этики, отбрасывая соблазн гордыни, кроющийся в понятии автономии как «самозаконодательства»: строго говоря, тут нет самозаконодательства, потому что нравственные нормы не творятся моей волей, а содержат в себе усмотрение объективной ценности должного. При этом свобода моя сохраняется: я могу высказать норму, признать ее обязательной и все же не исполнить ее»¹³.

Вот категорический императив теонормной этики, как его формулирует Лосский: люби Бога больше, чем себя; люби ближнего, как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и всех других существ. Только исполняя эти требования, человек реализует идеал совершенства — высший для христианской этики; ибо в Евангелии сказано: будьте совершенны, как Отец ваш небесный.

Мы объединили целый ряд этических учений на основании общего для них стремления создать антинатуралистическую, абсолютную этику, хотя по своим общефилософским предпосылкам, как и по характеру аргументации, эти учения весьма различны.

В рамках одной статьи невозможно дать всесторонний анализ концепций абсолютной этики и показать, в чем состоит сила и слабость каждой из них. Однако необходимо признать, что представители абсолютной этики в состоянии решить вопрос о нравственной природе человека и создать этику как науку о нравственном добре и зле.

Из того, что до сих пор мы анализировали антинатуралистическое направление в этике XX в., отнюдь не следует заключать, что натурализм в нашем столетии утратил свое влияние. Скорее напротив: позиции натурализма в этике нашего века, пожалуй, более сильны, чем в XIX столетии. Такие влиятельные философские направления, как неопозитивизм, прагматизм, марксизм, фрейдизм и неопрейдизм, различные варианты социоцентризма и этноцентризма, развивающего принципы эволюционизма и философии жизни, — все они защищают различные варианты натуралистической этики.

Хотелось бы отметить, что в формировании массового сознания особенно большую роль играли и играют марксизм, ницшеанство и фрейдизм. При всем различии теоретических предпосылок этих философских направлений они защищают в этике принципы натурализма и видят в морали идеологическое образование, содержание которого определяется либо классовыми интересами (Маркс), либо биологически-психологическими мотивами (Ницше, Фрейд). В основе этих мотивов лежит или воля к самоутверждению (в прямой форме или в виде рессантимента как самоутверждения слабых и низких), или вытесненная сексуальность. Во всех трех случаях мы видим «игру на понижение», отрицание объективного значения нравственных ценностей и норм. Мне думается, что кровавая история нашего века, века революций, мировых и гражданских войн, принесших гекатомбы человеческих жертв, в немалой степени определялась этическим нигилизмом этих учений. И сегодняшняя кризисная ситуация в России воочию являет нам истину утверждения, что именно духовное, нравственное начало составляет фундамент человеческого общества, в том числе его здоровой экономики и политической стабильности. Вот почему наша сегодняшняя тема — о нравственной природе человека — приобретает особую остроту и актуальность, далеко не только теоретическую.

Примечания

- ¹ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 24.
- ² Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 579.
- ³ Вышеславцев В.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев В.П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 215.
- ⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Указ. изд. Т. 1. С. 241.
- ⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 [I]. С. 228-229.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Кант И. Критика практического разума // Указ. изд. Т. 4 [I]. С. 347.
- ⁸ Husserliana. Gessammelte Werke. Bde I-XXVI. Haag, 1959-1984. Bd. VI. S. 145.
- ⁹ Ayer A.J. Language, Truth and Logic. L., 1936. P. 151.
- ¹⁰ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избр. произ. М., 1994. С. 282.
- ¹¹ Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 200.
- ¹² Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. С. 71.
- ¹³ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики // Там же. С. 69.

В. Н. Назаров

Опыт хронологии русской этики XX века: первый период (1900–1922)*

Периодизация русской этики XX века

Предлагаемая хронология представляет собой опыт концептуального изложения основных событий в области русской этики XX в. (1900–2000 гг.) в связи с историей мировой этической мысли.

«Этические события» можно подразделить на следующие виды:

1) источники, труды по этике: (нравственно-философские трактаты, монографии, словари, учебные пособия, статьи, лекции и т.п.);

2) этические дискуссии и конференции;

3) этические сообщества и организации;

4) этические (моральные) кодексы;

5) этическое образование и просвещение.

Этика оставила глубокий след в истории русской культуры XX в., хотя в сравнении с религией или искусством ее влияние на общественную жизнь было не столь очевидным и непосредственным.

Воздействие этических идей на культуру и нравственную жизнь в России XX в. шло по трем основным направлениям:

1. Этика выступала как своеобразная форма борьбы со злом, как реакция и ответ на конкретный вызов зла. Причем эта реакция являлась не только констатацией свершившегося зла, но означала внутреннее творческое преобразование зла в добро, «против-

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного фонда (проект № 00-03-00112: «История русской этики XX века»).

ление злу добром». Этика призвана была обнаружить метафизическую непоколебимость и автономию добра. Если зло выказывает и утверждает себя само, то добро нуждается в этической манифестации. В этой связи нравственный философ берет на себя ответственность за реальность зла и пытается противоборствовать ему путем метафизической манифестации добра.

2. Русская этика стремилась стать *институционально значимой*, т.е. дать не только метафизическое, но и социально-правовое, нравственно-религиозное, антропологическое «оправдание добра», манифестировать добро как «закон жизни», «общественный идеал», «духовный абсолют». Это определило особый тип российской жизни, построенный на началах этики. Речь идет не просто о нравственной жизни в ее нормативно-стихийном проявлении, но о сознательной, «идейной» этической жизни, на принципах которой строятся все другие типы межличностных отношений, как это имело место, например, в толстовских коммунах или педагогических экспериментах Макаренко. В этом заключается потенциальная актуальность этических идей, их глубинная связь с политическими движениями, социальными реформами, религиозными исканиями, педагогическими проектами.

3. Однако главным средством воздействия этики на российскую действительность явилось само мировоззрение, содержащее в своей структуре характерные этические элементы. На этическую окрашенность русского мировоззрения указывали многие русские мыслители, и прежде всего Н.Я. Грот, П.Е. Астафьев, М.В. Безобразова, С.Л. Франк, Э.Л. Радлов, В.В. Зеньковский и др. Истоки этического мировоззрения и смысл русской этики в целом попытался раскрыть в своей публичной лекции «Иван Карамзев как философский тип» С.Н. Булгаков. Приоритет этики в русском сознании он усматривал в особой национальной черте, названной им «болезнью совести». Суть этой «болезни» заключается в том, что в России «между идеалом и действительностью, между требованиями разума и жизни лежит огромная пропасть, существует страшный разлад». Мировоззренческая актуальность, востребованность этики определяется необходимостью преодоления этого разрыва: этика призвана приблизить идеал к жизни, переустроить жизнь в соответствии с идеалом. Именно в своеобразии русской этики заключена отчасти «тайна» русской истории XX столетия, с ее непрекращающимися экспериментами в области социальной жизни. Этика как главный симптом «болезни совести» постоянно инициировала в русском сознании стремление

к «опытному оправданию отвлеченных принципов», применению теории на практике, к переустройству жизни согласно нравственным началам» (Радлов). Все это получило свое яркое отражение в русской этике XX в.: от попыток создания «этического марксизма» в начале века до идеи руководства и управления процессами нравственного воспитания и социально-нравственного развития общества в целом в конце XX столетия.

История русской этики XX в. может быть условно разделена на четыре основных периода.

Первый период — с начала века по 1922 г. — характеризуется свободным развитием и противостоянием различных направлений этической мысли (марксистской, религиозно-философской, позитивистской, теософской, богословской) на фоне широко представленной переводной зарубежной этической литературы.

Второй период — с середины 20-х до середины 50-х гг. — определяется *раздвоенностью* этической мысли на этику русского зарубежья, продолжающую и развивающую преимущественно традицию религиозно-философской этики, и марксистско-ленинскую этику, монополизировавшую моральную идеологию в советской России. Это раздвоение этической мысли можно условно датировать 1925 г., когда в Берлине вышла в свет книга И.А.Ильина «О сопротивлении злу силой», а в Москве достигла своего апогея дискуссия по поводу принятия кодекса «партэтики». Конец данного периода был ознаменован, с одной стороны, созданием в рамках марксистской этики «теории коммунистической морали» (1955), инициировавшей принятие морального кодекса строителя коммунизма, а с другой — посмертной публикации в Мюнхене книги того же Ильина «Поющее сердце» (1958), завершающей русскую религиозно-этическую традицию в духе классической моралистики.

Третий период — с начала 60-х по конец 80-х гг. — может быть обозначен как период *советской этики* и охарактеризован в целом как совместный процесс достижения конкретно-теоретического знания о морали в рамках марксистского мировоззрения. Этот период имеет несколько условных точек отсчета: первая собственно этическая дискуссия по проблеме категорий этики (1961–1965 гг.); первый учебник по этике (Шишкин А.Ф. Основы марксистской этики. М., 1961); первая собственно этическая монография (Архангельский Л.М. Категории марксистской этики. М., 1963); наконец, первая и фактически единственная своего рода диссидентская книга по этике (Мильнер-Иринин Я.А. Эти-

ка, или принципы истинной человечности. М., 1963). Этот период также отмечен неявным обращением к кантовским принципам формализации и систематизации этики (феномен «этического криптокантианства»). Он завершается установлением типологических способов понимания и обоснования морали в рамках марксистской этики (см. сб. «Что такое мораль?», 1988), свидетельствующим о намечающемся плюрализме идей в советской этике.

Четвертый период — начало 90-х — конец 90-х гг. — может быть определен как период российской этики. Он ознаменован возвращением «этики русского зарубежья» в Россию, возрождением основных направлений русской этической мысли (см. характеристику первого периода), а также их взаимопроникновением, что необходимо ведет к синтезу этических знаний, предшествующему формированию новой этической парадигмы XXI в.

Общая характеристика I периода: смысловая интерпретация ключевых событий.

1. П.Б.Струве и Н.А.Бердяев предпринимают попытку этического обновления, трансформации марксизма путем «метафизической реабилитации должностования» (Струве) и обоснования «объективности нравственного миропорядка» (Бердяев). Чуть позже к ним присоединяются С.Н.Булгаков, П.А.Новгородцев и С.Л.Франк.

2. Результатом этих усилий становится создание системы русского «*этического идеализма*», отличительными чертами которого являются: примат этики; этический радикализм; панморализм; моральная патетика; моральная автономия личности.

3. Этический идеализм становится истоком русского религиозного ренессанса и вместе с тем он растворяется и исчезает в нем. *Этическая проблема подменяется проблемой религиозной*. Решающая роль в этом процессе принадлежит С.Н.Булгакову, Д.С.Мережковскому и А.В.Луначарскому, совершившим поворот от «правдоискательства» к «богоискательству», от христианской этики к эстетическому христианству. В результате — на место «этического социализма» в Россию приходит социализм религиозный, обреченный на утопизм.

4. Параллельно с развитием «этического марксизма» в России развивается «марксистская этика», как в ее неортодоксальном, богостроительном (С.А.Вольский, А.В.Луначарский, Н.Н.Кошкарёв и др.), так и ортодоксальном вариантах (Г.В.Плеханов, Л.И.Аксельрод, А.М.Коллонтай и др.).

5. На основе социологических и психобиологических теорий в России создается модель «позитивной, научной» этики, в обосновании которой приняли участие представители

самых разных течений общественной мысли: Е.В.Де-Роберти, П.А.Сорокин, П.А.Кропоткин, И.И.Мечников, В.М.Чернов, В.А.Базаров и др.

6. Систематизация этики достигает своего высшего уровня в нравственно-богословской, православно-христианской традиции (И.Л.Яньшев, Н.С.Стеллецкий, С.М.Зарин и др.).

7. Две основных тенденции институциональности этики:

а) толстовство как общинная и индивидуально-личностная форма институциональности: руководство принципами любви и непротивления как «всеобщим законом жизни»;

б) государственно-социалистическая форма институциональности: партийный «суд совести» как орган управления и руководства нравственным процессом.

1900

П.Б.Струве в своей статье: О нашем времени. 1. Высшая ценность жизни // Северный курьер. 16 января 1900 г., предпринимает одну из первых попыток этического обновления марксизма¹.

В письмах к П.Б.Струве от 25 февраля и 17 октября Н.А.Бердяев выдвигает задачу «борьбы за этический марксизм» в духе кантовской метафизики нравственности: «...пора уже, наконец, марксистам признать самостоятельное значение этической точки зрения» и «метафизическое значение нравственности, предполагающее, в конце концов, нравственный миропорядок».

В Париже на французском языке выходит книга русского философа и социолога, профессора свободной школы социальных наук Е.В.Де-Роберти: *Constitution de l'ethique*. Paris. 1900, 223 p. (Обоснование этики), в которой предложена концепция социопсихического объяснения природы моральных ценностей.

В Санкт-Петербурге (Тип. М.М.Стасюлевича) издана работа Л.И.Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Фр.Ницше (Философия и проповедь)», в которой развивается традиция экзистенциальной *этики жизни* и предпринимается обоснование морали на почве «философии веры».

¹ В силу того, что данный опыт хронологии предполагает соответствующее *комментирование* библиографического материала, в тексте нам не всегда удавалось придерживаться требований, предъявляемых к библиографическому описанию.

Челпанов Г.И. Моральная система утилитаризма // Мир Божий. СПб., 1900, № 11.

Миртов Д.П. Нравственное учение Климента Александрийского // Христианское Чтение. СПб, 1900, № 4-5.

Айхенвальд Ю.И. Очерк этических воззрений Н.Я.Грота // Вопросы философии и психологии, 1900, кн. 51.

Под. ред. А.И.Введенского начинается издание собр. соч. Ф.Ницше в 10 томах. (М.: М.В.Клюкин, 1900-1903). В том же году отдельным изданием выходит книга «По ту сторону добра и зла».

В переводе с французского выходит фундаментальный труд популярного в России в конце XIX — нач. XX в. философа А.Фулье «Критика новейших систем морали» (СПб.: Образование, 407 с.).

Сутерланд А. Происхождение и развитие нравственного инстинкта. СПб.: Ф.Ф Павленков. Рецензию С.Казанского см.: Вопросы философии и психологии. 1900, кн. 55.

Кирхнер Фр. Наука о нравственности / Пер. с нем. под ред. и с предисл. Л.Е.Оболенского. СПб.: В.И.Губинский.

Третье издание книги Дж.С.Милля «Утилитарианизм. О свободе». СПб.: И.П.Перевозчиков.

1901

В Санкт-Петербурге (СПб.: О.Н.Попова) издается книга Н.А.Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском» с предисловием П.Б.Струве. В книге предпринимается попытка обоснования объективности нравственного закона. В предисловии Струве, представляющим собой самостоятельный очерк метафизического обоснования нравственности, работа Бердяева охарактеризована как первый опыт законченного и систематического выражения «этического идеализма».

21 ноября в Киеве состоялась публичная лекция С.Н.Булгакова «Иван Карамазов как философский тип», в которой предпринята попытка обосновать приоритетное значение этики в русском сознании. Источник этического абсолютизма Булгаков усматривает в «болезни совести», являющейся реакцией на «страшный разлад» между идеалом и российской действительностью.

В сборнике статей А.И.Введенского «Философские очерки. Вып. 1.» (СПб.: Тип. В.С.Балашев и К) публикуется работа «Условия позволительности веры в смысл жизни», представляющая собой оригинальный вариант «этической гносеологии».

В Санкт-Петербурге выходит труд профессора духовной академии А.А.Бронзова «Нравственное богословие в России в течение XIX столетия» (СПб.: Тип. Ф.Елеонского), магистерское сочинение которого «Аристотель и Фома Аквинский в отношении к их учению о нравственности» (1883) до сих пор остается едва ли не единственным на русском языке источником по этике Аквината.

6-е издание учебника для духовных семинарий П.Ф.Солярского «Нравственное православное богословие», в основу которого положены «Записки по нравственному богословию. В 3 т.» (СПб., 1860-1863).

Социальная мораль. Статьи профессоров свободной школы социальных наук в Париже. Под ред. А.Г.Тимофеева. СПб.: Б.Н.Звонарев. В сборнике представлена статья Е.В.Де-Роберти «Нравственность и политика», в которой предпринята попытка обоснования этики как «всеобщей науки о социальной действительности».

В Санкт-Петербурге выходит собр. соч. в 5 т. СПб.: О.Н.Попова, известного французского философа Ж.М.Гюйо, в которое вошли такие его труды по этике, как «История и критика современных английских учений о нравственности», «Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями», «Очерк морали». Однако главный труд Гюйо «Нравственность без обязательств и санкций», оказавший огромное влияние на этический анархизм П.А.Кропоткина, был издан на русском языке только в 1923 г.

В переводе с нем. выходит книга философа и социолога Л.Вольтмана «Система морального сознания в связи с отношением критической философии к дарвинизму и социализму» (СПб.: Зяблинский и Пятин), представляющая собой характерное для России начала века эклектическое соединение элементов кантианства, дарвинизма и исторического материализма.

3-е издание книги немецкого этика Теобальда Циглера «Что такое нравственность?» СПб.: Образование.

1902

Н.Ф.Федоров пишет свою программную статью «Супраморализм, или Всеобщий синтез», позднее включенную в 1 т. «Философии общего дела» (Верный, 1906); в ней он ставит задачу обосновать критерий безусловного, всеобщего, положительного добра, который он связывает не только с «сохранением жизни живущим», но и «возвращением жизни умершим».

На английском языке выходит книга П.А.Кропоткина «Mutual Aid: a Factor of Evolution», оформляющая его концепцию «взаимной помощи», основы которой он изложил в ряде статей, помещенных в английском журнале *Nineteen Century* (XIX столетие). Русский перевод опубликован в 1907 году под названием «Взаимная помощь как фактор эволюции». СПб.: Т-во «Знание».

В Санкт-Петербурге издана книга профессора Новороссийского университета, видного специалиста в области международного права П.Е.Казанского «Право и нравственность как явление всемирной культуры, в которой предпринимается сравнительный историко-культурный анализ явлений права и нравственности».

Городенский Н.Г. Учения, отрицающие специфическую природу нравственной оценки // Вера и Разум. Харьков, 1902. № 2-3.

5-е издание книги немецкого этика Карла Гильти «Счастье», известного автора «Популярных очерков по нравственной философии». СПб.: А.А.Лейферт. Рус. пер. 1894, 1898.

2-е издание книги немецкого философа Фр.Диттеса «Этика Спинозы, Лейбница и Канта. Критические этюды» /Под ред. С.Грузенберга. СПб.: Тип. А.Н.Михайлова.

Фризо Л. История нравственной философии. СПб. Тип. С.Б.Звонарева.

1903

В издательстве Московского психологического общества выходит сборник «Проблемы идеализма», объединивший статьи 12 авторов (под общ. ред. П.А.Новгородцева), ставший программой *русского этического идеализма*, противостоящего, с одной стороны, формализму кантовской этики, а с другой – позитивизму и материализму эволюционистских и социологических учений. Ключевыми статьями сборника явились работы Н.А.Бердяева «Этическая проблема в свете философского идеализма», П.А.Новгородцева «Нравственный идеализм в философии права» и С.Л.Франка «Фр.Ницше и «этика любви к «дальнему»».

В Санкт-Петербурге посмертно издается сочинение П.Л.Лаврова «Современные учения о нравственности и ее история» (СПб.: Тип. Буссееля).

Городенский Н.Г. Нравственное сознание человечества. Серг. Посад: Тип. Свято-Троицко-Серг. Лавры (Отт. из журн. «Вера и разум»).

На русском языке выходит собр. соч. в 6 т. С.Смайса (СПб.: Т-во М.О.Вольф), моралистические произведения которого («Долг», «Характер» и др.) пользовались в России конца XIX – начала XX в. весьма широкой популярностью.

В Кембридже опубликованы «Принципы этики» Дж.Мура, положившие начало метаэтическому дискурсу. Однако на русскую этическую традицию XX в. эта работа не оказала сколь-нибудь заметного влияния. Первый русский перевод книги Мура увидел свет только в 1984 г.

1904

В Санкт-Петербурге издается книга основоположника психологического направления русской философии права Л.И.Петражицкого «О мотивах человеческих поступков, в особенности об этических мотивах и их разновидностях» (СПб.: Тип. Э.Л.Пороховщиковой).

28 декабря на торжественном заседании Моск. психологического общества, посвященного памяти И.Канта, П.А.Новгородцев читает доклад «Кант как моралист» (опубликован в журнале Вопросы философии и психологии. 1905, кн. 76), в котором ставит перед собой задачу показать нравственные истоки и этический смысл дуализма кантовской философии.

Давыдов И. Мораль долга и идея автономной личности // Новый Путь. СПб., 1904, № 11-13.

Лозинский Е. Современные этические искания // Образование. СПб., 1904, сентябрь.

В русском переводе выходят две книги В.Виндельбанда, оказавшие существенное влияние на формирование криптиокантианской традиции в русской и советской этике: «О свободе воли. Двенадцать лекций» и «Прелюдии: Философские статьи и речи». Пер. и предисл. С.Франка. СПб.: Д.Е.Жуковский. В последней работе этической теме посвящен раздел «О принципе морали».

1905

В книге «Очерки реалистического мировоззрения. Сборник статей по философии, общественной науке и жизни» (СПб: С.Дороватовский и А.Чарушников) с программными статьями по этике выступили известные русские философы-эмпириокритики. В.А.Базаров в работе «Авторитарная метафизика и автономная

личность» выдвинул этическую концепцию «гармонизации гедонических ценностей», а С.А.Суворов в статье «Основы философии жизни» предложил оригинальный вариант этики «жизнеутверждения» или этики «творческой жажды жизни».

В Казани (Центр. тип.) издается фундаментальный труд профессора Казанской Духовной академии В.И.Несмелова «Наука о человеке», в котором разворачивается своеобразное этико-антропологическое доказательство бытия Бога (нравственная деятельность человека рассматривается как свидетельство реального существования Бога в мире). «Христианский этикоцентризм» В.И.Несмелова был охарактеризован Н.А.Бердяевым как единственный в своем роде опыт нравственно-философского построения религиозной антропологии.

В журнале «Образование» (1905, № 9-10) появляется статья А.М.Коллонтай «Проблема нравственности с позитивной точки зрения», в которой автор в полемике с этическим идеализмом пытается обосновать историко-материалистическую («позитивную») точку зрения на проблему источника нравственности и ее общественного назначения.

Во вступительной статье «Новая теория позитивного идеализма», написанной к книге Р.Авенауриса «Критика чистого опыта», А.В.Луначарский выдвигает концепцию «индивидуалистического аморализма», представляющую собой редкую для российской этики попытку синтеза марксизма и ницшеанства.

Хвостов В.М. Этика Ницше // Русская мысль. 1905. № 7, 12.

В Санкт-Петербурге третьим изданием выходит книга Н.И.Кареева «Мысли об основах нравственности. Прологомены по этике». СПб.: Тип. М.М.Стасюлевича, в которой предлагается «позитивная», субъективно-психологическая интерпретация реальности трансцендентных ценностей (высшего и всеобщего блага, должностования, смысла жизни, бессмертия).

Л.И.Петражицкий публикует книгу «Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология» (СПб.: Тип. Э.Л.Пороховщиковой), в которой дается сравнительный, формально-структурный анализ функций права и нравственности в свете психологической мотивации поведения. Знакомство с этой работой могло бы оказать существенное влияние на характер формальных исканий советских этиков 70-х гг.

В издательстве «Посредник» публикуется книга по эзотерической (теософской этике): «Свет на пути. Из древнего индусского писания «Книга золотых правил». Сост. Е.П.

Спекторский Е.В. Из области чистой этики // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 78.

Войтинский В. Этическое начало в хозяйственной жизни // Вопросы жизни. СПб., 1905. № 9-11.

Миртов Д.П. Нравственная автономия по Канту и Ницше // Христианское Чтение. 1905, апрель.

Давыдов И. Аморализм Ницше и идея долга // Вопросы жизни. СПб., 1905. № 2.

Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения Идеи Добра // Вопросы жизни. 1905. № 4, 5.

В различных издательствах Санкт-Петербурга и Москвы («Знание», «Голос», «Просвещение», «Колокол» и др.) выходит книга австрийского экономиста и теоретика анархизма Антона Менгера «Социализм и этика. Новое учение о нравственности», которая за два года выдержало 10 (!) изданий.

В рамках «Общепольной библиотеки для самообразования» (№ 30-33) выходит 4-е издание книги проф. филологии Эдинбургского университета Дж.Ст.Блекки «Четыре фазиса нравственности: Сократ, Аристотель, христианство и утилитаризм» (М.: М.В.Клюкин).

Липпс Т. Основные вопросы этики. Пер. с нем. под ред. П.Б.Струве и Н.О.Лосского. СПб.: Изд. О.Н.Поповой. Рец. С.Аскольдова см.: Вопросы жизни. СПб., 1905. № 6.

Генсель П. Основные проблемы этики. Пер. с нем. СПб.: Образование.

1906

Под ред. А.В.Луначарского на рус. яз. издается книга К.Каутского «Этика и материалистическое понимание истории» (СПб.: Знание), сыгравшая определяющую роль в становлении и развитии марксистской этики в России в первой четверти XX в. Книга выдержала рекордное число изданий — 11, последнее — в 1922 г. с Приложением Л.И.Аксельрод «Этика Каутского». Этическая концепция Каутского, представляющая собой синтез кантианства, дарвинизма и исторического материализма официально была дезавуирована только философской дискуссией 1926–1930-х гг. Рецензия на книгу Каутского см.: Вопросы философии и психологии, кн. 88.

А.М.Коллонтай печатает полемическую статью «Этика и социал-демократия» // Образование. 1906. № 2, представляющую собой ответ на публикацию И.С.Покровского в «Полярной звез-

де» «Этические основы политики», в которой она пытается обосновать объективный критерий этической ценности классового интереса пролетариата.

В Москве издается книга Н.Н.Кошкарёва «О пролетарской этике» («Слово»), выдержавшая несколько переизданий (последнее в 1923 г.) и представляющая собой один из вариантов «богостроительной этики» в марксизме.

В еженедельнике «Вестник жизни» (№ 1, 6) печатаются две рецензионные статьи А.В.Луначарского: «Этика и марксизм» (посвященная книге К.Каутского) и «Пролетариат и этика» (критический разбор работы Н.Н.Кошкарёва «О пролетарской этике»).

В Санкт-Петербурге вторым изданием выходит фундаментальный систематический труд по нравственному богословию «Православно-христианское учение о нравственности» прот. И.Л.Янышева. По словам историка русского богословия Н.Н.Глубоковского, в этой работе дана «теоретическая конструкция моральной системы посредством углубленного анализа самой идеи нравственности».

В Санкт-Петербурге публикуется книга одного из идеологов эсеров Н.Д.Авксентьева «Сверхчеловек: Культурно-этический идеал Ницше» (СПб.: Север), в которой предпринимается попытка синтезировать волюнтаристский индивидуализм Ницше и ригоризм Канта: мораль «я хочу» и мораль «ты должен».

Р.Штайнер читает в Париже так называемый «русский цикл лекций», который первоначально предполагалось провести в имени Е.Ф.Писаревой под Калугой. 18-ая лекция цикла — «Апокалипсис (О тайне зла)» — представляет собой эзотерическое обоснование этики непротivления злoму. Первая публикация на русском языке: Штайнер Р. Из области духовного знания. М.: Энигма, 1997. С. 248-255.

Фаминский В.И. Религиозно-нравственные воззрения Л.А.Сенеки и отношения их к христианству. В 3 ч. Киев: Тип. И.И.Горбунова (Труды Киевской духовной академии).

Знаменский С.П. Современный индивидуализм в этическом отношении // Богословский Вестник. М., 1906, декабрь.

Виноградов Н.Д. Этические воззрения Шефстбери // Вопросы философии и психологии, 1906, кн. 82-83.

На русском языке публикуется книга английского писателя-моралиста Т.Карлейля «Этика жизни»(пер., под ред. и с предисл. В.В.Битнера. СПб.: Изд. журн. «Вестник знания»), представляющая собой сборник моралистических сентенций из различных сочинений автора.

В Москве в русском переводе выходит книга известного немецкого философа и педагога Фр. Паульсена «Основы этики» (под ред. В.Н.Ивановского – М.: М.Н.Прокопович), автора классического двухтомного труда *System der Ethic* (1889).

В Санкт-Петербурге публикуется книга П.Лафарга «Происхождение идеи добра. Происхождение идеи справедливости и несправедливости». Под ред. Б.Юховцевой. СПб.: М.Малых.

