

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 13

Москва
2013

Ответственный редактор

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

Ученый секретарь

кандидат филос. наук *О.В. Артемьева*

Рецензенты:

кандидат филос. наук *Е.В. Демидова*

кандидат филос. наук *П.А. Гаджикурбанова*

В 13-й выпуск «Этической мысли» включены тексты, посвященные общетеоретическим, историко-этическим и нормативно-этическим проблемам. Здесь анализируется соотношение морали и религии, этики и теологии, исследуется специфика морального мотива, предлагается особый – агадологический подход в этике. В историко-этическом разделе представлены различные аспекты этики Аристотеля, Спинозы, Шафтсбери и Ницше. В нормативно-этической части рассматривается феномен самопожертвования, проблематизируются понятия добродетели и порока. В этой части также представлена история отечественной прикладной этики. Публикуемые в выпуске статьи Д.Соломона и К.Миллера подготовлены на основе докладов, представленных на конференции «Этика и вызовы секуляризма» (Нотр-Дамский университет, США, 2012 г.).

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

| | |
|---|----|
| <i>Максимов Л.В.</i> Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива | 5 |
| <i>Соломон Д.</i> Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина..... | 30 |
| <i>Шохин В.К.</i> Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии | 47 |
| <i>Олденквист Э.</i> Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха | 76 |
| <i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют | 90 |

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

| | |
|--|-----|
| <i>Зубец О.П.</i> Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?..... | 105 |
| <i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Метафизические основания этики Спинозы | 133 |
| <i>Апресян Р.Г.</i> «Солилоквия» Шефтсбери: устройство морального субъекта..... | 151 |
| <i>Прокофьев А.В.</i> Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали Ф.Ницше) | 175 |

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

| | |
|--|-----|
| <i>Матвеев П.Е.</i> Поступок самопожертвования (опыт этического анализа)..... | 199 |
| <i>Миллер К.</i> Обладают ли люди добродетелями и пороками? (некоторые выводы из психологии)..... | 212 |
| <i>Бакштановский В.И.</i> На пути к инновационной парадигме: становление Товарищества «Прикладная этика» В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова | 246 |
| Резюме..... | 261 |
| Summary | 265 |
| Об авторах..... | 269 |

Table of Contents

ETHICAL THEORY

| | |
|---|----|
| <i>Maximov L.</i> Dilemma of «Naturality» and «Non-naturality» of Moral Motivation..... | 5 |
| <i>Solomon D.</i> Filling the Void: Academic Ethics and Secular Medicine..... | 30 |
| <i>Shokhin V.</i> The Fourth way? An Ethical Foundation of Agathology | 47 |
| <i>Oldenquist A.</i> Moral Miracles and the Incoherence of Original Sin..... | 76 |
| <i>Gelfond M.</i> The Problem of the Relationship between Morality and Religion: Truth or Absolute? | 90 |

HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

| | |
|---|-----|
| <i>Zubets O.</i> Is a Friend Needed by the Person Who Asks Scarcely Anything?..... | 105 |
| <i>Gadzhikurbanov A.</i> The Metaphysical Foundations of Spinoza's Ethics | 133 |
| <i>Apressyan R.</i> Shaftesbury's <i>Soliloquy</i> : the Construction of Moral Subjectivity..... | 151 |
| <i>Prokofyev A. V.</i> Justice and Ressentiment (Marginal Notes on F.Nietzsche' <i>On the Genealogy of Morality</i>) | 175 |

NORMATIVE ETHICS

| | |
|--|-----|
| <i>Matveev P.</i> The Act of Self-Sacrifice (Ethical Analysis)..... | 199 |
| <i>Miller Ch.</i> Do People have the Virtues or Vices? (Some Results from Psychology)..... | 212 |
| <i>Bakshantovski V.</i> Approaching Innovative Paradigm: the Development of Vladimir Bakshantovski and Yuri Sogomonov Association for Applied Ethics..... | 246 |
| Summary | 265 |
| The Authors..... | 269 |

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Л.В. Максимов

Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива

«Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к *хотению*, сколько бы ни было чувственных возбуждений, они не могут породить *долженствование*...», – писал Кант¹. Именно особенности морального долга как необычного «сверхчувственного» (и в этом смысле «не-естественного») побуждения, нередко требующего от человека подавлять свои «естественные» желания и потребности, явились главным источником и основанием для построения метафизики нравственности как в ее кантовском варианте, так и в других модификациях.

Сущность метафизики, по словам Дж. Мура, «состоит в попытке получить путем рассуждения знание о том, что существует, но не является частью природы»; метафизика претендует на то, будто она «доказывает истины о не-естественно (**non-natural**) существующих вещах»². Конечно, это определение применимо не ко всем философским конструкциям, которые традиционно принято

¹ Критика чистого разума. М., 1994. С. 335. И еще: «служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, **нигде больше во всей природе не встречающейся**. Рассудок может познать о природе только то, , было или будет. Невозможно, чтобы в природе нечто иначе, чем оно действительно существует во всех этих временных отношениях; более того, **если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла**. Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе, точно так же как нельзя спрашивать, какими свойствами должен обладать круг; мы можем лишь спрашивать, что происходит в природе или какими свойствами обладает круг» (там же. – Выделено мною. – Л.В.).

² Мур Дж.Э. Принципы этики. М., 1984. С. 188, 189.

считать «метафизическими», однако оно тем не менее схватывает признак, весьма характерный для метафизически ориентированной мысли вообще, а для моральной метафизики – в особенности.

Метафизика – это умозрительная картина мира, построенная специально для теоретического *объяснения* некоторых феноменов, не поддающихся «обычному» естественно-каузальному объяснению с помощью эмпирически данных, а также система спекулятивных постулатов, специально выдвинутых для обоснования некоторых фактически принятых ценностно-нормативных положений, не могущих быть обоснованными с помощью полученных в опыте знаний. Можно также сказать, что метафизика – это конструирование искусственного – стройного и гармоничного – мира, освобожденного от неизбежных для естественного мира случайностей, девиаций и диссонансов.

В истории моральной философии безусловно доминировали этические теории, явно или неявно использующие метафизические модели (платонистского или кантианского образца) для объяснения необычных свойств морали, т. е. помещающие мораль и ее источник в *трансцендентное* мироизмерение, трактуемое в онтологическом или эпистемологическом смысле.

Необычность моральных мотивов отмечали и многие сторонники этического натурализма, но в отличие от метафизиков они не предлагали экзотического (трансценденталистского, сверхъестественного) объяснения этого феномена, а объявляли его субъективной *иллюзией*, скрывающей действительные – «естественные», психологически понятные – человеческие чувства, которые реально побуждают к морально одобряемому или моралепослушному поведению, – например, чувства сострадания, человеколюбия, боязнь наказания, эгоистическую расчетливость и пр. Тем самым мораль как особое духовное образование, уникальность которого надежно удостоверяется даже обыденным сознанием, фактически упразднилась. Такой подход, правда, не выражает сути этического натурализма в целом, однако он имеет довольно широкое представительство в рамках этого течения в философии морали.

Но действительно ли специфика морали такова, что для нее невозможно найти места в «естественной» картине мира, невозможно описать и объяснить ее в системе «натуралистических» понятий без использования метафизических концептов?

Необходимым (хотя и не достаточным) условием конструктивной полемики на эту тему является экспликация ключевых понятий и аргументов, используемых при формулировании и обосновании противоборствующих позиций, и, соответственно, уточнение самих этих позиций. Прежде всего, как мне представляется, следует разграничить два типа идейных построений, обозначаемых в специальной литературе одним и тем же именем – «натуралистическая этика». Под это название подпадают не только упомянутые уже *теории*, описывающие и объясняющие мораль как естественный феномен, но и *практические (ценностно-нормативные) учения*, призывающие «жить согласно природе», подчиняться ее законам, руководствоваться естественными, коренящимися в человеческой природе ценностями и целями, – т. е. ссылка на «естественность» рассматривается как обоснование этой жизненной программы, как аргумент в пользу ее принятия.

Натуралистическая этика как *теория* не проповедует и не защищает никаких ценностей и норм, не вменяет никому в обязанность каких-либо линий поведения или конкретных поступков, она вырабатывает лишь знание о морали, опираясь на общие мировоззренческие и методологические принципы натурализма³. Тем

³ Что касается философского натурализма как онтологического принципа, то суть его заключается в отрицании каких бы то ни было «не-естественных» сущностей или свойств; в качестве же эпистемологического подхода натурализм представляет собой ориентацию на эмпирические методы познания и доказательства. Вообще, конкретные трактовки философского натурализма в разных источниках несколько расходятся. Удачным, на мой взгляд, является определение в словаре «Современная западная философия» (под ред. В.С.Малахова и В.П.Филатова. М., 1998. С. 269–271): Натурализм – «философская позиция, отождествляющая все сущее с природой, отрицающая понимание природы только как части бытия и исключающая из теоретических объяснений какие-либо ссылки на «сверхъестественные» сущности... Натурализм является одним из видов философского монизма, согласно которому все существующее и происходящее в мире суть естественное в том смысле, что оно допускает объяснение методами естественных наук, расширяющих сферу своего применения на все новые области объектов и событий. Натурализм противостоит установке, что могут существовать явления, в принципе лежащие вне сферы научного объяснения... Причинами любых явлений могут быть только естественные объекты или же эпизоды из их прошлых состояний, которые произвели изменения в каких-либо других естественных объектах. Любые объяснения со ссылками на неестественные объекты не допускаются... Для натурализма принципиально, что человеческое сознание и

не менее теоретическая и нормативная версии натурализма часто смешиваются, не различаются, что выражается, в частности, в том, что теоретическим концепциям, *объясняющим* мораль, неправомерно приписывается несвойственная им практическая функция *обоснования, защиты, подкрепления* моральных ценностей и норм. А поскольку натуралистическое обоснование морали (строящееся по схеме: «должно, ибо естественно») в последние два столетия постоянно подвергается вполне оправданной критике, то под эту критику попадает натуралистическая этика вообще, включая и ее объяснительную теорию. Конечно, натуралистическая теория может быть ошибочной и заслуживать критического отношения, но ее возможная ошибочность касается лишь объяснения морального феномена, а не обоснования моральных ценностей.

Так, П.П.Гайденко интерпретирует натуралистическую этику в целом *только* как определенный способ обоснования нравственности, противостоящий метафизическому обоснованию. Если натурализм, пишет она, «ищет предпосылки этических принципов в природе», то метафизика «пытается обосновать *абсолютную этику*, не считая возможным свести нравственное начало к чему бы то ни было другому»⁴. Этический натурализм, согласно П.П.Гайденко, представлен такими разнородными учениями, как утилитаризм, эволюционизм, философия жизни, социоцентризм (О.Конт, К.Маркс, Э.Дюркгейм), неопозитивизм, прагматизм, фрейдизм и др. Можно согласиться с утверждением, что все они ищут «предпосылки этических принципов» в естественном мире (включая сюда и общество); однако такими *предпосылками* могут быть не только *основания* для принятия моральных ценностей, но и *причины*, порождающие мораль. Большинство учений, относящихся к натуралистической этике, как раз и выясняют эти причины, т. е. предлагают то или иное теоретическое объяснение морали, поэтому приписывать им исключительно нормативную функ-

социальная жизнь столь же доступны для естественных объяснений, как и остальная природа. Если для того или иного круга явлений применяются ненатуралистические объяснения, то это свидетельствует о том, что здесь еще не достигнут прогресс, который приведет к их замене естественными объяснениями... В самом по себе универсуме нет моральных или идеальных ценностей, отличных от ценностей индивидов или социальных групп».

4 Гайденко П.П. Теории обоснования нравственности. Ч. I // Альфа и омега. 1999. № 4(22) (URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/022/gaid22-fr.htm>).

цию и сопоставлять по этому признаку с метафизической этикой было бы неверно. При таком сопоставлении натуралистическая этика в целом (т. е. включая и ее теоретическую ветвь) предстает как нечто негативное в ценностном смысле, как инструмент релятивизации, субъективизации, принижения, опошления и даже разрушения морали, тогда как метафизическая этика выступает в роли идейного источника и фундамента морали чистой, абсолютной, возвышенной и т. п.

«Единственный способ поднять этику над мелочностью и пошлостью, это – привести нравственную проблему в связь с основными проблемами метафизики», – писал Н.А.Бердяев⁵, пояснив далее, что в реальной жизни, в «эмпирическом» бытии мы не в состоянии следовать императивам «абсолютной» морали, поэтому мы должны ориентироваться на мораль в ее метафизической выси, стремиться к моральному совершенству. Об этом же говорит в цитированной выше работе П.П.Гайденко: «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»⁶.

Однако независимо от того, насколько оправданны моралистические выпады против натуралистической этики как особого *жизнеучения*, они не имеют прямого отношения к этическому натурализму как философской или научной *теории*, исследующей моральный феномен. В предлагаемой статье речь идет о противостоянии натурализма и метафизики прежде всего как *теоретических подходов*, по-разному трактующих сущность и происхождение морали. Оба этих подхода, при всем их различии, имеют дело с одним и тем же исходным объектом – моралью в ее эмпирической данности, в культурно-историческом многообразии ее частных норм, в ее переплетении с другими, неморальными системами ценностей. Первоначально именно на этом эмпирическом уровне этическая мысль выявляет некоторые специфические признаки

⁵ Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. М., 2002. С. 106.

⁶ Гайденко П.П. Теории обоснования нравственности. Ч. II. // Альфа и омега. 2000. № 1(23) (URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/gaid23-fr.htm>).

морали, очищая их от посторонних включений, и уже затем, отправляясь от этой (намеченной в общих чертах) специфики, вырабатывает разные теоретические модели на основе того или иного мировоззрения, тех или иных методологических принципов. На этом пути и сложились два направления в этической теории – натуралистическое и метафизическое, расходящиеся между собой по поводу возможности или невозможности истолкования морали в терминах «естественного» миропонимания.

О понятиях естественного и не-естественного в философии

В *философско-онтологическом* контексте «естественность» какого-либо феномена – это «посюсторонность», принадлежность к «обычному» миру с имманентными ему свойствами и законами (в частности, миру, понятому вне телеологии, мистики, «чудес» и т. п.); в *эпистемологическом* контексте показателем естественности данного феномена является принципиальная возможность объяснения его исключительно в терминах опыта. Соответственно, «не-естественность» в *онтологическом* смысле – это либо реальная (объективная) трансцендентность, «потусторонность» некоторой сферы бытия, либо «искусственность» как характеристика материального или духовного артефакта, либо некая аномалия, отклонение от обычного, привычного, устойчиво воспроизводящегося хода событий (при этом «аномальное» само по себе не обязательно выходит за границы «естественного» как «посюсторонного»); неестественность в *эпистемологическом* смысле – это познавательная трансцендентность, т. е. недоступность объекта для «обычного» опыта, требующая для познания этого объекта особых (вне- и сверхчувственных) способностей.

В *ценностном* контексте понятия указанным образом «естественное» и «не-естественное» прилагаются к регулятивным нормам, жизненным установкам и мотивам людей и помимо обозначения их бытийного и эпистемологического статуса выполняют также оценочную функцию: (1) в русле натуралистической (причем нормативной, а не теоретической, описательно-объяснительной) этики «естественное» выступает как позитивная характери-

стика, т. е. выполняет функцию одобрения или оправдания норм, намерений и действий, признанных «естественными» (хотя и не обязательно собственно «моральными»); соответственно, «неестественное» является негативной характеристикой тех или иных норм, установок и поступков; (2) в русле метафизической нормативной этики, напротив, атрибуция каких-либо жизненных позиций и деяний как «естественных» ассоциируется с их приземленностью, меркантильностью и т. п., т. е. несет в себе негативную интенцию, тогда как понятие «неестественного» (обозначаемое обычно другими словами и оборотами) связано с позитивным представлением о «возвышенных», идущих «не от мира сего» моральных предписаниях и побуждениях.

* * *

«Сверхъестественное» фактически ассоциируется не просто с «потусторонним», т. е. с чем-то существующим в другом мире («измерении»), и не просто с «неестественным», но и вместе с тем – обязательно – с «личностным» (причем *не человеческим*, а *сверхчеловеческим*) началом, проявляющим себя в каких-либо стремлениях, намерениях, целях и соответствующих действиях. *Мистика* – это вера не просто во что-то непостижимо таинственное (недоступное познанию с помощью «обычных», «естественных» познавательных способностей человека), но и вера вместе с тем в «сверхъестественное» в указанном личностно-целеполагающем внечеловеческом его проявлении. Можно верить в принципиальную непостижимость каких-то вселенских процессов и феноменов («Большой Взрыв», «черные дыры» и т. п.), но такая вера может быть лишена всякой мистики, если в этих таинственных процессах не мыслится присутствие личностно-внечеловеческого начала.

* * *

Субъективная реальность (сознание, психика) вписана в систему естественной каузальности, она достоверно взаимодействует со своим материальным (биологическим) носителем и че-

рез него – со всем остальным миром. Мы вправе говорить о бытии и свойствах объективного мира лишь поскольку мы как носители и обладатели субъективного мира взаимодействуем с миром «внешним». В самой субъективной реальности имеются элементы, которые принято относить к миру естественному: это физиологические процессы и ощущения, витальные потребности (боль, голод и пр.), многие психические переживания (удовольствие, радость, гнев и др.), а также некоторые ценностные установки: стремление к счастью, богатству, славе и т. д. Вместе с тем непостижимость субстратной основы субъективного мира, невозможность редуцировать его к свойствам мира внешнего является одним из источников мистико-метафизических концепций духовного начала, признающих его «не-естественным». Подкреплением этих концепций является то, что субъективная реальность включает в себя некоторые необычные элементы – моральные мотивы, чувство долга, ответственности и пр., выбивающиеся по ряду признаков из общего ряда духовных феноменов, естественность которых фактически общепризнанна.

* * *

Мораль в качестве специфического внешнего требования (независимо от того, относится оно к кому-нибудь персонально или ни к кому конкретно, или же представлено в объективно-имперсональном, безадресном статусе) вполне может быть признана «естественной» – при условии, что *источником* такого требования являются реальные люди, общественные институты, движимые своими интересами. Труднее признать «естественность» морали в качестве *субъективного мотива*, побуждающего повиноваться этому внешнему требованию: ведь для человека «естественно» руководствоваться собственным интересом, включающим, как подразумевается, и заботу о благе некоторой ограниченной (или даже неограниченной!) категории других людей и существ, которых он «любит», или «жалеет», или имеет к ним «склонность» и т. п., так что этот расширенный интерес тоже признается «естественным». Если субъект совершенно пренебрегает такого рода «интересом» и действует независимо от него или даже вопреки ему, следуя ис-

ключительно «закону долга», то имеются основания для сомнений в естественности этого мотива и для обращения к метафизическому объяснению самой его возможности.