1907

В Париже на французском языке выходят «Этюды оптимизма» И.И.Мечникова. В том же году Московское издательство «Научное слово» осуществляет русское издание книги. 9-й раздел «Этюдов» – Наука и нравственность – посвящен обоснованию концепции научной, позитивной этики, в основу которой положен принцип «ортобиоза», т.е. развития человека с целью достижения долгой деятельной старости, ведущей к естественному желанию смерти.

В Лондоне на русском языке публикуется очерк П.А.Кропоткина «Нравственные начала анархизма», представляющий собой наиболее цельное изложение собственно этического учения Кропоткина.

4-е издание учебного пособия крупнейшего специалиста в области нравственного богословия, профессора Киевской духовной академии М.А.Олесницкого «Нравственное богословие или христианское учение о нравственности» (автора книг «История нравственности и нравственных учений». Ч. 1-2. Киев, 1882; «Нравственный прогресс» Киев, 1884; «Из системы христианского нравоучения». Киев, 1896; «О нравственности древнегреческого народа». Киев, 1906 и др.).

Фундаментальный труд профессора Санкт-Петербургской духовной академии С.М.Зарина «Аскетизм по православно-христианскому нравоучению: Этико-богословское исследование. Т. 1 Основоположительный». СПб.: Тип. В.Ф.Киришбаума.

В переводе с немецкого выходит сборник статей «Этическая проблема в историческом материализме», в который включены работы К.Каутского, А.Иоффе, О.Бауэра (с предисловием В.Н.Марковникова). М.: Пульс жизни.

В издательстве «Посредник» выходят «Избранные мысли Лабрюйера с прибавлением избранных афоризмов и максим Ларошфуко, Вовенарга и Монтескье» с предисловием Л.Н.Толстого.

Хвостов В.М. Основные проблемы этики. М.: Тип. Н.Клочкова. 1907.

Блонский П.П. Этическая проблема у Эд.Гартмана // Вопросы философии и психологии, 1907, кн. 88.

Форлендер К. Современный социализм и философская этика. СПб.: Труд, 1907.

В серии «Попул. — науч. б-ка. Вып. 12» выходит 2-е издание книги Г.Зиммеля «Модернизированная нравственность (философия Фр.Ницше)» СПб.: изд. С.М.Проппера.

1908

В переводе Э.Л.Радлова издается «Этика Аристотеля», с Приложением «Очерки истории греческой этики до Аристотеля» СПб.: Филос. об-во при имп. С-Петербур. ун-те.

Л.Н.Толстой публикует программную работу «Закон насилия и закон любви» (изд. «Свободное Слово»), в которой окончательно оформляется его этика непротивления злему.

В Санкт-Петербурге выходит первое учебное пособие по этике для светских заведений: Жаков К.Ф. «О преподавании этики в средних учебных заведениях».

Тарновский Е.Н. Революция и нравственность. СПб.: Б-ка самообразования.

Тареев М.М. Монистическая этика // Богословский Вестник. М., 1908, июль-август.

Чиж В.Ф. Ницше как моралист // Вопросы философии и психологии. 1908, кн. 94-95.

Этюды моральной философии XIX в. Пер. с фр. М.: Творч. Мысль. Рец. П.П.Блонского см. Вопросы философии и психологии, 1908, кн. 95.

2-е изд. книги французского философа и социолога Р.Вормса «Мораль Спинозы. Изучение ее принципов и влияния, произведенного ею в новейшее время» (СПб.: В.П.Богушевский).

Летурно Ш. Нравственность. Развитие ее с древнейших времен до наших дней. СПб.: Н.С.Аскарханов.

В переводе Н.М.Соколова выходит 2-е испр. и доп. издание книги И.Канга «Критика практического разума». СПб. В.И.Яковенко.

1909

В марте вышли «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» (М.: В.М.Саблин), который в течение года выдержал пять изданий. Одна из центральных тем сборника — этическое своеоб-

разие мировоззрения русской интеллигенции, ее отношение к религии, культуре и этике. Наиболее характерными статьями этого рода явились «Героизм и подвижничество» С.Н.Булгакова и «Этика нигилизма (к характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)» С.Л.Франка.

В сборнике «Очерки философии коллективизма». (СПб.: Т-во «Знание») напечатана статья А.В.Луначарского «Мещанство и индивидуализм», представляющая собой одну из первых попыток обоснования коллективизма как принципа пролетарской этики.

В книге «Новая постановка основных вопросов социологии» (М.: Тип. В.В.Исленьева) Е.В.Де-Роберти развивает концепцию «этической социологии», рассматривая нравственное сознание в качестве основы, исходной точки социальной науки.

Л.И.Петражицкий в рамках психологической теории права публикует в Санкт-Петербурге фундаментальный двухтомный труд «Теория права и государства в связи с теорией нравственности» (Тип. Э.Л.Пороховщиковой).

Вольский С.А. Философия борьбы. (Опыт построения этики марксизма) М.: Слово — вариант неортодоксальной, «богостроительной этики» в рамках философии марксизма.

Под председательством И.И.Горбунова-Посадова организовано Московское Вегетарианское общество (МВО), целью которого провозглашено установление социальных отношений, основанных на принципах ненасилия и любви.

Левитов П.В. Введение в христианское нравственное богословие // Христианское чтение. 1909, январь-февраль.

Трубецкой Е.Н. Панметодизм в этике (к характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии, кн. 97.

Виноградов Н.Д. Этические воззрения Ф.Гетчесона // Там же. Кн. 96; его же. Этические воззрения Джозефа Бэтлера // там же кн. 98.

Форлендер К. Кант и Маркс. Очерки этического социализма. Пер. с нем. с предисл. М.И.Туган-Барановского. СПб.: Наша жизнь.

1910

В Санкт-Петербурге выходит 4-е издание капитального труда митр. Сергия (Страгородского) «Православное учение о спасении: опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих», знаменующее собой образец *морализма* в богословии.

В Могилеве-на-Днепре издается книга архиеп. Стефана (Н.П.Архангельского) «К вопросу о системе православного христианского нравоучения», в которой дается типология всех православно-христианских учений о нравственности.

В издательстве «Посредник» выходит серия книг, посвященных великим моралистам:

Бирюков П.И. Греческий мудрец Диоген. 3-е изд.

Буланже П.А. Конфуций (Китайский мудрец). Жизнь и учение.

Великий светоч древнего мира греческий мудрец Сократ. Сост. А.М.Калмыкова. Под ред. Л.Н.Толстого. 4-е изд.

Изречения китайского мудреца Лао-Тзе, избранные Л.Н.Толстым.

Летурно Ш. Прогресс нравственности. Пер. с фр. СПб.: Ф.Ф.Павленков (Попул. науч. б-ка).

1911

М.В.Безобразова основывает первое в истории России «Этическое общество», которому предшествовали «Русское женское взаимно-благотворительное общество» (1895) и организованный при нем «Этический кружок» (1899).

Посмертно опубликовано последнее итоговое произведение Л.Н.Толстого «Путь жизни» (изд. «Посредник»), в котором на основе «мыслей мудрых людей» дается религиозно-философский синтез и категоричная систематизация нравственного учения Толстого.

В издательстве «Посредник» издается серия книг, посвященная жизни и учению учителей человечества и философов-моралистов:

Буланже П.А. Жизнь и учения Сиддарты Готамы, прозванного Буддой (Совершеннейшим).

Ми-Ти. Учение о всеобщей любви. Пер. с кит. Сост. П.А.Буланже. Под ред. Л.Н. Толстого. 2-е изд.

Марк Аврелий. Размышления имп. Аврелия Антонина. О том, что важно для самого себя. 3-е изд.

Чертков В.Г. Римский мудрец Эпиктет. Его жизнь и учение. 3-е испр. и доп. изд.

Выходит в свет 2-ой том фундаментального труда «Философия Давида Юма» профессора Московского ун-та Н.Д.Виноградова: «Этика Д.Юма в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII–XVIII вв. М.: Унив. тип. (Учен. запис. Моск. ун-та). Рец. Л.М.Лопатина см.: Вопросы философии и психологии 1912, кн. 113.

Безобразова М.В. О безнравственности. СПб. [б.и.], 1911.

Хвостов В.М. Нравственная личность и общество. Очерки по этике и социологии. М.: Тип. Н.Клочкова.

Левитов П.В. Современный аморализм и его виды. Рязань [б. и.].

Левитов П.В. Из курса христианского нравственного богословия // Христианское чтение 1911, июль-август, октябрь.

Под ред. Э.Л.Радлова выходит «Философский словарь» (СПб.: Брокгауз-Ефрон), в котором наряду со статьями по логике, психологии, эстетике и истории философии впервые представлен самостоятельный блок статей по этике.

В пер. с лат. Н.А.Иванцова выходит 2-е изд. «Этики» Спинозы (Труды Моск. психол. общества. Вып. 5).

В серии «Всеобщ. б-ка» (№ 73-75) издаются «Афоризмы житейской мудрости» А.Шопенгауэра (СПб.: АО типографич. Дело).

1912

Один из лидеров партии эсеров В.М.Чернов выступает с программной статьей: Этика и политика. Очерки // Заветы, 1912. № 2, в которой обосновывает приоритет этических ценностей и идеалов в политической борьбе.

П.А.Сорокин задумывает работу «Принципы и методы современной науки о нравственности», в которой ставит перед собой задачу обоснования новой парадигмы этики на основе анализа двух главных направлений современной науки о нравственности: формально-логического и каузально-эмпирического. Замысел так и остался невоплощенным. Короткое введение и тезисы работы, сохранившиеся в архиве были впервые опубликованы в сборнике. «Этическая мысль». М.: Политиздат, 1990.

Хвостов В.М. Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма. М.: Тип. т-ва И.Н.Кушнерева.

Под редакцией и с предисловием В.М.Хвостова выходит книга И.Канта «Основоположение к метафизике нравов» М.: Тип. Вильде (Труды Моск. психол. об-ва. Вып. 7).

1913

В Санкт-Петербурге (Изд. Я.Г.Долбышева) выходит в свет фундаментальный труд Питирима Сорокина «Преступление и кара, подвиг и награда: Социологический этюд об основных фор-

мах общественного поведения и морали». (С предисл. проф. М. М. Ковалевского), в котором предпринимается попытка обособить этику не как «нормативную науку», а как «науку о нормах». Этическая программа Сорокина изложена, прежде всего, во Введении к книге, которое в виде самостоятельной статьи было опубликовано под названием «Нормативная ли наука этика и может ли она ею быть» в журнале «Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма», 1913. Вып. 4.

В статье «Сентиментальная этика и научная этика» (Заветы, 1913, № 6) В. М. Чернов предпринимает попытку «научного конструирования» нравственного идеала.

2-е издание курса лекций по истории этических учений социолога и правоведа В. М. Хвостова, читаемого им на Высших женских курсах в Москве: «Очерк истории этических учений. Курс лекций». М.: Мос. высш. женс. курсы.

Книга профессора Московской духовной академии по кафедре нравственного богословия М. М. Тареева: «Из истории этики. Социализм (нравственность и хозяйство). Вып 1.». Серг. Посад.: Тип. Троице-Серг. лавры.

В Германии в «Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям» опубликована 1-ая часть работы М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей», оказавшая огромное влияние на этику русского зарубежья, прежде всего в лице Бердяева, Лосского, Вышеславцева. 2-я часть работы была издана там же в 1916 г. На русском языке один из разделов сочинения Шелера увидел свет только в 1994 г.

В переводе с немецкого и с предисловием С. Н. Булгакова выходит книга И. Зейделя «Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви». М.: Путь.

1914

В Москве опубликована магистерская диссертация Б. П. Вышеславцева «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (Учен. запис. имп. Моск. ун-та. Отд. Юрид. Вып. 44), до сегодняшнего дня являющаяся самым фундаментальным исследованием нравственной философии Фихте.

В Харькове (Унив. тип.) издан 1-ый том систематического труда по нравственному богословию проф. Н. С. Стеллецкого: «Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении. Т. 1. Общий или основоположительный».

В Казани (Типо-литография Имп. ун-та) издано сочинение профессора духовной академии В.А.Никольского: «Значение идеи загробного существования для нравственной жизни».

В Клину (Тип. бр. В. и Г.Лукошковых) выходит работа И.Д.Менделеева «От критицизма к этической гносеологии. Введение в этическую гносеологию», в которой предпринимается попытка обосновать возможности познания метафизических истин на основе нравственного чувства.

Опубликована программная этическая статья М.В.Безобразовой «К системе этического идеализма» в ее сборнике «Исследования, лекции, мелочи. СПб.: (Склад у авт.).

В серии «Новые идеи в философии» под редакцией Н.О.Лосского и Э.Л.Радлова (СПб.: Образование) выходит сборник 14-ый: «Этика. I», в котором представлены статья Бруно Бауха, отображающая современное состояние этики с точки зрения критицизма, а также работы Целлера и Зигварта, являющиеся введением в этику и обнаруживающие односторонность кантовской трактовки морали. Лейтмотив этих статей – обоснование научной этики путем дополнения кантовских принципов морали позитивными данными (психологическим и культурно-историческим опытом).

Яроцкий А.И. Альтруистическая мораль и ее индивидуалистическое обоснование. Юрьев: Тип. К.Матиссена. Рец. на кн. см.: Вопросы философии и психологии. Кн. 24.

Кечекьян С.Ф. Этическое мирозерцание Спинозы. М.: Путь, 1914. Рец. Е.Н.Трубецкого см.: Вопросы философии и психологии. Кн. 121.

Щербина А.И. Методология этики. М.: Знание, 1914.

1915

Выходит книга В.Ф.Эрна «Меч и крест. Статьи о современных событиях». (М.: Тип. т-ва И.Д.Сытина), пронизанная идеей духовно-нравственного призвания и своеобразия русской культуры. Столкновение духа Германии и духа России рассматривается в сборнике через оппозицию Меча и Креста, выражающую этическую символику двух всемирно-исторических сил.

Выходит собр. соч. В.В.Лесевича. В 3-х т. М.: Кн. изд-во писателей в Москве. В рамках концепции «научной философии» Лесевич пытается обосновать идею «антропономной этики».

1916

В Харькове выходит 2-й том фундаментального труда по нравственному богословию проф. Н.С.Стеллецкого: «Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении (Об индивидуальной или личной нравственности)».

Алексеев (Аскольдов С.А.) О связи добра и зла // Христианская мысль. Киев, 1916.

В рамках дискуссии между Плехановым и Мартовым по поводу правомерности нравственных оценок действий германской военщины появляется статья Л.И.Аксельрод (Ортодокс): Философия и общечеловечность. Простые законы нравственности и права. // Дело, 1916, № 1, с. 44-55. Эта работа в течение нескольких десятилетий оставалась едва ли не единственной, затрагивающей проблему общечеловеческого в морали. В конце 20-х гг. она оказалась в центре философской дискуссии между «деборинцами» и «механистами» и была охарактеризована Дебориным как ревизия марксизма в духе кантианства (см.: Деборин А.М. Ревизионизм под маской ортодоксии // Под знаменем марксизма, 1927. № 9).

В контексте традиционной для военных лет темы о смысле войны и критики нравственных начал германской культуры на страницах журнала «Русская Мысль» возник спор об этических основаниях национализма, прерванный событиями Февральской революции. Основные выступления участников спора: Д.Муретов. Этюды о национализме // Русская мысль. 1916. Кн. I. II отд. С. 64-72; П.Струве. Блюдение себя. Нравственная основа истинного национализма: Там же. С. 140-142; Е.Трубецкой. Развенчание национализма. Открытое письмо П.Б.Струве // Там же. Кн. 4. II отд. С. 79-87; Н.А.Бердяев. К спору между Е.Д.Трубецким и Д.Д.Муретовым // Там же Кн. 8. II отд. С. 44-48. Крайность позиций в понимании национализма, возводимого, с одной стороны, к иррациональному чувству любви (Муретов), а с другой – к универсальному нравственному закону (Трубецкой) пытались сблизить Струве и Бердяев.

Вышел в свет первый номер толстовского журнала «Единение (Обновление жизни при свете разума и любви)». С 1917 года журнал стал выходить под редакцией В.Г.Черткова и называться «Голос Толстого и Единение». Наряду с популяризацией нравственно-религиозных взглядов Толстого традиционной рубрикой журнала стала хроника добрых дел и перечень жертв противников насилия.

В Сергиевом Посаде вышла книга М.М.Тареева «Философия жизни», в которой обосновывается «этико-мистический метод» постижения христианства.

Гринберг К.Я. Вопрос о «нравственном помешательстве» в свете панидеалистической психологии совести // Вопросы философии и психологии, кн. 131.

1917

На русском языке выходят «Этюды о природе человека» И.И.Мечникова (1-е изд. на фр. яз. Париж, 1903), в которых прослеживается нравственно-философская эволюция представлений о смерти.

В память Л.Н.Толстого в Москве организовано Общество Истинной Свободы (ОИС), просуществовавшее до конца 1922 г.

Ильин И.А. Учение Гегеля о морали и нравственности // Вопросы философии и психологии. Кн. 139-140.

1918

По инициативе В.Г.Черткова в Москве создается Объединенный Совет Религиозных Общин и Групп (ОСРОГ), ставящей своей задачей защиту свободы совести и сближения на почве духовно-нравственных интересов различных религиозных движений. Совет получил исключительное право на судебную экспертизу и юридическую защиту лиц, отказывающихся по религиозно-этическим мотивам от воинской повинности.

Е.Н.Трубецкой завершает работу над книгой «Смысл жизни», являющейся, по его словам, «выражением всего его мирозерцания и плодом всей его жизни». В ней он пытается построить систему «софийной этики», основы которой были заложены В.С.Соловьевым во второй части «Оправдания добра».

1919

2-ым изданием выходит «Христианская этика: систематические очерки мировоззрения Л.Н.Толстого», составленная секретарем Толстого В.Ф.Булгаковым. Книга представляет собой попытку целостного изложения нравственной философии Толстого на основе систематического цитирования его сочинений.

Л.П.Карсавин публикует работу: «Saligia» (Пг.: Наука и школа), в которой предпринимает богословско-метафизическое обоснование «этики всеединства». (Слово «saligia» составлено из первых букв латинских имен семи «смертных грехов»).

1920

В Москве создан Орден Тамплиеров («Орден Света»), провозгласивший своей целью распространение «рыцарской этики служения людям и миру». Орден просуществовал более десяти лет, тайно развивая традицию религиозно-мистической этики. Письменные источники учения российских тамплиеров, ставшие доступными в 90-е гг., представлены в форме притч и легенд, имеющих четко выраженное *этико-гностическое* начало (см.: Никитин А.Л. Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России: исследования и материалы. М.: Интерграф Сервис, 1998).

В рамках толстовского «Общества Истинной Свободы» в Киве открывается Академия нравственных наук им. Л.Н.Толстого.

В течение года выходят 8 номеров журнала «Истинная Свобода», являющегося основным источником наших сведений об истории толстовского движения в России в период его наивысшего подъема.

На IX конференции РКП(б) (сентябрь) принимается решение об учреждении «органа партийной и пролетарской совести» (В.И.Ленин) – Контрольной Комиссии (впоследствии Центральной Контрольной Комиссией – ЦКК), призванной рассматривать вопросы нарушения членами партии коммунистической этики.

4 октября в своей речи «Задачи Союзов молодежи» на III Всероссийском съезде комсомола В.И.Ленин выступил против морального нигилизма и выдвинул тезис о социально-утилитарном назначении морали.

1921

П.А.Кропоткин публикует одну из программных работ по этике: «Справедливость и нравственность» (Пб.; М.: Голос труда), основу которой составили материалы к лекции, прочитанной им в Анкотском братстве и Лондонском этическом обществе еще в конце XIX века.

В Петрограде выходит «Этика» Э.Л.Радлова (рец. В.Хольцева см. в журнале «Мысль», 1922. № 3).

Лавров П.Л. Социальная революция и задачи нравственности. Пг.: Колос.

1922

К годовщине смерти П.А.Кропоткина издается 1-й том его незаконченного труда по этике: «Этика. Происхождение и развитие нравственности» (Пб.; М.: Голос труда), позволяющий судить об окончательном оформлении взглядов Кропоткина в целом как концепции «этического анархизма».

В петроградском журнале «Мысль», № 3 публикуется программная статья Л.П.Карсавина «О добре и зле», представляющая собой систематическое изложение «этики всеединого добра» и вытекающей из нее концепции непротивления злumu. Данная статья, по существу, завершает этап религиозно-философской этики в России.

Последнее издание книги Макса Штирнера «Единственный и его собственность» М.: Рабочее кн-во.

В Госиздате РСФСР выходит последнее издание книги К.Каутского «Этика и материалистическое понимание истории», с прилож.: 1. Каутский К. Жизнь, наука и этика; 2. Аксельрод (Ортодокс) Л.И. Этика Каутского. После этого в России начинает складываться ортодоксальная марксистско-ленинская парадигма этики (теория коммунистической морали).

Структурная хронология

1. Борьба за этическое мировоззрение (1900–1904):

1. Доктрина этического идеализма в России. 2. Программа этической трансформации марксизма в работе Н.А.Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» и «Предисловии» к ней П.Б.Струве. 3. Систематическое обоснование концепции этического идеализма в сборнике «Проблемы идеализма». 4. Этический идеализм в области философии права. 5. Общемировоззренческие и социально-экономические выводы из доктрины этического идеализма в трудах П.Б.Струве, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, С.Л.Франка и П.И.Новгородцева. 6. Экзистенциальная этика жизни Л.Шестова. 7. Супраморализм Н.Ф.Федорова.

II. Религиозно-эстетическая трансформация этического идеализма после революции 1905 г.

1. От этического социализма к социализму христианскому.
2. Религиозно-философские общества и их роль в деэтизации духовной ситуации времени.
3. «Новое религиозное сознание» как антитеза этическому идеализму.
4. Христианский социализм С.Н.Булгакова.
5. «Языческое христианство» Д.С.Мережковского и В.В.Розанова.
6. Религиозный социализм А.В.Луначарского.

III. Этическое христианство Л.Н.Толстого.

1. Нравственно-биографические материалы.
2. Ступени духовно-нравственной эволюции: Логика этизации христианства.
3. Религиозно-нравственный синтез: этика как всемирная мудрость.
4. Доктрина непротivления: «Закон насилия и закон любви» (1908).
5. «Путь жизни» (1910).
6. Этический опыт толстовства.

IV. Пути этического идеализма в предреволюционный период (1909–1917).

1. Религиозно-этическая программа авторов сборника «Вехи» (1909).
2. Этический пантеизм: «Этика Фихте» Б.П.Вышеславцева (1914).
3. М.В.Безобразова: «К системе этического идеализма» (1914).
4. Нравственное проповедничество военных лет (1914–1916).
5. Спор об этических началах национализма (1916–1917).

V. Нравственно-богословская систематизация этики.

1. Развитие нравственного богословия в рамках учебных курсов (проф. М.А.Олесницкий, прот. П.Ф.Соляровский, архиеп. Стефан (Архангельский), П.В.Левитов и др.).
2. Систематические опыты богословской этики (прот. И.Л.Янышев, проф. С.М.Зарин, проф. Н.С.Стеллецкий и др.).
3. Христианский этикоцентризм В.И.Несмелова («Наука о человеке»).
4. Морализм в русском богословии XX в. (митр. Антоний (Храповицкий), митр. Сергей (Страгородский), проф. М.М.Тареев).
5. Место богословской этики в русской этической традиции XX века.

VI. Научно-позитивистские проекты этики.

1. Социологические модели научной этики: Е.В.Де-Роберти, П.А.Сорокин.
2. Психобиологические подходы к обоснованию морали: этика гармонизации гедонистических ценностей В.А.Базарова; этика жизнеутверждения С.А.Суворова.
3. Принцип ортобиоза в «научной этике» И.И.Мечникова.
4. Эволюционистские начала этического анархизма П.А.Кропоткина.
5. Этический конструктивизм В.М.Чернова.

VII. Эзотерические моральные доктрины.

1. Этика русского масонства.
2. Эзотеризм восточных этических учений в русской духовной культуре.
3. Теософские и антропософские этические учения.
4. Этика мистических обществ и орденов (тамплиеры и розенкрейцеры).
5. Эзотерическая этика «четвертого пути» (Г.И.Гурджиев, П.Д.Успенский).

VIII. Формирование этической парадигмы марксизма.

1. Неокантианские и социал-дарвинистские методы обоснования марксистской этики (Л.Вольтман, К.Форлендер и др.) и их влияние на российскую этическую традицию. 2. Этика К.Каутского и ее роль в формировании марксистской этической доктрины. 3. «Индивидуалистический аморализм» Луначарского как попытка синтеза марксизма и ницшеанства (1905). 4. «Позитивное» обоснование марксистской этики в работах А.Коллонтай (1905–1906). 5. Этическое «богостроительство» (А.В.Луначарский, Н.Н.Кошкарёв, С.А.Вольский, М.Горький и др.) 6. Дискуссия о простых нормах права и нравственности (Г.В.Плеханов, Л.Мартов, Л.Аксельрод). 7. Критика морального фетишизма (А.А.Богданов). 8. Социально-утилитаристский подход к обоснованию морали (В.И.Ленин). 9. Общие контуры марксистской этики к середине 20-х гг.

IX. Постмарксистский этический идеализм в России (1918– 1922 гг.).

1. «Из глубины» (1918): религиозно-нравственная критика «языческой» революционности. 2. Софийная этика Е.Н.Трубецкого (1918). 3. «Этика» Э.Л.Радлова (1921). 4. Этика «всеединого добра» Л.П.Карсавина (1922).

Л.В.Максимов

Этический объективизм: основные концепции и подходы*

Истоки этического объективизма

Метафизика духа (а в некоторой степени и научная психология) вырастает из обыденной рефлексии, которая дает первичное — часто крайне упрощенное или фантастическое — истолкование ментальных процессов и структур. Философия и наука имеют дело уже с результатами этой рефлексии, выстраивая на них (и из них) свои концепции. Само понятие «духа» в его противопоставлении «телу» и «материи», как и многие другие популярные дихотомии («Я» и «Другой», «свободная воля» и «необходимость», «разум» и «чувство» и т.д.), ставшие философскими стереотипами, произведены еще дофилософской мыслью. Обыденная рефлексия регистрирует, в частности, те признаки и компоненты *морального* сознания, которые позднее — уже на концептуальном уровне — получают определение «объективных». Индивид обнаруживает в себе не только обычные и понятные побуждения, коренящиеся в его собственном духе и теле либо спровоцированные известным ему внешним — враждебным или дружественным — источником, но также и совершенно необычные интенции, которые несомненно принадлежат ему самому, но вместе с тем ощущаются и переживаются как что-то внедренное извне и чужеродное; они чужеродны постольку, поскольку побуждают человека к позитивному оцениванию (одобрению) или осуществлению чего-либо «вредного» или безразличного для него, — того, что не согласуется с его интересами, желаниями, склонностями и т.д. Кроме того, представление об объективности моральных

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках исследовательского проекта «Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли» (№ 00-03-00189).

требований связано с той их особенностью, что они не требуют обоснования через какие бы то ни было субъективные ценности: моральный мотив категоричен и самоцелен, он не предполагает ответа на вопрос, *для чего* следует поступать таким-то образом.

Какова природа этих необычных интенций? *Что* (или *кто*) является их источником? *Деперсонализация* морального императива – это сравнительно поздняя философская идея, идущая вразрез с общепринятым представлением о том, что всякий императив, т.е. «повеление», есть обязательно выражение чьей-то (субъективной) воли. Те концепции, которые идут в русле этого принятого представления, нередко связывают кажущуюся объективность моральных предписаний с наличием в «душе» индивида, помимо собственного «Я», еще одного субъективного начала, имеющего над ним некоторую власть и требующего соблюдать нравственный закон. Модификацией этого подхода является представление о душевном мире как месте обитания или резиденции сразу нескольких «субъектов», более или менее суверенных и автономных по отношению к «Я» и друг к другу: Бога, Совести, Разума, Дьявола, Природы и т.д.; их антагонизмы и взаимодействия в той или иной степени определяют моральный выбор личности. Однако подобное увязывание морального (позитивного или негативного) импульса с мистическим (или естественным) присутствием посторонних существ в душе индивида согласуется лишь с весьма поверхностной интуицией, за которой фактически скрывается интуиция более глубокая, не поддающаяся столь примитивной «рационализации», именно – убеждение во всецелой объективности, абсолютной безличности нравственного закона, т.е. общего критерия добра и зла. Индивид может сомневаться в правильности оценки некоторого конкретного явления как доброго или злого, может колебаться в выборе между добром и злом, но эти колебания и сомнения не касаются вопроса о действительном, объективном, несомненном различии между тем и другим. Нетрудно заметить, что в мифологических сюжетах содержание законов добра и справедливости (как и их императивная форма) хотя и связывается с деятельностью того или иного сакрального субъекта (Бога, его посланца или легендарной личности), но фактически мыслится безальтернативным и тем самым абсолютным и объективным: законодатель просто *не мог* выдвинуть что-то иное (во всяком случае на уровне общих принципов), его роль состоит лишь в том, чтобы довести *объективно сущий* закон до сведения людей, внедрить его в их сознание и побудить к его соблюдению.

Видимое законотворчество и реформаторство в этой области по сути имеет целью только приблизиться к объективному оригиналу, найти конкретные формы его адекватной реализации, а не пытаться создать или пересоздать его. Таким образом, сакрализация морали не является достаточно полным и эффективным решением (или снятием) проблемы ее объективности: объясненным в особом субъективистском смысле оказывается лишь *надындивидуальный* характер морального *побуждения* (последнее трактуется как производное от деятельности или влияния высшего субъекта); объективность же *содержания* нравственного императива, понятая и переживаемая как его *вне-* и *надсубъективность* вообще (включая и «над-божественность») остается в этой парадигме необъясненной и часто даже не фиксированной явным образом.

Другой, более радикальный, способ субъективации морали — это объявление ошибочными или обманными тех данных обыденной рефлексии, которые свидетельствуют в пользу объективности моральных норм, оценок и побудительных сил поведения. За кажущейся их объективностью прячется либо эгоизм данного индивида, либо интересы других людей, манипулирующих его сознанием, — такова точка зрения большинства этических натуралистов и теоретиков эгоизма. Эту позицию можно назвать субъективистской по указанным основаниям, однако в другом контексте, где ставится вопрос об источниках человеческого эгоизма, данная позиция уже выступает как объективистская, ибо полагает таким источником *бессубъектную* «природу», действующую по закону объективной необходимости; в понятой так природе нет места не только «свободной» воле (т.е. субъективному произволу), но и воле вообще (как субстрату всякой субъективности).

Подлинно объективистские концепции в философии морали — это те, для которых «объективность», обнаруживаемая обыденной рефлексией, является реальным сущностным признаком специфически-нравственной мотивации (а не эпифеноменом или иллюзией, которую, как считают многие субъективисты, здравомыслящий теоретик должен «разоблачить»). Но в рамках этой общей идеи имеется фундаментальное различие между *эпистемологическим* и *каузально-детерминистическим* объективизмом: если первый из них связывает действительную объективность моральных норм и оценок с их «истинностью» и, значит, с существованием добра, долга и т.п. как неких не зависящих от субъекта «вещей» или «состояний», то второй исключает трактовку моральных ценностей в категориях истины и лжи (или иллюзии), полагая,

что органичное для моральных оценок и норм «переживание объективности» не свидетельствует об *объективном бытии* доброго и должного самих по себе, а является фактом сознания, духовной реальией, для существования которой есть свои *объективные причины* (природные и социальные).

Эпистемологический (когнитивистский) объективизм в этике. Платонизм и кантианство

Эпистемологический объективизм в философии морали зиждется, таким образом, на идее объективно доброго, должного, справедливого и т.п. как особых реалий или измерений мира, данных субъекту в виде соответствующего «знания» и в этом качестве определяющих его нравственную позицию. Исторически первым приближением к этой философской концепции был наивный реализм, который не проводил ясной границы между моральным знанием и его объектом; дело представлялось так, что человеком руководит не столько *знание* об объективном нравственном законе, сколько *сам этот закон*, напрямую адресующий индивиду свои требования; человек живет в мире объективных ценностей и взаимодействует с ними¹.

Каким образом объективные ценности становятся достоянием человека? Для религиозной мифологии этот вопрос разрешается ссылкой на Откровение, безрелигиозный наивный реализм вообще не видит здесь проблемы: ценности, как и вещи, просто даны сознанию. В развитых философских формах эпистемологического объективизма указанный вопрос занимает гораздо большее место: специально исследуется процесс познания как необходимое соединительное звено между надсубъектным бытием ценностей и их реализацией в оценках, императивах, побуждениях и поступках субъекта. От того, какова теория познания, принятая тем или иным философом, во многом зависит его теория морали. Впрочем, это только одна сторона дела: точно так же можно сказать, что философская эпистемология всегда испытывала на себе влияние этики, — вернее, тех этических концепций, которые описывали добро и долг как особые реалии, требующие соответственно специальных форм и методов познания, так что общая эпистемологическая теория должна была ассимилировать эти методы и подстраивать к ним свои основоположения. В ходе эволюции философской мысли этика все теснее переплеталась с теорией познания, и в некоторых этических теориях (например, у Канта) это соединение превратилось в однородный сплав.

Большинство школ и направлений в этике, допускающих возможность объективной истины в морали, прямо или имплицитно ориентируются на так называемую «корреспондентскую» эпистемологическую модель, для которой «истина» есть соответствие образа – прообразу (в широком смысле этих слов). Это значит, что признается существование «добра» в качестве особой – естественной или «неестественной» – реалии, и «моральная истина» понимается либо как адекватное описание данной реалии самой по себе, либо как констатация ее действительного наличия или отсутствия в некотором явлении (событии). Эта абстрактная модель принимается *платонизмом*, некоторыми формами этического натурализма и многими интуитивистами. Философы, принадлежащие к указанным направлениям, фактически сводят моральное сознание (и моральные суждения) лишь к *оценкам* (оценочным высказываниям), игнорируя столь характерные для морали долженствовательные (прескриптивные) суждения. Это связано с тем, что оценочные высказывания по основным грамматическим признакам неотличимы от обычных констатирующих, «фактологических» высказываний, которые в логическом контексте квалифицируются как субъектно-предикатные «истинностные» суждения. Правда, хорошо известен тот лингвистический факт, что некоторые высказывания, будучи формально дескриптивными, тем не менее выполняют в языке не репрезентативную, или не только репрезентативную, но также и экспрессивную функцию, т.е. они выражают (именно *выражают*, а не описывают) внутренние состояния субъекта, его «отношение» к чему-то; поэтому их нельзя считать собственно суждениями в логическом смысле. Но принадлежат ли к этой нерепрезентативной группе моральные оценки? В классической философии морали такой вопрос практически не возникал, да и в XX в. логико-лингвистическая критика не подорвала интуитивного убеждения многих философов в том, что мораль (а значит, и морализующая этика) есть область знания, область поиска объективной истины, и что экспрессивность оценки – это некий психологический довесок, который не меняет ее в целом познавательного статуса. Поэтому оценочные моральные суждения (разумеется, достаточно высокого уровня обобщения) всегда легко включались в состав философских теорий в качестве элементов мироописания и мирообъяснения и вместе с другими суждениями подвергались разнообразным доказательственным процедурам.

Труднее поддаются истинностной трактовке *императивные* высказывания: по своей грамматической структуре они резко отличаются от любых «описаний», да и отделить их от психологической (волеизъявительной, побудительной) составляющей вряд ли возможно без утраты их императивной специфики. Это относится не только к «чистым» императивам типа «Делай то-то!», но и к редуцированным их формам — нормативным (прескриптивным) высказываниям типа «Ты должен делать то-то», «Должно (вообще) делать то-то». У таких высказываний нет и *не предполагается* объективных аналогов, прообразов, референтов, поэтому к ним неприменимы определения истины и лжи в указанном «корреспондентском» смысле. Тем не менее в истории философской мысли были выдвинуты и такие эпистемологические концепции, которые позволили включить императивы в разряд «знаний». Поскольку императивы не поддаются «корреспондентской» интерпретации, к ним была применена другая — «когерентная» модель познания, согласно которой наличие или отсутствие денотата никак не влияет на признание суждения истинным или ложным; признак истинности суждения — не соответствие его внешней действительности, а согласованность его с другими суждениями в рамках общей системы знания или вообще подчинение некоторым внутренним канонам познания. Такой подход позволил обойти каверзные для сторонников когнитивистской этики вопросы о том, что соответствует моральным императивам в объективном мире и каким образом можно отличить истинные императивы от ложных. Так в *кантовской* философии морали, построенной по «когерентной» схеме, императив, выражающий «нравственный закон», обосновывается не путем «сличения» с какими-либо реалиями, а посредством выяснения его собственных логико-когнитивных характеристик (связанных с его «априорным» происхождением): необходимости, безусловности, универсальности и пр.

Практически все этические концепции последних двух столетий, признающие возможность «объективной истины» в морали, идут в русле либо платонизма, либо кантианства. Те, кто относят себя ни к тому, ни к другому направлению и в то же время принимают идею «моральной истины», по-видимому, просто не задумываются над действительными философскими основаниями собственной объективистской позиции или же разделяют наивно-реалистические представления обыденного, дофилософского сознания, отождествляющего доброе и должное с некото-

рыми непосредственно наблюдаемыми свойствами вещей и поступков. Впрочем, и многие из тех, кто склоняется к платонистскому или кантианскому обоснованию этического объективизма, не считают эти подходы взаимоисключающими: они полагают, что первый из них составляет методологический фундамент «этики добра» (или аксиологии), а второй — «этики долга» (или деонтологии), понятых как дополняющие друг друга «разделы» этики. Коллизии между аксиологией и деонтологией возникают лишь в тех случаях, когда философы противопоставляют добро и долг и настаивают на логическом приоритете одного из этих понятий. Так, по Канту, добро производно от долга: «добром» мы называем именно то, чего требует долг, попытка определить добро помимо долга дает нам лишь эмпирическое представление о предмете удовольствия, но не понятие о моральном добре самом по себе; объективное же понятие долга вполне достижимо, его производит «чистый разум». Другие философы (например, Дж.Э. Мур) утверждают, что, напротив, долг вторичен по отношению к добру, вторичен в том смысле, что он есть особое субъективное побуждение, возникающее вследствие познания объективного добра; такое познание осуществляет или — опять-таки — «разум», или интуиция, или какая-то другая познавательная способность, делающая возможным проникновение субъективного духа в мир эмпирически непостижимых сущностей.

* * *

Самое уязвимое место всех когнитивистских этических теорий — это отсутствие в них сколько-нибудь ясного указания на то, каким образом объективное *знание* добра и долга становится субъективной *интенцией* и побуждением к действию. Психологизм вообще чужд теориям, ищущим моральную истину, и потому вопрос о механизмах превращения добытой истины в реальные мотивы поведения ставился в классической философии морали весьма редко, да и в тех немногих случаях, когда это происходило, он получал крайне схематичное и далекое от реалий человеческой психики решение; чаще же всего он просто отодвигался в сторону как не имеющий отношения к проблемам философии.

Для сократовской традиции между *знанием* объективного добра (или блага) и *принятием* его в качестве практической установки вообще нет никакого промежуточного звена, никакой раздельной черты, поэтому нет, собственно, и *превращения* одного

в другое: «знание блага» и «благой мотив» суть одно и то же. Однако этой концепции, как и вообще эпистемологическому объективизму, противоречит тот общеизвестный факт, что «знание добра» само по себе не делает человека «добрым». Правда, указанный «факт» может интерпретироваться по-разному. Само выражение «знать добро» является осмысленным только при условии эпистемологической трактовки морали (т.е. если предполагается, что «добро» существует объективно и становится достоянием человека посредством познавательного акта), и именно в рамках этой мировоззренческой модели возникает *проблема* несоответствия между «знанием» и «поведением» и предпринимаются попытки найти теоретическое ее решение. С позиции же социально-психологического детерминизма «знание добра» — это неадекватный словесный оборот, неправомерно употребляемый в тех случаях, когда речь должна идти о знании *моральных норм* (*принципов, идеалов и т.д.*), *принятых в обществе*. Если индивид знает содержание каких-либо норм, то это вовсе не значит, что он их обязательно разделяет; во всяком случае здесь нет однозначной логической и метафизической связи. Поэтому социальный детерминист не видит ничего парадоксального в том, что люди, «знающие» норму, нередко ее нарушают. Приверженцы же эпистемологического понимания морали вынуждены вносить в свои теории специальные добавления, имеющие целью снять указанное «противоречие» и заодно обозначить хотя бы в самых общих чертах тот психологический механизм, посредством которого знание о добре может превратиться в практическую установку, направляющую реальное поведение.

Чаще всего в роли такого «посредника» выступает *свободная воля*. Будучи именно *свободной* (т.е. автономной, ничем не обусловленной), она способна как принять, так и отвергнуть «моральную истину» в качестве практического руководства; будучи же именно *волей* (т.е. особым психологическим феноменом), она способна побуждать к действию. Сочетание элементов объективизма (т.е. признания объективно-истинного содержания моральных ценностей) и субъективизма (т.е. допущения индивидуального произвола в выборе моральной позиции) позволяет этой концепции эффективно охватить эмпирию нравственного сознания и поведения, включая обыденные самоощущения и самоистолкования. Поэтому данный подход широко распространен в философии морали; он не связан с каким-то определенным этическим течением, а образует общий методологический фон множества

теорий самой разной направленности. Объяснительная эффективность этой концепции достигается благодаря аморфности, предельной пластичности понятия «свободной воли»: это такой строительный материал, который позволяет заполнить любые, самые грубые стыки и щели в рациональных конструкциях, описывающих человеческое поведение.

Еще одна расхожая квазипсихологическая схема, используемая для объяснения видимой стороны функционирования морали, — это трактовка морального «знания» и поведения через понятия «разум» и (или) «чувство». С точки зрения этического рационализма Нового времени, например, *истину* о добре и долге дает разум, и он же *побуждает* человека делать добро и выполнять свой долг, поэтому здесь, как и в сократовской модели, нет разрыва между моральной истиной и соответствующим мотивом. Но как разум, будучи познавательной способностью, может вообще *побуждать* к действию? Как он может, если использовать выражение Канта, «определять волю»? Сам Кант решал эту проблему в терминах своей теории познания. Нравственный закон — это *априорное*, а потому *необходимое* и тем самым *объективное* требование; эта проистекающая из чистого разума «необходимость» обуславливает не только «категоричность» и «абсолютность» нравственного императива, но и *самое императивность*, или *долженствование*, — т.е. свойство уже не *чисто логическое*, а скорее *психологически-интенциональное*, родственное воле, стремлению и т.п. Такая трактовка механизма *воздействия разума на волю* не противоречит обыденной рефлексии (к которой Кант фактически и апеллировал), и тем не менее ее вполне можно считать умозрительным постулатом, поскольку она не получает соответствующего подтверждения со стороны научной («эмпирической») психологии. «Логическая необходимость» в качестве понуждения к поступку выглядит через призму этой науки столь же нелепо, как и корреспондентское «знание о добре», предлагавшееся ранее на ту же роль.

Оппоненты этического рационализма — английские сентименталисты (Хатчесон, Шефтсбери, Юм и др.) пытались решить проблему соединения «моральной истины» с действующим мотивом путем отнесения обоих этих элементов духа к области «чувств» (англ. *senses*). В пользу правомерности такого подхода говорит, во-первых, то, что с помощью «чувств», как известно, осуществляется познание (точнее, одна из его ступеней) и, во-вторых, то, что «чувства» являются, по-видимому, энергетической составляющей всякой мотивации. Получается, таким образом, что

один и тот же духовный феномен может сочетать в себе обе указанные функции. Применительно к моральному сознанию это означает, что чувства способны доставить нам объективное знание добра и долга, и это знание в силу своей «чувственной» природы будет нести в себе одновременно и соответствующее переживание или побуждение («чувство одобрения», «чувство долга» и т.п.). Фундаментальный дефект этой концепции состоит в том, что она не замечает принципиального различия между «чувствами» когнитивными (т.е. ощущениями, представлениями, перцепциями) и интенциональными (т.е. переживаниями, эмоциями, аффектами); объединяя эти феномены в единый класс «чувств», сентименталисты XVIII века (как и многие современные философы, разделяющие в той или иной степени данную идею) фактически опираются на обыденное, нестрогое понимание психических механизмов, закрепленное в самой лексике естественного языка. (Во всяком случае, в основных европейских языках имеются слова, которые, как и русское слово «чувство», обладают указанным двойным значением). Более тщательная рефлексия (доступная не только научной психологии, но и обыденному сознанию) позволяет ясно различить чувства-*перцепции*, которые не несут в себе интенционального начала, и чувства-*эмоции*, которые не обладают когнитивными свойствами. Можно поэтому сказать, что формальное объединение познавательных и побудительных феноменов посредством слова «чувство» не позволяет перекинуть реальный психологический мостик между ними, их действительная связь так и остается необъясненной.

Каузальный объективизм как альтернатива когнитивистской трактовке морального сознания. Психологизм и социологизм

Несмотря на теоретические слабости эпистемологического объективизма, не сумевшего удовлетворительно описать психологические механизмы морального сознания, и на критику его со стороны многих философов-аналитиков, опиравшихся на результаты логико-лингвистических исследований языка морали (о чем упоминалось выше), эта концепция по-прежнему господствует в философии морали². Чем можно объяснить такую приверженность философов объективизму? Вряд ли сторонникам этой концепции она представляется безупречно обоснованной и тем самым неуязвимой для теоретической критики; дело скорее в том,

что объективизм в этике ассоциируется с *твердой нравственной позицией*, тогда как субъективизм отождествляется с *моральным релятивизмом* и *аморализмом*. Явно или неявно предполагается, будто признание некоторого морального требования «объективным» заставляет людей волей-неволей «согласиться» с ним, «принять» его; поэтому теоретик, выступающий против объективизма, выглядит как разрушитель нравственности.

Но действительно ли этический объективизм, будучи *объяснительной теорией*, выполняет также и функцию *защиты* морали от возможных нападков на нее, противостоит нравственному скепсису и т.п.? Такое совмещение функций отнюдь не очевидно³, но если даже эта теория и в самом деле «благотворна» в указанном отношении, все равно нельзя отсюда заключать об ее истинности, — если только не руководствоваться критериями прагматической теории познания, для которой «полезность» (или вообще «ценность») какого-либо теоретического положения совпадает с его «истинностью». Поэтому наличие *теоретических* дефектов в эпистемологической версии этического объективизма само по себе является достаточным основанием для того, чтобы признать эту концепцию ошибочной.

Какова же философская альтернатива эпистемологическому объективизму? Обязательно ли такой альтернативой является субъективистское толкование морали? Не исключено, конечно, что некий теоретик, убедившись в неприменимости к морали истинностных критериев, сделает отсюда вывод, что принципы и нормы морали субъективны — либо в том смысле, что они выражают чьи-то субъективные *интересы*, либо в том, что они являются продуктом субъективного (индивидуального или коллективного) *произвола*. Однако философу, не согласному с когнитивистским толкованием морали, нет необходимости вставать на зыбкую почву субъективизма: он может признавать объективность моральных норм, связывая этот их статус не с «истинностью», а с *объективной обусловленностью*. Иначе говоря, альтернативой когнитивному объективизму в этике может быть не только субъективизм, но и *другой вид объективизма* — тот, который выше был обозначен как *каузально-детерминистический*. В рамках этого подхода возможны свои разногласия, — например, между натуралистическим, социологическим и «метафизическим» объяснением морали (каждое из которых, в свою очередь, имеет множество концептуальных воплощений), но в данном случае важно отметить сам факт существования указанного подхода как особой методологической позиции.

Оба вида объективизма — и когнитивистский, и каузальный — имеют место не только в философии морали, но и в философии сознания вообще, а также в конкретных гуманитарных дисциплинах, поскольку те включают в свой предмет человеческий дух в разных его проявлениях. Эти взаимодополняющие и конкурирующие подходы сложились давно, они существовали на протяжении всей истории гуманитарно-философской мысли, однако только в XX в. они стали объектом специального сопоставительного исследования в философии и науковедении. Чаще всего речь идет о двух разных аспектах рассмотрения какого-либо одного духовного феномена (например, общественного сознания в целом или какой-либо отдельной «формы сознания» — науки, морали, права, религии и пр.): этот феномен анализируют как с точки зрения *познавательного отображения* в нем каких-либо «объектов», так и с точки зрения *каузальной зависимости* его от объективных обстоятельств. Такое разграничение методологически плодотворно в тех случаях, когда объясняемая реалья действительно подпадает под оба указанных подхода, т.е. если она, будучи некоторой формой объективного знания, в то же время испытывает на себе воздействие каких-либо внешних сил. Чаще всего предметом подобного двустороннего объяснения является наука, поскольку она представляет собой одновременно и систему знания, и социальный феномен: результаты научного познания обусловлены, с одной стороны, самим изучаемым объектом (его свойствами, структурой и пр.), а с другой — некоторыми внешними по отношению к познавательному процессу факторами (например, экономическими). Поэтому наряду с традиционной эпистемологией, анализирующей «чистое познание», в последние десятилетия сложились новые дисциплины, исследующие эти «посторонние» влияния на науку (например, *социология знания*, *когнитивная психология* и др.).

Но всякая ли духовная реалья может рассматриваться в указанных двух аспектах? Очевидно, нет: например, интересы, эмоции, настроения и т.п. не являются *знаниями* или *образами* (если, разумеется, употреблять эти слова в эпистемологическом, а не каком-то особом расширительном смысле, как это иногда делается); поэтому их «объективность» может означать только объективную обусловленность, но не истинность. Некогнитивный характер указанных феноменов достаточно ясен, тем не менее и на их истолковании нередко сказывается обычное как для классической, так и для современной философии смешение эпистемологического и детерминистического подходов к сознанию (про-

является это смешение, например, в том, что социально-детерминистическое объяснение некоторой системы моральных норм путем выявления объективных факторов, обусловивших именно такое, а не иное их содержание, нередко ошибочно истолковывается как доказательство их объективной «истинности» и тем самым некоей их «приоритетности» перед другими нормами). Правда, пока речь идет об интерпретации интересов или эмоций, указанная методологическая ошибка не имеет заметных последствий для теории, ибо метафоричность определения этих реалий как «истинных» или «ложных» достаточно очевидна⁴. Другое дело — моральные мотивы и побуждения: они, как уже говорилось, непосредственно «переживаются» и интерпретируются моральным субъектом как объективные — и по содержанию (т.е. предметной направленности), и по источнику; поэтому они легко вписываются в когнитивистскую модель сознания и истолковываются как «объективно истинные»; практически вся этическая классика шла в русле этой парадигмы. При этом естественно-детерминистическое объяснение морали либо растворялось в моральной эпистемологии, либо третирувалось как некая второсортная «эмпирическая» методология, неспособная приблизиться к пониманию абсолютности и «неотмирности» основоположений морали. Тем не менее этот детерминистический подход к объяснению морали был широко представлен в истории этики, и ретроспективно он может быть выделен в качестве самостоятельной линии, составляющей эффективную альтернативу эпистемологическому подходу. И хотя не всякое детерминистическое объяснение морали истинно, путь к истине лежит именно здесь. Если задачу теории — любой, не только естественнонаучной, — видеть в том, что она должна только *объяснять* тот или иной феномен, а не «защищать» или «искоренять» его и не выражать к нему то или иное «отношение», то в рамках этого методологического допущения преимущество среди возможных способов объяснения морали имеет каузально-детерминистическое, а не эпистемологическое объяснение.

* * *

Каузальный объективизм как общая методологическая установка доминирует в работах психологов и социологов, исследующих мораль, т.е. выясняющих ее происхождение, историческое изменение, функционирование и пр. Ученые-детерминисты обычно усматривают объективность морали не в объективном

бытию добра и долга и не в содержательном или формальном единообразии моральных принципов и норм, а в том, что эти нормы, как и феномен морали в целом, являются необходимым следствием определенных объективно-закономерных процессов, протекающих без какой-либо намеренности и произвола. При этом многие исследователи отвергают факт общезначимости морали, полагая, что ее содержание меняется в социальном пространстве и времени вместе с изменением экономических, политических и прочих детерминантов. Эта точка зрения не является органичной вообще для детерминистического подхода к морали; так в некоторых казуалистских теориях моральные мотивы рассматриваются как производные от единой сущности или природы человека, чем и объясняется их одинаковость для всех; в других концепциях общезначимость норм связывается с действием своеобразного «естественного отбора», оставляющего только такие нормы, которые обеспечивают сохранение и устойчивое функционирование общества.

Но любая ли эмпирически фиксируемая, достоверно установленная характеристика морального сознания может быть эффективно объяснена в системе одних только каузально-детерминистических представлений, без обращения к эпистемологической интерпретации морали? В частности, поддается ли такому объяснению тот факт, что моральное требование *субъективно переживается как нечто объективное*? Этот факт, как отмечалось выше, является источником широко распространенного убеждения в объективном *бытии* добра и долга и соответственно в их *эпистемической представленности* в человеческом сознании. Поэтому многие этики-«натуралисты» и социологи, отвергавшие эпистемологическую трактовку морально ценного и должного, квалифицировали указанное «переживание объективности» как *иллюзию*, поместив тем самым моральные мотивы и установки в общий ряд субъективных побудительных сил — интересов, склонностей и т.д. Такая позиция неприемлема не только для моралиста, но и для любого теоретика, стремящегося согласовать свою теорию с феноменологией нравственного сознания. Но в таком случае получается, что рассматриваемый психологический феномен нельзя считать — с точки зрения теоретика-детерминиста — ни «объективной истиной», ни «иллюзией». Что же он собою представляет, возможно ли здесь какое-то третье решение? Эта ситуация кажется проблематичной лишь постольку, поскольку она осмысливается через когнитивные категории «истины» и «иллюзии»; если же учесть, что «переживание» вообще есть не-

когнитивный феномен, то вопрос о применении к нему той или другой из этих категорий просто не возникает. «Иллюзорными» могут быть только те явления духа (или психики), которые соотносимы с внешней реальностью в плане познавательного соответствия или несоответствия с нею. Поэтому специфическое «переживание объективности», неотделимое от чувства морального долга и одобрения (или осуждения), следует рассматривать (описывать и объяснять) не как иллюзорное или истинное воспроизведение какого-либо внешнего «объекта», а как необходимый элемент нравственного сознания, находящегося в объективной каузальной взаимосвязи с природным и социальным миром.

Примечания

- ¹ Так, для ветхо- и новозаветного сознания добро и зло, грех, ответственность, справедливость и т.п. суть объективные состояния, свойства, императивы *мироздания*, они совершенно безразличны и автономны даже в отношении божественной воли, не говоря уже о воле человеческой. «Вина должна быть искуплена страданием» – эта норма в иудейско-христианском учении о спасении настолько деперсонализована, что ее приверженцам представлялось маловажным, кто именно должен страдать и за чьи именно грехи, для чего и кому нужно это страдание. Даже Бог не может «просто простить» грешных людей, он вынужден исполнить закон, ибо событие греха *объективно требует* события страдания; субъекты же – конкретные люди, поколения, народы, ангелы, боги и пр. – могут как угодно взаимозаменяться, подставляться в эту схему объективного закона; ответственность можно перемещать как вещь, возлагая ее на совершенно непричастные существа, даже на животных («козлов отпущения»). Иисус (невинный «агнец») страдает за грехи других, причем его страдания объективно соразмерны грехам всего человечества, поскольку он не просто человеческая единица, но – Христос, посланец и сын Божий. Только в этой системе объективистских допущений известная евангельская история обретает смысл и стройность.
- ² В современной специальной литературе, посвященной данной теме, объективность морали трактуется почти всегда в эпистемологическом ключе. См., напр.: *Dworkin R.* Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // *Philosophy & Public Affairs* 25. № 2 (Spring 1996); *Ellis B.* Truth and Objectivity. Oxford, 1990; *Harman G. & Thomson J.* Moral Relativism and Moral Objectivity. Oxford, 1996; *Rescher N.* Objectivity: The Obligations of Impersonal Reason. Notre Dame, 1997; *Smith M.* Objectivity and moral realism: On the significance of the phenomenology of moral experience // *Reality, Representation, and Projection*. New York, 1993; *Wright C.* Truth and Objectivity. Cambridge, MA, 1992.
- ³ По этому поводу в западной и отечественной этике на протяжении нескольких десятилетий – вплоть до 70-х гг. XX в. – велись довольно эмоциональные дискуссии, которые постепенно стихли ввиду полной их бесплодности (как не раз бывало и ранее, когда каким-либо теоретическим аргументам противостояли не другие теоретические, а ценностные аргументы).
- ⁴ Следует, впрочем, заметить, что и некоторые современные авторы придерживаются когнитивистской позиции в понимании эмоций, так что этот вопрос продолжает быть предметом споров в философии сознания и психологии (сводка имеющихся на этот счет взглядов и концепций представлена в статье: *Deigh J.* Cognitivism in the Theory of Emotions // *Ethics*. V. 104. № 4. July 1994).

А. И. Бродский

Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму

Во все века проповедовалось много прекрасной морали, но обоснование ее всегда было неудачным.