* * *

Каковы «внешние», эмпирически доступные признаки *целесообразности* некоторого процесса, отличающие его от процесса «слепого», объективно-закономерного, естественного? Если речь идет о процессе в неорганической природе, то установить наличие или отсутствие целесообразности невозможно путем наблюдения. Даже упорядоченность, закономерность и определенная «направленность» процесса в этом случае сама по себе не является основанием для признания его «целесообразным». Конечно, мы можем предположить (как это нередко и делается), что упорядоченность имеет своим источником «разум» (понимаемый традиционно как способность полагать цели), однако это условное допущение (или постулат) не поддается убедительному обоснованию. Необходимые признаки целесообразности некоторого процесса: все или некоторые существенные его элементы (события) скоординированы (причем не случайным образом) так, что в ходе или на заключительном этапе реализуются определенные «ценности». В деятельности животного или человека целесообразность проявляется со всей очевидностью. В процессах же, не направляемых животным или человеком, появление признаков целесообразности (если таковое возможно) свидетельствует о вмешательстве в естественный ход событий не-естественного (сверхъестественного) разума. «Чудом» называют то, что происходит вопреки естественным законам и при этом не случайным образом затрагивает человеческие интересы или вообще подпадает под позитивную или негативную оценку по принятым людьми критериям «справедливости», «красоты», «совершенства», «гармонии» и пр. Правда, буквально все, что существует и совершается в мире, в принципе может быть истолковано с ценностных позиций (в этом суть последовательного телеологизма – антропоморфизма, теизма и т. п.); однако такая интерпретация имеет слабую доказательную базу и убедительно опровергается критическим анализом эмпирии.

* * *

«Естественное» и «искусственное». Признак «искусственности» (предмета или события) состоит в том, что данная организация (или структура) естественного материала образовалась в результате вмешательства целевого начала, без которого она не могла бы возникнуть. В сотворении «искусственного» участвуют человеческие цели, планы, образы, желания и пр. Однако все эти духовные реалии тоже можно считать «естественными» (в субстратном и каузально-генетическом смысле), и в таком случае все искусственное (дома, орудия, книги, теории и пр.) растворяется в естественном, предстает как его часть. В самом деле, если птичье гнездо есть нечто «естественное», то почему нельзя считать таковым дом? «Человеческое» (если его не мистифицировать) не выходит за рамки «естественного». То, что в человеческом обиходе характеризуется как «противоестественное», «извращенное» и т. п., является тем не менее «естественным» в смысле его «посюсторонности», т. е. не «сверхъестественности».

Оправдание моральной метафизики

Было бы большим преувеличением утверждать, будто грандиозные метафизические системы, удваивающие мир, разделяющие его на «естественный» и «не-естественный», эмпирический и умопостигаемый, низменный и возвышенный, созданы лишь с целью найти для морали подходящую нишу в мироздании: эти дуалистические идеи имели также и другие источники, да и хронологически они предшествовали первым опытам моральной рефлексии (которые ассоциируются с именами Сократа и некоторых софистов). Несомненно, однако, что движение философской мысли в этом направлении стимулировалось, среди прочего, также и желанием найти соответствующее объяснение для необычных свойств морали.

Парадоксальность морального мотива не только в том, что он побуждает индивида к поступкам, идущим вразрез с его собственными интересами, но и в том также, что это побуждение, будучи субъективным, внутренне-личностным, моим собственным, до-

стоверно переживается в то же время как не мое, внешне-принудительное, безличное и в этом смысле – объективное. Иначе говоря, собственный мотив воспринимается индивидом одновременно и как некое безусловное требование, источник которого можно, конечно, домыслить, но невозможно напрямую отождествить ни с какой данностью непосредственного опыта; субъект сознает (или «чувствует») объективную заданность как содержания (направленности), так и побудительной силы морального требования. Это парадоксальное единство объективного и субъективного, человеческого и «надчеловеческого» в морали, очевидное уже для обыденной рефлексии, является одним из оснований, на которых возводится метафизика нравственности.

* * *

Самый, пожалуй, распространенный в этической литературе довод в пользу идеи о «не-естественности» морали и в защиту метафизической этики (главным образом, в ее кантовском варианте) – это утверждение о невозможности *выведения морали из фактов*. Речь идет о «выведении», понятием, по крайней мере, в трех разных смыслах:

(1) невозможно узнать о самом существовании морали (чистых моральных принципов) путем наблюдения реального («фактического») поведения реальных людей и выявления их реальных мотивов; невозможно, следовательно, установить ее наличие в «эмпирически данном» мире (т. е. в «*мире фактов*»);

(2) невозможно *каузально объяснить* мораль, ее специфику, ибо каузальные связи эмпирически-случайны, в них отсутствует та абсолютная необходимость, которая свойственна моральному императиву; кроме того, в реальном «мире фактов», т. е. в «естественном» мире, нет таких причин, которые могли бы породить необычный, «не-естественный», объективный императив долга, инородный по отношению к «эмпирическим» интересам»; другими словами, «необходимость», выражаемая в моральном долженствовании, не является «каузальной необходимостью», и само появление и существование такой «моральной необходимости» не может быть объяснено «естественными» причинами;

(3) невозможно обосновать моральные нормы, т. е. логически вывести их из фактологических посылок, ибо мораль «категорически предписывает» те или иные деяния, ни на что не ссылаясь, ничем не обосновывая свои предписания: должно и все. Именно в этом и только в этом смысле можно говорить об «автономии» морали; признание такой автономии также отделяет мораль от мира естественной каузальности и переносит в иное, трансцендентное измерение мира.

Весь этот комплекс разноплановых соображений резюмируется нередко одним простым, обобщающим тезисом: морально должное невыводимо из сущего (из «фактов»), следовательно, оно имеет априорное происхождение.

* * *

Моральность, по Канту, «есть единственная закономерность поступков, которая может быть выведена совершенно а priori из принципов. Поэтому метафизика нравов есть, собственно, чистая мораль, в основу которой вовсе не положена антропология (эмпирические условия)»⁷. Метафизика есть чистая философия, «которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов». Моральный закон как основа обязательности «непреренно содержит в себе абсолютную необходимость», поэтому «основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а а priori исключительно в понятиях чистого разума». Согласно Канту, «природа науки» требует, чтобы «практической антропологии» предпосылалась «метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического»; «...вся моральная философия всецело покоится на своей чистой части. Будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем... а дает ему как разумному существу априорные законы...»; «...нравственный закон в его чистоте и подлинности... следует искать только в чистой философии, стало быть, она (метафизика) должна быть впереди и без нее вообще не может быть никакой моральной философии»⁸.

⁷ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 491.

⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 222–225.

Кант, несомненно, прав в том, что моральная интенция (т. е. «субъективная устремленность») есть чистое «долженствование» – т. е. не «желание», «интерес», «склонность» или иная субъективно-психическая («эмпирическая», по Канту) движущая сила поведения, как полагают «натуралисты», а – внутреннее «понуждение», «принуждение самого себя», независимое от желания или даже несовместимое с ним по предметной направленности, по объекту, цели). Человек способен без всякого *внешнего* принуждения, т. е. *добровольно*, поступать вопреки своим естественным устремлениям, повинаясь долгу; следовательно, представляется очевидным, что такие поступки выпадают из каузальности естественного (по Канту – «эмпирического») мира и нуждаются для своего объяснения в метафизическом концепте свободной воли. И хотя все эти механизмы морального сознания и поведения допускают и иную, «натуралистическую» интерпретацию, Кантовы аргументы до сих пор имеют больше сторонников, нежели контраргументы его критиков.

* * *

Своеобразные резоны относительно необходимости метафизики для обоснования и объяснения морали приводит Шопенгауэр в своем сочинении «Об основе морали»⁹. Обосновать конкретные моральные предписания, рассуждает он, мы в принципе можем, найдя путем эмпирического обобщения естественный «первофеномен» морали (*ethischen Urphänomen*), т. е. некую формулу, схватывающую в предельно абстрактном виде основное содержание моральных норм. Однако эта формула сама нуждается в обосновании и объяснении, ибо принадлежит тому же миру феноменов, что и принятые людьми конкретные нормы. Теологическое объяснение и обоснование морали Шопенгауэр бракует, ссылаясь на известный парадокс: невозможно установить, что «первично» – мораль, которую Бог лишь постфактум подкрепляет своим абсолютным авторитетом, или Божья воля как первоисточник морали. О возможности «натуралистического» (естественно-каузального) объяснения морали Шопенгауэр даже не упоминает, поскольку, подобно большинству философов, не усматривает

⁹ Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность / Общ. ред., сост., вступ. ст. А.А.Гусейнова и А.П.Скрипника. М., 1992.

какой-либо специфики причинного объяснения в сравнении с логическим обоснованием. Единственно возможный путь обоснования (или объяснения, что для него одно и то же) Шопенгауэр видит в обращении к метафизике. «Мрак в практической философии рассеивается лишь при свете метафизики», – цитирует он Христиана Вольфа¹⁰. Для этики «потребность в известной метафизической основе тем настоятельнее, что философские, как и религиозные, системы сходятся в том, что этическая значимость поступков в то же время должна быть метафизической, т. е. возвышаться над простым явлением вещей и, стало быть, также над всякой возможностью опыта и потому находиться в теснейшей связи со всем бытием мира и уделом человека, так как конечный пункт, к которому сводится значение бытия вообще, наверняка имеет этический характер»¹¹.

Какова же, по Шопенгауэру, метафизическая основа морали? Этой основой, как ни странно, Шопенгауэр, несмотря на свой панегирик метафизике, считает – казалось бы, вполне в духе натурализма – врожденное свойство (или чувство) сострадания. Однако в ходе пространных рассуждений (со ссылкой, в частности, на трансцендентальную эстетику Канта) он приходит к выводу, что «множественность и разобщение присущи исключительно только явлению», тогда как «вещи в себе, т. е. истинной сущности мира», чужда *множественность*; и поскольку «во всех живущих представляется одна и та же сущность, то не будет ошибочным понимание, устраняющее разницу между «я» и «не-я»...». Это воззрение лежит в основе феномена сострадания. «Оно должно поэтому служить метафизическим фундаментом этики и состоять в том, что *один* индивидуум узнает в *другом* непосредственно себя самого, свою собственную истинную сущность»¹².

* * *

В англоязычной метаэтике XX века основным антинатуралистическим (и в этом смысле метафизическим) направлением был – и остается сейчас – интуиционизм (Дж. Э. Мур, У.Д.Росс, К.Д.Брод).

¹⁰ Шопенгауэр А. Об основе морали. С. 128.

¹¹ Там же. С. 246.

¹² Там же. С. 252, 253.

Основоположник метаэтики Дж. Мур известен прежде всего своей критикой «натуралистической ошибки», под которой он понимал логически неверное отождествление добра с тем или иным «естественным» качеством – удовольствием, пользой, биологической эволюцией и др. С точки зрения интуиционистов, фундаментальные моральные качества «не-естественны»: добро как таковое не дано нам в опыте, оно не поддается определению, но тем не менее мы благодаря интуиции «знаем», что такое добро. Интуиционистов можно квалифицировать как «вынужденных метафизиков» в понимании морали. Действительно, поскольку представление о добре у нас имеется (благодаря интуиции), значит, добро само по себе в каком-то смысле существует; но поскольку в естественном мире оно неуловимо, остается допустить его трансцендентное бытие.

По-видимому, понятия «естественного» и «не-естественного» употреблены в теории Мура не вполне корректно; поэтому у него и «метафизическая» этика странным образом обвиняется в той же «натуралистической ошибке», что и собственно «натуралистическая» этика. На самом деле у Мура речь идет просто о неопределенности «добра» через какие-либо другие понятия, независимо от того, обозначают ли они что-то «естественное», и независимо от того, является ли «добро» чем-то «неестественным». Ошибка Мура – в том, что он неправомерно ввел в свой логический анализ определений добра мировоззренческую метафизическую составляющую, предположив объективное бытие добра самого по себе, как такового, но не придумав никакого места для его обитания. В конечном счете, концепцию Мура можно причислить к метафизической этике, поскольку его идея «не-естественности» и вместе с тем объективным существованием добра явно подпадает под его же собственное определение метафизики.

* * *

Столь же неоднозначна, как у Дж. Мура, позиция Л. Витгенштейна по поводу статуса этики (или морали). Вместе с тем метафизический уклон философа хотя и в своеобразной форме, но вполне последовательно, но все же достаточно ясно выражен в «загадочных», по выражению некоторых комментаторов, словах Витгенштейна в «Логико-философском трактате»:

«6.41 Смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть, как оно есть, и все происходит, как оно происходит; в нем нет ценности – а если бы она и была, то не имела бы ценности.

Если есть некая ценность, действительно обладающая ценностью, она должна находиться вне всего происходящего и так-бытия. Ибо все происходящее и так-бытие случайны.

То, что делает его неслучайным, не может находиться в мире, ибо иначе оно бы вновь стало случайным.

Оно должно находиться вне мира.

6.42 Потому и невозможны предложения этики (морали. – *Л.М.*).

Высшее не выразить предложениями.

6.421 Понятно, что этика не поддается высказыванию.

Этика трансцендентальна»¹³.

Некоторая непоследовательность и противоречивость этих высказываний связана с тем, что Витгенштейн принимал традиционный ценностный (моральный, этический) когнитивизм, т. е. идею о познавательной природе (и, соответственно, реальной или предполагаемой репрезентативности) любого высказывания, в том числе ценностного. Из этой методологической предпосылки следует, что какое-либо высказывание, чтобы быть осмысленным, должно иметь реальный или воображаемый референт. Ценностные же (в том числе моральные) высказывания не имеют референта («в мире нет ценности»), поэтому осмысленные предложения этики невозможны. С другой стороны, в реальной жизни моральные отношения и, соответственно, моральные высказывания, при всей их логической «невозможности», все же имеют место, и они вполне осмысленны; следовательно, они имеют референт – но не в «мире» (предполагается, в мире «естественном»), а где-то вне его (т. е. в некоем трансцендентном измерении).

Мораль без метафизики

Мораль существует не в метафизических эмпириях, а исключительно в житейской эмпирии. Моральные чувства, какими бы необычными и возвышенными они ни были, обитают в обычном «эмпирическом» сознании и не нуждаются для своего описания и

¹³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 70.

объяснения в конструировании столь же необычного и возвышенного трансцендентного мира. («Когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда...»), – писала Анна Ахматова).

Метафизические спекуляции вторичны по отношению к «эмпирическому» моральному сознанию, они из него вырастают и фактически апеллируют к нему, ищут в нем подтверждения своей истинности, – хотя метафизики-моралисты отвергают факт вторичности этих спекуляций. Чтобы выявить (и «вырвать») действительные корни моралистической метафизики, надо исследовать эмпирию морального сознания (биосоциальные, социокультурные, индивидуально- и социально-психологические, логико-лингвистические и иные процессы) и найти в ней объяснение необычных свойств морали.

Согласно Канту, а также его последователям и многим интерпретаторам, моральный императив (или мотив долга) у эмпирических субъектов в чистом виде не существует, поэтому, мол, для вычленения и распознавания этого императива как такового, в его «чистом виде», надо разделить субъекта на две «части» – «эмпирическую» и «ноуменальную», и только в этой ноуменальной части можно найти моральный императив в его чистом виде. В этом рассуждении сама уже исходная мысль (об отсутствии у «обычного» человека «чисто морального» императива) ошибочна, и эта ошибка делает несостоятельной всю выводную конструкцию кантовской моральной философии. Что означает само выражение «существовать в *чистом* виде» применительно к моральному мотиву? Очевидно, только то, что наряду и одновременно с моральным мотивом действуют и другие, неморальные («эмпирические», по Канту) мотивы, так что никакая (суммарная, результирующая) «максима воли», даже «сообразная с долгом», не диктуется одним только мотивом долга. Получается, что «чистота» морального мотива отвергается на том основании, что *его действие* перебивается другими мотивами.

Кант многократно приводит однотипные аргументы в пользу ряда положений (трансцендентальных идей), констатирующих само существование неких «чистых» реалий (чистого закона – природного или нравственного, абсолютной необходимости, категоричности и пр.), – аргументы, суть которых в том, что поскольку в опыте нам не даны эти реалии в их «чистоте», то остается, мол,

признать, будто само их существование является «трансцендентным» и постигаются они лишь априори чистым разумом. Контраргументом может служить следующий пример: в опыте нам не даны чистое золото и чистая вода, в них неизбежно содержатся примеси; но следует ли отсюда, что чистое золото (Au) и чистая вода (H₂O) суть «трансцендентальные идеи», априорный продукт конструирующего мир «чистого разума»? Или правильнее было бы признать, что наш «обычный», не мистифицированный разум способен к анализу, абстрагированию, идеализации, мысленному различению и разделению реалий, данных нашему опыту в смешении? И не следует ли признать, что такой подход может быть весьма продуктивно применен и к ситуациям, описанным Кантом? Да, люди обычно руководствуются одновременно многими мотивами, так что моральный мотив, как правило, «загрязнен» и искажен в своем действии другими мотивами; и тем не менее, анализируя мотивационный комплекс, представленный в «опыте», мы в состоянии выделить в чистом виде, идентифицировать, обозначить словом «мораль» некий специфический (по содержанию и механизму действия) духовный компонент, не прибегая к трансценденталистской метафизике.

Задача теоретика – *отличить* в реальном практическом (ценностном) сознании моральный мотив как таковой, в его специфике, от внеморальных мотивов; а для этого не нужна никакая метафизика (как она не нужна для отсеивания золота от примесей), моральный мотив существует здесь и сейчас, в реальном сознании, психике реального субъекта, пребывающего в посюстороннем мире «природы», мире каузальности.

Вопрос стоит так: то ли чистые принципы, совершенные формы суть продукты произведенного аналитическим человеческим разумом очищения, идеализации, разделения и систематизации *первичной* искаженной, несовершенной эмпирической реальности, то ли, наоборот, эта эмпирическая реальность есть результат, *вторичный* продукт искажения, деформации первичных идеальных, ноуменальных, умопостигаемых сущностей. Весь исторический опыт человеческого познания свидетельствует в пользу первого из этих двух предположений.

* * *

Натурализм и трансцендентализм в философии морали. Натуралистическое обоснование морали («нравственного закона» и пр.) всегда ошибочно (алогично). Натуралистическое объяснение морали может быть и верным, и ошибочным. Трансценденталистское обоснование морали всегда ошибочно. Точно так же всегда ошибочно ее трансценденталистское объяснение.

А каковы особенности этического натурализма? И натурализма вообще? – В том, что свое миропонимание (т. е. понимание мира в целом, а не какого-то отдельного фрагмента) он строит с соблюдением важнейшего методологического принципа – «бритвы Оккама»: есть один мир, и любое явление мира может быть объяснено в понятиях, обозначающих нечто в этом единственном мире; не следует искать объяснительные «сущности» в ином, «нестественном» мире, если можно обойтись материалом, почерпнутым в мире естественном; при описании и объяснении тех или иных феноменов не следует вводить «избыточные» понятия, референтом которых является нечто выходящее за пределы единственного естественного мира.

Этический натурализм полагает, что моральный мотив (моральная норма, идеал) стоит в общем ряду прочих человеческих мотивов, не требующих при их описании и объяснении обращения к «трансцендентальным идеям разума», выполняющим специфичную для морали «регулятивную» функцию (как считал Кант). Конечно, указанная натуралистическая установка может привести (и обычно приводила) к редукционистскому растворению моральных мотивов среди прочих, к подмене собственно морали в ее уникальности какими-либо иными ценностями. Однако «спасти» специфичность морали ценой мистификации человеческого разума, выведения его за пределы «естественной» человеческой психики нет надобности; натуралистическое мировоззрение потенциально способно найти в человеческом сознании как неотъемлемой части мира естественной каузальности место для морали во всей ее специфичности.

Если моральный мотив побуждает человека в определенной ситуации поступать наперекор своему интересу (без расчета на последующую компенсацию), то обязательно ли относить меркантильный интерес и бескорыстие морального побуждения к раз-

ным мирам – соответственно миру «сущего» и миру «должного»? И если эгоистический мотив является субъективно-личностным (и непосредственно переживается в таком качестве), а моральный мотив имперсонален, то означает ли это, что последний «объективен» в том смысле, что он существует и действует вне психического субстрата, вне «материи» человеческого чувства, переживания, т. е. что он через посредство «разума» как внепсихической способности воплощает в себе некую «объективную необходимость» соответствующего поступка? Названные (как и любые другие действительно свойственные реальному моральному сознанию) феномены вполне поддаются натуралистическому объяснению. Чувство долга, чувство моральной ответственности, вины, одобрения, осуждения; переживание объективности, абсолютности, категоричности и пр. – все это реалии психики; и их происхождение, формирование поддается каузальному объяснению так же, как и «обычные» мотивы и устремления – желание богатства, «воля к власти» и пр. Да, некоторые реалии, которые Кант считает специфичными для морали (например, «свобода воли»), действительно, не вписываются в признаваемый натурализмом в качестве единственного мир естественной каузальности; но это означает только то, что кантовский «мир свободы», отличный от «мира природы», фиктивен; мораль в своем существовании и функционировании не нуждается в допущении «мира свободы».

Основной дефект этического натурализма нередко видят в том, что он не улавливает специфику морали, редуцируя ее к неморальным «естественным» ценностям. Но относится ли это к английскому этическому интеллектуализму и сентиментализму XVIII в.? Или к утилитаристам? Они явно улавливали специфику морально ценного (хотя и упустили из виду некоторые нюансы, понятия Кантом); и пусть они ошибались в конкретном объяснении источника морали и пр., но их объяснение не требовало выхода за пределы единственного естественного мира – в отличие от концепции Канта с ее априоризмом, конструктивизмом и ноуменальным миром. Поэтому, отстаивая общую позицию натурализма в этике, не следует интерпретировать в духе старого классического натурализма те действительные особенности морали, которые схвачены Кантом, но игнорированы прежними этическими натуралистами.

* * *

Ценностный когнитивизм как источник метафизических трактовок морали. Можно утверждать, что когнитивизм породил великую метафизику. Когнитивистская парадигма, добровольными пленниками которой (не создававшими, впрочем, этого обстоятельства) были Платон, Кант, Дж.Мур и многие другие философы, явилась главным источником их метафизических (онтологических, априористских, трансценденталистских и интуитивистских) концепций добра и долга. Пытаясь найти «эмпирический» аналог тем реалиям сознания, которые по сути своей не могут иметь внешнего, объективного денотата (это законы логики, эмоции и другие некогнитивные феномены духа), мыслитель конструирует особый «надэмпирический» мир. Трактую моральные принципы и идеалы как «знание» (причем абсолютное, объективно-истинное) и не обнаруживая в естественном (данном в опыте) мире соответствующего референта (которого там и не могло быть), он вынужден искать объект или источник этого «знания» в мире не-естественном, умопостигаемом.

Платоновская объективная «идея Блага», как и кантовский объективный «нравственный закон» – эти конструкции возникли в рамках когнитивистской парадигмы и благодаря ей. *Когнитивизм методологически «первичен» по отношению к метафизике вообще.* Презумпция когнитивности духовных ценностей и идеалов приводит к тому, что «примитивный», «ущербный» эмпирический мир оказывается не соответствующим совершенству, гармонии, возвышенности и экзотичности многих феноменов и состояний сознания, и философ вынужден перестраивать и достраивать картину мира, конструировать «другой мир» для того, чтобы он был изоморфен духу.

* * *

Наука есть продолжение, очищение и усовершенствование обыденного познания. Философия трансцендентности (спекулятивная философия) претендует на особого рода познание особого мира, недоступного опыту. «В миру» спекулятивный философ

живет и мыслит, как и обычные, «приземленные» люди, в своих же трансцендентальных построениях он совершенно отделяется от «эмпирического» мира, полагая, что его разум способен проникать в иное измерение бытия. Фактически же любая метафизика есть чрезмерная экстраполяция тех или иных содержательных элементов обыденного (или научного) опыта и обычных способов познания; и эта связь между обыденностью и трансцендентностью всегда может быть прослежена.

Вообще говоря, построение тех или иных (иногда достаточно произвольных) гипотез на основании недостаточных опытных данных – это универсальный путь познания. Различие между наукой и спекулятивной философией в том, что ученый, выдвигая гипотезу, учитывает ее связь с эмпирией и подвергает эту гипотезу многократной эмпирической проверке, создавая доказательную теорию (и иногда даже – задним числом – корректируя или отбрасывая недостоверные факты, противоречащие теории), тогда как философ может вообще не видеть указанной связи (т. е. не считать свои построения гипотезами, имеющими эмпирические истоки) и свободно плыть по волнам своей фантазии.

* * *

Эйнштейну приписывается высказывание: «Невозможно решить проблему на том же уровне, на котором она возникла. Нужно стать выше этой проблемы, поднявшись на следующий уровень»¹⁴. По сути метафизика следует этой рекомендации (и следовала ей задолго до Эйнштейна); в частности, будучи не в силах объяснить на «эмпирическом» уровне «необычность» морального мотива, метафизик объявляет его «неестественным» и конструирует соответствующий – более «высокий» – трансцендентный мир. По-видимому, приведенное изречение Эйнштейна следовало бы дополнить формулой «бритвы Оккама»: «Не умножай сущности без необходимости». Применительно к проблеме объяснения природы морального мотива (да и ко многим другим проблемам) это означает, что прежде чем строить экзотические гипотезы и фанта-

¹⁴ Альберт Эйнштейн. Материал из Викицитатника (URL= http://ru.wikiquote.org/wiki/Альберт_Эйнштейн).

стические миры, надо в максимальной степени использовать возможности решения проблемы в понятиях «естественного» мира. Рекомендуемый Эйнштейном «переход на следующий уровень» совсем не обязательно должен быть перескоком в иной мир; такой «переход» вполне может быть осуществлен в пределах единого естественного миропонимания, которого, собственно, придерживался и сам великий ученый.

* * *

Как вообще можно помещать источник моральных запретов и предписаний (и даже не «источник», а *сами эти* запреты и предписания) в некий метафизический, умопостигаемый, вне- и надчеловеческий мир, если по самой сути, своим содержанием нормы морали регулируют именно «эмпирические», «земные», «посюсторонние» отношения людей? Будут ли иметь хоть какой-то смысл нормы «не убий», «не укради», «не вреди», «возлюби ближнего своего как самого себя» и пр., если их объективировать, гипостазировать, вынести из мира реальных отношений реальных людей, в среде которых только и возможны осуждаемые или одобряемые моралью действия: убийства, кражи, обман, любовь, взаимопомощь, сострадание и т. д.?

Концепция «морального (нравственного) миропорядка» приписывает морали космический, онтологический, внечеловеческий статус, – причем не только в платоновской, но и в кантовской гносеоцентристской модели мироустройства, неизбежно включающей в себя также и онтологический аспект. Моральное долженствование предстает в этих моделях как некоторое специфическое «мироизмерение». Моральные нормы с этой точки зрения существовали бы и «имели силу» даже в мире без людей (и других – гипотетических – разумных существ). Если, однако, мы имеем достаточно оснований утверждать, что законы природы действовали бы независимо от бытия каких-либо разумных существ, то имеются ли хоть какие-то основания заявлять то же самое относительно норм морали? Идея «нравственного миропорядка» – произвольное гипостазирование некоторого специфического вида сложившихся в социуме регулятивных норм, необходимым «субстратом» которых

являются человеческие установки, мотивы, побуждения, т. е. особые феномены психики, субъективной реальности. То же самое можно сказать по поводу более общей концепции «объективных ценностей» (в платонистском или каком-либо другом варианте).

* * *

Мораль не делится на «обыденную» – и «теоретическую»; «эмпирическую» – и «априорную» (или «трансцендентальную», «метафизическую»); все эти подразделения применимы к знанию, но не к ценностям. Мораль – одна и та же для «человека с улицы» и философа; философ, ученый может что-то знать о морали, чего не знает человек необразованный; но «знание о морали» не есть «моральное знание»; «моральное знание» – нонсенс. «Нравы» действительно различаются весьма значительно в разных человеческих общностях, но не мораль. Наиболее общие нормы морали содержательно едины для всех культур, так же как едины и внутренние, духовные механизмы функционирования моральных установок. Это единство имеет отнюдь не метафизический и не эпистемологический источник, оно является «эмпирическим фактом». Сказанное не противоречит наличию очевидных расхождений людей (индивидов и общностей) в принятых ими частных, конкретных моральных нормах и оценках. Эти расхождения имеют свои причины: разное истолкование разными людьми объектов моральной оценки или ситуаций, в которых приходится принимать решение; разная степень понимания (или непонимания) сути этих ситуаций, в том числе – разное мировоззрение (например, признание или отрицание бессмертия души), разная интерпретация (например, абсолютистская или релятивистская) самой морали, разные (исторически сложившиеся в разных культурах) житейские, религиозные, идеологические формулы «правильного» поведения, смешение специфически моральных и неморальных ценностей, разный (для индивидов и сообществ) относительный вес тех неморальных ценностей, соблюдение особого баланса которых должна обеспечивать мораль.

Библиография

Альберт Эйнштейн. Материал из Викицитатника (URL= http://ru.wikiquote.org/wiki/Альберт_Эйнштейн).

Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // *Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные.* М.: Канон+; Реабилитация, 2002.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I.* М.: Гнозис, 1994.

Гайденко П.П. Теории обоснования нравственности. Ч. I // Альфа и омега. 1999. № 4(22). (URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/022/gaid22-fr.htm>); Ч. II // Альфа и омега. 2000. № 1(23) (URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/gaid23-fr.htm>).

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.

Кант И. Основы метафизики нравственности // *Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1.* М.: Мысль, 1965.

Каримский А.М. Натурализм // Современная западная философия / Под ред. В.С.Малахова и В.П.Филатова. М.: ТОН–Остожье, 1998.

Мур Дж.Э. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984.

Шопенгауэр А. Об основе морали // *Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность /* Общ. ред., сост., вступ. ст. А.А.Гусейнова и А.П.Скрипника. М.: Республика, 1992.

Дэвид Соломон

Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина

В статье я собираюсь исследовать нарратив, рассказывающий об отношении англоязычной академической этики, религиозных подходов в этике и секуляризма во второй половине XX в. Хотя конкретные события этой истории хорошо известны каждому, кто знаком с развитием академической этики последних десятилетий, я надеюсь, что предложенный мной способ рассмотрения этих событий в их отношении друг к другу прольет свет на их более широкую культурную значимость. Думаю, данная история заслуживает того, чтобы ее рассказали, и я даже предложу некоторое, хотя и отнюдь не достаточное, доказательство в подтверждение этого. Ниже в чистом виде сформулированы основные утверждения касательно данной истории. В остальной части статьи я попытаюсь нарастить на этот скелет немного плоти.

1. Академическая моральная философия в последней половине XX в. была привлечена для заполнения в нашей культуре пустоты, возникшей в результате отступления от религиозных подходов или отказа от них при рассмотрении спорных вопросов, касающихся фундаментальных проблем поведения.

2. Академическая моральная философия позволила привлечь себя и выиграла.

3. Позволяя привлечь себя, философия дала понять – неявно, а в каких-то случаях и явно, – что у нее больше возможностей добиться согласия в самых важных культурных дискуссиях нашего времени, чем у традиционных религиозных систем убеждений и практики (и других центров культурной власти), которым она пришла на смену.

4. Академическая моральная философия по большому счету не смогла решить задачу достижения согласия. Несомненно, здесь она оказалась несколько не более успешной, чем религиозные системы мышления. Она всего лишь воспроизвела на уровне теоретического разногласия более частные моральные и культурные разногласия, для решения которых как раз и была привлечена.

5. Доказательство этой неудачи обнаруживается в отчаянных попытках моральных философов найти возможности доказательства того, что теоретические разногласия, проявляющиеся в нормативных теоретических спорах, не являются глубокими (речь идет о повороте к стратегиям примирения в моральной философии).

6. Биоэтика является той сферой прикладной этики, в которой истинность этого частного нарратива наиболее очевидна.

7. Развитие современной биоэтики, в особенности войны по проблеме достоинства (*dignity wars*) и **рост «прогрессивной биоэтики»**, означает, что все проблемы возвращаются на свои места.

Я начну с краткого описания некоторых известных фактов касательно трансформации англоязычной академической моральной философии в 1960–70-е гг., позволившей ей вновь играть значительную роль в современных моральных и культурных дискуссиях¹. Отношение господствующего течения англоязычной философии к культуре полностью изменилось за последние полвека. В подтверждение этого достаточно всего лишь задуматься над тем, что предлагала академическая этика в начале 1960-х в ведущих университетах Англии и Северной Америки. Возможно самой влиятельной и самой обсуждаемой фигурой в академической этике того времени был Р.М.Хэар, который вскоре должен был занять в Оксфорде должность профессора моральной философии имени Уайта (*White's Professor of Moral Philosophy*). Предпринятый им всесторонний анализ и пере-

¹ Существует несколько новых трактовок современной биоэтики, которые в целом соответствуют моему объяснению. Возможно лучшая из них – трактовка Джонсена (Jonsen) (2003), хотя социологические подходы Фокса (Fox) и Свайзи (Swazey) (2008), Эванса (Evans) (2011) в большей степени эмпирически обоснованы, они также в большей степени принимают во внимание различные виды институционального воздействия, которые и формируют эту историю. Наверное неудивительно, что исторические объяснения философов и теологов почти исключительно сосредоточены на развитии способов аргументации и на концептуальных прорывах. Социологические трактовки этой истории мне кажутся и более реалистичными, и более содержательными.

осмысление нонкогнитивизма Айера, Стивенсона и других ранних эмотивистов определяли дискуссии в академических журналах и задавали цель для тех, кто уже питал надежды на расширение сферы академической этики². Хэар, стиль которого был образцом ясности, убежденности и прямоты, не оставлял никаких сомнений ни в отношении методологических установок, ни в отношении содержательных выводов из его работы.

Хэар опирался на методологию, которую можно охарактеризовать как классическую метаэтику – подход в этике, начало которому в значительной мере положил Дж.Э.Мур в классической книге 1903 г. «Методы этики». Она и пятьдесят лет спустя всеми рассматривалась как задающая этике XX в. правильный методологический путь – путь, который ориентирует этическую теорию на рассмотрение самых абстрактных семантических, эпистемологических и метафизических вопросов об этическом. Хэар настаивал на том, что все результаты его морально-философского теоретизирования являются морально нейтральными и что в этом он всего лишь следует за Муром³. Мур заявил, что фундаментальный вопрос этики – «Что есть определение добра?». Он утверждает, что, пока мы не решим вопросы значения, у нас нет никакой надежды на достижение прогресса в поиске ответов на самые действительно существенные вопросы о ценности и поведении, которые и формируют специфическую мотивацию для исследования в сфере моральной философии. Строгое разделение между семантическим и нормативно-содержательным (substantive), предложенное в работе Мура, составило его главный завет этике XX в. – завет, который

² Особое значение для формирования духа моральной философии в 1950-е и 60-е гг. имели две чрезвычайно влиятельные книги Хэара – «Язык морали» («The Language of Morals») и «Свобода и разум» («Freedom and Reason»). Стандартная формулировка эмотивизма обнаруживается в знаменитой 5-й главе книги А.Дж.Айера «Язык, истина и логика» («Language, Truth and Logic»), а более полное выражение этой позиции содержится в книге Чарльза Стивенсона «Этика и язык» («Ethics and Language»).

³ Понятие «моральная нейтральность» в применении к этической теории может вносить путаницу. Хэар и большинство его современников понимали его достаточно прямолинейно. Этическая теория является морально нейтральной в том смысле, в каком какая-то теория, даже если включает определенный набор фактических утверждений, не предполагает никаких содержательных утверждений этического характера.

в последующие декады имел грандиозное значение для решения более общих вопросов об отношении академической этики к культурным проблемам.