А. Шопенгауэр «Об основе морали»

Повеления без оснований составляют только обнаружение воли сильного, который требует повиновения от беспомощного.

И. Бентам. Из письма Александру I

Может ли нормативная этика — т.е. этика, которая не только описывает и объясняет факты нравственной жизни общества, но и сама постулирует определенные нормы и принципы морали — быть наукой? Большинство современных философов и логиков дает отрицательный ответ на этот вопрос. По их мнению, нормативная этика не может быть наукой, потому что ее суждения не могут быть научно (логически правильно) обоснованы. Для подобного скепсиса имеется достаточно оснований, и основания эти известны с древнейших времен.

Наверное, софисты первыми стали говорить, что в мире нет ни добра, ни зла и что, следовательно, невозможно выводить нравственные требования из природы вещей. Можно сказать, что с этого утверждения началось самостоятельное моральное мышление, подорвавшее ту стихийную нравственность, которая без всякого размышления связывала индивида с законами, нравами и обычаями его народа. Мысль, что нет ничего, что было бы само по себе хорошо или плохо, явилась у софистов результатом наблюдения за разнообразием и частой сменой того, что должно считать нравственным и справедливым. Если бы понятия о добре и зле, справедливом и несправедливом вытекали из природы вещей, они были бы неизменными, но поскольку это не так, постольку все этические понятия суть человеческие установления и могут быть изменяемы в зависимости от благоусмотрения общества.

Независимость практических решений от теоретических истин была очевидна для Аристотеля. Он упрекает Платона за то, что тот смешал и связал добродетель со своим учением о высшем

блага. «Это благо не имеет отношения к добродетели как таковой, — говорит Аристотель. — Ведя речь о бытии и об истине, он не имел оснований говорить о добродетели, поскольку они не имеют с нею ничего общего» (ММ, 1182а, 25-30). Согласно Аристотелю, имеют значение не теоретические обоснования добродетели, а скорее психологические условия ее формирования (представления о счастье как высшей цели; представления о мере как средстве достижения счастья и т.п.), которые, в свою очередь, определяются окружающей человека социальной средой или государством. Поэтому этику Аристотель относил не к сфере теоретического знания, а к сфере политической мудрости.

В XVIII в. Д.Юм советовал обратить внимание на то, что во всех этических трактатах обычно употребляемая связка «есть — не есть» незаметно подменяется связкой «должно — не должно». На самом деле, нет никакой логической возможности перейти от утверждений со связкой «есть» к утверждениям со связкой «должно». «Уверен, — писал Юм, — что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познаются разумом»¹. Познание Юм однозначно связывал с открытием фактов, а поскольку никаких «моральных фактов» не существует, постольку, по его мнению, мораль должна быть отнесена к сфере иррациональных эмоций.

Наконец в XX в. Дж.Э.Мур доказал, что все рассуждения о том, что есть истинное добро или в чем состоит подлинное счастье, обречены на провал, так как изначально основаны на ошибочном приравнивании значения этических терминов к свойствам объективных явлений, которые почему-либо уже считаются ценными. Мур назвал эту ошибку «натуралистической»: «если смешивать «добро», которое не является в собственном смысле каким-то естественным предметом, с любым естественным предметом, тогда есть причина назвать это натуралистической ошибкой»². В то же время Мур настаивал, что никаких иных, «безошибочных», способов определить, что есть добро, не существует. И хотя сам Мур склонялся к возможности интуитивного знания добра, его последователи среди логических позитивистов (Р.Карнап, А.Дж.Айер, Ч.Стивенсон) пришли к однозначному выводу, что этические термины не обладают значением, являясь лишь выражением эмоций и выполняют в языке те же функции, что и междометия.

Итак, софисты, Аристотель, Юм, Мур, а также многие другие мыслители прошлого и настоящего утверждают, что нет никакой возможности совершить логический переход от утверждений о сущем к утверждениям о должном, от дескриптивных (информативных) суждений к суждениям прескриптивного (предписывающего) характера. «Можно считать твердо установленным, — пишет современный автор (Л.В.Максимов), — что правильное логическое обоснование морали, то есть дедуцирование моральных суждений из неморальных, невозможно. Это — не «точка зрения» Юма или Мура, с которой можно спорить. Это — проявление логических законов, столь же непреложных, как законы природы»³. В философском плане этот логический закон говорит о том, что ценности и нормы не являются чем-то объективным, и что выражающие их суждения не могут быть ни истинными, ни ложными.

И тем не менее вопреки «непреложному логическому закону» этическая мысль постоянно возвращается к попыткам найти объективные основы нравственности. Совершалось это по одной и той же схеме.

Во времена софистов появляется Сократ, который, как и софисты, скептически относится к метафизике, однако в отличие от них считает, что в нравственной сфере возможно абсолютное и достоверное знание, и это дает толчок для развития платонизма, в котором нравственные требования выводятся из объективно существующих идей-архитипов.

Вслед за Аристотелем Эпикур полагает, что в основе добродетели лежит стремление к счастью. Однако, в отличие от Аристотеля, он не сомневается, что у всех людей при любых обстоятельствах представления о счастье одинаковы. И в философии стоиков это убеждение превращается в идею, согласно которой нравственность есть лишь частное проявление объективного закона природы.

Вслед за Д.Юмом И.Кант утверждает, что нравственные требования нельзя вывести ни из метафизического знания, ни из божественного откровения, ни из эмпирических фактов. Однако, уже в отличие от Юма, Кант полагает, что нравственный закон обладает таким же всеобщим и необходимым характером, как и теоретическая истина. И это дает повод для объективации морали в философии Шеллинга и Гегеля.

Таким образом, развитие этики можно представить следующим образом: критика нравственного объективизма приводит к идее автономии морали и к нравственному релятивизму; затем в

рамках автономной морали пытаются найти нормы, обладающие свойствами теоретической истины (всеобщностью и необходимостью); а нравственная норма, которая описана как теоретическая истина, дает повод рассматривать ее в качестве отражения чего-то существующего в объективной действительности. Этическая мысль постоянно возвращается на «круги своя».

В XX в. существенных изменений в этике не произошло. Многовековая критика нравственного объективизма не возымела результатов. По-прежнему влиятельны различные формы натурализма, утилитаризма, интуитивизма. По-прежнему наибольшим авторитетом пользуется религиозное обоснование морали. Таким образом, в современной моральной философии либо вообще отрицается возможность обоснования морали и допускается этический релятивизм⁴, либо используются традиционные, известные по крайней мере с XIX в. формы такого обоснования. Впрочем, существует и третья, промежуточная точка зрения, отрицающая и возможность обоснования морали, и нравственный релятивизм. В нашей литературе эта точка зрения наиболее убедительно изложена в уже цитированной книге Л.В.Максимова.

Согласно Л.В.Максимову, «разумно обосновать моральные принципы невозможно и практически ненужно»⁵. По его мнению, признание необоснованности морали не ведет к моральному релятивизму, так как единство моральных принципов является не «метафизическим», а фактическим, то есть складывается в повседневной моральной практике, а не доказывается мыслителями-теоретиками. Таким образом, Максимов относит нормативную этику к прерогативе обыденного сознания и признает права теоретического сознания лишь в сфере метаэтики, то есть в сфере логического, лингвистического и социологического анализа уже сложившейся нравственности.

Л.В.Максимов, по-видимому, придерживается того традиционного (романтического по своим истокам) взгляда на культуру, согласно которому развитие культуры идет, так сказать, «снизу вверх», от коллективного сознания народных масс к своему рефлексивному выражению в теоретической и художественной деятельности. С этой точки зрения религиозная проповедь, моральная философия, жизнеучительная литература суть различные формы рефлексии над обыденным моральным сознанием той или иной эпохи. Недостаточность такого подхода, на мой взгляд, состоит в том, что он исключает сознательное творчество в сфере нравственности, делает необъяснимым возможность моральных

нововведений и по сути дела отрицает существование нравственного прогресса. Но факты истории свидетельствуют, что такой прогресс существует. Будда и Конфуций, Моисей и Иисус Христос не рефлексировали над уже сложившейся в народе нравственностью, а создавали новые принципы и нормы человеческой жизни, «открывали» иную, ранее неведомую людям жизнь. И сейчас у нас нет никаких оснований считать, что нормы и принципы, по которым мы живем, являются наилучшими из возможных. Если бы люди в своей нравственной жизни ориентировались лишь на то, что уже существует в обыденном сознании, они никогда не вышли бы из состояния дикости.

Несколько иную позицию по отношению к обоснованию морали занимает в наши дни А.А.Гусейнов. Согласно Гусейнову, в истории постоянно имеют место нравственные конфликты. Моральные кодексы различных культурных и социальных групп, приходя в соприкосновение друг с другом, неизбежно конфликтуют, и в таких ситуациях возникает необходимость в, говоря словами И.Канта, «арбитражной функции философского разума». При этом возможны различные этические стратегии: догматическая, которая объявляет истинными одни кодексы и отвергает другие; релятивистская, которая вообще ставит под сомнение существование единой морали. Но главной стратегией в истории европейской морали была критическая стратегия, в результате которой конфликтующие кодексы поведения интерпретировались как равноценные, нравственно нейтральные и вырабатывалось более широкое понимание морали. Таким образом, нравственный прогресс, согласно Гусейнову, состоит во все большем детабуировании социальных норм, нарастании эмансипации человека от морального диктата и одновременно в выявлении подлинной, всеобщее-необходимой сущности морали. «В реальном историческом опыте, — пишет он, — происходил и происходит процесс уточнения собственных границ морали, в ходе которого выясняется, что мораль имеет более всеобщую и устойчивую природу, чем каждый раз принято думать»⁶.

С приведенными соображениями нельзя не согласиться. Однако надо заметить, что нравственный прогресс состоит не только в нравственном детабуировании некоторых социальных норм, но и в создании новых «табу», новых кодексов морали. Человечество стало более не терпимо ко многим явлениям жизни, которые еще несколько веков назад казались само собой разумеющимися: к пыткам, к мучительным видам казней, к уничтожению мирного

населения во время войн и т.п. А в наши дни в сфере медицины, экологии, демографии вырабатываются такие нормы, о которых еще сто лет назад никто не мог и подумать. Таким образом, нравственный прогресс состоит не только в расширении морали, но и в ее «сужении», в определенном нормотворчестве.

Итак, не следует отказываться от нормативной этики как самостоятельной теоретической деятельности. Однако именно к этому подводит ситуация, которая сложилась в этой дисциплине. Ситуацию, когда либо вообще отрицается возможность существования какой-то дисциплины, либо в этой дисциплине используются методы, логическая несостоятельность которых давно доказана, нельзя назвать иначе как ситуацией кризиса. В XX в. аналогичный кризис пережили многие науки: математика, физика, психология, история. В результате в этих науках произошла революционная смена парадигм. В нормативной этике кризис оказался затяжным. И возможности этой науки в будущем необходимо связать с радикальным изменением характерных для нее методов рассуждения и представлений о своем предмете. Какова может быть общая направленность этих изменений? Попробую сделать некоторые предположения на основе аналогии.

В начале XX в. кризисная ситуация сложилась в математике. Казавшийся ранее незыблемым фундамент математического знания был разрушен открытием парадоксов теории множеств. В результате сложились три программы выхода из кризиса — логицизм (Г.Фреге, Б.Рассел, А.Уайтхед), формализм (Д.Гильберт), интуиционизм (Л.Э.Я.Брауэр, Г.Вейль, А.Гейтинг) — каждая из которых представляла собой переосмысление обоснования математики. В рамках настоящей статьи нет ни возможности, ни необходимости рассказывать об истоках этого кризиса, раскрывать суть найденных парадоксов или описывать содержание всех трех программ. Однако на последней программе — интуиционизме — следует остановиться, так как высказанные здесь идеи имеют, как мне кажется, некоторое отношение к этике.

Основной тезис интуиционистов гласил, что существование в математике — это то же самое, что конструктивность или «построимость». «В изучении умственных математических построений, — писал А. Гейтинг, — «существовать» должно означать то же самое, что и «быть построенным»⁷. Математические объекты не даны все сразу и не существуют реально, подобно, например, физическим объектам. Все они — результаты процессов построения, осуществляемых посредством определенных конструктивных опе-

раций. Всякое иное понимание существования в математике объявлялось интуиционистами «метафизикой», не имеющей никакого отношения к математическому знанию. Причем, по их мнению, эти конструктивные операции являются мыслительной активностью, не зависящей ни от языка, ни от логики. Поэтому невозможно ни свести математику к логике, что пытались сделать сторонники логицизма, ни истолковать математику как язык математических символов, на что претендовали формалисты. Язык и логика являются, согласно интуиционистам, не средствами обоснования математических истин, а лишь средствами их сообщения. Единственным средством обоснования в математике являются построения. Эти идеи интуиционизма получили развитие в отечественной конструктивной математике А.А.Маркова, Н.А.Шанина и др., где понятие о конструктивных процессах было уточнено с помощью теории алгоритма.

Важнейший аспект интуиционистской (конструктивистской) математики заключался в переосмыслении понятия бесконечности. Бесконечность, утверждали интуиционисты, никогда не должна рассматриваться как законченная целокупность. Например, утверждение, что существует бесконечно много натуральных чисел, вовсе не означает, что все натуральные числа существуют сами по себе в какой-то области «идеальных объектов». Скорее всего это утверждение означает, что для любого натурального числа мы можем установить большее число, например, прибавив к первому единицу. Поэтому интуиционисты отвергли абстракцию *актуальной бесконечности* и заменили ее абстракцией *потенциальной осуществимости*, то есть вместо идеи завершенной бесконечности выдвинули идею бесконечности становящейся.

Хотя интуиционисты не придавали большого значения логике, в 1930 году А.Гейтинг построил формально-логическую систему, которая может применяться в конструктивной математике. Особенность интуиционистской (конструктивной) логики состоит в том, что в ней не всегда действуют некоторые законы классической логики: закон исключенного третьего, закон двойного отрицания, закон приведения к абсурду. Так, закон исключенного третьего, верный в случае конечных множеств, не действует в случае бесконечных множеств. По отношению к находящимся в становлении бесконечным множествам невозможно определить, какова будет последующая альтернатива, и, следовательно, если не удалось найти элемента с требуемыми свойствами, ни утверждение о существовании такого элемента, ни отрицание этого утвер-

ждения не является истинным. Согласно интуиционистам, логические законы не являются независимыми от того, к чему они применяются.

В нашей литературе уже высказывалась мысль, что выводы интуиционизма и конструктивизма имеют значение не только для математики, но и для конструктивных процессов любого рода: технического творчества, искусства, экономической и правовой деятельности и т.д.⁸. А известный отечественный логик и математик А.С.Есенин-Вольпин предлагает использовать некоторые принципы интуиционизма даже в обосновании естественнонаучного знания. Согласно ультраинтуиционизму (именно так Есенин-Вольпин называет свою программу), поскольку никакие естественнонаучные утверждения не являются абсолютными истинами, в обосновании научного знания понятие *несомненности* должно быть заменено понятием *неоспоримости*. Доказательством суждения является любой «честный прием», делающий это суждение неоспоримым, причем особую роль Есенин-Вольпин отводит применению определений. «При всей логической запутанности этих проблем, — пишет он, — существует по крайней мере один честный — т.е. свободный от насилия и обмана — прием, делающий многие суждения неоспоримыми. Это — применение определений, к какой бы области они ни относились. Поскольку *сукой*, по определению, называется самка собаки, а связка есть, тоже по определению, означает названа, утверждение *самка собаки есть сука* считается истинным в силу этих определений... При всей тривиальности этого примера здесь все же истина принимается на основании честного приема, делающего суждения неоспоримыми, и этот прием... я предлагаю считать доказательством этого суждения»⁹. Из приведенной цитаты видно, что основания наук Есенин-Вольпин усматривает в номинальных, а не реальных определениях. Ультраинтуиционистская программа обоснования научного знания с неизбежностью влечет за собой своеобразный ультраноминализм.

Я не берусь судить, насколько интуиционизм применим в обосновании естественных наук. Но к этике интуиционистские и конструктивистские программы имеют, на мой взгляд, прямое отношение. Математика и этика схожи по крайней мере в одном: объекты обеих дисциплин не являются «метафизическими» сущностями и не существуют в реальности, подобно физическим объектам. В обоих случаях речь идет о результатах конструктивных процессов. В этике, как и в математике, «существовать» оз-

начает «быть построенным». Поэтому допустимо предположить возможность создания *конструктивной нормативной* этики. В свете современных представлений старинная Спинозовская идея обоснования этики математическим способом не кажется наивной и абсурдной.

Основная ошибка как сторонников обоснования морали, так и тех, кто в принципе отрицает возможность такого обоснования, состоит в отождествлении обоснования с объективностью и истинностью. Как справедливо отмечает крупнейший представитель современной английской философии морали Р.Хэар, ошибочно считать, что «разум проявляет себя только через познание, т.е. установление фактов или открытие истин», и что «быть рационалистом в понимании морали — значит непременно быть дескриптивистом (т.е. верить в то, что существуют моральные факты, которые подлежат познанию)»¹⁰. Впрочем, сам Хэар так и не отвечает на вопрос, каким же должно быть рациональное обоснование морали, ограничиваясь общим пожеланием «по мере сил... развивать свои мыслительные способности, ибо у нас нет другого надежного руководителя и авторитета, помимо собственного разума»¹¹. Но опыт конструктивной математики как раз и показывает, как возможна недескриптивная наука, наука, в которой не мысли надо привести в соответствие с объектом, а объект в соответствие с мыслями о нем¹², в которой объект как предмет познания вводится нами посредством определения.

Важнейшим положением конструктивной этики должен стать тезис, согласно которому определения основных нравственных понятий являются не реальными, а номинальными определениями. Утверждение «добро есть удовольствие и отсутствие страданий» (И.Бентам) является неоспоримым в том же смысле, в каком неоспоримо утверждение «сука есть самка собаки», т.е. оно является неоспоримым в силу принятых определений. С этой точки зрения, критика Дж.Э.Муром содержащейся в этических рассуждениях «натуралистической ошибки» бьет мимо цели. Ошибка самого Мура состояла в том, что он не учел номинальный характер определений в этике. Как справедливо отмечает Л.В.Максимов, «невозможность реальных определений добра не служит препятствием для номинальных определений. И сколько бы ни иронизировал Мур по поводу, никчемных, как ему кажется, дефиниций, фиксирующих «человеческие представления о добре», сам он в своей критике различных этических концепций фактически опирается на общечеловеческое понимание морально доброго»¹³. Неизбежность номинализма в этике более очевидна, чем неизбежность номинализма в естественных науках.

Аналогом математической конструктивности в этике должно стать понятие *выполнимости*. Существование нормы определяется ее выполнением; не может существовать нормы, которая не могла бы быть выполнена. Поэтому выполнимость следует рассматривать как доказательство нормы. Причем речь идет не только о физической возможности осуществления предписанного действия, но и о его согласованности (непротиворечивости) с уже существующими моральными предписаниями. Невыполнимой должна считаться такая норма, выполнение которой исключает выполнение какой-либо уже устоявшейся нормы. А кодекс, в котором выполнение одной нормы исключает выполнение другой, должен считаться противоречивым.

Важнейшим следствием такого подхода к этике должна стать замена традиционной абстракции *всеобщности (общезначимости) и необходимости* моральных требований абстракцией их *потенциальной выполнимости*. Если абстракция всеобщности и необходимости моральных норм соответствует установкам этического догматизма, призывающего к выполнению долга не взирая на обстоятельства, а ее отрицание ведет к релятивизму, допускающему возможность существования взаимоисключающих нравственных ориентаций, то абстракция потенциальной выполнимости отвечает идеалу *ситуативной этики*, предполагавшей «гибкое» применение норм в зависимости от обстоятельств.

Наконец, особо следует отметить, что в этике, как и в любой другой конструктивной дисциплине, не всегда действует закон исключенного третьего. Часто мы не можем утверждать ни что некое действие всегда является морально хорошим, ни что оно никогда не является таковым. Иными словами, в этике имеют место такие ситуации, когда ни суждение, утверждающее данную норму, ни отрицание этого суждения нельзя считать истиной.

Разработка конструктивной нормативной этики — дело будущего. Сейчас важно подчеркнуть лишь принципиальную идею. Пора перестать смотреть на моральные требования как на объективные законы жизни, «подаренные» нам Богом, Природой или Историей. Никто нас ни к чему не обязывает. Нравственные нормы — такое же изобретение человечества, как, например, велосипед. И нет необходимости ни выбрасывать велосипед на свалку, ни отказываться от создания более совершенных видов транспорта... В свое время Н.А.Бердяев писал: «Свобода есть... не выбор между поставленными передо мною добром и злом, а мое созидание добра и зла»¹⁴. В конструктивной этике эта интуиция Бердяева может получить рациональное выражение.

Примечания

- ¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1965. С. 618.
- ² Мур Дж.Э. Принципы этики. М., 1984. С. 71.
- ³ Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: логико-когнитивные аспекты. М., 1991. С. 8.
- ⁴ К направлениям, отрицающим возможность обоснования морали, следует отнести и основанную Ч.Перельманом школу «неориторики», в которой обоснование морали сводится к риторическому воздействию на сознание, то есть к суггестии. См.: *Perelman Ch. Justice, law and argument*. Dordrecht, Boston, London, 1980.
- ⁵ Максимов Л.В. Проблема обоснования морали. С. 12.
- ⁶ Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 61.
- ⁷ Гейтинг А. Интуиционизм. Введение. М., 1965. С. 10.
- ⁸ См.: Бродский И.Н. О специфике технического знания // Философские науки. 1981. № 3; его же: Техническое знание и конструктивные процессы // Творческая природа научного познания. М., 1984.
- ⁹ Есенин-Вольпин А.С. Об антитрадиционной (ультраинтуиционистской) программе оснований математики и естественнонаучном мышлении // Вопросы философии. 1996. № 8. С. 101.
- ¹⁰ Хэар Р. Как же решать моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 9.
- ¹¹ Там же. С. 21.
- ¹² С точки зрения логической семантики дескриптивные суждения отличаются от суждений прескриптивного характера, к которым относятся все суждения этики, тем, что в случае дескриптивов необходимо слова привести в соответствие с миром, а в случае прескриптивов – мир в соответствие со словами о нем. См.: *Searl J. Expression and meaning*. Cambridge, 1979. P. 3-4.
- ¹³ Максимов Л.В. Проблема обоснования морали. С. 80.
- ¹⁴ Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991. С. 70.

А.В.Прокофьев

Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах)

Между философскими проблемами и проблемами истории философии существует крайне непривычное для любой другой области познания отношение. Казалось бы, логично предположить, что история какой-либо познавательной дисциплины имеет вспомогательный характер по отношению к ее основной, т.е. «реальной» и «современной», проблематике. Однако взаимодействие между историко-философским и собственно философским исследованием совсем иное, чем, например, между физическим и из области истории физики. В первом случае действует парадоксальное положение: «изучение истории философии есть изучение самой философии, и наоборот – изучение философии означает в то же время знакомство с историей философии»¹. И дело здесь не просто в том, что наука развивается через кумулятивное наращивание ядра собственного знания, а философия нет (релятивизм Т.Куна или фаллибилизм К.Поппера демонстрируют возможность совершенно иного прочтения истории науки). Проблема вечной актуальности историко-философского материала коренится в том, что философская *Истина*, в отличие от научных «истин»², всегда предстает как индивидуально окрашенная и этот факт не является ни случайным, ни негативным. Всегда представляя собой результат понимания, толкования смысла, интерпретации, философская истина превращается в ничто без ее выразителя, живой фигуры самого философа, рисующейся сквозь ткань его мысли. Поэтому наше собственное философское постижение мира не может происходить иначе, чем через творческое соприкосновение индивидуальностей, пересечение уникальных толкований важнейших философских проблем. Понимание этой ситуации было чрезвычайно характерно для М.Хайдеггера, по мнению

которого только в «диалоге с философской и культурной традицией» наше сознание и самосознание становится более адекватным, способ мышления — более гибким, более диалектическим и универсальным, а наши многочисленные предрассудки если и не преодолеваются, то по крайней мере переводятся в вопросы: мы ставим наши собственные предрассудки и предрассудки других под вопрос. В этом смысле восхождение к философской традиции означает движение вперед, а не назад»³.

Представленная ниже работа представляет собой попытку реализовать то, что М. Хайдеггер удачно называл «встречей», встречей современного отвлеченно-теоретического анализа философской проблемы с историей ее осмысления, встречей, в которой результаты анализа позволяют создать связанное прочтение истории мысли, а история мысли постоянно корректирует сам анализ. Философская проблема, избранная нами для исследования — нравственно-метафизический вопрос о свободе воли. В первой части работы он ставится абстрагированно от истории реальных философских дискуссий, во второй, напротив, рассматривается через призму реального исторического спора.

Этический смысл проблемы свободы воли

В моральной философии анализ категории «свобода» может вестись с различных точек зрения. Первая отталкивается от того, что предположение об отсутствии прямого или косвенного принуждения необходимо для первоначальной фиксации ситуаций морального выбора, то есть для описания тех моментов, когда выбирающий линию поведения индивид действительно руководствуется собственно моральными соображениями. Здесь понятие «свобода» оказывается тождественным независимости от давления *конкретных внешних факторов*. Так мы всегда можем сомневаться в том, действительно ли нравственной была мотивация человека, чьи действия формально совпадали с моральной нормой, однако ситуация их совершения включала в себя внешние силовые сдержки, угрозу общественного осуждения и т.д. С этим сомнением связано неоднократно встречавшееся в истории философской мысли моделирование ситуаций полной поведенческой независимости индивида. Именно такие мысленные эксперименты позволяют остро поставить вопрос о способности человека опираться на моральные ценности как на абсолютные. Классическим примером такой модели является история с перстнем Гига,

рассказанная Главконом в платоновском диалоге «Государство». Ученик Сократа предлагает своим собеседникам следующее: «...Мысленно сделаем вот что: дадим полную свободу любому человеку, как справедливому, так и не справедливому, творить все, что ему угодно, а затем понаблюдаем, куда приведут его влечения»⁴. Далее, как известно, следует рассказ о пастухе Гиге, получившем перстень, дающий невидимость, а с нею – свободу от общественного принуждения и осуждения. Как показывают идеальные модели, та свобода, которая понимается как независимость от конкретных внешних факторов, хотя, может быть, и не реализуема полностью, вполне может быть описана как некая крайне уникальная, но воображаемая ситуация. Во всяком случае, существует возможность представить себе множество куда более реалистичных, хотя и менее «чистых» ситуаций поведенческой свободы.

Другими словами, такая свобода может быть эмпирически констатирована как факт. И одновременно она может быть задана как цель наших поступков и внутренней психической работы над собой. Фактическое устранение внешнего принуждения к безнравственному поведению является здесь первойшей внешней задачей, а умение игнорировать его через механизмы психического сопротивления – внутренней. Наряду с этим целью морального индивида служит также концентрация внимания на внутреннем, совестьном механизме определения линии поведения даже там, где такая линия обеспечивается также и общественным принуждением.

Как видно из сказанного выше, моральная свобода в таком ее понимании не представляет собой трагически заостренной, мучительной проблемы. Вопросы, возникающие вокруг ее толкования, значительны для этики, но они носят технический характер. Их достаточно удобно ставить в ходе исследования, поскольку они изначально представляются разрешимыми в пределах обозначенной схемы. Возможно, именно поэтому в этической мысли легко возникает приоритетное акцентирование суженной трактовки моральной свободы⁵. Тем более что расширенная постановка вопроса может изначально отвергаться как принципиально недопустимая и бесперспективная.

В центре ограничительной трактовки моральной свободы оказывается тот аспект этого понятия, который выражается термином «произвольность». Первым попытку его раскрыть, как известно, предпринял Аристотель в связи с исследованием характеристик добродетельного поступка. Он провел тщательную классификацию человеческих действий, указав на то, что они могут совершаться не-

произвольно (в том числе принудительно или по неведению) и произвольно (в том числе преднамеренно)⁶. Однако аристотелевский анализ и наследующие ему позднейшие концепции подобного типа представляют собой скорее некую психологическую феноменологию поступка, нежели его моральную философию. Классификация поступков в свете степени их произвольности крайне важна в ходе самой процедуры моральной оценки деяния, но не так много дает для выяснения глубинных и изначальных его оснований, то есть оснований самой возможности нравственной — ответственной и вменяемой — деятельности. Иными словами, вопрос о свободе как психологической характеристике конкретного действия останавливается перед важной чертой, разделяющей психологию и метафизику нравственности.

Но именно в сфере метафизики вопрос о свободе получает свое истинное философское значение. Так, обсуждая поставленную Гоббсом проблему «свободы действия», Н.О.Лосский, посвятивший целый трактат разбору метафизического вопроса о свободе, замечает: «Конечно, не этот вид свободы является предметом трудного философского исследования. Размышляя о свободе..., философия ставит вопрос о *свободе хотения*»⁷. Поэтому объектом дальнейшего анализа в нашей работе станет именно тот способ определения свободы, который исходит из потребности логически обосновать само существование нравственного сознания. И сколь ни привлекательно ограничить сферу этического поиска типологиями в духе Аристотеля, нам придется вести речь о свободе как способности быть действительным творцом деяния как уникального события, то есть — о свободе воли.

Между свободой воли и моралью существует очень сложное двойное отношение взаимной зависимости. Первое, в чем оно проявляется — невозможность мыслить ответственное поведение без допущения свободы, которая понимается не как отсутствие принуждения, но как способность самостоятельно порождать свои собственные поступки. В самом деле, «если предположить, что человек не обладает свободой воли, то это значит, что его действия целиком определяются давлением внешних условий и внутренним состоянием его организма, порождающим естественные желания — рефлексy»⁸. Если воля человека не способна влечь поступки, направленные против течения событий и давления обстоятельств, в том числе событий и обстоятельств, исподволь формирующих его как личность, то теряется сама возможность говорить о деонтологическом измерении человеческого существо-

вания, о какой бы то ни было нравственной обязанности, лежащей вне сферы природно-утилитарных детерминаций. «При этом, — как точно подмечено современным этиком, — свобода — не только основание морали, она является вместе с тем и ее пространством. Таинственное поле личной автономии, через которое осуществляется прорыв в сферу специфической моральной необходимости, является вместе с тем и ее единственным испытательным полигоном»⁹.

Однако соотношение свободы и морали может быть представлено и в прямо противоположном ключе: не только свобода является основанием и пространством морали, но и сама мораль как область нормативного регулирования поведения представляет собой едва ли не единственно возможную область проявления свободы человека. Она противостоит при этом иным сферам его деятельности, где понятие «свобода» неизбежно теряет свою специфику, свой строгий философский смысл.

Во-первых, мораль противостоит познавательной активности, направленной на природу. Здесь человек в качестве условия познаваемости мира вынужден предполагать тотальную необходимость происходящего и отсутствие всякой произвольности. Научно-познавательный подход к собственно человеческой реальности (в том числе к реальности психической) состоит в моделировании детерминаций нашего поведения по образцу механического взаимодействия тел и предполагает, что все в этой сфере, как и в природе, может быть описано как единый механизм или агрегат механизмов. Такова цена ориентированности научного, рассудочного познания природы на нужды практики, на инструментальное использование его результатов. Уже классическая формула Ф.Бэкона, стоящая у истоков современного познавательного мироотношения: «природа побеждается тогда, когда мы подчиняемся ей»¹⁰, фиксирует принципиальную невозможность совмещения исходной установки ученого с допущением свободы воли. Нельзя не согласиться с А.Бергсоном, что интеллект, и в первую очередь интеллект научный, всегда «воссоздает из данного, но упускает из виду то, что является абсолютно новым в каждый момент истории. Он не допускает непредвиденного. Он отбрасывает всякое творчество»¹¹. А с творчеством из наших представлений о мире элиминируется и свобода.

Как радикальное изменение соотношения науки и свободы может пониматься синергетическая концепция причинности, которая принимает во внимание фактор нестабильности в мире,

«тогда как прежде господствовала точка зрения детерминизма». «Новая научная рациональность», «многовариантное видение мира», по мнению основателя синергетики, «с необходимостью раскрывают перед человечеством возможность выбора — выбора, означающего, между прочим, и определенную этическую ответственность» (И. Пригожин)¹². Однако это тонкое и гибкое теоретическое понимание природных закономерностей совсем не обязательно меняет саму первоначальную установку ученого, ведь без детерминистской предпосылки вряд ли возможно организовать эффективное и целенаправленное научное исследование. Поэтому Н. А. Бердяев, диаметрально разводящий между собой науку и свободу, не так уж далек от истины. Определяя первую как «экономическое приспособление к мировой данности и послушание мировой необходимости», он замечает, что в силу этого она слепа по отношению к целому ряду безразличных для ее целей свойств мира и человека, в том числе и к свободе нашей воли («наука не прозревает свободы в мире»)¹³.

Но действительной свободы не больше и в тех видах деятельности человека, которые прямо преследуют раскрепощение и приоритетную самореализацию индивида. Казалось бы, свобода имеет место прежде всего там, где главной целью является ее непосредственное достижение, где она выступает как основная ценность, где все силы человека брошены на установление строгого соответствия между желаниями и удовлетворяющими их поступками. Однако реализация раблезианского «делай, что хочешь» не будет настоящим царством свободы. Сложную диалектику ускользания свободы из жизни человека, прямо и преимущественно стремящегося к ней, очень тонко раскрыл С. Кьеркегор в «Гармоническом развитии в человеческой личности эстетических и этических начал». Описывая жизненную ситуацию «эстетика», человека, сознательно ориентированного на самореализацию через свободное удовлетворение желаний, датский философ отмечает, что условия наслаждения в этом случае «находятся обыкновенно не в самом желающем наслаждаться жизнью, а вне его, или если и находятся в нем, то все-таки не зависят от него»¹⁴. Таким образом, кьеркегоровский эстетик трагически не самодостаточен. Человек такого типа оказывается поработанным постоянной сменой собственных желаний и капризов, еще менее контролируемых, чем любые процессы внешнего мира. Не случайно Кьеркегор характеризует индивидуальность эстетика как «эксцентрическую», то есть лишенную того личностного ядра, которое может отвечать за реализацию сознательных жизненных выборов, возвышаться над стихией желаний.

Итак, наш краткий анализ показывает, что свободы нет как в вынужденном отказе от нее ради познания, так и в чувственно-импульсивном стремлении к ней. На первый взгляд и положение *homo moralis* не соответствует представлениям о свободе, ведь моральный поступок всегда предписан нам, а нравственная норма выступает как нечто внешнее по отношению к моей воле. Однако именно в морали человек оказывается перед реальным выбором, зависящим только от него, а не от внешних обстоятельств или непредсказуемой стихии изменчивых желаний. Именно в ней он может выступить как волевой и автономный творец собственной жизни, противопоставляя безличному «мне хочется» абсолютное индивидуальное и осознанное «Я ТАК ХОЧУ»¹⁵.

Одновременно в области нравственности универсализуя свои суждения, человек показывает способность самостоятельно строить мир, явно отличный от природного. Говоря словами современного кантиански настроенного мыслителя, именно в кантовском категорическом императиве, выражающем подлинную сущность морали, происходит «присвоение человеком трансцендентной – божьей – функции свободного творчества и оценки любого творения, т.е. обретение богоподобия»¹⁶. Конечно, это не божественность, а всего лишь богоподобие, это не абсолютная свобода, а свобода выбора, единственно доступная человеку. И все же это свобода, и ее обретение неразрывно связано с моральной формой нашего существования.

В поле философских учений о свободе воли

История философско-этической мысли чрезвычайно оригинально преломила это отношение морали и свободы. Философов, не ставивших приоритетной целью проповедь определенной системы жизненных ценностей, мораль притягивала своей неразрывной связью со свободой, уникальными возможностями в деле обретения самодостаточности. «В положениях новоевропейцев об абсолютности и автономности морали, ее единственности как высшей ценности теоретически обосновывалась неприемлемость любых форм патернализма – определяющей черты абсолютистской культуры. И стоики, и «моральные абсолютисты» нового времени, по существу, решали чисто философскую (не моралистическую) задачу поиска того «места», где человек абсолютно свободен в том смысле, что является единственным авторитетом для самого себя и ему невозможно ничего навязать извне... и обнаружили его в морали»¹⁷.

Однако в той же мере, в какой философы постоянно стремились к позитивному осмыслению морали ради обретения свободы, моралистов притягивали рассуждения о свободе ради сохранения устойчивого статуса морали. Удовлетворительное обоснование свободы было им необходимо как воздух. Ведь уже замечание платоновского Протагора продемонстрировало нравственным проповедникам и обличителям, что их деятельность будет выглядеть крайне противоречиво, если не абсурдно, в случае отсутствия обоснованного допущения волевого и надприродного истока человеческих поступков. По смыслу речи софиста, только те свойства, которые не могут считаться следствием «природы», должны влечь за собой гнев, наказания и увещания (диалог «Протагор») ¹⁸. Моралист может обращаться с проповедью и обличением лишь к тем, кто в соответствии с самим значением слов «проповедь» и «обличение» является свободным ответственным деятелем.

Таким образом, свобода воли — одна из тех этических проблем, которые не позволяют мыслителям выступать исключительно в качестве моралистов и учителей нравственности (выразителей моральных доктрин). Ведь решение столь глобального философского вопроса требует его глубокой умозрительной проработки, апеллирует к целостности и системности индивидуальной философской картины мира. Оно неизбежно обрастает метафизическими интерпретациями, выходящими на наиболее абстрактный уровень философской мысли. В итоге свобода воли из нравственного аргумента моралиста, из своеобразной аксиомы морального сознания превращается в предмет настойчивого онтологического «предельного вопрошания».

Перекрестный интерес философов и моралистов к проблеме свободы тем более любопытен, что философ-теоретик и откровенный моралист сплошь и рядом выступают в одном лице. И вряд ли стоит рассматривать такое сочетание как механическое и бесперспективное. Именно оно создает возможность для установления подвижного равновесия между двумя позитивными ценностями: добром и свободой. Оно не позволяет философам абсолютизировать идею автономии и самодостаточности, а моралистам — скатываться на позиции откровенного морализирования, пренебрегающего уважением к положительной свободе ближних, то есть превращаться в моральных тиранов.

Краткий анализ мотиваций обращения мыслителей к рассуждениям о свободе воли следует дополнить анализом содержательного аспекта концепций, складывающихся вокруг разрешения

рассматриваемого вопроса. Н.О.Лосский попытался решить эту задачу через создание целостной типологии подходов к понятию «свобода». Эта чрезвычайно полезная в методологическом отношении типология создает основу для ориентирования в поле этико-онтологических учений и для оценки их способности теоретически фундировать нравственное сознание. Философские концепции «свободы воли» Н.О.Лосский предлагает разделить на *детерминистские, индетерминистские* и пытающиеся провести синтез обоих первоначальных подходов.

Детерминизм, ограничиваемый Н.О.Лосским от фатализма, исходит из фиктивности самого представления о свободе воли, полагая, что «судьба человека зависит отчасти от поведения самого человека, но это поведение в каждом из его проявлений не свободно, оно необходимо обусловлено природою тела человека или его характером, влиянием среды, наследственности и т.п.»¹⁹. Для детерминиста «настоящее определено прошлым, но это прошлое не находится ни в нашей, ни в чей либо власти; следовательно, мои сегодняшние мысли, чувства, сомнения, колебания, хотения и решения неотвратимо были предопределены уже вчера, год тому назад, сотни лет тому назад прошлым строением мира»²⁰.

В зависимости от того, какие факторы считаются обуславливающими поведение человека, можно разграничить отдельные подвиды детерминизма: «*материалистический*», «*психологический*» и «*супранатуралистический*». *Материалистический детерминизм* описывает все происходящие в мире изменения по образцу механической причинности, присутствующей во взаимодействиях физических тел. Любое хотение человека и всякий его поступок оказываются в этом случае механически обусловленным строением тела и воздействиями среды на него. *Психологический детерминизм* делает прибежищем абсолютной необходимости сферу человеческих мотивов. Свобода индивида, о которой детерминисты такого типа не отказываются вести речь, существует только тогда, когда какое-то решение является «вполне *моим действием*, происходит вполне от меня, имеет свое достаточное основание во мне, т.е. вполне обусловлено мною: моим существом, моим образом мыслей, моими склонностями, моими размышлениями и т.п.»²¹. Наконец, *супранатуралистический детерминизм*, возникший в недрах теологической мысли, исходит из предположения, что свобода воли может принадлежать только Божественному величию. Приписать свободу какому бы то ни было существу на земле означало бы отрицать всемогущество и всеведение Бога. Одно-

временно свобода понимается супранатуралистическими детерминистами как свойство, способное пробудить в человеке безмерную гордыню, искажающую истинное представление о месте человека в мироздании и его взаимоотношениях с Творцом.

Среди противостоящих детерминистам защитников свободы воли Н.О.Лосский выделяет группу крайних индетерминистов, защищавших не просто свободу решения (*liberum arbitrium*), а *безразличную свободу решения* (*liberum arbitrium indifferentiae*), т.е. свободу, не опирающуюся ни на какие основания. В наиболее общем виде индетерминизм есть учение, утверждающее, что «человеческое хотение при совершенно одинаковых внутренних и внешних условиях может выразиться то в одной, то в другой прямо противоположной форме, ... и эта противоположность вовсе *не обосновывается* каким-либо различием в сущности человека, в том, что происходило в нем, или в том, что на него действовало»²². Сам Н.О.Лосский утверждает, что подобный подход «весьма редко встречается в истории философии», приводя в качестве примера только взгляды Эпикура и их преломление Лукрецием²³. При этом он убежден в том, что индетерминизм, рассуждающий в духе знаменитого буриданова примера, является полемической конструкцией противников идеи свободы воли.

Однако история философии XX столетия дает основания говорить о гораздо большей распространенности учений индетерминистского плана. Воззрения французских атеистических экзистенциалистов, содержащие апологию свободной самореализации индивида, опирающиеся на представление о свободе как «ничтожении», оказываются чрезвычайно близки к тому индетерминизму, который Н.О.Лосский был склонен считать существующим лишь в головах сторонников противоположного учения. Так Ж.П.Сартр, к примеру, в «Бытии и ничто» отчетливо формулирует абсолютно индетерминистский подход к человеческому существованию: «Человек не есть вначале, чтобы стать свободным потом, нет различия между бытием человека и его «бытием в свободе»... Свобода есть лишенное оснований основание»²⁴. Впрочем, индетерминизм может проявляться и в теологически ориентированной мысли, что не ускользнуло от внимания Шопенгауэра, и тогда он соединяется с одним из вариантов теодицеи, в котором свобода человека должна гарантировать Бога от всяких обвинений.

Оба подхода, с точки зрения моралиста, демонстрируют серьезные недостатки. Так, связанный с позитивно-научной установкой детерминизм, как уже упоминалось, есть «учение, обед-

няющее и упрощающее состав мира». Он «глубоко изменяет смысл, если не вовсе лишает смысла, такие переживания, понятия и ценности, как раскаяние, вина, ответственность, долг, добро, зло и т.п.... Преступность, греховность, согласно детерминистам, есть вид природной дефективности, вроде болезни или плохой наследственности, иногда эта дефективность рассматривается даже не как свойство данного человека, а как естественное последствие несовершенства социальной среды»²⁵.

Но и строгий индетерминизм также неспособен теоретически фундировать моральное сознание, поскольку исключение причинности, как и признание ее тотальности, делает обоснованность морали весьма сомнительной. Ведь в этом случае мое «Я» вообще не может быть реальным истоком моих поступков. Так в уже упоминавшемся выше монологе Протагора идет речь о том, что ответственность не существует там, где определенные свойства человека порождены не только природой, но и случаем. Известный современный философ-позитивист Р.Карнап фактически вторит античному софисту, беря за основание рассуждения одну из сторон протагорового аргумента: «Без регулярностей в причинной структуре мира не могло бы быть ни моральной, ни правовой ответственности... Без причинности в мире не было бы смысла в воспитании людей, в каком-либо моральном или политическом принуждении»²⁶.

Вот почему многие глубокие мыслители, которым было дорого обоснованное положение морали в мире, стремились к тому, чтобы уйти от строгого радикализма в суждениях о свободе воли. Эта тенденция не является свидетельством их склонности к мировоззренческим компромиссам. Как отмечает Н.О.Лосский, «история спора... двух направлений отчетливо показывает, что истина действительно может быть найдена не иначе как путем их синтеза, но этот синтез может быть осуществлен только на почве индетерминизма, а именно того индетерминизма, который вырабатывает *положительное* понятие свободы»²⁷.

В ходе дальнейшего изложения мы попытаемся обозначить контуры такого синтеза в философии Канта. Но главное – постараемся определить как оценка степени допустимости привлечения моралистического (нравоучительного) интереса в область обсуждения проблемы свободы воли влияет на восприятие аргументов в пользу синтеза теми философами, которые глубоко проникли в смысл кантовского учения о свободе. Иными словами, нам предстоит анализ истории классического метафизического

спора, развернувшегося в треугольнике, созданном тремя знаковыми для европейской философии именами: Кант — Шопенгауэр — Фейербах.

И. Кант: создание учения о трансцендентальной свободе

Для Канта потребность разработать подход, в котором органично сочетались бы детерминизм и свободная человеческая воля, тесно связана с основной установкой его гносеологической концепции. Пытаясь построить единый философский фундамент математико-геометрических и естественных наук, он стремился доказать действительность причинных связей, соединяющих феномены. В отличие от Юма, для которого причина являлась фиктивным понятием, указывающим всего лишь на привычное ожидание постоянно повторявшегося до этого события, Кант стремится найти обосновывающий все научное знание переход от не имеющих обязательной связи восприятий к единому и законосообразному опыту²⁸. Для него необходимость не является «простой выдумкой — обманом долгой привычки», а причина — относится к тем понятиям, «которые существуют прежде всякого опыта и имеют несомненную объективную правильность»²⁹. Сам коперниканский переворот в гносеологии, резюмированный Кантом в парадоксальном высказывании, что «рассудок не черпает свои законы из природы, а предписывает их ей»³⁰, совершен именно для того, чтобы обосновать действительный характер той необходимости, с которой имеют дело ученые. Поэтому лейтмотивом кантовской теоретической философии является следующее заявление: «Закон природы гласит, что все происходящее имеет причину, что каузальность этой причины, т.е. действие,... сама не могла существовать всегда, а должна быть произошедшим событием, и потому она также имеет свою причину среди явлений, которой она определяется, и, следовательно, все события эмпирически определены в некотором естественном порядке; этот закон, благодаря которому явления составляют некую *природу* и делаются предметами опыта, есть рассудочный закон, ни под каким видом не допускающий отклонений и исключений для какого бы то ни было явления...»³¹. Такой взгляд на природу соответствовал лапласову убеждению в абсолютной детерминированности и предсказуемости Вселенной в целом и человека как ее части. С этой точки зрения, психические детерминанты определяют все поступки людей с необходимостью, которая позволяет предвидеть поведение человека «такой же точностью, как лунное или солнечное затмение...»³².

Однако практическое измерение разума, как известно, делает подобный взгляд на происхождение наших поступков по меньшей мере односторонним. Наличие категорического нравственного закона и порожденного им долга требует неизбежного допущения, что у индивидов существует действительная способность выбирать, иначе сам нравственный закон, будучи выражением рациональности, выглядел бы *неразумным* (!). Таким образом, основной довод Канта, обосновывающий необходимость признания свободы воли, связан с утверждением столь же жесткого, сколь и оптимистического предписания «должен, значит можешь».

Вместе с тем свобода воли имеет и другие, вспомогательные, обоснования, связанные с особенностями нашего нравственного сознания³³. О ней напрямую свидетельствуют угрызения совести, которые были бы бесполезными и нелепыми в рамках закона временной последовательности феноменов, ибо то, что произошло, невозможно ни изменить, ни отменить³⁴. А совесть как раз отменяет то, что произошло, как бы принуждая время течь в обратном направлении. Раскаяния совести словно бы вырывают некие события из цепи причин, чтобы они могли оказывать воздействия на последующие поступки и в этом смысле бывшее делают не бывшим. О наличии свободы недвусмысленно говорят и наши представления о справедливости, требующие наказывать преступников, хотя каждый из них побуждался к преступлениям обстоятельствами, природной злобностью и иными объективными факторами, то есть совершил свои преступления на вполне достаточных эмпирических основаниях.

Способом непротиворечивого соединения двух противостоящих картин мира у Канта становится метафизическое построение, тесно связанное с признанием наличия ноуменального и феноменального миров. Речь идет о теории двух характеров, которая и станет предметом критического анализа непосредственных наследников его мысли. Констатация наличия мира ноуменов, не подчиненного пространственно временным характеристикам, прочерчивает ту сферу, которая лежит вне причинно-следственных отношений, ибо последние могут быть мыслимы лишь как отношения последовательности. И если всякая вещь, имеющая феноменальную сторону, имеет и ноуменальную, то и человек — не просто природное явление: он укоренен также и в мире вещей в себе. «Естественная необходимость, — пишет Кант, — несовместимая со свободой субъекта, присуща лишь определениям той вещи, которая подчинена условиям времени, стало быть лишь определениям действу-

ющего субъекта как явления... Но тот же субъект, который, с другой стороны, сознает себя также как вещь самое по себе, рассматривает свое существование и *поскольку оно не подчинено условиям времени*, а себя самого как существо, определяемое только законом, который оно дает самому себе разумом;.. В этом отношении разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы и не совершить его, хотя как явление этот поступок в протекшем времени достаточно определен и постольку неминуемо необходим»³⁵. У каждого индивида, следовательно, имеется два характера: эмпирический и умопостигаемый, которые находятся в отношении взаимного порождения (особой, трансцендентальной причинности). Ответственность за все произвольные поступки человека, естественно, ложится на его умопостигаемый характер. И в этом смысле, по справедливому замечанию А.А.Гусейнова, для Канта «нет настоящего противоречия между свободой и необходимостью одних и тех же поступков человека, поскольку они не встречаются на одном поле и в одно время. Противоречия нет даже в том случае, когда человек в силу необходимости становится убийцей, ибо в силу свободы он может квалифицировать это свое действие как злодейство»³⁶.

Такова, вкратце, общеизвестная кантовская концепция свободы человеческой воли. Она тесно связана с проблемой обоснования вменения и ответственности, а значит, имеет ту инспирацию, которую ранее мы охарактеризовали как моралистическую. Моралистический компонент в данном случае, конечно, не являлся единственным. Канта как метафизика привлекала и непосредственно сама идея достижения индивидуальной автономии и суверенности. Поэтому даже самые радикальные прочтения глубинного содержания кантовской этики в подобном духе не лишены определенных оснований³⁷. Однако по прямому смыслу схемы, изложенной выше, не только поиск свободы в области морали, но необходимость допущения свободы для непротиворечивого осмысления последней заставляла Канта прибегать к сложным умозрительным построениям. Философы, шедшие по стопам кенигсбергского мыслителя, воспринимали его метафизические конструкции в свете именно такого их основания, что, в свою очередь, приводило к их признанию или же стремлению дистанцироваться от них.

А.Шопенгауэр: трансцендентальная свобода как формальное условие нравственного суда и моральных санкций

Среди многочисленных философских откликов на кантовскую концепцию свободы наиболее близким по основному замыслу и общей логике рассуждения стал трактат Шопенгауэра «О свободе воли», в котором чрезвычайно ярко была сформулирована этическая подоплека метафизической проблемы совмещения свободы и необходимости. Немецкий философ без оттенка неопределенности поясняет точный смысл философского вопроса о свободе воли, отграничивая эмпирическое понимание свободы, свойственное обыденному сознанию, от «философского значения этого понятия». Обыденное сознание, по его мнению, представляет себе моральную свободу по образцу свободы физической (отсутствие препятствий), и так как мотивы не похожи на физические препятствия и не воспринимаются как сила, способная на «объективное и абсолютное принуждение», то здравому смыслу легко придти к выводу о способности человека на вполне свободные действия. Для него «свободный» означает всего лишь «соответствующий собственной воле». «Эмпирическое понятие свободы выражает следующее: «я свободен, если *могу делать то, что я хочу*», — причем слова «что я хочу» уже решают вопрос о свободе»³⁸.

Но строгий философский подход требует задать вопрос дальше, сделав проблематичной «свободу самого хотения». Вопрос, интересующий философов, выглядит следующим образом: «Можешь ли ты также хотеть того, что ты хочешь?» А так как ответ на него порождает уходящий в дурную бесконечность ряд, состоящий из обуславливающих друг друга хотений, то корректно спрашивать сразу и напрямую: «Можешь ли ты вообще хотеть?» Отвечая, мы вынуждены полностью отказаться от непосредственного и эмпирического представления о свободе, придав ему «более абстрактное значение». Последнее же состоит в том, что свобода мыслится как «отсутствие *всякой необходимости*»³⁹.

Однако грамотно заданный вопрос, по мнению Шопенгауэра, еще не предопределяет положительного ответа на него. Можно ли доказать наличие у человека той способности, которую предполагает абстрактное определение свободы? Исторически факт ее присутствия пытались доказать, опираясь на свидетельства нашего непосредственного самосознания (как это делал Декарт и следующие в русле его мысли философы), либо, стремясь найти слабое

звено в обоснованиях природной необходимости, царящей вне нас (путь, избранный античными эпикурейцами). Шопенгауэр рассматривает подробно оба варианта.

Самосознание в действительности оповещает нас о весьма тривиальной истине, далекой от вопроса о свободе воли, о способности человека делать то, что соответствует его наиболее сильной на данный момент мотивации. Чтобы признать за самосознанием свободы способность проникать в априорную глубину связи мотиваций и поступков (в область «воли человека», которая есть «истинное ядро его существа»), носителю самосознания необходимо удостовериться в том, «мог бы он хотеть и иначе, чем он хочет», а значит — «не мог ли бы он также и быть другим, чем он есть?»⁴⁰. А об этом самосознание умалчивает.

Что же касается анализа необходимости в области вещей, которые даны нам во внешнем созерцании и постигаются с помощью рассудочных категорий, то здесь, по мнению Шопенгауэра, шансы обосновать свободу, противостоящую необходимости, еще меньше. Если мы решимся на попытку представить себе *liberum arbitrium indifferentiae*, мы скоро увидим, что «тут... рассудок отказывается нам служить: у него нет формы, чтобы мыслить что-либо подобное»⁴¹. И при этом не важно, какую причинность мы имеем в виду: причину в собственном смысле этого слова, касающуюся физико-химических взаимодействий, раздражение, свойственное растениям, или же мотивацию, характерную животным и человеку.

Таким образом, всякое действие человека жестко детерминировано довлеющим над ним характером, который является, во-первых, индивидуальным, во-вторых, эмпирическим, то есть проявляется в конкретных поступках и может достигаться только через них, в-третьих, постоянным, и значит, его изменение, в том числе и совершенствование, есть лишь иллюзия, порожденная постепенностью раскрытия различных граней и свойств, и наконец, в-четвертых, врожденным, что делает его прямо-таки демонической силой, висящей над человеком как таинственный и пугающий рок⁴².

Шопенгауэр осознает всю глубину высказываемого им пессимизма по отношению к той ситуации, в которой человек пребывает в мире. Он заявляет, что защищаемая им истина принадлежит к тем, которые могут «идти вразрез с предвзятыми мнениями близорукой толпы и даже казаться предосудительными в глазах людей слабых и невежественных». Казалось бы, он готов отстаивать концепцию глубинного рабства человека у внутренней и

внешней природы до конца. Однако совершенно неожиданно для читателя трактат заканчивается высказыванием некой «высшей точки зрения», с которой мы «получаем возможность постичь истинную моральную свободу, свободу высшего порядка»⁴³. Без сомнения, эта «высшая точка зрения» предопределена заданной Кантом и единственно логичной структурой разрешения вопроса о свободе и необходимости философами, не чуждыми моралистической инспирации, то есть заинтересованными в обосновании морального измерения человеческого бытия. Удивительно лишь то, что это происходит после столь утомительно-пространного доказательства всепроникающего детерминизма и сразу же после приведенных выше столь резких и пессимистических заявлений. Примирение моральной свободы и необходимости выглядит в трактате Шопенгауэра как исполнение не слишком приятного долга.

Итак, в самом конце своей работы Шопенгауэр указывает, наконец, что «есть еще один факт в сознании, который до сих пор совершенно оставался в стороне... Он заключается во вполне ясном и твердом чувстве *ответственности* за то, что мы делаем, *вменяемости* наших поступков, основанной на непоколебимой уверенности в том, что мы сами являемся *авторами наших* действий. В силу этого сознания никому, даже и тому, кто вполне убежден в доказываемой нами выше необходимости, с какой наступают наши поступки, никогда не придет в голову оправдывать этой необходимостью какой-либо свой проступок и сваливать вину с себя на мотивы, поскольку при их появлении данное деяние было неизбежно»⁴⁴. Существование вменения и чувства вины философ считает единственными и абсолютно достоверными свидетельствами в пользу свободы.