Мур думал, что семантические вопросы, которые обсуждаются в знаменитой первой главе «Принципов этики», являются лишь вступлением к нормативно-содержательным вопросам ценности и поведения, но ответ, который он дает на семантический вопрос, делает нормативно-содержательное продолжение в значительной степени пустым. После вывода первой главы «Принципов этики», состоящего в том, что термин «добро» является именем простого, естественного качества и потому ему нельзя дать определение такого рода, которое Мур намеревался сформулировать, вопросы этического содержания оказываются в случае суждений о внутренней ценности вопросом интуиции (где подлинно философская рефлексия просто неуместна) или в случае суждений об обязанности – вопросом простого консеквенциалистского рассуждения, которое обладает практической значимостью лишь в том случае, если основано на суждениях о внутренней ценности. И здесь философская рефлексия также оказывается неуместной. Содержательная этика – это лишь вопрос соединения интуиций о внутренне ценном с механизмами консеквенциализма, при этом ни то, ни другое не требует применения выдающихся талантов или особых способностей морального философа. Итог работы Мура обернулся в существенном смысле устранением философов от дела применения их способностей к исследованию содержательных этических проблем культуры.

Я думаю, следует подчеркнуть радикальную природу трансформации роли морального философа в культуре, которая произошла благодаря Муру. Хотя Мур использовал многие методы и аналитические приемы своего великого учителя в Кембридже – Генри Сиджвика, ведущего морального философа поздневикторианского периода, дух и характер его творчества серьезно отличались от духа и характера творчества Сиджвика⁴. Сиджвик был всецело

⁴ Величайшая книга Сиджвика – «Методы этики» систематически обновлялась на протяжении почти сорока лет и в окончательном виде вышла в 1907 г. Самое значительное современное исследование моральных взглядов Сиджвика представлено в авторитетной книге: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1977. Еще более глубокое исследование отношения Сиджвика к культурным проблемам в более широком смысле можно найти в недавно изданной книге: *Schutz B. Henry Sidgwick – Eye of the Universe: An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

викторианским интеллектуалом – серьезным и граждански активным, что и предполагалось этой ролью. Он постоянно ездил на поезде из Кембриджа в Лондон для консультаций с премьер-министром. (Едва ли можно вообразить себе Мура, пробирающегося на Даунинг-стрит, 10, или представить на минуту, что у него могла быть для этого какая-то причина.) Собеседники Сиджвика – Г.Спенсер, Т.Грин, Ф.Брэдли, Т.Хаксли, В.Дж. Вард – были участниками серьезного широкомасштабного обсуждения фундаментальных вопросов этики, политики, судьбы религиозной веры в стремительно секуляризирующемся (как тогда казалось) мире и бесконечных проектов реальной обстоятельной социальной реформы⁵. Мур жил в совершенном ином мире.

После революции в моральной философии, связанной с появлением прикладной этики во второй половине 1960-х годов, мы возвращаемся к тому подходу в моральной философии, который в существенных аспектах несомненно ближе миру Сиджвика, чем миру Мура. Однако стоит напомнить, что возрождение концепции этики, допускающей полную включенность последней в проблемы культуры и позволяющей философам в их занятиях этикой активно интересоваться «реальными проблемами мира», возродилась совсем недавно. Я поступил в университет в 1960 и написал диссертацию по философии в 1970. На протяжении всех десяти лет я с различной степенью интенсивности изучал философию и большую часть этого времени был сосредоточен на изучении этики. Я не могу припомнить ни одного случая, когда какой-нибудь конкретный нормативный вопрос, вызывающий серьезную озабоченность, обсуждался в философской аудитории. Если же подлинно нормативные вопросы и возникали бы, то без всяких сомнений мы довольствовались бы примерами решения таких сложных этических вопросов, как: следует ли возвращать библиотечные книги вовремя и почему или что следует отвечать пожилым тетушкам, которые просят высказаться по поводу красоты их вызывающих шляпок. В 1960-е – время наиболее серьезных социальных перемен в беспокойном двадцатом веке, связанных с революцией гражданских прав, сексуальной революцией, с продолжительной бурной полемикой по поводу моральных аспектов непопулярной во-

⁵ Сиджвик и его жена особенно много усилий приложили в ходе подготовки проектов реформы, связанной с правами женщин.

йны, – англоязычная академическая философия большей частью оставалась в стороне. Философы тем самым всего лишь следовали образцу, установленному в первой половине XX в. В тот период, когда произошли две мировые войны беспрецедентного масштаба и жестокости, разразилась тяжелейшая глобальная экономическая депрессия, возникли две чудовищные тоталитарные системы, англоязычной философии сказать было нечего. И речь здесь не идет о случайной особенности философов того периода, которая объясняла бы эту отчужденность от культуры и неспособность философии отнестись к этим событиям как к предмету профессиональной заботы моральных философов. Напротив, речь идет о самых глубинных представлениях о природе морального мышления и культурной роли философии, которые удерживают философов в стороне от культурных споров.

В основном направлении академической моральной философии, по крайней мере со времени революции, совершенной в этике Муром и другими интуитивистами начала XX в., господствовало такое представление о предмете этики, которое не позволяло ей заниматься этими наиважнейшими проблемами. Академическая моральная философия по крайней мере и прежде всего в англоязычном мире большую часть столетия занималась обсуждением нескольких технических проблем, касающихся значения главных моральных понятий и природы морального знания. Такая сосредоточенность этики на семантике и гносеологии сопровождалась почти полным отказом от рассмотрения проблем практического характера. И действительно, моральную философию этого периода определяли две догмы⁶. Во-первых, тезис о моральной нейтральности, утверждающий, что корректно полученные морально-философские заключения всегда будут нейтральными по отношению к конкретным нормативным проблемам. Было проведено строгое различие между метаэтикой – исследованием абстрактных теоретических проблем этики и нормативной этикой – исследованием истинности конкретных моральных суждений или правил, принципов или совокупности благ, которые могли определять эти конкретные моральные суждения. Было принято считать, что над-

⁶ Две эти догмы четко обрисованы в работе таких позитивистов, как Айер и Стивенсон, но доведены до самого четкого и убедительного выражения в работах Хэара, в особенности в «Языке морали» и в «Свободе и разуме».

лежащее дело моральных философов сводится к таким образом понимаемой метаэтике и что в соответствии с тезисом о моральной нейтральности результаты метаэтических исследований не имеют никакого отношения к нормативным вопросам.

Согласно второй догме, связанной с тем, что называют проблемой соотношения факта и ценности, существует логический барьер между суждениями о фактах и суждениями о ценностях, не позволяющий получать достоверные заключения о том, что следует совершать, из утверждений о реальном положении вещей. В соответствии с этой догмой, имевшей сторонников еще в XVIII в., никакая совокупность фактических утверждений вроде заключений естественных, общественных наук, истории самих по себе не может быть основанием для каких-либо нормативных утверждений. Грубо говоря, в XX в. большинство англоязычных моральных философов пришло к выводу о том, что рассмотрение существующего порядка мира не может дать какого-либо значимого основания для моральных суждений.

Практическим следствием двух этих широко распространенных среди моральных философов XX в. подходов стало глубокое разочарование тех, кто обращался к философии в поиске выхода из морального кризиса 1960-х гг. Первая догма – тезис о моральной нейтральности – служила гарантией того, чтобы деятельность моральных философов не имела никакого отношения к практическим моральным проблемам. Вторая догма – строгое разделение фактов и ценностей – стала основанием для еще более сильного утверждения. Думается, она предполагала, что никакая иная дисциплина, связанная с «фактическими» исследованиями, также не имеет отношения к этим проблемам. Моральные философы конца 1960-х столкнулись с требованиями, удовлетворить которые согласно их собственным принципам они были не в состоянии.

Источником этих требований стало широко распространенное в 1960-е ощущение, что в сфере этики необходимы авторитетные практические принципы. Это было ощущение морального кризиса. 1960-е характеризовались глубокой культурной дезорганизацией в этой стране и в культуре. Многие в прошлом уважаемые институты утратили свой культурный авторитет, и энергичная, рыночная молодая культура воротила нос от более зрелой. Профессии (например, юриста, врача, священника) утратили власть

и авторитет в рамках общественных институтов, институт семьи, предполагающий набор взаимосвязанных прав и обязанностей родителей и детей, изменился почти до неузнаваемости. Эти проявления великого общественного радикального преобразования в 1960-е в совокупности представляли собой этическую революцию. Общественная дезорганизация ассоциировалась с движениями в защиту гражданских прав и полемикой вокруг Вьетнамской войны, с новыми технологиями и ростом индивидуалистического подхода к пониманию человеческой жизни, и последующее сжатие пространства традиционного морального авторитета привело к значительным изменениям в характере способа решения этических проблем в нашей культуре. Вместо того, чтобы опираться на традиционные центры этического авторитета, представленного такими разными общественными институтами, как семья, церковь, традиционные профессии, обратились к специалистам по этике и к академическим учреждениям, которые эти специалисты превратили в свой дом. Именно к философам обратились с тем, чтобы они высказали свое компетентное мнение по поводу того, что все чаще осознавалось как кризис в нашей культуре⁷.

Нигде этот кризис не проявляется так глубоко, как в биоэтике⁸. Потеря традиционными институтами культурного авторитета привела в то же время к тому, что революционные прорывы в биомедицине породили еще более сложные для культуры вопросы. Кто имеет право на спасение жизни с помощью аппарата искусственной почки, если таких аппаратов слишком мало? Обязаны ли мы использовать все находящиеся в нашем распоряжении медицинские средства для спасения жизни детей с тяжелыми патологиями? Не допустимо ли в некоторых случаях намеренно сокращать жизнь младенцев, если ее продолжение не сулит ничего, кроме страдания и медленного угасания? Как мы должны регулировать использование людей в медицинских экспериментах? И, возможно, самый спорный вопрос того времени: следует ли во имя лич-

⁷ Конечно, существует несколько различных (в том числе взаимно полемичных) объяснений общественной дезорганизации в 1960-е. Среди самых плодотворных, в особенности с точки зрения представления о развитии академической этики, работы Р.Фокс и Дж.Свайзи (2008) и Дж.Эванса (2011).

⁸ Блестящее рассмотрение перемен в биоэтике можно найти в книге Джонсена (*Jonsen Al. The Birth of Bioethics. Oxford, 2003*).

ной свободы предоставить женщинам правовую защиту в случае совершения убийства нерожденных детей по каким бы то ни было причинам? Эти вопросы ставились повсеместно. Одновременно происходили такие события, как ставший широко известным пересмотр определения смерти Гарвардским специальным комитетом (Harvard Ad Hoc Committee), скандалы, связанные с разоблачением экспериментов в ходе исследования сифилиса Таскиги⁹. Благодаря судебному решению в отношении дела «Роу против Уэйда» о законности аборт, право на аборт стало универсальным, не подлежащим никакой коррекции посредством правовых методов. Эти фундаментальные моральные вопросы и целый ряд потрясающих событий в биомедицине наряду с неспособностью культуры убедительно и авторитетно ответить на них задало стимул развитию прикладной этики в целом и биоэтики в частности¹⁰.

Тогда академическая моральная философия, оказавшаяся перед лицом этического запроса культуры, переживала колоссальную потребность в изменении, и в начале 1970-х начала меняться. Хотя уже в 50-е и 60-е предпринимались попытки бросить вызов

⁹ Исследование сифилиса Таскиги – эксперимент, проводившийся в США в городе Таскиги (штат Алабама) с 1932 по 1972 г. Цель исследования – изучение течения всех стадий заболевания сифилисом. В исследовании участвовали 600 афроамериканцев из наиболее бедных слоев населения. Испытуемым не сообщалось о том, что уже в 1947 г. стандартным способом успешного лечения от сифилиса стал пенициллин. Кроме того, им запрещалось лечиться в других медицинских учреждениях. В результате исследования многие испытуемые умерли в результате сифилиса или осложнений, им вызванных, были заражены дети и жены испытуемых, некоторые дети родились с врожденным сифилисом. В 1974 г. Конгресс США принял национальный закон о научных исследованиях, была создана комиссия, регулирующая исследования с участием человека. 16 мая 1997 г. президент Билл Клинтон принес официальные извинения участникам исследования Таскиги. См., напр.: *Егорова А.* О сифилисе, расизме, медицинской этике и прощении (http://krotov.info/lib_sec/06_e/ego/rova.htm). – *Примеч. пер.*

¹⁰ Конечно, важная часть этой истории, которая здесь специально рассматриваться не будет, – это смятение в рядах моральных теологов в большинстве христианских традиций того времени, смятение, которое послужило дальнейшему снижению их влияния и утрате культурного авторитета. Католическая моральная теология на волне потрясений, вызванных Ватиканским собором, в особенности после серьезных споров по поводу *Humanae Vitae* (энциклика о контроле над рождаемостью, принятая 24 июля 1967 г. – *Примеч. пер.*) – так и не смогла сказать свое слово в дебатах по вопросам культуры.

господствующей ортодоксии двух догм (особенно триумvirатом выдающихся британских философов Филиппы Фут, Элизабет Энском и Айрис Мердок), но именно публикация авторитетной работы Джона Ролза – «Теории справедливости» в 1971 г. положила начало радикальному преображению моральной философии. Ролз отказывается уделять исключительное внимание вопросам понятийного анализа, столь характерное для большей части моральной теории в первой половине столетия (как отказывается уделять внимание двум посылкам, принимаемым в основном направлении моральной философии), и возрождает более раннюю традицию фундаментальной нормативной этической теории Просвещения, которая пыталась содержать моральные и политические принципы основать на рациональных процедурах. Ролз и его ученики развивали свои нормативные теории на основе классической немецкой рационалистической теории Иммануила Канта. За ними следовали и те, кто возрождал иные, полемичные в отношении кантовского рационализма, классические нормативные теории. Дерек Парфит и его союзники предлагали полномасштабные версии обоснования классического утилитаризма, такие, как Аласдер Макинтайр, развивающие идеи еще более ранней работы Элизабет Энском, возрождали в нормативной этике целостные аристотелевские подходы, а современные сторонники теории естественного закона дали новую жизнь этой теории¹¹.

Поворот академической моральной философии к нормативной сфере вызвал другую настоящую революцию в моральной философии, и она имела значение для связанных с ней академических дисциплин (не только для философии, но и для моральной теологии, политической теории, юриспруденции и для тех видов общественных наук, которые связаны с моральной философией) и для культуры в целом. Революционная природа этой перемены была отмечена в ряде публикаций, она также проявилась в появлении в академической сфере за очень короткий промежуток времени институциональной структуры – так называемой прикладной этики.

¹¹ Самая важная работа Парфита, в которой он придает новую силу сиджви-ковской форме утилитаризма, – «Reasons and Person». Самая влиятельная неаристотелианская книга Макинтайра – «After Virtue». Джон Финнис – самая значимая фигура среди сторонников теории естественного закона, а лучшее выражение его позиции содержится в книге «Natural Law and Natural Rights».

Среди важных публикаций, в которых воспевалась эта революция, был поразительный по своему пророческому характеру текст молодого Питера Сингера в «The New York Times» в 1974 г. под названием «Философы возвращаются к работе» («Philosophers Back to the Job»).

В тексте Сингер воспевал то, какой теперь могла бы стать академическая моральная философия. Теперь она могла свободно заниматься нормативными вопросами¹². Это был победный клич, радостно возвещающий окончание длительного периода бессмысленности и застоя, в котором пребывали философия и философы. Сингер объяснял, как философия освободилась от сверхкосного сциентизма и исключительной сосредоточенности на лингвистическом анализе, присущих ей в первой половине XX в., утверждал, что теперь эти патологии преодолеваются и философия может вступать в полемику по проблемам морали и политики, занять достойное место в политических дискуссиях. Он полагал, что такое развитие событий открывает масштабные перспективы для людей, привязанных до этого к таким бастионам морального авторитета, как политические лидеры типа Ричарда Никсона (это было в период Уотергейта) или сексуально озабоченные священники. Философия с ее обращенностью к разуму и с признанием ее в цитадели разума – современных университетах – в конечном итоге может стать надежным авторитетом, необходимым нам для того, чтобы решать проблемы, порожденные современным кризисом в этике. Она также может помочь нам осмыслить этические головоломки, которые порождаются стремительно развивающимися технологиями. Конечно, Сингер цитирует «Теорию справедливости» Ролза для подтверждения факта возвращения моральной философии к актуальности.

Институциональный ответ на революцию в моральной философии состоял в создании единого институционального аппарата прикладной этики (включая, конечно, прежде всего биоэтику) – новые центры прикладной этики возникали повсюду (среди биоэтических самые именитые – Гастингский центр (Hastings Cener)

¹² Одним из многих парадоксов, связанных с появлением Сингера как яркого сторонника культурной значимости моральной философии, был тот факт, что он был учеником Хэзара, который неистово защищал тезис о моральной нейтральности.

и Центр Кеннеди¹³ (Kennedy Center)), учебники по прикладной этике, почти нигде за пределами католического мира до начала 1970-х не существовавшие, множились в несчетном количестве, курсы по прикладной этике появлялись в программе философских отделений также в огромном количестве, создавались кафедры прикладной этики, для «раскручивания» прикладной этики привлекались значительные ресурсы, в том числе деньги частных спонсоров. Конечно, появились журналы по прикладной этике, включая престижный новый журнал «*Philosophy and Public Affairs*», издаваемый в Принстоне (главенствующую роль в нем играли Ролз и его ученики).

Если революционеры, вернувшие моральную философию в самую гущу дискуссий по проблемам культуры, надеялись на то, что обновленные постролзовские ученые обретут культурный авторитет, который позволит им положить конец глубинным, фундаментальным моральным разногласиям (например, в полемике по проблеме абортов), то они должны были разочароваться. И, действительно, кажется, что по мере того, как аргументы сторон становились более сложными и многосторонними, разногласия становились все более глубокими и трудноразрешимыми. Это не должно удивлять ни нас, ни тех, кто, подобно Сингеру, приветствовал возрождение нормативной этической теории, открывавшей самый легкий путь к культурному согласию, основанному на размышлении о важнейших проблемах, по которым мы ранее расходились. И мы видели, что Ролз не был одинок в попытке разработать фундаментальную нормативную теорию, которая была укоренена в одной из богатых традиций и отвечала современным этическим ожиданиям. Утилитаристы, сторонники теории естественного закона и аристотелевской этики добродетели последовали за Ролзом через открытую им дверь (дверь, которую он открыл, но не смог быстро закрыть) к ярким содержательным нормативно-этическим объяснениям, но все эти объяснения находились в глубоком конфликте как друг с другом, так и с объяснением Ролза. В первой половине XX в. у нас было слишком мало нормативных теорий, а

¹³ Я считаю важным подчеркнуть, что оба были основаны католиками или бывшими католиками – ревностными сторонниками секулярного подхода в биоэтике. Джонсен (2003) и Фокс (2008) предлагают основательное объяснение этого институционального изменения.