Совмещения вновь открытого факта моральной свободы с позицией, так тщательно обоснованной в основном тексте трактата, Шопенгауэр добивается с помощью хорошо известной нам кантовской концепции двух характеров, которую он именует «самым прекрасным и глубокомысленным из того, что когда-либо дал этот великий ум и человеческий интеллект вообще». Однако комментатор привносит в кантовское учение собственный, вполне определенный смысловой оттенок: он настойчиво смещает акцент нравственной ответственности с поступка на характер, с *operari* на *esse*, то есть на «наше бытие и сущность, откуда необходимо исходят деяния». Шопенгауэр пишет буквально следующее: «*Operari* данного человека с необходимостью определяется извне мотивами, изнутри же – его характером, поэтому все, что он де-

лает, совершается необходимо. Но в его *esse* — вот где лежит свобода. Он мог бы *быть* иным, и в том, что он есть, содержатся и вина, и заслуга... Хотя моральная ответственность человека прежде всего и видимо касается того, что он делает, в сущности же она относится к тому, что он есть, ибо, раз дано последнее, его поведение при появлении мотивов никогда не могло бы оказаться иным, нежели оно было»⁴⁵.

Как видим, моралистическая установка разрешения вопроса о свободе воли воспроизводится в тексте Шопенгауэра, однако она имеет вполне очевидное своеобразие по отношению к кантовской позиции. Во-первых, мы не находим в трактате весьма продуктивного совмещения моралистического и философского интересов к свободе, при котором стремление обосновать ответственность совмещается с высокой оценкой автономии и суверенности, в конечном итоге — свободного творчества. Во-вторых, и это не в последнюю очередь связано с предыдущим моментом, для Шопенгауэра приоритетной оказывается не столько защита ответственного и вменяемого характера нравственной деятельности, сколько необходимость сохранить саму возможность вменить, то есть ставить в вину человеку совершенные им поступки. Ему вполне достаточно получить некое формальное основание для того, чтобы в мире тотальной необходимости сохранились определенные права за моральными санкциями. Карательный, морализаторский интерес, вскрытый Протагором, доминирует у Шопенгауэра. Вот чем можно объяснить странное соотношение объемов рассуждения о необходимости и о свободе в трактате «О свободе воли».

Вряд ли шопенгауэровское *esse* вообще может считаться действительным пространством трансцендентальной свободы в той же мере, как и ноуменальное измерение существования индивида у Канта. Оно становится скорее некой трансцендентальной, а в силу того — окончательной и безоговорочной необходимостью, довлеющей над человеком, надмирной и необоримой природой, против которой уже бессильно кантовское «должен, значит можешь». И, видимо, прав тот исследователь, который считает концепцию свободы Шопенгауэра «ориентированной на восстановление на новой основе представления об абсолютной детерминированности человеческого поведения»⁴⁶. Свобода сама по себе не дорога Шопенгауэру, она для него не ценность, а всего лишь вынужденное метафизическое допущение, позволяющее сохранить целостность философского мировоззрения.

Л.Фейербах: критика моралистических оснований учения о свободе воли

Задача, вставшая перед Фейербахом, в отличие от предшествовавших ему детерминистов осложнялась тем, что его концепция должна была учитывать не только традиционные аргументы, выдвигавшиеся в защиту свободы воли и неограниченной необходимости, но и тщательно разработанное Кантом и Шопенгауэром учение о трансцендентальной свободе, теорию эмпирического и умопостигаемого характеров. И если первый момент не столь уж важен для нас, поскольку Фейербах приводит те доводы, которые за малым исключением содержатся и в шопенгауэровском тексте⁴⁷, то детерминистская реакция на синтетическую концепцию свободы воли представляет немалый интерес как по своей аргументации, так и по породившим ее обстоятельствам.

Теория двух характеров представляется Фейербаху надуманной и крайне противоречивой. Она не состоятельна в теоретическом отношении, поскольку построена на «метафизической и моральной ничтожности» времени, означающей уничтожение всякой возможности познания. Поставив существование свободы воли в зависимость от «ничтожества времени для воли и разума», эта теория провозгласила свободу, не имеющую ничего общего с моральным выбором. «Такая свободная воля есть лишь пустая тавтология вещи в себе, ибо таким путем ничего другого не говорится, кроме того, что воля, *мыслимая* свободной от всех определений и условий *действительного*, человеческого существа... свободна»⁴⁸.

Традиционно отрицание Л.Фейербахом свободы человеческой воли связывается с эвдемонистическим характером его этики и этому мнению нельзя отказать в обоснованности. Именно эвдемонизм заставлял мыслителя концентрировать внимание на механике достижения счастья, которое, по сути, возможно и без допущения свободы воли. Основной пафос эвдемонизма связан по преимуществу с поиском инструментальной основы для обретения желанного состояния. Вопрос о том, не достигается ли это ценой глубинного порабощения индивида, потери всякой автономии, в контексте эвдемонистической этики не является актуальным. Более того, представив человека не автономным существом, проще убедить себя в том, что достижение счастья является лишь делом техники, правильного использования соответствующих внешних, материальных рычагов. Поэтому утверждения, подобные приведенному ниже, приобретают для Фейербаха догматический

характер: «Нет добродетели без счастья, и тем самым мораль попадает в область частной и национальной экономики. Там, где не даны условия для счастья, там не хватает условий и для добродетели»⁴⁹.

Однако есть и другой, не менее любопытный исток детерминистской позиции Фейербаха. Он прямо артикулирован в «Спиритуализме и материализме...» и тесно связан с основной обсуждаемой проблемой. Не захваченный философским интересом к совмещению свободы и необходимости Фейербах не принимает и моралистической основы рассуждения о свободе воли. Он считает ее откровенно безнравственной. Теория трансцендентальной свободы и учение о двух характерах кажутся Фейербаху *морально* несостоятельными, ибо противоречат самой цели, которую ставили философы, их разрабатывавшие, — стремлению метафизически фундаментализировать нравственное сознание. «Эта сверхъестественная и даже фантастическая теория вменения, — отмечает он, — стоит в величайшем противоречии с фактом, который она хочет объяснить»⁵⁰. Учение о двух характерах является бессмысленно жестокой гипотезой *ad hoc*, возникшей из потребности сохранить основания для моралистического суда над ближним. Она служит метафизическим коррелятом окрашенного в моральные тона стремления к мести за любой ущерб, причиненный индивиду. «Всякое зло, хотя бы это был только блошинный укус, оскорбляет человека, приводит его в гнев и негодование, озлобляет и побуждает его, по крайней мере в момент негодования, воспринимать как причину этого зла... злую волю или злое существо»⁵¹. «Всякий человек, — продолжает наблюдения Фейербах, уточняя психологические основания теории свободы воли, — если он рассержен, недоволен или просто лишь дурно настроен, склонен рассматривать неприятные для него создания как виновников их недостатков, как самопричину. И чем эгоистичнее, чем *несвободнее* (курсив мой. — А.П.) человек, тем как раз больше он ставит в вину свободной воле все необходимое, произвольное, неизбежное. Чернь распространяет свою теорию вменения даже на наружные, телесные недостатки, ставит даже горбому в упрек его горб»⁵².

Философское учение о свободе воли лишь обслуживает подобные потребности, причем его крайняя, но вполне логичная форма, выраженная в шопенгауэровском переносе вменения с *oreggi* на *esse*, оказывается связана с еще более безнравственной тенденцией — тенденцией полностью отождествлять само зло и его конкретного носителя. Не отдельный поступок, не уникальный волевой акт, а сам человек во всей тотальности его проявле-

ний становится в этом случае объектом черно-белого нравственного суда. И поскольку этот суд включен в контекст реального противодействия злу, то война со злом автоматически превращается в войну с самим человеком. Выстраивается весьма сомнительная линия рассуждения. «Воровство не есть необходимый поступок человеческой природы; в противном случае и я должен был бы красть; стало быть, воровство имеет свою основу только в воле, и притом в случайной воле, данного индивидуума, если характеризовать эту волю еще ближе... В силу того, что я не нахожу в своей голове никакой связи между человеком и вором, я нахожу эту связь вне себя, в той веревке, на которой вор висит на виселице. В силу того, что человек сам по себе не есть преступник, преступник не есть человек, и я поэтому совершенно прав, отказывая в существовании этому проходимцу, этому чудовищу, которому я уже отказал в человечности. «Поступок — это следствие бытия». Это значит в данном случае, что за воровством следует повешение, ибо я могу устранить воровство только в том случае, если я устраняю бытие вора»⁵³.

Фейербах пытается возразить этому мимикрирующему под мораль изуверству: «Конечно, тот, кто убил, *есть* убийца, но это грамматическое бытие не исчерпывает моего действительного бытия, ибо оно является выражением лишь данного моего поступка»⁵⁴. И в этой своей попытке немецкий эвдемонист фиксирует тот факт, что учение о свободе не должно противоречить таким нравственным аксиомам, как несводимость человека к совокупности его поступков и отсутствие поиндивидуального разведения добра и зла⁵⁵. Таким образом, несмотря на всю проигрышность возникающей на основе подобных аргументов детерминистской позиции, Фейербах отчетливо формулирует возможные следствия, которые возникают тогда, когда интерес теоретика к обоснованию свободы воли носит исключительно моралистический характер и эта моралистичность неизбежно начинает сужаться до артикуляции потребностей обыкновенного морализирования. Концепция Канта, на наш взгляд, в большей мере свободна от таких недостатков, концепция же Шопенгауэра — в наибольшей степени им подвержена.

Примечания

- 1 *Назаров В.Н.* Философия в вопросах и ответах: Опыт философской пропедевтики. Тула, 1996. С. 55.
- 2 Интересное разграничение, предлагаемое Н.А.Бердяевым (См.: *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 52.)
- 3 *Долгов К.М.* От Кьеркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX в. М., 1990. С. 64.
- 4 *Платон.* Государство // *Платон.* Сочинения. В 3 т. М., 1970. Т. 3 (1). С. 132-133.
- 5 Например: «Этические аспекты проблемы свободы раскрываются не в отношении свободы к необходимости. Нравственная свобода обнаруживается в том, как принимаются решения, какие решения принимаются и какие действия сообразно этим решениям совершаются» (Апресян Р.Г.) (*Апресян Р.Г., Гусейнов А.А.* Этика. М., 1998. С. 269).
- 6 *Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Соч. Т. 4. М., 1984. С. 95-101.
- 7 *Лосский Н.О.* Свобода воли // *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991. С. 485.
- 8 *Шрейдер Ю.А.* Этика. Введение в предмет. М., 1998. С. 28-29.
- 9 *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. М., 1995. С. 14-15.
- 10 *Бэкон Ф.* Новый Органон. Л., 1935. С. 108.
- 11 *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998. С. 175.
- 12 *Пригожин И.* Философия нестабильности // *Вопр. философии.* 1991. № 6. С. 152.
- 13 *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 52-53.
- 14 *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг. Киев, 1994. С. 257.
- 15 *Шрейдер Ю.А.* Указ. соч. С. 29.
- 16 *Бородай Ю.М.* Эротика-Смерть-Табу: трагедия человеческого сознания. М., 1996. С. 197.
- 17 *Артемьева О.В.* Великий моралист // Л.Н.Толстой и традиции ненасилия в двадцатом веке (материалы симпозиума). М., 1996. С. 28. См. также: *Артемьева О.В.* Мораль в жизнеучении Льва Толстого // Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию А.А.Гусейнова. М., 1999.
- 18 *Платон.* Протагор // *Платон.* Сочинения. В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 206.
- 19 *Лосский Н.О.* Указ. соч. С. 495.
- 20 Там же. С. 489.
- 21 Там же. С. 500.
- 22 Там же. С. 513.
- 23 Там же. С. 514.
- 24 Цит. по: *Андреев Л.Г.* Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. М., 1994. С. 83-84.
- 25 *Лосский Н.О.* Указ. соч. С. 494, 507, 511.
- 26 *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971. С. 294.
- 27 *Лосский Н.О.* Указ соч. С. 515.
- 28 См.: *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М., 1993. С. 79.
- 29 Там же. С. 93.
- 30 Там же. С. 107.
- 31 *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1965. Т. 3. С. 484.

- 32 *Кант И.* Критика практического разума // Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 428.
- 33 Их развернутый этический анализ есть у А.А.Гусейнова (см.: *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Указ. соч. С. 152).
- 34 *Кант И.* Критика практического разума. С. 427.
- 35 Там же. С. 426-427.
- 36 *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Указ. соч. С. 153-154.
- 37 Напр.: «...[для Канта]абсолютное благо – это сама субъективность – богоподобная автономия воли Я с его способностью утверждать в качестве законотворческой цели все, что угодно, хотя бы и каннибализм» (*Бородай Ю.М.* Цена беспредельной свободы (Как возможен категорический императив) // Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию А.А.Гусейнова. М., 1999. С. 33).
- 38 *Шопенгауэр А.* О свободе воли // *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости: Сборник. Минск, 1997. С. 46.
- 39 Там же. С. 46-47.
- 40 Там же. С. 62.
- 41 Там же. С. 89.
- 42 Там же. С. 91-97.
- 43 Там же. С. 143.
- 44 Там же. С. 145.
- 45 Там же. С. 147.
- 46 *Слинин Я.А.* Этика Иммануила Канта // *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995. С. 30.
- 47 Фейербах дублирует мысль Шопенгауэра о причине как единственно мыслимом «достаточном основании» всякого действия (*Фейербах Ф.* О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Избранные философские произведения в 2-х томах. Т. 1. М., 1955. С. 484), приводит известный аргумент о неразличимости индетерминистской свободы воли и независимой от нас случайности («то, что я с одинаковым удобством могу делать и не делать, с тем я могу без вреда и без ущерба, без боли и борьбы расстаться, то связано со мной так же слабо и поверхностно, как сюртук с моим телом») (Там же. С. 479) и т.д.
- 48 Там же. С. 491.
- 49 *Фейербах Л.* Эвдемонизм // *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения в 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 614.
- 50 *Фейербах Ф.* О спиритуализме и материализме. С. 491.
- 51 Там же. С. 489.
- 52 Там же. С. 490.
- 53 Там же. С. 495.
- 54 Там же. С. 492.
- 55 *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. С. 107.

Р.Г. Апресян

От «дружбы» и «любви» — к «морали»: об одном сюжете в истории идей

В становлении и эволюции философских понятий мы несомненно имеем дело с *межпонятийной миграцией идей*. Знание существует в различных формах; одной из ее простых форм является идея. Концептуализация знания осуществляется посредством конструирования (подбора) ансамблей идей — обоснованных ансамблей идей. Инструментом концептуализации являются понятия¹.

В данной статье я предполагаю показать, что при формировании понятия «мораль» в нем оказались ассимилированными идеи, выработанные прежде в рамках понятия «дружба», а также «любовь» в тех особенных, терминологически соответствующим образом оформлявшихся коннотациях этого знакомого нам как семантически-синтетического слова, которые не сводятся к представлениям о чувственной любви. Речь идет о том, что идейное содержание понятий дружбы (греч. *φιλία* — любовь-дружба), а также «платонической любви» (как она представлена у Платона и платоников, вплоть до поздних) переливается в новоевропейское понятие морали.

Какое понятие морали?

Этот показ отчасти затрудняется тем, что при достаточной однозначности, если не сказать «законсервированности», *философского* понятия дружбы философское понятие морали отнюдь не очевидно. В текущей литературе циркулируют различные, хотя далеко не всегда радикально различные, понятия морали. Объяснение морали не входит в задачу данной статьи², и я лишь укажу, что под моралью понимается совокупность ценностей и норм,

ориентирующих человека на идеал единения, можно уточнить, *духовно возвышенный идеал свободного единения*. Широкий историко-философский материал свидетельствует о том, что этот образ — образ единения — является существенным во всех известных нам развитых культурах; он является центральным и проходит через всю историю европейской культуры. Этот образ непосредственно ассоциирован с темами и проблемами, которые мы воспринимаем как относящиеся к предмету морали. Это обнаруживается в историко-философском опыте: все начинания позитивно осмыслить мораль (а не подвергнуть критике нравы) приводили к тому комплексу идей, который отражает основанную на высших духовных принципах человеческую общность, межличностное единение и, шире, единение человека с миром, Богом, Природой, а также пути и условия осуществления этого единения.

Другое дело, как это отражалось в самом понятии «мораль». Но требует прояснения и вопрос, в каких терминах выражалось то содержание, которое в современном языке *может быть* охвачено термином «мораль». Терминологически адекватное³ понятие «мораль» формируется в философском размышлении относительно поздно — в процессе, во-первых, обобщения тех сторон человеческой жизни, которые обозначались словами «благо (добро) и зло», «добродетель и порок», «справедливость и равенство», «правильное и неправильное», а также «склад характера», «нормы и принципы поведения», «достоинство» и т.д., и, во-вторых, соотнесения их с должным и самым лучшим, т.е. совершенным.

Кажется, для многих занимающихся этикой это просто очевидно. Но одновременно трудно освободиться от впечатления, что многие же не придают никакого значения тому, что в знакомом нам виде (с знакомым нам содержанием) понятие «мораль» фактически *не известно* вплоть до новоевропейского обновления философии как знания дифференцирующегося и специализирующегося. Это при том, что само латинское слово «moralitas», образованное на основе сконструированного Цицероном слова «moralis», аналогичного аристотелевскому «этикос», встречается уже в работах св.Амвросия, а это — IV в. Но еще предстоит подвергнуть современной реконструкции тексты и Цицерона, и Амвросия с тем, чтобы понять, что они и многие мыслители после них имели в виду, говоря о морали.

Формирование новоевропейского понятия «мораль» заняло, может быть, более ста лет. И это проходило именно в XVII—XIX вв. Несомненен вклад кембриджских платоников (Р.Кадворта, Г.Мо-

ра), английских сентименталистов (Шефтсбери, Ф.Хатчесона) и интеллектуалистов (Р.Прайса), впервые заговоривших о специфичности познавательных способностей человека, направленных на восприятие моральных (душевных) предметов. Характерно движение внутри сентиментализма, от Шефтсбери к Хатчесону: от многих нравственных чувств, среди которых было и моральное чувство (Шефтсбери) — к моральному чувству как доминирующей моральной способности вообще (Хатчесон). Но и здесь еще нет специфического понятия «мораль». У Р.Прайса современным русским словом «мораль» можно было бы переводить термин «rectitude» (честность, прямота, правота, правильность). Этот термин определенно релевантен латинскому термину «*honestum*», которое, по существу, ввел в оборот морально-философского рассуждения Цицерон, подобрав, таким образом, аналог греческому понятию «калокагатия» («благолепие»). Во всех этих теоретических опытах были созданы условия для того, чтобы произвести тот концептуальный синтез, в результате которого и появляется термин «мораль» в более менее знакомом нам значении. По-видимому, это происходит лишь в середине XVIII в. и, по-видимому, благодаря именно Д.Юму. И то, при сохраняющемся доминировании психологизма у Юма, как и у его последователя в области моральной философии А.Смита, мораль предстает главным образом как способность, как факт индивидуального морального сознания.

Этот психологизм, как известно, решительно преодолевается И.Кантом. Но Кант почти не пользуется понятием «мораль». Он еще употребляет другой термин — *Sitten* (нравы). Одно из центральных этических произведений Канта, которое всем нам долгое время было знакомо как «Основы метафизики нравственности», в новом издании, перевод для которого был сделан А.К.Судаковым, называется «Основоположения к метафизике нравов»⁴. А «Метафизика нравов» делится на два раздела: «Метафизические начала учения о праве» и «Метафизические начала учения о добродетели»; не морали (нравственности), а именно добродетели. Но вспомним, о чем Кант говорит в этом разделе: это гораздо шире того, что мы привыкли числить по рубрике добродетели. Строго говоря, Кант говорит о том, что мы сегодня называем моралью, в терминах практического разума, долга, категорического императива. Сам же термин «мораль» Кант использует, судя по контексту, в аристотелевском значении слова «этика» — для обозначения конкретной области знания, предметно определенных рассуждений.

Понятие морали как совокупности надличных и социально зафиксированных норм окончательно складывается в утилитаризме — у Дж.С.Милля и после него входит в обиход специальных морально-философских рассуждений, сохраняя при этом концептуальную расплывчатость границ.

Итак, как было сказано, понятие морали формируется в порядке обобщения тех сторон человеческой жизни, которые обозначались словами «благо (добро) и зло», «добродетель и порок», «справедливость и своенравность» и т.д. Но это не совсем точно и этого недостаточно. Понятие морали формулируется и как обобщение идейных исканий, направленных на осмысление совершенства, чистоты и прозрачности в человеческих отношениях и — можно добавить — путей обретения этого совершенства (одним из условий является сам человек). В связи с этим встают вопросы о том, какие способности необходимы человеку для освоения блага, добродетели, справедливости и т.д. и каковы надперсональные формы воплощения блага, добродетели, справедливости и т.д.⁵

Понятия дружбы и любви

Источник предложенного образа морали как будто бы очевиден — это христианский этический идеал, в императивной форме выраженный в *заповеди любви* — любви-ἀγάπη. Распространенной является точка зрения, согласно которой античность вплоть до поздних стоиков не знает ничего подобного заповеди любви. С этим ассоциировано (и ассоциируется) мнение о том, что античная этика — это по преимуществу социальная этика справедливости; что ей достаточно справедливости и что она не проявляет особого внимания к человечности. Античная этика действительно по преимуществу — этика справедливости. И как таковая античная этика была социальной, социально ориентированной этикой. Однако в этой своей определенности этика была обусловлена характером самой социальности в эпоху классической античности. Это социальность, утверждавшая себя в противостоянии роду, индивидуальному своеволию, тираническому произволу. В этих условиях человечность может мыслиться как главным образом законосообразность, т.е. в социально predetermined формах поведения. Между тем законосообразностью не исчерпывается пространство императивности в классическую античность.

Является несомненным историко-идейным фактом то, что и платоновская любовь-эрос, и аристотелевская любовь-филия несут в себе важное императивно-ценностное содержание, прямо открывающее перспективу к формуле любви-агапэ. Стало общим местом любое рассуждение о любви, и не только популярное, начинать с описания *различий* между этими древними понятиями любви. Но это те самые различия, которые опосредованны принципиальной общностью.

По Ямвлиху Халкидскому, словом «дружба-филия» мы обязаны Пифагору. Пифагор дружбой называл *единение* всего со всем, в том числе человека с человеком. Дружба – универсальная соединительная сила в Космосе. В чем-то аналогично пифагоровской дружбе конфуцианское *жэнь* (человечность): это то свойство человеческой природы, благодаря которому человек оказывается связанным со всем – с людьми, с животными, с природой. В формуле единства небес, земли и человека В.С.Соловьев усматривал всеобъемлющую истину.

Известно платоновское определение любви как «жажды целостности и стремления к ней», даваемое в «Пире» (193а) устами Аристофана, предвосхищающего этой формулой свой миф об андрогинности перволюдей. В любви каждый находит свое неповторимое другое Я, в соединении с которым обретается гармония. Ксенофоновский Сократ, озабоченный необходимостью строгого отличия духовной любви от любви чувственной, указывает: именно при духовной любви «люди взаимно любят друг друга», смотрят «один на другого с удовольствием», разговаривают с благожелательностью, оказывают «доверие друг другу» и заботятся «друг о друге» и т.д. (Мет, 8, 17-19).

В любви человек приобщается к Благу, Космосу, вечности. Рассуждая об Эросе, Платон выстраивает в «Пире» иерархию красоты, в контексте которой проясняется смысл «платонической любви» как устремленности к возвышенному и прекрасному. И платоновский Сократ (в «Федре»), и ксенофоновский (в «Пире») последовательно проводят мысль, что особенности любви конкретного влюбленного обнаруживаются не в том, что он чувствует, а в том, как он относится к возлюбленному и какие ответные чувства вызывает. Эрос предстает фундаментальной познавательной и творческой силой. В любви к другому человек утверждается, он обновляет себя через другого, перерождается и обретает бессмертие.

Итак, за платоновским учением о возвышенной любви-эросе просматривается определенная этическая парадигма, которую отношением к высшему определено и опосредствовано отноше-

ние к «ближнему». Эту парадигму можно назвать *симпатически-перфекционистской*. Эта же парадигма этики — в учении о любви-дружбе Аристотеля. Учению о дружбе принадлежит важное место в структуре аристотелевской «Этики». Она начинается с учения о высшем благе, затем продолжается рассуждением о том, каким должен быть человек, чтобы соответствовать высшему благу, затем — рассуждением о том, как человек должен относиться к самому себе, далее — о том, как человек должен относиться к другим людям (и таково учение о дружбе), а в завершение разъясняется каким будет блаженство такого, т.е. добродетельного, воздержного и дружелюбного, человека.

Сущностное содержание дружбы, содержание дружбы в собственном смысле слова заключается в особенных — добродетельных и нравственно-прекрасных — отношениях. Дружба в узком смысле слова это по сути дела именно те отношения, в которых человек последовательно и до конца проявляет себя как добродетельный. Что это за отношения? В дружбе люди благодетельствуют друг другу; и наоборот, люди благодетельствуют преимущественно друзьям. Друг представляет для друга ценность сам по себе. Друзья проводят время совместно или живут сообща. Друзья «наслаждаются взаимным общением» (EN, 1158a, 1). Они схожи во всем и делят друг с другом горе и радости⁶. Друзей отличает единомыслие, которое проявляется также в поступках. Поскольку к другу относятся, как к самому себе, то друг, считает Аристотель, неявно развивающий важный мотив, заданный в платоновском «Пире» речью Аристофана учением о том, что в любви каждый стремится найти свою исконную половину, — это другое Я. При всей разноплановости характеристик дружбы наиболее важной, по Аристотелю, является та, что в дружбе человек желает другому блага ради него самого (EN, 1155b, 33), старается по мере сил, не думая о себе, содействовать этому благу (Reth, 1380b, 35), и к другу «относится, как к самому себе» (EN, 1166a, 32).

Очевидно, что и по содержанию, и даже по форме аристотелевская «формула» дружбы весьма близка заповеди любви (в «Риторике» тема дружбы непосредственно следует за темой милости-ности и предшествует теме благоденствия), правда, в ее ветхозаветном содержании: дружеское расположение (или, что то же, любовь — *φιλῆν*) считается распространенным только на реально и потенциально близких, но среди таковых упоминаются среди прочих и те, кто *не помнит обид* и всегда готов к примирению.

В дальнейшем развитии философского учения о дружбе концентрация сугубо этических характеристик сохраняется в полной мере. Так, по Эпикуру, при том, что дружба является неизменным условием счастья и одним из фундаментальных оснований блаженной жизни мудреца, она — то, что желанно ради себя самого. И согласно стоикам, дружба — это форма отношений, покоящихся на свободе воли и добродетели. Сказать о ком-то, что они друзья, отмечал Эпиктет, значит указать на то, что они — честные и справедливые. Способны ли те, кто вместе, к дружбе или нет, зависит от того, в чем они полагают себя и свою пользу — в свободе воли, в себе или вовне. Дружба автономна: сопутствуя родственным, семейным отношениям или соработничеству, она от них не зависит, ибо не родственность или соработничество отличают дружбу, честность, совесть и преданность прекрасному (Diss. II, 22, 30). Выявленное Аристотелем качество дружбы: к другу относится, как к самому себе, сохраняется в стоицизме, но у Сенеки оно специфицировано в связи с доверием: друга следует принимать всей душой и доверять ему как самому себе (Epist. III, 2).

Цицерон указывает на то, что дружба — это естественное и спонтанное отношение и не обусловлено насущными потребностями: к другу стремятся из приязни⁷, нежели из стремления к удовольствию или пользе. Для Цицерона дружба интересна не как идеальный союз, свойственный мудрецам (как это было у Аристотеля и стоиков), а как реальное отношение, возможное, однако, только среди людей честных, доблестных, верных и стойких (De amic. VI, 20; XVII, 65). Но так же, как Аристотель, Цицерон описывает дружбу как совершенное и нравственно-прекрасное отношение. «Первый закон дружбы», по Цицерону, состоит в том, чтобы просить друзей только о нравственно-прекрасном и делать друзьям нравственно-прекрасное, не дожидаясь их просьб. Цицерон по существу воспроизводит положение Аристотеля о том, что к другу следует относиться, как к самому себе, т.е. любовно, бескорыстно и безусловно; так что истинный друг — это как бы второе Я (XXI, 80). Дружба основывается на согласии и взаимной благожелательности. Среди «правил дружбы», которые формулирует Цицерон, такие, как быть искренним, доверять, быть равным с нижестоящими по положению или возрасту, благотворительствовать, быть сдержанным и воздерживаться от ссор, в разрыве сохранять достоинство и т.д.

Понятно поэтому, что в античной философии понятие дружбы конституируется на основе последовательного вычленения дружбы в строгом смысле слова из массы различных форм поло-

жительных связей между людьми и ее противопоставления отношениям, основанным на прихоти, вождлении, корысти и тщеславии. Эта же схема воспроизводится при анализе дружбы в моралистике позднего Возрождения. М.Монтень, последовательно отличая дружбу от отношений родителей и детей, от любви к женщине и любви к мальчикам, а также от расхожего понимания дружбы как близкого знакомства или полезной связи, – создает образ совершенной дружбы как такого рода общения, в котором нет никаких иных расчетов и соображений, кроме самой дружбы и происходит «полное и окончательное слияние воли обоих друзей». Так что «благоденствие, обязательство, признательность, просьба, благодарность» и т.д. как отношения, связывающие разделенных людей, не имеют какой-либо ценности. В дружбе все душевные побуждения человека чисты и безупречны (Опыты, XXVIII).

Христианская концепция любви, как она была выражена в Новом Завете, соединяя иудаистскую и античную традиции, выдвигает на первый план в понимании любви самопожертвование, заботу, дарение. Забота, рождаемая платоновским эросом или аристотелевской филией, обуславливалась особенным отношением к данному конкретному человеку, ставшему благодаря своей красоте возлюбленным. Христианская же милосердная (агапическая) любовь не является следствием личной симпатии или восхищения другим. В ней актуализируется доброта человека, потенциально содержащаяся в нем и до встречи с данным конкретным человеком; при этом в изначальной любви к ближнему любимым оказывается именно ближний с его конкретными заботами и проблемами. Поэтому христианская любовь к ближнему в принципе исключает ненависть: невозможно любить одного и ненавидеть другого. Наиболее существенным в христианском понимании любви было то, что она включала в себя также и прощение, и любовь к врагам.

В христианском понимании любви-агапэ так же, как и в платоновском понимании любви-эроса, соединяются отношение к высшему и отношение к ближнему. Однако античная «симпатически-перфекционистская» парадигма этики развивается в «перфекционистски-альтруистическую»; впрочем, ее зачатки прослеживаются уже в аристотелевском учении о дружбе. Если «тайнство любви» в платоновском «Пире» заключалось в том, что благодаря эросу человек может взойти по иерархии красоты и совершенства от низшего (любовь к единичному прекрасному телу)

к высшему (любовь к высшему благу), то в христианстве любовь к Богу предопределяет и по меньшей мере опосредует любовь к ближнему.

Одновременно происходит, если так можно сказать, этизация любви-агапэ. Ведь эрос античности не просто трансформируется в агапэ христианства. Существенное изменение происходит и в модальности любви. Правда, Сократ у Платона и Ксенофонта лишь внешне не претендует на большее, чем описание любви. Уже акцентированное различие между Афродитой земной (простонародной) и Афродитой небесной, обыгрываемое и Платоном, и Ксенофонтом (а в дальнейшем и неоплатониками), указывает, что не вся та любовь достойна, что люди считают любовью: есть любовь прекрасная (к душе, к вечному, к бессмертию, к Богу), и как таковая она — должная. Таким образом, в античных теориях любви в известном смысле содержится «этика любви». Христианская теория любви изначально оформляется как этика. Христианство явно и настойчиво предписывает любовь. Агапэ (*caritas*) становится фундаментальным принципом христианской этики.

Трансформации в этике

Это изменение «этического статуса» любви, т.е. места и роли концепта любви в этике стимулировало изменения и внутри более широкого этического знания. И в платонизме, и в особенности в неоплатонизме любовь-эрос рассматривалась как мощная познавательная и творческая сила. Августин воспринимает эту традицию понимания эроса как мистической способности познания: это не познание разумом; это познание *сердцем*. Но он соединяет эту традицию с учением о любви-агапэ. Фактически отсюда берет начало богатая в европейской истории мысли традиция *философии сердца*⁸. Августин воспринимает также античное дифференцированное понимание любви как любви небесной (*caritas*), любви земной (*concupiscentia*). *Caritas* выражается в стремлении души к наслаждению Богом *ради него самого*; *concupiscentia*, или вожделение — в стремлении наслаждаться собой и близкими как таковыми, т.е. независимо от заповедей Бога.

Фома Аквинский в трактовке любви почти полностью следует Аристотелю: в любви всегда воплощается желание блага; отношение к чему-то как к благу и есть отношение любви; стремление к высшему благу выражается в любви к Богу. На основе этого в

философском осмыслении любви проясняется разнообразие императивно-мотивационных и ценностных оснований самоопределения личности. Бернард Клервосский проводит уже более тонкую дифференциацию разновидностей любви. Небесная и земная любовь — это не просто любовь к Богу и любовь к самому себе: любовь к самому себе может проистекать из себялюбия как такового или же вдохновляться исключительно любовью Бога к человеку. Бернард различает любовь к самому себе; себялюбивую любовь к Богу; и любовь к Богу, которая может быть из себялюбия, а может и сочетать в себе себялюбие со стремлением к Богу ради него самого. Эгоизм и милосердие предстают укорененными в одном и том же источнике; милосердие есть результат очищения любви от всех форм эгоизма.

В эпоху Возрождения тематика любви расщепляется и развивается в духе либо неоплатонистски-мистического, либо гедонистического эротизма. Эта расщепленность любовной тематики сохраняется и в философии Нового времени. Благодаря первой тенденции в понимании любви, поддержанной, в частности, М.Фичино, Дж.Бруно, Б.Паскалем, идеи, наработанные в философии эроса, были транслированы в философию морали. Так Б.Паскаль (вслед за Бруно и, прежде, Августином), считая любовь движущей силой познания, рассматривал «логику сердца» в качестве основы истины; именно в любви человек восходит к высшим формам познания — познанию Бога. Уже в этическом сентиментализме сердце как моральное чувство (у Шефтсбери и Хатчесона) или совесть (у Дж.Батлера) рассматривалось как главная способность в моральном познании.

В рационализме, наоборот, познавательная функция любви дезавуируется и, как следствие, любовь вытесняется в область «несущественного». Р.Декарт последовательно отделял любовь от сферы познания, и, проводя различие между любовью-благожелательностью и любовью-вожделением, отводил ей место исключительно в сфере страстей. При этом Декарт сохраняет существенное для европейской мысли понимание любви как воплощенной целостности, в которую человек включает наряду с собой и другого человека (в отличие от ненависти, при которой человек рассматривает себя как целое, совершенно отделенное от другого); в любви к другому относятся незаинтересованно (в смысле бескорыстно) и благожелательно, другой представляет ценность саму по себе. По интенсивности проявления этих характеристик Декарт различал любовь-привязанность (объект любви ценят мень-

ше, чем себя), любовь-дружбу (другого ценят наравне с собой) и любовь-благоговение (объект любви ценят больше самого себя). Так же в сенсуалистическом контексте рассматривал любовь Б.Спиноза: любовь — это удовольствие, которое человек испытывает, воспринимая какой-то внешний объект. Однако в отличие от Декарта Спиноза полагал, что желание любящего соединиться с любимой вещью является не сущностью Л., но лишь ее свойством и ее проявлением.

Кажется, именно Спинозовское понимание любви как удовольствия и ощущения имеет в виду И.Кант, отрицая за любовью возможность быть предметом желания и тем более долгового обязательства. Таким образом, Кант помещает любовь вне морали (долга): любовь не вменяема. Но за таким отношением к любви стоит определенное понимание морали как исключительно сферы императивности. Что не подлежит вменению на основе императива, не относится к морали. Вместе с тем у Канта окончательно обнаруживается тенденция новоевропейской мысли экстраполировать существенные характеристики, изначально выявленные уже в античности в анализе дружбы и любви, на мораль и личность. Второй практический принцип категорического императива в снятом виде содержит в себе характеристики не только христианской любви-агапэ, но и аристотелевской любви-филии, и платоновской любви-эроса: по категорическому императиву должно к другому относиться так же как к цели, т.е. ради него самого. Впрочем, что может означать практически отношение к другому как ценности самой по себе, если не отношение заботы, дарения и любви?

Близкое содержание обнаруживается и в раскрытии Гегелем понятия свободы как тождества меня с другим — свободным и свободно признаваемым мной в качестве свободного, как состояния, в котором «я, рефлектируя в себя, непосредственно рефлектирован в другом, и наоборот, я становлюсь в непосредственное отношение к самому себе, относясь к другому»⁹. Гегель, может быть и неявно, но с большим вниманием относился к традиции философии любви (что можно было почувствовать уже в ранних его произведениях). У него можно найти и непосредственные свидетельства интересующей нас миграции идей. Именно благодаря христианскому учению о любви-агапэ, считал он, в европейскую традицию входит концепция личной свободы: «Эта идея пришла в мир благодаря христианству, согласно которому индивидуум как таковой имеет бесконечную ценность, поскольку он является предметом и целью любви Бога»¹⁰. Но ведь без этой идеи немислимо новоевропейское понятие морали.

Однако наряду с ассимиляцией в понятие морали идей, выработанных относительно понятий дружба и любовь, происходят изменения с самими этими концептами. Понятие морали постепенно складывается на протяжении XVIII. Но это — именно то время, когда проблематика дружбы и любви отступает в философии на задний план: тот опыт межчеловеческих отношений, который рационализировался и обобщался в понятиях дружбы и любви, получает иное, более широкое и абстрактное концептуальное выражение — в понятии *морали*. О дружбе и любви вроде бы уже можно и не упоминать в философском рассуждении, если ведется речь о морали. В особенности это касается понятия дружбы — оно совсем перестает быть тем важным и особенным предметом в морально-философских рассуждениях, каким это было, по замечанию А.Шопенгауэра, у древних философов. Но на основе «импорта» из понятий «дружба» и «любовь» в понятие «мораль» существенных содержательных характеристик человеческих отношений возникает обратное движение идей: в современном сознании дружба и любовь — это такие феномены человеческих отношений, которые несут на себе санкцию морали, морально оправданны — оправданны тем, что как будто содержат в себе качества, вменяемые моралью.

Примечания

- ¹ Известным нам опытом такого рода было конструирование понятий «нормативная регуляция» и «мораль» О.Г.Дробницким (см.: *Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк.* М.: Наука, 1974). Выяснение путей явной и неявной миграции идей в эти понятия могло бы составить предмет занятого исследования.
- ² В развернутом виде мое понимание природы морали представлено в работах: *Идея морали и базовые нормативно-этические программы* (М., 1995); *Мораль // Филос. науки.* 1998. № 3-4. С. 99-112.
- ³ Конечно, правомерен вопрос, кто задает (и определяет) меру и критерий адекватности. В данном случае по умолчанию полагается, что в основе рассуждения лежит именно оговоренное понятие морали.
- ⁴ См.: *Кант И.* Соч. Т. 3. М., 1997.
- ⁵ Здесь тоже происходит интересная миграция идей. В современном понятии морали по сути дела были восприняты идеи, сформулированные в гносеологии: морально достойная и совершенная личность по многим своим функциональным характеристикам схожа с идеальным познавательным субъектом, как он стал мыслиться в результате новоевропейского философского поворота. Однако это те характеристики, которые оказались востребованными при описании функционирования морали. Содержательные ее характеристики при этом фактически не затрагиваются.
- ⁶ Представляло бы интерес дополнительное генеалогическое исследование того, выделяется эта характеристика в процессе аналитического осмысления и рационализации любви или же под любовь «подводится» уже известный опыт «наслаждения взаимным общением». Заслуживает при этом внимание следующий этнокультурный факт, зафиксированный миссионером Л.Трелькельдом: у одного из племен австралийских аборигенов отсутствует слово «любовь»; но это чувство передается описательно особым словосочетанием: «получать радость вместе» (Цит. по: *Артёмова О.Ю.* Личность и социальная регуляция в раннепервобытной общине. М., 1987. С. 77).
- ⁷ Я специально воспользовался этим специфическим славянским словом. В русском языке это – дружеское расположение, в польском – любовь. Цицерон специально оговаривает, что латинское слово *amicitia* (дружба), как и в греческом, коренится в слове *amos* (любовь).
- ⁸ Философия сердца представлена в дальнейшей истории мысли, в частности именами Б.Паскаля, П.Д.Юркевича, М.Шелера.
- ⁹ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 248.
- ¹⁰ Там же. С. 324-325.

О.В.Артемова

Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии

Феминистская этика заботы возникает в начале 80-х гг. Наиболее известными и значимыми работами, в которых обосновывается и развивается концепция этики заботы, являются: «Иным голосом. Психологическая теория и развитие женщин» Кэрол Гиллиган, «Забота: феминный подход к этике и моральному воспитанию» Нел Ноддингс, «Матерналистское мышление: к политике мира» Сары Радек, «Границы морали. Политическая аргументация в защиту этики заботы» Джоан Тронто¹. Близкую феминистской этике заботы позицию до феминистских авторов сформулировал Мильтон Мэйерофф в книге «О заботе»².

Феминистскую этику заботы характеризует острый критический пафос по отношению к морально-философской традиции, берущей начало в античности и сохраняющей свое влияние в современной этике. В целом феминистские исследователи критикуют классическую этику за ее чрезмерную абстрактность и неспособность в силу этой особенности быть восприимчивой к действительным человеческим потребностям и отвечать им. По этой же причине, согласно феминистским теоретикам, классическая этика оказывается бессильной в осознании разрушительного для человека характера некоторых идеологий (например, милитаризма) и в противодействии им.

Критика несостоятельности классической моральной философии со второй половины XIX в. становится знаком многих теоретических концепций. Своеобразие позиции этики заботы определяется тем, что критика классической моральной философии здесь ведется в свете представления о сложившейся в европейской культуре дифференциации половых ролей. Абстрактность классической этики, с точки зрения феминистских исследовате-

лей, оказывается выражением ее маскулинного характера, то есть отражает опыт идентификации мужчины в европейской культуре. При этом сугубо маскулинная моральная позиция в классической этике выдается за универсальную и все, что ей не соответствует, объявляется отклонением от нормы. Таким образом, по утверждению феминистских исследователей, в рамках классической этической традиции не просто игнорируется женский моральный опыт, что существенным образом эту традицию обедняет, но и теоретически закрепляется подчиненное положение в культуре женщины и всех тех, кто не соответствует маскулинному стандарту.

Этика заботы строится как альтернатива классической традиции, она представляет собой попытку создания морально-философской концепции на основании рационализации женского морального опыта. Создатели и приверженцы этики заботы считают, что данная концепция если и не преодолевает классическую традицию полностью, то по крайней мере существенным образом ее корректирует и дополняет. В первую же очередь, по их мнению, этика заботы обеспечивает теоретическое основание для критики любых социальных практик, поддерживающих подчиненное положение женщин, и для сопротивления осуществлению этих практик. Последнее является самым существенным в этике заботы для ее теоретиков, идентифицирующих свою этическую концепцию как феминистскую.

Действительно, именно феминизму мы обязаны появлением этики заботы. Вместе с тем стремление во что бы то ни стало выдержать феминистскую линию в этике, на мой взгляд, иногда приводит к искусственному отделению феминистской этики заботы от нефеминистских концепций, оказывается причиной недооценки классической этики и ее необоснованной критики. На это обращают внимание феминистские критики этики заботы³.

Данная статья посвящена прояснению отношения феминистской этики заботы и классической этики. На основании анализа феминистских и классических этических текстов я предполагаю ответить на вопрос о степени радикальности и смысле феминистской этической альтернативы, о том, насколько оригинальной является этика заботы и в чем именно состоит ее новаторский характер.

Этика заботы

Особым импульсом к развитию феминистской этики заботы послужило издание в 1982 г. уже упоминавшейся книги известного психолога К.Гиллиган «Иным голосом», написанной в по-

лемике с другим известным психологом — Л.Кольбергом⁴. На основании работ по психологии развития и собственных исследований Гиллиган попыталась выявить специфику женской моральной позиции. При этом Гиллиган обращает внимание на то, что эту позицию могут демонстрировать и мужчины, однако в проведенных исследованиях ее, как правило, выражали женщины.

Исток различий женской и мужской моральных позиций Гиллиган видит в формировании мужской и женской идентичности в младенчестве. Мужская идентичность складывается в результате обнаружения различия с матерью и отделения от нее, женская — в результате отождествления с матерью, она утверждается на фоне прочувствования и осознания неразрывности связи с ней. Поэтому мужское развитие ориентировано на индивидуализацию, обретение автономии, привязанности мужчины воспринимают как угрозу для их самости, женское же — на утверждение мира взаимоотношений, в центре которых находится сама женщина, как угрозу для самости женщина воспринимает обособление, разрушение взаимоотношений. В «мужской» морали отношения строятся по образу иерархии, самое желанное место в которой для морального субъекта — вершина, в «женской» — по образу не имеющего границ переплетения, самое заветное место в котором — центр. И если автономия достигается установлением и требованием соблюдения границ возможного вмешательства, которые обозначены в формулировках золотого правила нравственности и универсальных прав человека, то взаимосвязь между людьми утверждается и поддерживается любовью и заботой, которые направлены на благо конкретного другого.

Вывод, к которому пришла Гиллиган в результате исследования, состоял в том, что женский моральный опыт не может быть адекватно осмыслен и оценен в рамках традиционных теорий развития и по масштабам традиционной этики, ориентирующих на достижение автономии личности, в качестве высшей ценности и ключевой моральной нормы признающих справедливость.

Своеобразие ключевого морального «интереса» женщин в концепции Гиллиган определяет специфику «женской» этики по сравнению с «мужской». И эта специфика проявляется прежде всего в вовлечении в сферу этического рассуждения и признании приоритетно значимым того, что в традиционной, «мужской», этике считалось неморальным и от чего «мужская» этика требовала абстрагироваться, а именно — относительного, обусловленного, особенного, временного, изменчивого и т.п. В «женской»

этике абсолютные трансцендентные идеалы, универсальные принципы утрачивают безусловную ценность, существенными же для нее оказываются нюансы ситуаций, порождающих моральные проблемы, и уникальность вовлеченных в них людей. Из проведенных исследований Гиллиган сделала вывод, что женщинам чужда абсолютная мораль, и их моральные суждения, которые формулируются не на языке прав, а на языке ответственности, определяются не универсальными, а, значит, с ее точки зрения, противопоставленными жизни, принципами, а конкретными, порожденными самой жизнью во всех ее проявлениях, потребностями других людей. Именно поэтому моральные суждения женщин оказываются условными, ситуативными, компромиссными.

Книга Гиллиган спровоцировала широкую дискуссию. Одни встретили «Иным голосом» с восторгом, другие — жестко критиковали. Под сомнение ставилась репрезентативность полученных Гиллиган в ходе эмпирического исследования данных и сама их интерпретация. Однако именно психологическое исследование Гиллиган во многом послужило стимулом к этико-философскому осмыслению феномена заботы в феминизме, к построению феминистской этики заботы на новых морально-философских основаниях. При этом ключевые представления и понятия традиционной моральной философии в феминистской этике заботы были подвергнуты основательной критике. Среди них — традиционное представление о самости, определяющее понятие морального субъекта, характер решаемых моральным субъектом проблем и природу моральных конфликтов, путей их разрешения; представление о самой морали как трансцендентной, абсолютной реальности, противостоящей конкретному человеку в его целостности и полноте жизненных проявлений и др.

С точки зрения феминистских теоретиков, в контексте классической морально-философской традиции моральные субъекты одинаковы в своих существенных характеристиках: рациональны, бесплотны, равны, обособлены, независимы. По замечанию Л. Блюма, они являются «носителями морально значимых, но всецело общих и повторяющихся характеристик»⁵. Ключевое моральное отношение здесь — это «отношение к самой морали, к морально правильному действию и принципу»⁶. Все моральные проблемы решаются обращением беспристрастного разума к универсальным нормам, самыми главными из которых являются требования соблюдения прав человека и справедливости⁷. Именно нормам, а не конкретному человеку во всем многообразии его жизненных проявлений, в класси-

ческой этике, как считают феминистские исследователи, придается высшая ценность. Свое достоинство моральный субъект обретает в первую очередь следуя нормам, а не содействуя благу другого. Моральные конфликты здесь порождаются столкновением принципов и решаются логическими средствами. Моральная оценка в классической этике тем выше, с феминистской точки зрения, чем меньше человек при принятии решений и совершении поступков обращает внимания на их контексты, на их последствия для других, на привязанности и чувства как собственные, так и тех людей, которых эти поступки затрагивают.

Однако предназначение принципов универсальных прав человека и справедливости, в трактовке феминистских авторов, состоит в обеспечении соблюдения границ допустимого вмешательства в дела личности со стороны общественных институтов и других людей. Самую же существенную потребность человека феминистские авторы видят в объединении с другими, которая достигается по крайней мере не только соблюдением прав и справедливостью, но в первую очередь заботой.

Между феминистскими исследователями можно обнаружить множество различий в понимании заботы, а именно — следует ли считать заботу ключевым нравственным феноменом или она разделяет данный статус со справедливостью; следует ли относить заботу к сфере частной (личной) жизни, либо она должна рассматриваться в качестве социального и политического механизма, действующего в культуре и т.д. Вместе с тем возможно выделить и то существенное содержание, которое признают все феминистские авторы, несмотря на прочие разногласия.

На самом общем уровне заботу можно описать как инициативное, деятельно-заинтересованное отношение к другому, направленное на содействие его благу. Она противоположна враждебности, эгоизму, манипуляции в корыстных интересах, равнодушию, предполагает открытость и доверие.

Забота направлена вовне, она предполагает *устремленность* к другому как к высшей ценности, установку на содействие его благу. Это означает не только то, что в устремленности к другому заботящийся неизбежно жертвует своими житейскими потребностями, интересами и пр., но и то, что заботу о другом он не должен превращать всего лишь в средство на пути к собственному моральному совершенству. Более того, в контексте этики заботы перфекционистский идеал вообще утрачивает свою безусловную ценность. Совершенство святого, живущего на вершине горы в

одинокости, возносящего к небу свои молитвы, в этике заботы не представляет никакого интереса. И тем не менее этика заботы предлагает свой идеал морального совершенства. К нему может привести лишь самоотверженная забота о другом. Н.Ноддинг подчеркивает, что забота о другом при условии поглощенности другим – это единственный способ заботы о собственной «этической самости»: «...как забота о другом поглощает меня другим и перенаправляет мою мотивационную энергию, так забота о моей этической самости заставляет меня пробиваться к другому через тучи сомнения, отвращения и апатии»⁸. И если утверждается забота о другом, то утверждается и заботящийся.

Забота не может осуществляться и без *совершения* последовательных усилий, направленных на осуществление блага того, о ком заботятся. Дж.Тронто представлению о заботе как эмоции или принципе противопоставляет понимание заботы как практики. Понятие практики, по ее мнению, включает понятия мысли и действия, предполагает, что мысль и действие взаимосвязаны и что они направлены к некоторой цели. На эти же аспекты заботы обращает внимание С.Радек, рассматривая заботу как «форму практической рациональности»⁹.

Утверждение об активном, деятельном характере заботы указывает на недопустимость ее сведения к хорошему отношению, доброму чувству, порыву. Существенным в этическом понимании заботы является то, что она не романтична, а повседневна и, возможно, рутинна, ее «стабильность» и последовательность обусловлены тем, что заботящийся осознанно берет на себя бремя, обязательство заботиться о другом и признает себя ответственным за его благо.

Адекватное осуществление заботы требует принимать во внимание то, чем люди различаются, а не то, в чем они схожи. Существенная особенность моральных субъектов в этике заботы состоит в том, что они личностно определены. Их личностная определенность складывается в результате уникального для каждой личности переплетения разнородных зависимостей и обусловленностей (телесной, психологической, групповой, корпоративной, социальной, культурной и т.п.). Феминистские исследователи подчеркивают, что личностная определенность, контекстуальность не могут быть проигнорированы моралью, а в этике заботы представляются исходными для формулирования и решения моральных проблем.

Поэтому одной из существенных составляющих заботы феминистские авторы считают *понимание* ситуации другого. Требование «понимания реальности другого» Н.Ноддинг считает ключевым.

чевым в понятии заботы. Оно состоит в том, чтобы заботящийся был «поглощен другим», т.е. воспринимал другого в себя, чувствовал вместе с другим¹⁰, а не навязывал тому, о ком как будто бы проявляет заботу, свое собственное представление о его потребностях и благе. Неспособность к пониманию конкретной реальности другого, которая может проявляться в действительной трудности или даже недоступности такого понимания, в невнимательности, в лениности, а также в следовании нормам для заботы оказывается разрушительным.

В контексте этики заботы существенное значение имеет не только личностная определенность того, о ком заботятся, и того, кто заботится. Именно она очерчивает круг способностей и возможностей для заботы того, кто берется ее осуществлять по отношению к другому, она же обуславливает характер и пути решения моральных конфликтов, возникающих при осуществлении заботы.

Возможные моральные конфликты в этике заботы порождены не столкновением абсолютных принципов, а, например, невозможностью в силу разных обстоятельств удовлетворить потребность другого. Также возможны конфликты между тем, чего хочет другой, и тем, что заботящийся считает действительно нужным для другого, и т.д. Эти конфликты не решаются посредством обращения беспристрастного разума к принципам, они «проживаются» (Н.Ноддингс). При этом сами принципы, если их значение и признается, становятся относительными и условными в свете безусловной ценности того, о ком заботятся. Заботливый поступок неповторим, «не по правилам», его основание неуниверсализуемо. Моральная оценка поступка тем выше, чем полнее заботящийся был «поглощен другим» и чем тоньше он прочувствовал «реальность другого».

Особое представление в феминистской этике заботы о моральном субъекте во многом обуславливает критику понятия автономии — одного из центральных в новоевропейской моральной философии. Понятие автономии в феминистской литературе интерпретируется сугубо отрицательно: либо как результат преодоления разного рода зависимостей, в первую очередь — от других людей, а значит, как стремление к обособлению от них, либо как способность принимать решения и действовать, не взирая на телесность, эмоциональность, разнообразные (ситуативные, социальные, культурные и пр.) контексты. «Не взирая» при этом относится не только к субъекту поступка, но и к тому человеку, по отношению к которому данный поступок совершается.

Последнее, видимо, является своеобразной интерпретацией понимания автономии как характеристики морального субъекта, которая проявляется в его способности самоопределяться к моральному действию. По-другому говоря, в данном значении автономной является действительно независимая, самостоятельная личность. Ее независимость и самостоятельность проявляются в том, что непосредственным основанием решений и мотивом поступков этой личности являются ее собственные моральные убеждения, а не разнонаправленные, осознаваемые и неосознаваемые влечения, давление обстоятельств, указания авторитетов и т.п. Такое понимание автономии вовсе не предполагает ни игнорирования других людей, ни требования принимать решения, игнорируя разного рода «внешние» (особенные) факторы, и вполне вписывается в этику заботы¹¹.

Этика заботы принципиально отрицает трансцендентное измерение морали. С. Радек называет трансцендентное всего лишь «маскулинной фантазией». Мораль заботы и ее «истины» могут быть обоснованы лишь самой формой жизни, в которой они повседневно осуществляются как неоспоримые¹². Потребность в трансцендентном феминистки рассматривают как превращенную форму потребности в заботе. Дело в том, что «сделавший себя сам» (self-made) суверенный и автономный, вырвавшийся из конкретных интимных отношений заботы субъект не может перестать испытывать потребность в любви и чувстве безопасности, которое дает забота, поэтому он творит идеальный мир и пытается найти их там, устанавливая отношения с Богом или, по крайней мере, обретая незыблемую основу своей жизни в абсолютных принципах.

Отрицание феминистскими исследователями трансцендентности морали можно объяснить несколькими причинами. Во-первых, с их точки зрения, мораль должна быть очерчена сферой реально достижимого и лишь в этом случае она имеет смысл. И дело не только в том, что укорененные в трансцендентном идеале универсальной любви или совершенной справедливости не реализуемы в повседневности, но главным образом в том, что попытки осуществления этих идеалов порождают лишь их противоположности. Характеризуя христианскую идею универсальной любви, Н. Ноддингс подтверждение ее иллюзорности, т.е. неосуществимости в повседневной жизни, усматривает в том, что одни уходят в церковь, чтобы боготворить универсальную любовь, другие воспевают ее в стихах, третьи в разочаровании убивают, чтобы установить принципы, которые звали бы их не убивать. Так теряют и людей, и принципы¹³.