во второй половине – слишком много. Обращение к академической моральной философии в попытке избавиться от неадекватно выраженных в рамках религиозных традиций, противоречащих друг другу требований, думается, не оправдало надежд, порожденных революцией в прикладной этике. Положения в защиту конкретных позиций в самых громких спорах нашего времени, строго сформулированные нерелигиозными моральными философами, лишь обострили и усугубили эти споры. Вряд ли будет преувеличением утверждать, что философы способствовали переходу от «просто» нормативных разногласий в культуре к гораздо более ожесточенным войнам, которыми мы сейчас захвачены.

Аласдер Макинтайр показал, что моральный язык сегодня находится в таком беспорядке и настолько фрагментирован, что философы, когда рассматривают сложные этические вопросы с помощью самых изощренных философских средств, приходят к заключению, что эти вопросы разрешить не просто трудно, а невозможно, по крайней мере в том виде, в каком мы их формулируем¹⁴. Характер участия академической философии во многих дискуссиях свидетельствует о том, что Макинтайр, возможно, прав.

Не существует такой сферы прикладной этики, где исследуемый мной нарратив разворачивается более отчетливо, чем в биоэтике. В нескольких описаниях истории развития биоэтики со времени ее основания в конце 1960-х подчеркивается, насколько серьезно в эти годы на ее формирование влияли мощные религиозные голоса Пола Рэмзи, Джозефа Флетчера, Ричарда Маккормика, Джима Густафсона, Вильяма Мэя и др. По мере развития этой сферы эти религиозные голоса зазвучали тише, так как в англоязычной академической философии возобладали секулярная речь¹⁵. Алан Вэхей (Verhey) – голос которого был одним из первых и очень значимых в данной сфере, говорил о раннем «ренессансе» в биоэтике, в значительной мере обусловленном религиозными установками. Последовавшее за этим «ренессансом» биоэтическое «просвещение» заставило все эти голоса замолчать. Вэхей говорил, что

¹⁴ Самое сильное выражение этого представления можно найти в первых главах работы Макинтайра «После добродетели», особенно во второй главе, где Макинтайр сосредоточен на исследовании природы современных моральных разногласий.

¹⁵ Среди самых важных исторических описаний – уже упомянутые работы Джонсена (2003), Фокс и Свайзи (2008), а также Эванса (2011).

биоэтическое просвещение предполагает «свойственные просвещению вообще сомнения в отношении конкретных традиций, уверенность в прогрессе науки и безграничности разума, восхищение индивидуальной автономией в противоположность “авторитету” священника или политика, а также новой фигуры врача, случайно наделенного особым влиянием. Просвещение акцентирует значимость частной сферы, пространство автономии и предпочтений, оно уделяет внимание и факту существования общественно значимого, но при этом не анализирует его содержание. Разговоры о Боге были отнесены к частной сфере, и теологам осталось вести разговоры между собой... Люди, имеющие профессию христианских моральных теологов, еще писали о медицинской этике и вносили свой вклад в общественный дискурс по поводу новых возможностей медицины, но их специфически теологический голос оказался подавленным, им легче было определять себя как последователей Милля или Канта, чем как последователей Иисуса»¹⁶.

Дэниэл Кэллахан, основатель Гастингского центра и один из самых выдающихся и влиятельных современных биоэтиков, оглядываясь на двадцатилетнюю историю биоэтики, мог сказать в 1990 г., что «самым поразительным событием за последние два десятилетия стала секуляризация биоэтики. Изначально эта сфера развивалась под влиянием религиозных и медицинских традиций, сейчас же в ней все в большей степени доминируют философские и правовые концепции. В результате этой перемены появился тот тип общественного дискурса, в котором акцент делался на секулярных темах: на универсальных правах, на индивидуальном самоопределении, процедурной справедливости и на последовательном отказе от понятия общего блага или трансцендентного индивидуального блага»¹⁷. Кэллахан продолжает свое автобиографическое размышление с легким оттенком горечи: «Когда я впервые стал интересоваться биоэтикой в середине 1960-х, единственными для ее изучения источниками были либо теологические ресурсы, либо медицинские традиции, которые в значительной степени сформировались под влиянием религии. С одной стороны, эта ситуация была для меня вполне естественной. В 1960-е годы я был

¹⁶ Verhey A.D. Talking of God—But with Whom? // Hastings Center Report. 1990. Vol. 20, № 4. P. 23–24.

¹⁷ Callahan D. Religion and the Secularization of Bioethics // Ibid. P. 3.

религиозным человеком и не ощущал никакого неудобства в том, чтобы рассматривать новые проблемы биоэтики в религиозном контексте. Но в конце концов религиозный подход перестал меня удовлетворять. Существенными в этом плане оказались два лично значимых события. Моя религиозная вера начала постепенно ослабевать, и к концу десятилетия я утратил ее. Более того, в то время я изучал аналитическую философию и хотел применить ее в биоэтике. Я задавался вопросом, не очевидно ли, что моральная философия с ее традиционным стремлением к поиску рационального основания этики, уместна в сфере биомедицинской этики, особенно в плюралистическом обществе? Как только я осознал ненужность религии для моей индивидуальной жизни, у меня возник вопрос: почему в ней должна нуждаться биомедицина для решения проблем коллективной моральной жизни?». Хотя Кэллахан, кажется, был вполне удовлетворен в 1990 тем содержанием, которое академическая моральная философия внесла в дискуссии по биоэтике, сегодня с ним едва ли кто-то согласится в том, что утверждение: «моральная философия с ее традиционным стремлением к поиску рационального основания уместна и в сфере биомедицинской этики»¹⁸ является **очевидным**.

Как я уже говорил, вопреки ожиданиям сторонников академической моральной философии в прошлом у нас нет достаточных оснований считать, что введение философии в биоэтику и общая секуляризация этой сферы ведут к общественному согласию по фундаментальным моральным вопросам. В последние годы можно даже заметить, что дискуссии в биоэтике становятся все острее и сегодня до согласия еще очень далеко. Особыми в этом отношении являются ожесточенные споры по поводу понятия достоинства, которые стали называть «войнами по проблеме достоинства» («dignity wars»). Битва идет по поводу использования достоинства, особенно в контексте дискуссии о моральном статусе человеческого зародыша¹⁹. Диспозиции специалистов по биоэтике

¹⁸ См.: Callahan D. Religion and the Secularization of Bioethics. P. 4.

¹⁹ Самыми важными выстрелами в этой войне были статья Рут Маклин (MackLin) «Достоинство – бессмысленное понятие» (MackLin R. Dignity as a Useless Concept // British Medical Journal. 2003. № 327. P. 1419–1420) и статья Стивена Пинкера (Pinker) «Достоинство – глупое понятие», в которой позиция Маклин доводится до крайности (Pinker S. Dignity is a Useless Concept // The New Republic. 2008. May 28).

в этих спорах таковы, что продолжение дискуссии сегодня кажется невозможным. Журнальные статьи по данной проблеме полны выпадами *ad hominem*. Все в большей степени полемизирующие стороны склонны полностью отказаться от этической дискуссии в пользу политических стратегий достижения собственных целей. Это слишком масштабная проблема, чтобы браться за нее здесь, но современный тупик, несомненно, является свидетельством того, что отнюдь не все благополучно в «чистом и просвещенном» мире секулярной биоэтики.

Перевод с английского О.В.Артемьевой

Библиография

Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy // *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. 1958. Vol. XXXIII. № 124. P. 1–19.

Ayer A.J. Language, Truth and Logic. N.Y.: Dover Press, 1936.

Baker R. Getting Agreement: How Bioethics Got Started // *Hastings Center Report*. 2005. May/June. P. 50–51.

Callahan D. Religion and the Secularization of Bioethics // *Hastings Center Report*. 1990. Vol. 20. № 4. P. 2–5.

Evans J.H. The History and Future of Bioethics: A Sociological View. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Finnis J. Natural Law and Natural Rights. Oxford: Oxford Univ. Press, 1980.

Foot Ph. Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003.

Fox R., Swazey J. Observing Bioethics. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2008.

Hare R.M. The Language of Morals. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1951.

Hare R.M. Freedom and Reason. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1963.

Hauerwas S. Can Ethics be Theological? // *Hastings Center Report*. 1978. Vol. 8., № 5. P. 47–49.

Hinkley A.E. Kierkegaard's Ethics of Agape, the Secularization of the Public Square, and Bioethics // *The Journal of Christian Bioethics*. 2011. Vol. 17. № 1. P. 54–63.

Jonsen Al. The Birth of Bioethics. N.Y.: Oxford Univ. Press.

Macklin R. Dignity is a Useless Concept // *British Medical Journal*. 2003. № 327. P. 1419–1420.

MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame (Ind.): Univ. of Notre Dame Press, 1981.

Messikomer C.M., Fox R. The Presence and Influence of Religion in American Bioethics // Perspectives in Biology and Medicine. 2001. Vol. 44. № 4. P. 485–508.

Murdoch I. The Sovereignty of Good Over Other Concepts [Leslie Steven Lecture]. Berkley–Los Angeles–L.: Univ. of California Press, 1967.

Moore G.E. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1903.

Nikolaos M. Church and Bioethics in Greece // Studies in Christian Ethics. 2011. № 24. P. 415–427.

Parfit D. Reasons and Persons. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1986.

Pinker St. Dignity is a Stupid Concept // The New Republic. 2008. May 28.

Racine E. Which Naturalism for Bioethics A Defense of Moderate (Pragmatic) Naturalism // Bioethics. 2008. Vol. 22. № 2. P. 92–100.

Rawls J. A Theory of Justice. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1972.

Schneewind J. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1977.

Schultz B. Henry Sidgwick–Eye of the Universe: An Intellectual Biography. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Sidgwick H. The Methods of Ethics. L.: Macmillan Press, 1907.

Singer P. Philosophers Are Back on the Job // New York Times Magazine. 1974. July 7.

Stevenson Ch. Ethics and Language. New Haven: Yale Univ. Press, 1944.

Verhey A.D. Talking of God – But with Whom? // Hastings Center Report. Vol. 20. № 4. P. 21–25.

В.К. Шохин

Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии*

1. История терминологии, связанной с обозначением философских дисциплин, непростая. Иногда она управляется законом «выживает сильнейший», но выживает уже раз и навсегда. Например, в XVII столетии немецкая университетская философия (которую не совсем точно называют «школьная философия») предложила множество неологизмов, призванных упорядочить соотношение философских дисциплин, из которых только очень немногие выдержали проверку временем. Сейчас мало кто знает, что примерно одновременно появились такие обозначения теории познания, как «ноология», «гностология» и передавшая свои функции совсем другой области знания «археология», или что была введена общая философская наука о причинах – «этиология»¹. Зато «онтология», введенная в 1613 г. Р.Гоклениусом², оказалась исключительно конкурентоспособной. Причина ее успеха в сравнении с неудачами вышперечисленных терминов вполне объяснима: это было не только морфологическое изящество соответствующего неологизма, но и его способность взять на себя груз отделения «общей метафизики» (предмет которой – сущее как таковое) от «специальной метафизики» (предметы которой – разновидности сущего в виде Божества, души и мира)³ – спо-

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта, поддержанного РФФИ, грант 13-03-0035а.

¹ См.: *Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1939.

² *Goclenius R.* Lexicon philosophicum. Frankfurt a/M., 1613. P. 16 et. al.

³ Деление на *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis* стало общим местом в «школьной философии» XVII в. после введения Гоклениусом «онтологии». См., к примеру: *Micraelis J.* Lexicon philosophicum. Jena, 1653. P. 654, 758, 823.

способность, востребованная не одним столетием попыток дифференцировать слишком широкое пространство аристотелевской «первой философии»⁴. Неуспех же перечисленных гносеологических терминов также объясним: теории познания в отличие от теории сущего предстояло пройти еще очень долгий путь самоидентификации – до XIX в., возможно, связанный и с тем, что вся философия как таковая и есть в широком смысле «теория познания», а потому поиск «познавательной специализации» одного из ее регионов и, соответственно, и его терминологизации требовал немалых усилий⁵.

С термином *агатология* (от τό αγαφόν – «благо», ср. τό εὔ, τό καλόν + λόγος – «учение») сюжет другой. Отчасти его можно было бы сопоставить с параллельными открытиями небольшого материка теми маленькими колумбами, которые не подозревают о том, что он уже открывался с восточной стороны викингами, а с западной – китайцами. А именно, на рубеже девяностых и нулевых я предложил этот неологизм (который именно как неологизм закономерно встретил не только одобрение) с тем, чтобы, создав морфологическую оппозицию аксиологии, проакцентировать, что «блага» и «ценности» не суть простые синонимы⁶. В самом деле, трактовать их как синонимы (что делается практически всегда в нефилософском языке, а часто и в философском) точно так же малокомпетентно, как близкие по семантике «культуру» и «цивилизацию», а философия тем и отличается от не-философии, что ее профессиональный долг состоит в демаркации тех базовых понятий, которые в обыденном сознании и, соответственно, речи «сливаются»⁷. Однако излишнее любопытство ведет к печали: когда я с целью окончательной выдачи себе патента на открытие решил все-таки справиться для этого в «Словаре философских понятий» Р.Эйлера

⁴ Подробнее об этом: *Шохин В.К.* «Онтология»: рождение философской дисциплины // Историко-философский ежегодник '99. М., 2001. С. 117–126.

⁵ Помимо этого «археология», например, как «наука о началах» ничего собственно эпистемологического в себе не заключала.

⁶ О скромном результате тогдашней борьбы за данный термин свидетельствует: *Шохин В.К.* Агатология // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А.Ивина. М., 2004. С. 15–16.

⁷ Например, журналист может в одном предложении упоминать как одно и то же и «эскимосскую культуру», и «эскимосскую цивилизацию», тогда как культуролог уже должен отдавать себе отчет, что он хочет выразить и тем и другим словосочетанием.

(1909), то убедился, что в данном лексиконе уже есть термин *Agathologie*, который естественным образом трактуется как «учение о благах» и как «часть этики»⁸. Поскольку это было уже третье издание, то гипотеза о том, что тот же Эйслер ввел данный термин уже в конце XIX в., представилась мне более чем правдоподобной. Но не знал ли уже сам «викинг» Эйслер и какие-то карты «китайцев»? На этот вопрос я ответа пока еще не получил.

Недавно, однако, я убедился в том, что переоткрытия «моего материка» продолжают и получили уже немалую публичность. А именно, в 2006 г. бельгийский историк философии Сильвен Делькомменет опубликовал фолиант почти в 700 страниц «Платоновский “Филеб”»: введение в платоновскую агатологию». По мнению автора, «Государство» дает только отблески «формы блага» через описание его «функций», но читатель великого диалога еще не получает понятие о его сущности, и только более поздний диалог, «Филеб», позволяет эту сущность понять, поскольку именно в нем раскрывается «логос блага»⁹. В соответствии с этим словосочетанием Делькомминет и называет свой платоноведческий проект агатологией (*agathologie*), или, по-другому, «наукой о благах», настаивая на том, что данная наука может быть только диалектикой – единственной истинной наукой в соответствии с тем же «Государством»¹⁰. Структура «Филеба» и истолковывается в тексте Делькомминета исходя из требований диалектики, так как раскрывает то диалектическое движение мысли, которое и требуется для раскрытия «формы блага»: диалог истолковывается через деление его на три части (11a-31b, 31b-59d, 59d-67d), **которые распределяются по 17 главам герменевтического исследования**. В немецкоязычной философской литературе, несмотря на ее исторический приоритет в идентификации «агатологии» (см. выше) исследования сопоставимого масштаба отсутствуют, но термин уже включается без оговорок в философские лексиконы¹¹, а немецкая «Википедия» воспроизводит его определение в лексиконе Эйслера как «учения о благах».

⁸ *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearbeitet. 3-te Aufl. B., 1909. S. 19.

⁹ *Delcomminette S.* Le Philebe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne // *Philosophia Antiqua*. 100. Leiden, 2006. P. 13.

¹⁰ *Ibid.* P. 12.

¹¹ См.: <http://de.academic.ru/dic.nsf/pierer/102033/Agathologie>. Здесь же ссылка и на известнейший лексикон Гердера.

Морфологическая когерентность термина и оправданность в качестве герменевтического инструмента для интерпретации некоторых древних философских текстов уже являются основаниями для его инициации в качестве обозначения одной из философских субдисциплин. Решающее значение имеют, однако, другие философские факты. Прежде всего тот, что дискуссии о природе и разновидностях благ были начиная уже с Афинской школы постоянным и самостоятельным предметом исследований и дискуссий античных философов. Доксографы свидетельствуют о множестве текстов под названием «О благе» (сопоставимом с числом текстов «О природе»), которые до нас не дошли, а те свидетельства (как прямые, так и ретроспективные), что дошли, не позволяют сомневаться в том, что платоники, перипатетики, стоики, эпикурейцы и скептики постоянно обсуждали классификацию и определения благ и не только противостояли друг другу, но и (как и бывает в случаях постоянной конфронтации) многое заимствовали друг у друга и при этом полемизировали также и с собственными «еретиками», которые воспринимали концепции оппонентов. Поскольку же философский дискурс является контрверсивным по самой своей природе, то посылы дискуссий имеют первостепенное значение для определения значимости соответствующих философских предметностей в соответствующих философских культурах. Но природа и разновидности благ обсуждаются и в средневековой «практической философии», и в XX в. Есть и еще одно основание для выделения агатологии в отдельную философскую субдисциплину, также имеющее историко-философское обоснование: и Платон, и Аристотель, и (наиболее системно) стоики различали понятия «ценности» и «блага», а последние наряду с названными ввели еще один понятийный сегмент, коррелирующий с ними, – «предпочитаемое»¹².

Однако помимо констатации историко-философских оснований для актуализации агатологии не излишне было бы задаться и другим вопросом. А именно, если она и не сводится к этике (поскольку не все блага, как подсказывает и естественное словоупотребление, являются только моральными – равно как и ценности), то несомненно, что в качестве «части этики» (см. выше) может

¹² С точной корреляцией объемов понятий «благое», «ценное» и «предпочитаемое» у стоиков можно ознакомиться по: *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 175–178.