Во-вторых, мораль, с точки зрения феминистских авторов, должна быть направлена на решение существенных для конкретного человека проблем. А они порождаются конкретными обстоятельствами его жизни. Поэтому мораль должна быть вплетена в саму жизнь, а не взирать на нее свысока. Кроме того, в этике заботы представление о морали связано не столько с вечными угрызениями совести по поводу собственного несовершенства и невозможности соответствовать высшему, сколько с радостью и полной удовлетворенностью от того, что моральные усилия совершенно осуществились — в счастливой улыбке другого, в том, что страдающий перестал страдать, а тот, кто хотел уйти из жизни, обрел к ней интерес, в том, что неуверенный в себе добился успеха и т.д.

Принципиальное несогласие с трансцендентным пониманием морали проявляется и в интерпретации феминистскими авторами соотношения естественного и морального проявлений заботы. Естественную заботу в их трактовке отличает спонтанность, распространенность на круг самых родных и близких. Наиболее типичным выражением естественной заботы является отношение матери к ребенку. Моральная забота не является спонтанной, она опосредована должностванием, или осознанным принятием на себя обязанности заботиться о другом, даже если осознание «я должна» или «я должен» не сопровождается желанием заботиться или находится в противоречии с ним. Сфера моральной заботы распространяется на всех, кто состоит в том или ином (необязательно близком) отношении с человеком, который берет на себя обязательство заботиться.

Моральная забота определяется естественной и зависит от нее, поэтому ее нельзя считать высшей по отношению к естественной. Кроме того, в реальности невозможно строго отделить моральную заботу от естественной. Н.Ноддингс подчеркивает, что мораль не может существовать без естественного, первичного чувства, которое «оживляет» (актуализирует) ее. Мораль заботы «оживляется» чувством и желанием нежности, которое проявляется в естественной заботе. И поскольку людям присущи также иные чувства и желания, удовлетворение которых в лучшем случае предполагает равнодушие к другим, а, возможно, требует и пренебрежения ими, использования их и т.д., то возникает потребность в моральной заботе, которая рождается из памяти о нежности как о высшем благе и желания поддерживать ее¹⁴.

Следует отметить, что понятие трансцендентного в феминистской этике заботы трактуется как предельно абстрактное (как что-то вроде платоновского мира идей). Значение же трансцен-

дентного не исчерпывается таким пониманием. Трансцендентное может определяться не только по отношению к миру, истории, культуре, жизни как противостоящее им абсолютное, вечное, неизменное, но и по отношению к конкретным повседневным ситуациям как надситуативное. Феминистские теоретики, правда, отрицают и уместность понятия надситуативности в морали, однако имплицитно принимают его. Надситуативным в этике заботы оказывается представление о благе конкретного другого в том смысле, что удовлетворение конкретных, продиктованных конкретной ситуацией потребностей другого как осуществление заботы, предполагает, что именно эти потребности будут удовлетворены (и в этом ситуативная обусловленность заботы), но — в свете содействия совершенству другого, которое, по крайней мере, всецело ситуацией не определяется. Само различие между повторством другому как удовлетворением любых его потребностей и заботой о его благе в феминистской этике как раз указывает на это.

Тем не менее, отрицая трансцендентный характер морали, феминистские исследователи усматривают единственное основание морали заботы в чувстве непосредственной связи между людьми и их взаимозависимости, поскольку, с их точки зрения, индивидуальность человека определяется совокупностью взаимоотношений, именно она является основной человеческой реальностью. Мораль заботы требует осознания значимости взаимосвязи между людьми в качестве приоритетной и направлена на ее поддержание, укрепление и расширение. Такая взаимосвязь, однако, не предполагает полного растворения друг в друге. Напротив, она оказывается полноценной при условии соблюдения личностной определенности, а значит, отдельности каждого. Гиллиган называет это «парадоксальной истиной» человеческого опыта, значение которой в том, что «мы знаем себя как обособленных лишь постольку, поскольку мы живем в соединении с другими, и мы переживаем взаимоотношения лишь постольку, поскольку мы отделяем другого от себя»¹⁵. Понимание этой «парадоксальной истины» привело некоторых феминистских исследователей к признанию идеи о женской «соединенности» утопией¹⁶.

Как бы там ни было, данная «парадоксальная истина» в контексте этики заботы имеет особое, собственно этическое, значение. Отождествление самости заботящегося с самостью того, о ком заботятся, может проявляться в двух крайностях: либо, осознавая другого как продолжение себя, заботящийся навязывает собственное представление о благе другому, либо, осознавая себя как продолжение друго-

го, во всем ему потакает. Забота же направлена на удовлетворение потребностей конкретного другого в свете содействия достижению им совершенства. При этом заботящийся не стремится определить, в чем состоит совершенство другого, не определяет и принципов, по которым тот должен жить, не предписывает ему конкретных действий, а лишь пытается быть чутким к идеалу совершенства другого и способствует его достижению. Заботящийся разделяет проблемы другого, пытается увидеть их его глазами (Ноддингс замечает, что заботящийся видит «двумя парами глаз»), но при этом остается собой и именно поэтому оказывается способным заботиться.

Смещение фокуса в понимании морали — от трансцендентности к имманентности жизни, от абсолютности и универсальности к относительности, контекстуальности, вариативности, партикулярности; в понимании морального субъекта — от автономии, равенства, рациональности к взаимозависимости и личностной определенности; в понимании моральной эпистемологии — от рационально-логических способов распознавания и решения моральных проблем к их целостному переживанию и проживанию — нельзя считать специфичным для феминистской этики заботы. Это смещение является знаком постноевропейских этических и философских концепций (философии жизни, экзистенциализма, персонализма, прагматизма, ситуационной этики и др.). И если признать, что феминистская этика заботы по своим этико-философским основаниям противостоит новоевропейской этике, то также следует признать и то, что ее собственные основания характеризуются теми же особенностями, что и основания многих современных нефеминистских философских концепций. Однако, отмечая близость своей этики некоторым современным теориям, в частности ситуационной этике, феминистские теоретики настаивают на своеобразии содержания ключевого в их концепции понятия заботы. Они считают, что данное понятие не могло быть адекватно осмыслено в контексте классических (маскулинных) философских оснований, а если и становилось предметом философских рассуждений, то с неизбежностью вырождалось в абстракцию. Так ли это?

Идея заботы в моральной философии

Содержание понятия заботы, артикулированное в феминистской этике, под разными именами анализировалось в различных культурных и морально-философских традициях. Сами феминистские исследователи среди своих предшественников наиболее

часто называют буддистскую этику¹⁷, английский этический сентиментализм и философию А.Шопенгауэра. Последнюю феминистские исследователи считают наиболее приближенной по замыслу этикие заботы. И это объясняется не столько содержательным сходством шопенгауэровского понятия человеколюбия и феминистского понятия заботы, сколько попыткой Шопенгауэра основать этику на факте человеческого существования, а не на, скажем, абстрактном понятии долга.

Однако круг философских концепций, в которых рассматривалась тема заботы, гораздо шире. Тема заботы обсуждается и в китайской философии, и в античных размышлениях о дружбе, благодеянии, в христианском учении о милосердной любви, и в этике Канта, и в пост-новоевропейской философии. Причем так же, как в феминизме, содержание понятия заботы в истории моральной философии осмысливалось в контексте представления о значимости взаимосвязи между людьми и взаимозависимости всего существующего в мире.

В конфуцианстве близким по содержанию понятию заботы было понятие жэнь, которое на русский язык обычно переводят как человечность, человеколюбие. Это понятие изображается иероглифом, состоящим из знаков «человек» и «два», оно выражает изначальную связанность людей, их необходимую потребность друг в друге, межчеловеческие отношения, в которых по китайской традиции реализуется подлинное бытие человека.

В европейской философии тема заботы как особого отношения между людьми возникает главным образом в контексте рассуждений о поддержании и укреплении единства человеческого рода, основанного на достоинстве каждого ее члена. Согласно Цицерону, «узы между людьми» поддерживаются а) справедливостью; б) готовностью творить добро (добротой, щедростью) (I Off., VII, 20). Образом и образцом нравственно прекрасного единения, согласно античным философам, является, в частности, дружеская любовь-привязанность (греч. *φιλία*, *φίλον*; Цицерон указывает на производность латинского слова «дружба» – *amicitia* от слова «любовь» – *amor*), которая проявляется, в частности, в благодеянии. Она определяется как естественными, так социальными и нравственными основаниями. Дружеская любовь связывает «всех со всеми и еще с неразумными существами на основе справедливости, природной близости и общности жизни» (Пифагор)¹⁸, она «скрепляет и государства» (Аристотель, EN, 1155a, 23), выражает «согласие во всех делах божеских и человеческих в сочетании с бла-

гожелательностью и привязанностью» (Цицерон, *De amic.* VI, 20). Цицерон особо настаивает на естественном характере источника дружбы — душевной склонности и чувстве приязни (*De amic.* VIII, 27). В христианской этике заботливое отношение к ближнему как милосердная любовь (греч. — *ἀγάπη*, лат. — *caritas*, ср. англ. *charity*; ср. англ. *care* — забота) составляет ее фундаментальное нормативное и ценностное содержание. Как и античная дружеская любовь-привязанность, милосердная любовь имеет естественное основание: закон целесообразного согласия во всех областях природы. В человеческом обществе он проявляется в форме симпатического влечения людей друг к другу, основанного на общности «душевно-телесной природы людей». В новоевропейском английском сентиментализме объединяющим людей началом выступает благожелательность — естественная эмоция, которая положительно определяет моральное сознание человека и направляет его поступки к осуществлению блага других людей. В пост-новоевропейской философии понятие заботы становится одним из центральных в ряде концепций. Анализируемое на принципиально иных, по сравнению с прежними, основаниях оно определяется тем же контекстом взаимосвязи людей между собой с окружающим миром. Так М.Хайдеггер, рассматривая понятие заботы как онтологическое, утверждает, что бытийные проявления заботы определяются принципиальными особенностями человеческого существования: как существованием в «окружающем мире» и как «событием с другими».

Так же, как и в феминистской этике заботы, в других, в том числе «маскулинных», морально-философских концепциях возможность морально санкционированного единства между людьми определялась такой устремленностью к другому, когда конкретный другой рассматривался в качестве высшей ценности. Так, по учению Конфуция не существует ценности, во имя которой сын может пожертвовать своим отцом, отец — сыном, жена — мужем и т.п. Жэнь не допускает абсолютизации добродетелей. Однажды некий Е-гун рассказывал Конфуцию: «У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын выступил свидетелем против отца», на что Конфуций ответил: «Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом состоит прямота» (Лунь юй. 13: 18).

В европейской философии идея самоценности конкретного другого в особых отношениях выражена уже Аристотелем, который подчеркивает, что другу желают блага ради него самого (EN, 1155b, 32). А Сенека, который «главнейшим связующим звеном»

для общества и «содружества человеческого рода» считал благодеяние, особым образом подчеркивал, что благодеяние должно быть направлено на конкретного другого. Оно адресовано «человеку, а не человечеству» и тот, по отношению к кому совершено благодеяние, должен почувствовать, что благодеяние предназначалось именно ему, а не было брошено в толпу. Сенека отличает благодеяние от поступка, совершенного «ради общего долга человеколюбия». И поясняет это следующим примером. Человек нашел в пустыне умершего, который является чьим-либо отцом, и похоронил его. Этот поступок можно считать благодеянием, согласно Сенеке, лишь в том случае, если человек, похоронивший умершего, знал его сына, и совершил данный поступок ради него. Если же в своем поступке он руководствовался только состраданием и человеколюбием, то его безусловно достойный поступок считать благодеянием нельзя¹⁹. Много веков спустя Кант в рассуждении о благоволении (практическом человеколюбии), направленном на человечество, вполне в духе Сенеки отметит: «Благоволение в [сфере] всеобщей человеческой любви по своему охвату, правда, самое большое, но по степени самое малое, и когда я говорю: я принимаю участие в благе этого человека только ввиду всеобщей человеческой любви, интерес, который я здесь проявляю, наименьший из возможных интересов»²⁰.

Дружеское отношение к другому как согласие предполагает доверие и с необходимостью исключает враждебность, своеволие, охваченность развешивающими страстями (гневом, сильным желанием и т.п.) (Пифагор). В дружбе проявляется способность к сочувствию (сердце друга «нежно и податливо»), готовность помогать, разделять тяготы, не препятствовать по причине неумеренной благожелательности стремлению друга добиться больших успехов, если это связано с риском для его благополучия (Цицерон). Сенека подчеркивал, что сущность благодеяния состоит не в его материи, а в душевном расположении, с которым совершается конкретный поступок, несущий благо другому. Поэтому определяющими чертами благодеяния является то, что оно дает радость другому, совершается с готовностью, охотно, предупредительно (упреждает просьбу о благодеянии) и по доброй воле.

Для феминистских исследователей понятие блага, на содействии которому должна быть направлена забота, не было и не могло быть предметом специального рассуждения, поскольку согласно этике заботы благо для разных людей в разных ситуациях различно. Для «традиционных» же моральных философов определение

содержания понятия блага в контексте дружеского, любовного, заботливого и т.п. отношения было существенно важным. Именно четкое представление о благе человека позволяло отделить дружеское отношение, благодеяние как от корыстного пользования, так и от «пагубной доброты» (Сенека). В античной этике благом для человека является добродетель. Поэтому желать другу блага — значит содействовать его стремлению к совершенству (Аристотель); ради друга нельзя совершать поступок против доблести, а также вынуждать друга поступать против доблести ради себя (Цицерон); если же предметом как будто бы благодеяния оказывается постыдное, такое «благодеяние» с неизбежностью приведет к гибели того, на кого оно направлено (Сенека). Это вовсе не означает, что дружба и благодеяние не могут проявляться в поступках, направленных на достижение разнообразных ситуативно обусловленных благ. Не означает и предпочтения добродетели человеку. Речь шла лишь о том, что один действительно заботливо устремлен к другому не просто тогда, когда не использует другого в своих целях или помогает ему в чем-либо, а только тогда, когда, не используя другого, удовлетворяя его разнообразные потребности, он имеет в виду высшее благо другого — добродетель и не делает ничего, что могло бы нанести ущерб добродетели другого, которая не противостоит конкретному человеку, а конституирует его, выражает его существенное качество (качественность)²¹.

Если в античной философии мерой естественного влечения людей друг к другу служила добродетель, то в христианской концепции милосердной любви в качестве такой меры выступает любовь к Богу. Существенное отличие милосердного отношения от дружеской любви-привязанности и состоит в требовании его опосредования абсолютным идеалом — любовью к Богу, свободной от низших, своекорыстных компонентов и выражающей религиозно-нравственное совершенствование человека в его любви к ближнему, а также в универсализации последней, ее распространении на все человечество, включая врагов. По христианскому учению только через любовь к Богу естественное влечение людей друг к другу наполняется духовным содержанием и становится подлинно бескорыстным.

В феминистской этике заботы именно христианская заповедь любви к Богу становится предметом особой критики, поскольку в свете этой заповеди конкретный другой утрачивает свою безусловную ценность и в силу того, что безусловной ценностью наделяется Бог, и в силу того, что любовь к ближнему, да и сам ближ-

ний оказываются всего лишь средствами на пути самосовершенствования возлюбившего. По христианскому учению «деятельная любовь к Богу проявляется и осуществляется в жизненном реальном служении благу людей», и «благодатное возникновение, развитие и совершенствование в христианине этих обеих форм любви происходит совместно и нераздельно»²². Но любящий Бога Авраам готов пожертвовать сыном в подтверждение абсолютной верности Богу, в то время как представшая перед судом Соломона женщина отказывается подтвердить свое материнство ценой гибели ребенка и тем самым подтверждает его²³.

И все же несмотря на то, что критика христианской концепции милосердной любви в феминистской этике заботы имела действительные основания, христианская, впрочем, как и античная, этика, опосредуя заботливое отношение к другому идеалом, устанавливает критерии дружбы, благодетельности, милосердия и указывают на ориентиры для конкретных заботливых поступков. Феминистская же этика заботы по существу лишь декларирует необходимость отделения заботы от корыстного пользования, патерналистской опеки или безграничного потворства другому, в ее контексте для подлинного осуществления заботы достаточно быть «поглощенным» другим и «вчувствоваться» в его ситуацию.

Интересно, что «ранний» Кант не отрицал вспомогательной значимости неморального спонтанного добросердечия как «женской», прекрасной добродетели, которую рассматривал в сопоставлении с собственно моральной, «мужской», возвышенной добродетелью — основанной на универсальных принципах справедливости. Обе добродетели, по Канту, укоренены в «чувстве красоты и чувстве достоинства человеческой природы»²⁴. Неморальный характер спонтанного добросердечия для Канта был обусловлен именно его спонтанностью, непосредственностью, интуитивностью. В собственно моральном значении человеколюбие, по Канту, представляет собой абсолютный долг каждого человека поступать, содействуя благу другого. Кант уточняет значение человеколюбия, в частности, и как требование делать цели других, если они не безнравственны, своими целями. Среди обязанностей любви Кант выделял долг благотворения (по мере возможности помогать людям и содействовать их счастью, не надеясь получить за это награду); долг благодарности (почтение к лицу, оказавшему благодеяние); долг участливости (способность и воля делиться с другими своими чувствами)²⁵.

Требование опосредования заботливого отношения к другому идеалом или принципом в моральной философии не приводило с необходимостью к обезличиванию и уравниванию моральных субъектов, к требованию относиться ко всем «по норме», одинаково, к отказу от рассмотрения субъекта поступка и другого во всей их конкретности²⁶. Так, по мнению Пифагора, своеобразие дружеских отношений между неравными (родителями и детьми, благодетелями и теми, кому оказывается благодеяние, старших и младших) состоит в том, что допускаемые внушения «старших» должны делаться с «большой благожелательностью и осторожностью» и обнаруживать «много заботы и родственного чувства» (Ямвлих Халкидский XXXIII, 231). Аристотель подчеркивал конкретность проявлений дружбы: «поскольку разное [причитается] родителям, братьям, товарищам и благодетелям, то и уделять каждому следует свойственное ему и подобающее» (EN, 1165a, 17). Сенека указывал на то, что раз благодеяние представляет собой поступок, адресованный конкретному другому, то его совершение требует принимать во внимание «время, место и лица».

В ряду философов, указывавших на неизбежную и необходимую конкретность проявления заботы, особого внимания заслуживает Кант, этика которого считается совершенным примером «маскулинной предубежденности». Так вот Кант специально отмечает, что хотя человек и должен стремиться *одинаково* благоволить ко всем, все же то, что в действительности его благоволение по отношению к разным людям имеет разную степень (например, к любимым), не нарушает всеобщности максимы его поступков и не противоречит ей²⁷.

В обосновании активного характера заботливого отношения к другому в моральной философии прошлого использовался тот же ключевой аргумент, что и в феминизме. А именно: в моральном значении заботливое отношение нельзя свести ни к чувству, ни к сиюминутному желанию или порыву, оно предполагает принятие на себя обязательства заботиться и совершение последовательных усилий, направленных на благо другого. Аристотель указывал, что целью дружбы является действие — любовь, и «любящий благотворит, поскольку он любит» (MM, 1210b, 12). Также и христианская этика подчеркивает деятельный характер милосердной любви, которая проявляется в единстве разума, чувства и стремления фактически, деятельно как заботливость, доброжелательность, участливость, помощь, сострадание и т.п. Кант, критикуя сентименталистскую концепцию благожелательности

как естественной эмоции, концептуально оформляет понятие собственно моральной любви к людям (человеколюбия) как деятельного, практического благоволения, которое заключается в том, чтобы «сделать своей *целью* благополучие другого человека»²⁸. Кант подчеркивает, что мораль не требует *чувствовать* любовь к другому, но она требует содействовать благу другого, независимо от того, какие чувства при этом испытывает субъект поступка.

* * *

Таким образом, я полагаю, что между этикой заботы и классической традицией в моральной философии существует достаточно тесная взаимосвязь вопреки утверждениям феминистских авторов, и предъявляемые ими теоретические претензии к «маскулинной» этике вряд ли можно признать обоснованными. Думается, новизна феминистской этики заботы состоит не в открытии понятия заботы, не в экспликации его содержания и даже не в выявлении существенно иных по сравнению с традиционными философских оснований, в пространстве которых забота якобы только и может быть адекватно осмыслена. Заслуга же феминистской этики заботы, на мой взгляд, определяется тем, что понятие заботы здесь впервые было поставлено в центр морали и стало исходным для построения моральной теории. Создание целостной этики заботы оказалось возможным именно в рамках феминистской идеологии, сделавшей женский социокультурный опыт предметом специального теоретического интереса.

Примечания

- ¹ Gilligan C. In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. Camb. (Mass.)—L., 1982; *Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. Berkeley, 1984; *Ruddick S.* Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. Boston, 1989; *Tronto J.C.* Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care. N. Y.—L., 1993.
- ² *Mayeroff M.* On Caring. N. Y., 1971.
- ³ См. напр., *Grimshaw J.* Philosophy and Feminist Thinking. Minneapolis, 1986; *Soper K.* Troubled Pleasures. L.—N. Y., 1990.
- ⁴ «Иным голосом» и представляет собой полемичный ответ на работу Кольберга «Философия морального развития» (*Kohlberg L.* The Philosophy of Moral Development. San Francisco, 1981).
- ⁵ *Blume L.* Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory // *Ethics* 98 (1988). P. 477.
- ⁶ *Blume L.* Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory // *Ethics* 98 (1988). P. 477.
- ⁷ Классическая этика в феминистской этике заботы, как правило, отождествляется с этикой справедливости.
- ⁸ *Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. P. 50. Несколько иной точки зрения придерживается К.Гиллиган. Она считает, что забота о собственной самости осуществляется вне сферы заботы о другом. При полном посвящении заботящегося другому его самость разрушается, что оказывается губительным для самих отношений заботы. Саморазрушительный потенциал морали заботы, по мнению Гиллиган, сдерживает универсальная мораль прав человека (См.: *Gilligan C.* In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development P. 149).
- ⁹ *Ruddick S.* Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. P. 13.
- ¹⁰ См.: *Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. P. 30-34.
- ¹¹ О.О'Нил, анализируя кантовское понимание автономии как самодетерминации, т.е. как определения поступка со стороны не внешних, естественных причин, а принципов, воплощением которых данный поступок является, замечает, что «для Канта вовсе не является аксиомой представление о том, будто определенная зависимость от внешних факторов непременно хуже в моральном отношении, чем независимость. Полная внешняя независимость недостижима, и самое большее, что мы могли бы сделать, — это избежать тех видов внешней зависимости и независимости, которые ограничивают возможности автономного действия, и укрепить те институты и отношения, которые благоприятствуют таким действиям» (См.: *О'Нил О.* Автономия: зависимость и независимость // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 132-135).
- ¹² *Ruddick S.* Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. P. 128.
- ¹³ См.: *Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. P. 90.
- ¹⁴ См.: *Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. P. 79, 98-99.
- ¹⁵ *Gilligan C.* In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. P. 63.
- ¹⁶ См.: *Grimshaw J.* Philosophy and Feminist Thinking. P. 186.
- ¹⁷ О близости этики заботы и буддийской этики см., напр.: *White J.* The Ethic of Care and the Buddhist Ethic of Compassion: Implications for Ethical Comportment in Organizations. Manuscript.

- ¹⁸ *Ямвлих Халкидский. Жизнь Пифагора* (XXXIII, 229). М., 1997.
- ¹⁹ *Сенека Луций Анней. О благодеяниях* // Указ. изд. С. 122.
- ²⁰ *Кант И. Метафизика нравов* // *Кант И. Соч.* в 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 392.
- ²¹ М.Хайдеггер анализируя понятие заботы в онтологическом контексте, в частности интерпретирует заботу как то, что вводит сущее (человеко-самость) в его бытие (присутствие). Как способ со-бытия с другими заботливость, по Хайдеггеру, может проявляться в двух позитивных формах (наряду с отрицательной). Первая («заменяюще-подчиняющая») предполагает, что заботящийся полностью берет на себя заботу другого, заменяя его в его озабоченности. Такая заботливость направлена на «что» (проблемы, тяготы и т.п.), озабочившее другого, но не на самого другого. При этом другой может стать зависимым, подвластным, даже если подвластность окажется для него скрытой. Вторая форма заботливости («заступнически-освобождающая») не заменяет другого, а «заступничает за него в его экзистенциальном умении быть». Она касается экзистенции другого, делает его свободным для его собственной заботы (См.: *Хайдеггер М. Бытие и время*. М., 1997. С. 117-126; 180-212). В контексте данной статьи онтологическая интерпретация Хайдеггера представляет интерес, во-первых, поскольку она указывает на фундаментальность заботы, забота оказывается именно тем, что возвращает человека из растворенности в толпе, из обезличенного существования к самому себе (присутствию) и тем, что связывает людей на глубинном, бытийственном уровне; во-вторых, поскольку Хайдеггер разделяет патерналистское проявление заботы и освобождающее. Заботливость — это не просто удовлетворение ситуативных потребностей другого, но такое удовлетворение, которое ориентирует на освобождение другого, на обретение им способности к бытию (к присутствию).
- ²² См.: *Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению*. М., 1996. С. 480.
- ²³ Можно возразить, что данные примеры слишком различны, чтобы сопоставлять их. В первом случае речь идет о верности и доверии Богу, во втором — лишь о подтверждении материнства, ради чего, разумеется, нельзя приносить в жертву чью бы то ни было жизнь. Однако значение второго примера для феминисток определяется более широким контекстом: согласно феминистской этике заботы не существует никаких абсолютов, абсолютных принципов и ценностей (в том числе и абсолютной любви), во имя которых можно было бы пожертвовать благом конкретного человека. Речь здесь идет не только о его жизни, но и о его благе как в возвышенном, так и в повседневном значении.
- Критика христианской этики в феминизме имеет свои основания. С.М.Зарин приводит примеры из монашеской жизни, свидетельствующие о том, что абсолютная посвященность Богу не всегда совместима с заботливым отношением к близким. К одному старцу в монастырь глубокой ночью пришел его брат и стал просить, чтобы тот помог выгнать вола, увязшего на болоте. На просьбу брата старец ответил так: «Христос не позволяет мне даже и на короткое время ослабевать в напряженности предпринятого самоумерщвления для извлечения твоего вола, как Он не позволил одному и самой кратковременной отлучки для погребения отца». Другой святой подвижник, преодолевая сострадание, несмотря на все просьбы не навестил своего умирающего брата, объяснив свой поступок тем, что, посетив умирающего брата, он «естество предпочел бы Христу». А пустынножитель Пиор в течение всей жизни сохранял обет не видеть своих родителей. Его сестра, овдовев, послала

к нему своих детей с просьбой навестить ее. Лишь по настоянию другого подвижника тот отправился к сестре. Он пришел к ее дому и, закрыв глаза, чтобы не увидеть ее и тем самым не нарушить обета, сказал: «Вот я — Пиор, — твой брат. Смотри на меня, если хочешь». После этого он сразу же возвратился в пустыню (См.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 504-505).

²⁴ *Кант И.* Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного // *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 2. 1964. С. 125-183.

²⁵ *Кант И.* Метафизика нравов // Указ. изд. Т. 4 (2). М., 1965. С. 388-404.

²⁶ Гегель подчеркивал, что «момент *особенности* действующего содержится и осуществляется в поступке, составляет *субъективную свободу* в ее более конкретном определении, *право* субъекта находить удовлетворение в поступке». Содержание субъективной свободы, по Гегелю, составляют потребности, склонности, страсти, мнения, фантазии субъекта. И «воззрение, согласно которому объективные и субъективные цели взаимно исключают друг друга в волеи, представляют собой пустое утверждение абстрактного рассудка» (См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 163-171).

²⁷ См.: *Кант И.* Метафизика нравов. С. 392.

²⁸ Там же.

Содержание

Предисловие	3
<i>А.А.Гусейнов</i>	
Этика и мораль в современном мире	4
МОРАЛЬ И КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ	
<i>Г.А.Ткаченко</i>	
Формирование этических идей в Китае	16
<i>В.К.Шохин</i>	
Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах	32
<i>А.В.Смирнов</i>	
Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция	46
<i>А.Л.Доброхотов</i>	
Эпохи европейского нравственного самосознания	70
<i>П.П.Гайденко</i>	
Нравственная природа человека в европейской традиции XIX–XX вв.	88
<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: первый период (1900–1922)	107
МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ	
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этический объективизм: основные концепции и подходы	132
<i>А.И.Бродский</i>	
Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму	148
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах)	159
<i>Р.Г.Апресян</i>	
От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей	182
<i>О.В.Артемова</i>	
Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии	195

Научное издание

Этическая мысль: Ежегодник

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*
Технический редактор *Ю.А.Аношина*
Корректор *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 31.10.2000.

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

Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 11,95. Тираж 500 экз. Заказ № 040.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14