быть востребована скорее именно последней. А если это так, то интересно, не найдется ли из наиболее перспективных и больших современных этических программ хотя бы одна, которая приближалась бы к «науке о благах» максимально близко и в то же время не была бы без нее самодостаточной и требующей именно ее для обеспечения себя теоретическим фундаментом.

2. Гертруда Элизабет Маргарет Энском (1919–2001), ученица, издательница и переводчица Витгенштейна, едва успев издать свою первую и основную монографию «Интенция» и поспорить с кем только возможно – от К.С.Льюиса (по поводу определения натурализма) до руководства родного Оксфордского университета (по поводу премии американскому президенту Гарри Трумену), в котором она работала научным сотрудником, была бы искренне удивлена, если бы в год издания ее статьи «Моральная философия Нового времени» (1958)¹³ ей сказали, что из ее очередных «колкостей» со временем вырастет, как из маленького зернышка баньяна, огромное дерево третьего направления современной этики. Но произошло именно так. Основные две конкурирующие программы обоснования критериев моральной нормативности были здесь подвергнуты резкой критике, и им была противопоставлена новая гипотеза. Кантианцам-деонтологистам, настаивавшим на том, что таковым критерием является «обязательство», выражающееся в модальностях (и соответствующих императивах) долженствования, было указано, что моральное законничество логически предполагает веру в Законодателя, при отсутствии которой оно точно так же лишено смысла, как понятие «преступник» по устранении уголовного закона и суда¹⁴. Консеквенционисты-утилитаристы начиная с Сиджвика не дошли до понимания таких первооснов иудейско-христианской этики, что некоторые вещи (типа убийства неповинных) безусловно недопустимы совершенно независимо от того, какие последствия может иметь следование этой истине¹⁵.

¹³ В оригинале «Modern Moral Philosophy» обычно переводится как «Современная моральная философия», но текст представляет собой полемику и с новоевропейской этикой, начиная с Просвещения.

¹⁴ *Anscombe E.G.M. Modern moral philosophy // Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy, 1958. Vol. 33. № 124. P. 6.*

¹⁵ *Ibid. P. 10.* В едком памфлете «Премия мистера Трумена» (1957) Энском продемонстрировала практические последствия политического консеквенционизма на примере ядерной бомбардировки Хиросимы и Нагасаки.

Консеквенционизм – это «мелкая философия», в рамках которой вопрос о том, как поступить *правильно*, вообще строго говоря не стоит¹⁶. Но где тогда консеквенционисту искать критерий нормативности того или иного действия? Ответ простой: только в социальных конвенциях, в практике его общества и его круга. Но и этическому легалисту, сохранившему закон без Законодателя, также не остается в конечном счете иного критерия нравственной истинности, кроме тех же социальных конвенций. Или, может быть, таковой критерий поискать в царстве природы? Но она не дает иного морального урока, чем тот, что сильные поедают слабых. Или, может быть, обязательство имеет контракторное происхождение? Но это будет верным только в самых простых случаях, но никак не в этически значимых. Остается последняя возможность для поиска критерия нормативности – в человеческих добродетелях, ибо «точно так же, как человек имеет не столько зубов, сколько в среднем имеют люди, но сколько род, так, возможно, и человеческий род, рассматриваемый не биологически, но с точки зрения деятельности мысли и выбора... “имеет” такие-то и такие-то добродетели, и этот “человек” с полным комплектом добродетелей будет “нормой” в том же смысле, в каком “человек” [биологический] с полным комплектом зубов»¹⁷. А это означает, что критерий нормативности будет гораздо ближе к предлагаемому Аристотелем (который не знал самого понятия «морально должного» – *morally ought*), чем легалистским. Иными словами, критерием моральной истинности становятся не «истинные принципы» (которые не могут быть таковыми потому, что сами нуждаются в серьезной проверке), но «истинный субъект».

Второй публикацией стала небольшая книга супруга Энском, очень известного в свое время английского философа Питера Гича «Добродетели» (1977), основанная на его оксфордских лекциях 1973–1977 гг. Лекции были посвящены четырем кардинальным добродетелям античности – рассудительности, умеренности, мужеству и добродетели, а также трем «теологическим добродетелям» христианства – вере, надежде и милосердию. Для понимания задач человека следует больше исходить из того, в чем он нуждается, чем из того, что он желает, а нужда (*need*) неотделима от целеполага-

¹⁶ *Anscombe E. G. M. Modern moral philosophy. P. 12–13.*

¹⁷ *Ibid. P. 14.*

ния, и эта телеологичность составляет стержень аристотелевского видения мира¹⁸. Обычное «умозаключение» этического сенсуализма – от склонностей к долженствованию – не проходит и нуждается в критике. Гич с самого начала заявляет себя противником и сентиментализма: злодей может иметь совесть, которая никак не удерживает его от его злодеяний, но даже помогает ему преуспеть в них. Четыре названные моральные добродетели необходимы человеку (как индивидуальному и общественному существу) не менее, чем физическое благополучие, а высшие цели человека достижимы только через «теологические добродетели», первой из которых является вера. Добродетели «встроены» в саму человеческую природу никак не менее, чем жало в тело пчел, и их «присущность» человеческой природе не меняется от того, что отдельный человек (как и отдельная пчела из-за действия своего жала) может погибнуть от их употребления¹⁹. Милосердие как высшую добродетель (любовь к Богу и ближним) Гич противопоставляет «поведенческим добродетелям» (*behavioral virtues*), но убежден, что они поддерживают друг друга: последние без него остаются ограниченными, оно без них не имеет твердой опоры. Это следует из того, что совершенная любовь к Богу и «Его друзьям» составляет конечное человеческое предназначение, но на пути его осуществления могут встретиться столь значительные препятствия, что они не могут быть преодолимы без мужества²⁰. Но и на обычной ступени человек нуждается в кардинальных добродетелях, так как неограниченная самоотдача также может привести к нарушению справедливости.

Третьим событием стала публикация эссе подруги Энском по Свонтонскому колледжу Оксфорда Филиппы Фут, «“Добродетели и пороки” и другие эссе по моральной философии» (1978) – и так «предание о добродетелях» передавалось в узком «энскомовском» кругу. Только появление следующей книги, автор которой, однако, не спешил связывать с Энском свою «философскую веру», вывело этику добродетелей в разряд нового этического течения, «третьего пути», который заставил консеквенционистов и деонтологов обеспокоиться всерьез.

¹⁸ Geach P. *The Virtues*. Cambridge, 1977. P. 9–10.

¹⁹ Ibid. P. 16.

²⁰ Ibid. P. 170.

Книга Аласдера Чарльза Макинтайра (университет Нотр Дам) «После добродетели: исследование теории морали» (1981, переиздания – 1984, 2007) несомненно относится к выдающимся явлениям современной философии. В отличие от многих «раскрученных» произведений сегодняшней континентальной философии она не осуществляет задачу посвящения читателя в эзотерический язык или в риторические симулякры философской аргументации и в отличие от нередких сочинений философии аналитической не замещает постановку методологических вопросов самоцельным наукообразием. Вместе с тем она демонстрирует наиболее сильную сторону аналитического метода – попытку доведения обсуждаемых вопросов до предельной ясности с учетом постоянных возражений потенциального оппонента. При этом книга Макинтайра свободно совмещает теоретическое исследование предмета с историческим, а сама аргументация автора является не только философской, но и культурологической – осмысляются и сами нормы философской рациональности, и их валидность в общих контекстах больших эпох западной цивилизации. Но у этой книги есть и еще одно достоинство: в соответствии с нарративным персонализмом автора (жизнь личности реализуется в биографии лица, подчиненной законам телеологии) она сама представляет собой философский нарратив, внутренний телос которого выявляется и в ее композиции. *Opus magnum* Макинтайра переведен на русский язык²¹, а заинтересованному читателю хорошо известен и из оригинала, а потому оправдано выявление лишь основных его моментов.

Повествование начинается с хорошо написанной аллегорической картины виртуальной деградации естественных наук после катастрофы в абстрактном государстве, власть в котором взяло политическое движение «Не знать ничего», а следствием этой катастрофы стало прекращение образования в школах и вузах, сожжение лабораторий, казнь ученых и уничтожение книг, в результате чего последовавшая волна восстановления наук могла опираться только на случайно сохранившиеся осколки знаний, теорий и терминологии, о значении которой можно было только очень приблизительно догадываться. Подобная картина из фантастического фильма и соответствует, по мнению Макинтайра, реальному положению в этике после разрушения ее магистральной

²¹ Некоторые этики, правда, считают, что недостаточно корректно.

традиции (гл. 1). А завершается книга (глава «После добродетели: Ницше или Аристотель, Троцкий и св. Бенедикт») подведением итогов этики Нового времени, которые состоят прежде всего в отвержении Аристотелевой традиции – как «отвержении совершенно отличной системы морали, в которой правила, столь преобладающие в современных концепциях морали, находили свое место в большей схеме, где центральное место занимают добродетели»²². Но также и в том, что те направления, которые собирались устранить просвещенческий индивидуалистический либерализм, не достигают своих целей. Ницшеанское отвержение и утилитаризма и кантианства не привело к возрождению ранней, аристотелевской традиции. Ницшеанский сверхчеловек, справедливо попирающий моральные фикции Просвещения, не имеет ничего общего с древностью и с «теми общинами, которые скреплялись прежде всего разделяемым видением и пониманием благ»²³, а ницшеанский моральный солипсизм, изгоняя одни фантомы (вроде «естественных прав» или «пользы»), населяет мир другими. Свободный индивид Маркса – это также не более чем социализированный робинзон, который непонятно каким образом может вступить в свободную ассоциацию с остальными, и когда марксизм не сливается с веберовским социал-демократизмом и не становится тиранией, он более всего напоминает ницшеанскую утопию. Существует, правда, еще один исторический образ, с которым можно связать какие-то надежды, – он и обозначен в названии этой главы последним – фактический основатель западного монашества (гл. 18). Между этими начальной и завершительной точками книги Макинтайра развертывается подробнейшая и очень пронизательная критика этики раннего Нового времени и Просвещения (более всего этического сенсуализма Юма и полярно симметричного рационализма Канта), которая несет всю ответственность за эмотивизм современной «веберовской» цивилизации. Распад сегодняшнего этического сознания, ярко выписанный в мрачной аллегории первой главы, восходит к эпохе, предшествовавшей нашей. Но о распаде чего идет речь? Того этического сознания, в котором либертарианизм, рационализм и эмоционализм, обособившиеся друг от друга в Новое время – эпоху разрушения единства между этикой и антрополо-

²² MacIntyre A. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame, 2010. P. 257.

²³ Ibid. P. 258.

гией – составляли лишь моменты в едином и гармоничном целом. Этим целым оказывается телеологизм, тщательно выписанный в «Никомаховой этике». Аристотель исходил из того, что этика может строиться только через осознание различий между двумя состояниями человека: «человеком-как-он-оказывается-существующим» и «человеком-каким-он-должен-быть-при-осуществлении-своей-истинной-сущности»²⁴. Иными словами, из различия между наличным и должным, дистанция между которыми может быть устранена через этику как науку, позволяющую перейти от первого состояния ко второму. Моральные же предписания предназначены для того, чтобы человек мог осуществить эту свою конечную цель – *telos*. Та же схема модифицируется, но не меняется принципиально в системах теистической этики – идет ли речь о Фоме Аквинском, Маймониде или Ибн-Рушде – с той основной разницей, что этические предписания понимаются здесь уже не только как телеологические, но и как выражения божественно установленного морального порядка. Но и в этом случае трехчастная схема, складывающаяся из: 1) нынешнего состояния человека, 2) его телоса и 3) способов реализации последнего, – остается той же²⁵. Этот третий пункт и обеспечивается все более забываемыми добродетелями. И целый исторический блок книги посвящен истории аретологии в европейской культуре, от греческого и германского героического эпоса до XIX в. – аретологии, которая оказалась утраченной в современном этическом сознании и этической теории. Но в полемическом контексте Макинтайр разрабатывает и свои основные позитивные концепции – прежде всего «практики», но также «этического сообщества», «традиции» и «нарративной истории личности».

После «После добродетели», судя по частично аннотированной библиографии Й.Шрота (которая весьма далека от полноты)²⁶, на английском языке было опубликовано никак не менее 25 более-менее известных англофонных монографий, сборников статей и

²⁴ *MacIntyre A. After Virtue: a Study in Moral Theory. P. 52.*

²⁵ *Ibid. P. 53.*

²⁶ Достаточно сказать, что в ней не учитываются более поздние сочинения самого Макинтайра, такие, например, как «Чья справедливость? Какая рациональность?» (1988) и «Три соперничающие версии этического исследования: энциклопедия, генеалогия, традиция» (1990). Вместе с тем в библиографию включены работы, не имеющие к этике добродетели никакого отношения – достаточно упомянуть, что она начинается с «Этики» Н.Гартмана.

антологий «этиков добродетели» или посвященных осмыслению их достижений и не менее 5 немецких (здесь это – Tugendethik)²⁷. Относительно же общего числа всех публикаций, выражающих позиции этики добродетели (иногда она обозначается и как аретическая этика) или рассмотрение ее позиций извне, я могу строить только туманные гипотезы, но думаю, что по крайней мере первое четырехзначное число этих публикаций к настоящему времени уже есть. В динамике сегодняшнего развития этики добродетелей прослеживаются несколько тенденций, которые отчасти объясняются веянием духа времени (*Zeitgeist*), отчасти внутренней логикой процесса. Так, например, в «новой этике добродетели» сегодня больше ощущается стремление найти «диалог» с двумя оппонирующими этическими программами (они также, в свою очередь, все чаще обращаются к теме добродетели), чем радикальное размежевание, столь характерное для «старой»²⁸, и при этом нередко отмечается, что все три направления работают и с «добродетелями», и с «пользой», и с «обязательствами», но только акценты на этих основаниях этики распределяются в них по-разному²⁹. В связи с этим не удивительно, что этика добродетели ищет свои истоки уже далеко не только в Аристотеле, но и пытается обогатить свою генеалогию, включая сюда также Сенеку³⁰, Юма, Хатчесона

²⁷ См. статью Розалинд Хертхаус «Virtue Ethics» в Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>), содержащую ссылку на: Literatur zur Tugendethik Bibliography on Virtue Ethics (Last Update: 12.09.12) Jörg Schroth (jschrot@gwdg.de). За указания на эти источники приношу большую благодарность О.В.Артемяевой (Институт философии РАН).

²⁸ Ср. само название одного весьма известного сборника: *Virtue Ethics, Old and New*. Ed. by S.M. Gardiner. Ithaca, 2005. Хороший обзор этики добродетели в ее историческом движении представлен в публикации: *Артемяева О.В.* Теоретические основания этики добродетели // *Философия и этика: сборник научных трудов. К 70-летию акад. А.А.Гусейнова*. М., 2009. С. 433–445.

²⁹ Это, в частности, позволило Марте Нуссбаум, которую также относят к этике добродетели, в своем обстоятельном изыскании «Этика добродетелей: категория, вводящая в заблуждение?» вообще усомниться в правомерности положительной идентификации данного направления и считать само это понятие скорее лишь конвенциональным – охватывающим преимущественно критиков консеквенционизма и деонтологизма, чем реальное единое «положительное направление». См.: *Nussbaum N.* Virtue Ethics: A Misleading Category? // *Journal of Ethics*. 1999. Vol. 3. P. 163–201.

³⁰ Вопреки убежденности Макинтайра в том, что именно со стоиков начинается преобладание в этике антиаристотелевского легализма и индивидуализма.

и даже Ницше (которого Макинтайр, как мы видели, мыслил в качестве прямого антипода этики добродетели)³¹. Этика добродетели успешно конкурирует с альтернативными программами, осваивая многие ранее занятые ими регионы прикладной этики, о чем свидетельствует хотя бы развитие целого направления исследований добродетелей в контексте окружающей среды, биоэтики, прав животных, бизнеса, профессиональной этики, мультикультурного общества, пацифизма, педагогики и т. д. Параллельно и в соответствии с этим размывается и ее мировоззренческое ядро: если основы ее закладывались твердыми католиками-томистами, каковыми были и Энском, и Гич, и Макинтайр, продолжавшие почтенную традицию христианизации Аристотеля (отчасти и «аристотелизации христианства»), то теперь в кроне этого ветвистого дерева себя чувствуют как дома и агностики и феминистки, считающие ориентацию этики на долженствование «слишком мужской»³². Неоднозначно отношение «этиков добродетели» и к самому этическому: в соответствии с духом времени некоторые из них противопоставляют нравственному ригоризму или хотя бы «этицизму» откровенное пренебрежение (отчасти в ницшеанском духе) нравственным, которое замещается, например, «восхитительным»³³.

3. Несомненно, что после памфлета Энском и особенно развернутого полемического манифеста Макинтайра для многих стало очевидно, что и принцип «исчисления консеквенций» человеческих действий из общественно принятых норм, и принцип деонтологизма, при котором человек должен в конечном счете руководствоваться не более чем долгом перед самим долгом, наилучшим образом соответствуют глубинным духовным возможностям этического субъекта. Очевидным стало и то, что сухое древо академической этики способно к новому и многоцветному плодоношению, поскольку добродетели суть то, в чем односторонне абсолютизируемые польза и долг не только находят для себя «при-

³¹ Об этом свидетельствует хотя бы сборник: *The Practice of Virtue. Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics* / Ed. by J. Welchman. Indianapolis (Ind.), 2006.

³² Значительной фигурой здесь является Лиза Тессман, пытающаяся «феминизировать» даже Аристотеля, но это отнюдь не одно действующее лицо.

³³ Это противопоставление admirable моральному старательно прописывается Майклом Слоутом, одним из признанных столпов этики добродетели. См. его известную книгу с самообъясняющим названием: *Slote M. From Morality to Virtue*. N.Y., 1992.

менение», но и в чем сама их противоположность «снимается», притом естественным образом. Но многие могли ощутить и то, что это многокрасочное плодоношение (а мир добродетелей изобилует мудростью и многообразием) на самом деле не является чем-то совершенно новым и, более того, что оно вполне вычитывается из самих античных истоков европейской этики (а также и из этической мудрости Востока), а потому и революционная этическая программа оказывается на деле растением-многолетником, способным на обновление в пространстве не то что веков, но и тысячелетий.

Неудивительно, что после таких жестких, но метких ударов по двум основным конкурентам, каковыми были вердикт Энского о бессмысленности настаивания на моральном законничестве по устранении самого Законодателя и вердикт Макинтайра о том, что тупиковый эмотивизм является не просто позицией неопозитивистской метаэтики, но и закономерным результатом всей этики Просвещения, эти конкуренты приступили к ответным действиям. К ним присоединились и другие. И это тоже было вполне закономерно и естественно: полемический этос философии присущ ей с ее первых шагов в Греции, Индии и Китае, определяет саму структуру философского дискурса в Средневековье и завершит свое существование вместе с самой философией.

Основные возражения против аретической этики давно уже систематизируются самими «этиками добродетели». Одна из самых аккуратных классификаций их представлена в статье «Этика добродетели» Розалинды Херстхаус (2003, 2012), которая ценна также тем, что вторая ее версия вышла через десятилетие после первой и она могла суммировать новейшие возражения против обсуждаемой метаэтической программы. Возражения эти можно записать в виде следующей схемы³⁴.

(1) Этика добродетели не предлагает «кодифицированных принципов», могущих составить руководство к нравственному действию, а потому может считаться лишь дополнением к утилитаристской и деонтологической этике. В конечном счете она предлагает ориентироваться лишь на нравственные примеры, ставя вопрос приблизительно таким образом, как мог ли бы Сократ одобрить, к примеру, аборт, если бы оказался в соответствующей ситуации. (2) Эта этика релятивистична, поскольку считает добро-

³⁴ См.: [http://plato.stanford.edu/virtue ethics](http://plato.stanford.edu/virtue_ethics) – 03.10.12.

детели культурно обусловленными. Иными словами, она допускает, что аретические мотивировки действий варьируют от одной культуры и эпохи к другой. (3) Этика эта не может также предложить выхода из дилемм, которые возникают вследствие «конфликтов добродетелей», когда, например, милосердие побуждает меня убить человека, которому лучше было бы по каким-то причинам больше не жить, а справедливость не позволяет этого, или когда честность принуждает говорить немилосердную правду, а доброта и сострадание – молчать или даже лгать. (4) Данная этика страдает и болезнью самоотрицания (*self-effacing*), а именно может предписывать в качестве мотива действия то, что лучше таковым не было бы. Раньше этот аргумент обращали против альтернативных программ, когда, например, отмечалось, что сказать навещаемому больному, что ему оказывают внимание из долга или ради умножения его счастья, значило бы серьезно вредить доброму поступку, но сейчас замечают, что больному вряд ли будет оказано благодеяние и в том случае, если визитер будет объяснять свой хороший поступок требованиями добродетели. (5) Для деонтологов возникает проблема обоснования того, что определенные моральные правила являются правильными, для утилитаризма – что счастье или благополучие является единственным мотивом, который морально значим, а для этики добродетели встает задача уточнения того, какие характерные черты определяют добродетель. С этой задачей она не справляется. При этом две другие программы метаэтики могут базироваться на более прочном основании, чем этика добродетелей. (6) Поскольку «этики добродетели» полагают, что добродетельное лицо, как правило, делает только то, что должно делать без внутреннего конфликта, можно считать, что в таком случае оно совершает лишь то, что ему хочется, и потому не выходит за рамки эгоизма. (7) Это возражение восполняется тем, что «ситуационистская» социальная психология демонстрирует, что характерных черт (*character traits*) добродетелей не существует, а потому нет и самих добродетелей, которыми занимается данное направление метаэтики.

Херстхаус, однако, перечислила не все возражения против аретической этики. Так, в популярной *Internet Encyclopedia of Philosophy* приводится и такое, что приобретение добродетелей (в отличие от нормативных принципов) во многом зависит от случайных

обстоятельств, таких как правильное воспитание, внешние влияния, привычки и т. д., а потому здесь есть момент везения (к тому же новым перипатетикам полезно напомнить, что сам Аристотель не признавал счастье без дружбы, а истинная дружба – это большое везение)³⁵.

Ответить на перечисленные возражения не очень трудно (особенно с учетом того, что возражение (4) предполагает, что этический субъект является нравственным дебилом), и Херстхаус с этой задачей, как мне кажется, более-менее справилась³⁶. Я бы предложил, правда, дополнительное возражение – связанное с тем, что «новая» аретическая этика, уделяющая сегодня немалое внимание правам животных, продолжает, как и «старая» (см. выше), игнорировать такую основополагающую человеческую добродетель, как благодарность. Но значительно более серьезными представляются мне критические доводы одного из дружественных оппонентов этики добродетели, Курта Байертца, который признает, что своим обращением к античности она расширяет горизонт того узкого мира правил, которым часто удовлетворяется современная этика, но констатирует, что она достигает публичной открытости путем размывания своих начальных аристотелевских ориентиров за счет апелляции к стоикам, английским сентименталистам и другим авторитетам. А также (и это главное), что она сильнее в своей критической части, чем в конструктивной, и что ей пока еще не удалось претворить аретологические установки в «когерентную и убедительную теорию», которая смогла бы занять то место, которое принадлежит двум другим большим направлениям³⁷. И эти его претензии к аретической этике представляются мне взаимосвязанными.

Так, на замечание о том, что при своем росте вширь этика добродетелей «размывается», можно было бы возразить, что, с одной стороны, она не приносила формальную присягу эксклюзивной верности тени Аристотеля, а потому ей незапретно уточнять и даже подправлять свое родословное дерево, и если никто не возражает против ее интереса к «аретологическим каталогам» Востока (прежде всего к китайским), то вряд ли есть резон противиться попыт-

³⁵ См.: <http://www.iep.utm.edu/virtue/> 03.10.2012.

³⁶ Ни тема, ни допустимый объем данной публикации не оставляют мне пространства для углубления в ее ответы.

³⁷ Bayertz K. Antike und moderne Ethik. S. 130–132.

кам «перечитывания» учений о добродетелях у стоиков, английских этических сенсуалистов XVIII в. или даже у Канта с Ницше. Что же касается начавшейся экспансии этой метаэтической программы на территории прикладной этики, давно уже освоенной утилитаристами, то ее также можно признать оправданной – ввиду того, что этика добродетелей с самого начала протестовала против оторванности оксфордской академической этики от реальной жизни, в которой конкретные «этические ситуации» с необходимостью требуют апелляции к добродетелям. Однако «цена вопроса» здесь действительно высока. Делать из Канта и Ницше «этиков добродетели» – значит действительно размывать исходные основы данной метаэтической программы, ориентированной на восстановление «полисной этики» и, если думать дальше, и «полисной антропологии»³⁸. А «распространяться» на территории биоэтики, этики окружающей среды, этики бизнеса, педагогики и т. д. можно лишь преимущественно за счет осмысления фундаментальных проблем внутри собственной теории, поскольку задачи адаптации к социальному рынку и задачи теоретической авторефлексии трудносовместимы. А потому попадает в цель и второе «копье» Байерта – указание на то, что аретическая этика больше преуспела в критике альтернативных метаэтических программ, нежели в когерентной разработке собственной. В самом деле, в этике добродетели изначально остаются незаполненными по крайней мере две очень глубокие теоретические лакуны.

Первая связана с дефицитом осмысления ее отношения к двум другим конкурирующим программам. Действительно, мне неизвестно, чтобы какой-либо «этик добродетели» наряду с их дезавуированием (отчасти безусловно справедливым – см. выше) поставил иной вопрос: действительно ли эта «третья сила» в современной этике в точности равноудалена от консеквенционизма и деонтологизма и какова мера ее удаленности?

Вспомним, что основной пункт аргументации Макинтайра против консеквенционизма и деонтологизма состоит в том, что в них отсутствует исходная перспектива аристотелевской и якобы

³⁸ Подразумеваем аналогии между иерархической структурой идеального полиса и душевных способностей человека, очень четко прочерченные уже у Платона, а также между «соборностью» граждан полиса и начал, составляющих человеческое существо.

полностью производной от нее теистической этики, состоящей в том, что (см. выше) задачей нравственного совершенства является переход субъекта из «эмпирического» состояния *A* (1) в аутентичное его природе состояние *B* (2), а средством осуществления этого перехода – определенная этическая практика (3). Однако любая нормативистская программа этики исходит именно из этого «треугольника». Различие, конечно, в том, что в античной этике данная задача была больше эксплицирована, чем в «нововременной», и если продумать истоки этой экспликации, то они более всего соответствуют осмыслению у римских авторов понятия *cultura* – как самосовершенствования индивида через «обработку почвы» его собственной души с целью содействия ее плодоношению³⁹. Однако та же самая «агрикультура» воспроизводится и у основателей британской этики Нового времени, ответственных за конвенционализм, и у Канта, положившего начало деонтологизму⁴⁰. Другое дело, какими мыслятся сами эти пункты *A* и *B*, и здесь действительно духовные векторы некоторых основных направлений современной этики отличны от тех, что определяли этику аристотелевскую и теистическую, которые также, в свою очередь, друг с

³⁹ Историческое значение имел тот пассаж из «Тускуланских бесед» Цицерона (ок. 45 г. до н. э.), в котором в ответ на критику философии за то, что многие философы не приносят соответствующих «любви к мудрости» плодов, Цицерон возражает, что хотя и не всякая пашня бывает плодоносной, никому еще не пришло в голову предложить отказаться из-за этого от земледелия. И здесь он дает определение философии как «возделывания души»: *cultura... animi philosophia est* (II [5] 13).

⁴⁰ Цицероновская трактовка культуры как возделывания почвы души воспроизводится в раннее Новое время и активно возрождается в эпоху Просвещения с ее культом автономного и «самоформирующегося» субъекта. В Германии она успешно конкурирует с новой, практически современной трактовкой культуры, восходящей к С.Пуфендорфу (и понимаемой как добавление продуктов общечеловеческой социальной, когнитивной и эстетической креативности к первоначальной человеческой природе) вплоть до начала XIX в., во Франции – до середины того же столетия и даже позже. У Канта до конца его творчества оба понятия культуры движутся параллельно, но, различая два уровня культуры – культуру навыков и культуру дисциплины, – он идентифицирует первую как определенную технологию, вторую, высшую – как преодоление стихийности естественных аффектов силой разума и воли, т. е. в цицероновском смысле. О значении понятия *Kultur* у Канта см.: *Kopp B. Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur. Meisenheim am Glan, 1974. S. 27–40.*

другом не совсем совпадают. В утилитаризме это переход субъекта с преобладанием обычного аффектированного эгоизма в состояние разумного «альтруистического эгоизма», в деонтологизме – переход от эмпирически-заинтересованного нравственного сознания, производящего «легальные» поступки, к сознанию, руководствующемуся одним нравственным законом и реализуемому через чисто «моральную» мотивацию. Разумеется, «пункты назначения» этих двух этик можно оценивать по-разному, и критическое отношение к ним будет значительно более мотивированным с точки зрения теистической, чем аристотелевской⁴¹, но отрицать в них наличие «обнароданной» Макинтайром основной трехчастной схемы здравой «практической философии» весьма затруднительно.

Однако в рамках этих родовых сходств всех трех этических программ степень дистантности аристотелевской этики от каждой из двух других по отдельности нуждается в гораздо более тщательной проработке, чем та, которую представили сами «этики добродетели». Так, Херстхаус, несомненно, права, отмечая, что большинство руководств к действию вербализируются в императивах, включающих термины, отсылающие к добродетелям (v-rules), следовательно, права и в том, что добродетели первичны по отношению к правилам. Однако рассмотрим кардинальные аристотелевские добродетели (на деле – редакция платоновских), которые для рассматриваемого направления метаэтики наиболее авторитетны. В императивах «Поступай благоразумно», «Веди себя сдержанно» или «Действуй мужественно» правила действительно малоэксплицируемы, хотя и здесь можно сформулировать такие максимы, следование которым по крайней мере должно дисциплинировать субъекта в освоении соответствующих добродетелей. Но как быть с «Поступай справедливо» с учетом того, что справедли-

⁴¹ Сама идея моральной мотивации как онтологического «бескорыстия» нравственного субъекта, движимого одним лишь чистым уважением (Achtung) к нравственному закону, а не «эмпирическими» потребностями, и исполняющего поэтому свой долг в конечном счете только перед самим моральным должествованием, может трактоваться с позиций теистической этики лишь как разновидность самообожения, ибо только Бог может быть ни в чем не заинтересован, тогда как любому тварному существу никак не может всего «хватать». Очевидно, что Кант был отчасти преемником британского просвещения, так как Шефтсбери, например, считал корыстью даже заинтересованность человека в вечной жизни.

вость – вершина и консистенция аристотелевских добродетелей? Очевидно, что она не просто поддерживается, но и прямо осуществляется через постоянное следование в жизни определенным правилам, начиная с контракторных, которые можно обобщить как «Поступай в соответствии с принятыми на себя обязательствами, ни в коем случае не нарушая их» или «Никогда не делай зла своим благодетелям, помня всегда о том, что они для тебя сделали». Это означает, что добродетели и правила связаны друг с другом узлами не односторонней, но взаимной зависимости. Следовательно, границы между этикой долга и этикой добродетели проходят скорее по линии акцентировки соответствующих необходимых оснований моральной практики, чем по линии полного водораздела.

Однако с консеквенционизмом этику добродетелей сближает большее, чем с деонтологизмом. Прежде всего в связи с тем, что возрождаемая аристотелевская этика (абстрагируемая здесь от «новой этики добродетели») несопоставимо больше работала с «пользой», чем с «долгом», и даже трактовка ее в качестве утилитаристской была бы менее ошибочной, чем в качестве этики обязательств. Правда, и эта трактовка была бы некорректной потому, что понятие пользы не «центрирует» в античной этике содержания основных нравственных мотивировок. Зато и претензия Макинтайра к «отцам-основателям» консеквенционизма за то, что они – в противоположность античным философам – проповедовали эгоцентрический индивидуализм за счет общественных интересов, также нуждается в самых серьезных уточнениях⁴². Но есть еще один момент: и аретическая этика, и консеквенционистская принципиально отличаются от деонтологической тем, что признают разнообразие благ и самоэтическое пространство, в котором они могут располагаться.

4. Однако именно в связи с благами у аретической этики и возникают, как представляется, основные проблемы самопонимания. Для «новой этики добродетелей» они несущественны: ее задача в

⁴² Так, знаменитые «Мысли о воспитании» Джона Локка (1693) прямо открываются преамбулой о том, что основное назначение его идей – общественное, и он говорит о себе: «...я считаю неперменным долгом каждого человека служить своей стране в полной мере своих возможностей, и я не вижу, какую разницу полагает между собою и животным тот человек, который думает иначе» (*Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 409). Ни один античный философ не довел свой «коммуитаризм» (на который сделал столь сильный упор Макинтайр) до такой отчетливости.

отвоевании территорий у соперничающих этических программ и, как я отмечал уже, в самораспространении на наиболее раскрученные области прикладной этики в соответствии с «духом времени», а вовсе не в авторефлексии. Но для современной «старой этики», которая не отказывается от собственно философских задач, эти проблемы должны быть более актуальными.

Вернемся к «После добродетели», основному сочинению Макинтайра, который уделяет благам большее внимание, чем все прочие «этики добродетели». Тот подлинный этический субъект, к которому апеллировал Аристотель (и который весьма значительно отличался от того неподлинного, к которому обращалась этика модерна и обращается современная), был устремлен к тем целям, что понимались как блага, а само движение людей к различным благам должно было объясняться через добродетели или пороки (гл. 7). Далее, для Аристотеля, как и для Платона, благая жизнь человека выстраивается по иерархии благ (гл. 12), а аристотелогические новации средневековья мыслятся как расширение античного «каталога благ», прежде всего через милосердие (гл. 13). Это, однако, еще только исторический экскурс. Но вот Макинтайр предлагает теорию добродетелей – через свое понятие практики. Выясняется, что это «любая связная и сложная форма социально устроенной совместной человеческой деятельности, через которую блага, внутренние для этой формы деятельности, реализуются при попытках достичь тех стандартов совершенства»⁴³, что предполагаются в той или иной практике, и при этом ясно дифференцируются те внешние и внутренние блага, которые в любую практику инкорпорированы. И здесь дается определение самой добродетели как «приобретенного человеческого качества, обладание и развитие которого делает нас способными к достижению тех благ, что являются внутренними для практик и отсутствие коих действительно препятствует нам в достижении этих благ»⁴⁴ (гл. 14). Именно поэтому люди могут объединяться в малые этические сообщества, конституируемые философским поиском блага, а другая очень важная категория макинтайровской философии – традиция – также определяется как следование благам (**the pursuit of goods**), **осуществляемое из поколения в поколение**. В приоритетности же внутренних благ, которые

⁴³ MacIntyre A. Op. cit. P. 187.

⁴⁴ Ibid. P. 191.

лежат в основаниях и обсуждавшихся практик, и поддерживающих их общностей, и самих добродетелей, можно разобраться по-аристотелевски, согласно Макинтайру, только в том случае, если есть единая иерархия благ, которая выстраивается по оси понимания универсального блага как такового (гл. 15). Все эти положения – фундамент традиционной этики добродетели, а тонкое различение внешних благ (индивидуальный успех) и внутренних (то, что содействует развитию той или иной практики) свидетельствует о серьезном внимании центральной фигуры этики добродетели к агадологической проблематике.

Однако это – почти все существенное, что аретическая этика сообщает нам о благах. Если взять те монографии, в названии которых агадологическая тематика фигурирует, то некоторые из них вводят в заблуждение, как, например, книга Митчелла Слоута «Блага и добродетели» (1983), в центре внимания которой вовсе не блага и не благо, но отстаивание этического антирационализма – по крайней мере того, который оппонирует воззрению на мораль как на источник наложения безусловных, всеобщих, объективных и «доминантных» ограничений на человеческое поведение⁴⁵. Название книги Филиппы Фут, которую можно считать прямым мировоззренческим оппонентом Слоута, «Естественная благодать» (2001), гораздо больше соответствует ее содержанию. Человеческая благодать (*goodness*) является природной (*natural goodness*) – не меньше и не больше, чем благодать других живых существ, поскольку она определяется потребностями данного вида, которые и задают нормы. Многообразие человеческих благ никак не препятствует тому, чтобы считать, что понятие благой человеческой жизни (*good human life*) может быть в таком же смысле мерилom характеристик и действий людей, в каком «процветание» (*flourishing*) – в определении благодати животных и растений⁴⁶. Фут развивает мысль близкого ей по духу известного этика и «философа действия» Уоррена Куина о том, что понятие практической рациональности должно быть выражено через понятие блага: именно потому, что некоторое действие совершать хорошо и оно приносит некоторое благо, у нас

⁴⁵ Лишь иногда Слоут упоминает «индивидуальное благо» (*individual good*) – например, когда мы его рассматриваем для себя, рассматривая и чужие жизни, и как бы на дистанции – см.: *Slote M. Goods and Virtues*. Oxford, 1983. P. 18.

⁴⁶ *Foot P. Natural Goodness*. Oxford, 2001. P. 44.

есть основание к его совершению. Благим же то или иное действие делает – здесь Фут солидаризируется уже с Фомой Аквинским – отсутствие в нем любой не-благости. Можно упомянуть также монографию того же Макинтайра «Чья справедливость? Какая рациональность?» (1988), где он развивает свою прежнюю тему дифференциации благ, заложенных в «практику» (см. выше). Блага, «внутренние» (internal), или ингерентные (intrinsic), практике, являются самоценными и могут быть названы благами превосходства (goods of excellence), тогда как те, что инструментальны для достижения конкретных целей, – благами эффективности (goods of effectiveness). Те, кто считают, что в политике должны котируются только вторые блага, не видят в ней ничего, кроме конкуренции интересов, а те, кто допускают и первые, «вливают» в политику заботу о том, чтобы учет релевантно понимаемой справедливости содействовал росту «разделяемого [многими. – В.Ш.] понимания и преданности благам полиса», и лишь во вторую очередь заботятся о конкуренции интересов⁴⁷. В своем же докладе «Политика, философия и общее благо» (2000) Макинтайр констатирует, что «кризис блага» и «увядание восприятия добродетели» в мире безличных бюрократических технологий подтверждают его прежний рецепт отхода от национальных к местным общинам и тем «практикам», в которых «язык блага», общее благо и пестование добродетелей могут сохранить себя⁴⁸. К «новой старой этике добродетели» я бы отнес и Линду Загжебски, опубликовавшую статью «Экземплиаристская теория добродетелей» (2010). Она предлагает свою версию «радикальной теории добродетели», которую называет экземплиаризмом потому, что исходит не из моральных принципов, но из образцов, примеров нравственной благости (moral goodness), прямые указания на которые «закрепляют» все моральные понятия. Преимущества своей теории Загжебски видит в том, что критерий человеческой благости не задается в ней a priori, но определяется «эмпирическим исследованием», и то же самое относится к тому, что «благие люди» делают и к каким положениям вещей стремятся⁴⁹. Син Макалир в статье «Аристотелевский вариант этики добродетели: эссе по моральной таксономии» (2007) ставит вопрос

⁴⁷ MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, 1988. P. 39.

⁴⁸ The MacIntyre Reader. Ed. by K. Knight. Notre Dame, 1998. P. 235–252.

⁴⁹ Zagzebski L. Exemplarist Virtue Theory // Metaphilosophy, 2010. Vol. 41. P. 41–57.

по существу, утверждая, что в отстаиваемой им аристотелевской этике добродетели понятие добродетели важнее, чем праведности, и по крайней мере является настолько же «базовым», как понятие благости (goodness)⁵⁰. Другие и известные, по крайней мере мне, упоминания о благом или благах в «старой этике добродетели» мало заслуживают внимания, а «новая этика добродетели» и сама к ним мало благосклонна. Об этом свидетельствует книга Кристины Свэнтон «Этика добродетелей: плюралистический взгляд» (2003), в которой прямо утверждается, что «различение моральных и не-моральных, моральных и личных, а также интеллектуальных и моральных благ не лучшим образом соответствует этике добродетели»⁵¹. Последняя понятийная оппозиция ясным образом означает, что либеральная этика добродетелей освобождается от исследований благ вместе со старым «томистским добром».

Но даже если вернуться к макинтайровской аретической этике, то некоторые вопросы напрашиваются сами собой. Прежде всего, почему же именно добродетели, а не блага, которые (по его же основному сочинению) для добродетелей образуют «телос», иерархия которых и по Платону, и по Аристотелю фундирует их осуществление и которые образуют внутренний смысл и этических сообществ, и традиции, и (добавим здесь) историю самой «нарративной личности», если она стремится жить по добродетелям, – почему именно добродетели, а не блага закладываются в конечное основание всего этого направления этики? Даже и самого приблизительного ответа я из Макинтайра не вычитал, не говоря уже о других «этиках добродетели». И как, далее, само отсутствие любого ответа на этот вопрос можно охарактеризовать иначе, чем серьезный недостаток в авторефлексии – не меньший, пожалуй, чем у тех, кто на вопрос о том, что является целью их поездки в какую-то страну, ответили бы, что доставание авиабилетов на соответствующий рейс?

5. Зато у Аристотеля, который в «старой этике добродетели» настойчиво возрождается как единственная альтернатива тупиковой этике модерна, можно вычитать и прямое утверждение, что цель первична по отношению к средству, и косвенное подтверж-

⁵⁰ McAleer S. An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay in Moral Taxonomy // Pacific Philosophical Quarterly. 2007. Vol. 88. P. 208–225.

⁵¹ Swanton C. Virtue Ethics. A Pluralistic View. Oxford, 2003. P. 69.

дение первичности благ по отношению к добродетелям – хотя бы из того, что «Никомахова этика» открывается рассуждением о том, что такое благо, и о высшем благе (книга I), **которое является теоретическим введением в аретологию как учение о добродетелях, распределяющееся на учения о добродетелях нравственных (книги II–V), о добродетелях интеллектуальных (книга VI), о воздержанности и невоздержанности (книга VII), о дружбе (книги VIII–IX) и, наконец, об удовольствии, что возвращает нас к исходной аристотелевской теме блага как счастья (книга X).**

Но надо признать: Аристотель еще не вербализовал непосредственно то соотношение благ и добродетелей как первичного и производного, в котором не сомневался. Зато спустя много веков, но тоже уже давно, это соотношение вербализовал Френсис Бэкон в своем основном произведении «О достоинстве и приумножении наук» (латинская версия, много раз переиздававшаяся, – 1623 г.). А именно, он предложил разделить этику на два основных учения: об идеале (*exemplar*), или **образе блага, и об управлении и воспитании** (*cultura*) души (второе он называет «георгиками души»⁵²). Первое имеет своим предметом природу блага, второе формулирует правила, руководствуясь которыми душа реализует в себе эту природу, что и соответствует упражнению в добродетелях (книга VII, глава 1).

Как этики добродетели относятся теперь к Бэкону? Неизвестно, во всяком случае пока они его в свою генеалогию кажется, не включили. Но вот в точности они совсем не интересовались теми немецкими философами, которые уже с начала XIX в. строили то, что современные историки этики прямо так и называют – «этика благ» (*Güterethik*), **совершенно эксплицитно поставив вопрос о соотношении благ, добродетелей и обязанностей**⁵³.

Первым из них был не кто иной, как разностороннейший Фридрих Шлейермахер, который начал обсуждать эту тему не позднее, вероятно, чем в лекциях 1812–1813 гг. В «Наброске системы нравственного учения» он выражает убежденность в том, что если нрав-

⁵² В полном соответствии с агрикультурными коннотациями «культуры» – см. выше.

⁵³ Эта асимметричность очень большого интереса немецкоязычных философов к англо- и франкоязычным (ср. хотя бы адаптацию ими той же этики добродетелей – см. выше) при отсутствии пропорционального интереса последних к ним имеет долгую историю и могла бы составить предмет рассуждения культуролога.

ственное учение (Sittenlehre) трактовать как учение о благах (Güterlehre) или полное раскрытие учения о высшем благе (das höchste Gut), то оно может раскрыть всеобщее единство разума и природы (§ 113). Ведь если в наличии все блага (Güter), то этим «устанавливаются» также все добродетели (Tugenden) и обязанности (Pflichten). Правда, каждая сторона этого «этического треугольника» поддерживает и две другие (§ 117), но порядковый приоритет все же должно отдать благам⁵⁴. В учении о высшем благе нравственность обращается прежде всего к философии, в учении о добродетелях – к естественным наукам, в учении об обязанностях – к истории, но все эти «три формы» нравственного «взаимообратимы». Различие здесь, по Шлейермахеру, скорее историческое, так как древние философы обращали большее внимание на высшее благо и добродетели, а новые – на добродетели и обязанности, однако учение о высшем благе всего ближе к «высшему знанию» и естественным образом должно предшествовать (vorangehen) двум другим нравственным учениям (§ 119, 121, 122)⁵⁵. Оно должно предшествовать им и вследствие того, что они «ссылаются» на него (zurückweisen). Но высшее благо у Шлейермахера – это и общая связь отдельных благ (einzelne Güter). Последние же различаются в соответствии с ментальными состояниями (каковы для него право, вера, свободная общительность, откровение), с деятельностями (важнейшие – «организаторская» и «символизирующая») и с этическими формами (род/семья/национальность, государство, церковь и т. д.)⁵⁶.

Это этическое движение, в котором приняли участие и Иоганн Герbart, и Иоганн Фихте-младший, и Франц Brentano, не является пока непосредственным объектом нашего исследования, хотя предложенные в нем разлиновки территории мира благ представляют неоспоримый интерес⁵⁷. Сейчас для нас важно и то, что Шлейермахер в его распределении «трех этических форм» был поддержан своими последователями, и то, что блага среди этих «форм» мыс-

⁵⁴ Schleiermacher F. Sämtliche Werke. Abt. III. Zur Philosophie. Bd. 5: Entwurf eines Systems der Sittenlehre. B., 1835. S. 76, 79.

⁵⁵ Ibid. S. 76–83.

⁵⁶ Ibid. S. 83–84.

⁵⁷ См. очень емкий, содержательный и основанный на раритетных первоисточниках обзор: Fichtel S. Güterlehre, Güterethik // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. III / Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel / Stuttgart, 1974. S. 977–980.

лились первыми среди равных. Такова была позиция и Гербарта, и очень авторитетного представителя немецкой академической этики Фридриха Паульсена.

Его монументальная «Система этики с очерком учения о государстве и обществе» (1889) предлагает, пожалуй, наиболее четкое соотношение интересующих нас этических «первовеличин». Предметом этики являются и *цели* человеческой жизни, и *средства* их осуществления. Среди первых выделяется высшее благо («совершеннейшая человеческая жизнь – та, которая ведет к полному и гармоническому развитию телесно-душевных сил и к их изобильному осуществлению во всех сферах человеческой жизни»⁵⁸), относительно же вторых нас просвещают учение о добродетели и учение об обязанностях. Первое из них нас учит тем универсальным формулам, зная которые человек может разрешать конкретные ситуации, ведя их в направлении «совершенства», второе – тому, какие он должен приобрести свойства характера и определения воли, чтобы достигать той цели. Правда, Паульсен оговаривается, что средства достижения этой цели не являются чем-то по отношению к ней внешним – подобно тому, как «средства» поддержания телесной жизни вроде диеты, труда, покоя и сна сами от этой жизни неотделимы или как части поэтического стихотворения не только предназначены для выражения некоего целого, но имеют и собственную поэтическую ценность. Добродетели также имеют абсолютную ценность как «стороны совершенного человека», но они одновременно имеют и ценность средств, поскольку через них эта совершенная жизнь осуществляется⁵⁹.

Паульсен прав: условия поддержания телесной жизни и сами относятся к телесной жизни, части произведения искусства могут иметь и самостоятельную художественную значимость, а добродетели как средства достижения благой жизни и сами могут быть уже ее проявлением. Однако человек как существо не только витальное, но и разумное, целеполагающее, как правило, занимается гимнастикой ради здоровья, стремится, чтобы части его произведения выражали общее смысловое содержание последнего, а в добродетелях совершенствуется ради тех благ, для которых упраж-

⁵⁸ Paulsen F. System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre. Bd. I. (6te Aufl.). Stuttgart–Berlin, 1903. S. 4.

⁵⁹ Ibid. S. 5.

нение в них является средством⁶⁰. Это осознает и Макинтайр, но не делает логически необходимого шага – в виде эксплицитного признания того, что сама этика добродетели должна вести либо к «этике благ», либо ни к чему. Не только он, но и другие «новые перипатетики» не делают этого шага, мне кажется, по трем причинам. Во-первых, и это главная причина, они просто не хотят, в противоположность обсуждавшимся немецким философам, продумывать свои презумпции до логического завершения⁶¹. Во-вторых, они, возможно, опасаются потерять свою «этическую конфессиональность», идентичность как изобретатели этического «пути добродетели», растворившись в консеквенционизме, который также уделяет место понятию благ. В-третьих, они, возможно, чувствуют, что перестановка в центр тяжести вместо добродетелей благ заставит их принять и иерархию благ (блага как объекты применения практического, т. е. прежде всего целеполагающего, разума по самой своей «природе» иерархичны), которая может завершиться и благами не от мира сего, а тут уже совсем недалеко до св. Бенедикта – притом всерьез, а не в виде метафоры (как в макинтайровском *opus magnus*), а это во все более секуляризирующейся философской среде приведет к противоречию с «философской политкорректностью». Но без перехода от аретологии к агатологии «когерентной» системы этики аристотелевского типа никак не выстроить.

Из этого следует, что макинтайровский слоган «Вперед к Аристотелю!» не теряет своей актуальности, но только при условии, чтобы по этому пути идти не до середины, но до конца. А также что аретическая этика вполне может быть включена в качестве сегмента в агатологическую. Каким же образом строить последнюю – отдельный вопрос, но очевидно, что эпоха системостроительства из нескольких основоположений (в которой в свое время достигли

⁶⁰ Если говорить о кардинальных добродетелях, то и для Платона, и для Аристотеля они были в первую очередь средствами для установления субъекта в равновесии в «жизненном потоке» с тем, чтобы ничто не препятствовало ему в созерцательной жизни – высшем благе.

⁶¹ Здесь нельзя не видеть общую черту аналитической философии, которая сильна в постановке проблем, аргументации и примерах и слаба в методологии – в противоположность многим направлениям германской философии, уделяющим значительно большее внимание методологии за счет работы с конкретными проблемами.

совершенства Вольф и Фихте) безвозвратно прошла. А потому метод устроения этой этики должен быть не столько логико-дедуктивным, сколько историко-ретроспективным. Один из наиболее естественных его форматов видится в качестве реконструкции каталогов и иерархизаций благ начиная с платоновских и завершая нововременными (включая и те, что располагаются за границами европейской «практической философии») – по аналогии с макинтайровскими каталогами добродетелей и их компаративным осмыслением. «Категориальное отличие» агатологической этики от базовой схемы Шлейермахера–Паульсена могло бы состоять, в свою очередь, в том, чтобы блага трактовались не как «первые среди равных» в ряду основных элементов этики, но заняли тот ярус, по отношению к которому и добродетели, и правила, и «пользы» мыслились бы в качестве субординированных, говоря их языком, «этических форм».

Библиография

Артемяева О.В. Теоретические основания этики добродетели // Философия и этика: сб. научн. тр. К 70-летию акад. А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 433–445.

Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988.

Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995.

Шохин В.К. Агатология // Философия: энцикл. словарь / Под ред. А.А.Ивина. М., 2004. С. 15–16.

Шохин В.К. «Онтология»: рождение философской дисциплины // Историко-философский ежегодник'99. М., 2001. С. 117–126.

Anscombe E.G.M. Modern moral philosophy // Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. 33. № 124. P. 1–19.

Bayertz K. Antike und moderne Ethik. Das gute Leben, die Tugend und die Natur des Menschen in der neueren ethischen Diskussion // Zeitschrift für philosophische Forschung. 2005. Bd. 59. H. 1. S. 114–132.

Delcomminette S. Le Philebe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne / Philosophia Antiqua, 100. Leiden–Boston, 2006.

Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearbeitet. 3-te Aufl. B., 1909.

Fichtel S. Güterlehre, Güterethik // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. III. Hrsg. von J.Ritter, K.Gründer, G.Gabriel. Basel–Stuttgart, 1974. S. 977–980.

- Foot P.* Natural Goodness. Oxford: Ckarendon Press, 2001.
- Geach P.* The Virtues. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977.
- Goclenius R.* Lexicon philosophicum. Frankfurt a/M., 1613.
- Kopp B.* Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur. Meisenheim am Glan: Hain, 1974.
- MacIntyre A.* After Virtue: a Study in Moral Theory. 3d ed. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 2010.
- MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1988.
- The MacIntyre Reader. Ed. by K.Knight. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1998.
- McAleer S.* An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay in Moral Taxonomy // Pacific Philosophical Quarterly. 2007. Vol. 88. P. 208–25.
- Micraelis J.* Lexicon philosophicum. Jena, 1653.
- Nussbaum N.* Virtue Ethics: A Misleading Category? // Journal of Ethics. 1999. Vol. 3. P. 163–201.
- Paulsen F.* System der Ethik mit einem Umriss der Staats-und Gesellschaftslehre. Bd. I. (6te Aufl.). Stuttgart–Berlin, 1903.
- The Practice of Virtue. Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics / Ed. by J.Welchman. Indianapolis (Ind.): Hackett Publ. Company, 2006.
- Schleiermacher F.* Sämmtliche Werke. Abt. III: Zur Philosophie. Bd. 5: Entwurf eines Systems der Sittenlehre. B., 1835.
- Slote M.* From Morality to Virtue. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1992.
- Slote M.* Goods and Virtues. Oxford: Oxford Univ. Press, 1983.
- Swanton C.* Virtue Ethics. A Pluralistic View. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003.
- Virtue Ethics, Old and New. Ed. by S.M.Gardiner. Ithaca (NY): Cornell Univ. Press, 2005.
- Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck), 1939.
- Zagzebski L.* Exemplarist Virtue Theory // Metaphilosophy. 2010. Vol. 41. P. 41–57.

Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха

Поэтому, как одним
человеком грех вошел в мир,
и грехом смерть, так и смерть
перешла во всех человекoв,
потому что в нем все согрешили.
Послание к Римлянам. Гл. V; XII

Аргументация

Доктрина первородного греха утверждает, что мы не заслуживаем того, чтобы попасть в рай, наш удел, согласно некоторым теологам, – вечное пребывание в аду, из-за того что мы унаследовали порочную и греховную природу, а не из-за чего-то, что мы сделали сами¹. Первородный грех был возложен Богом на безгрешную натуру наших древних предков. Требуется божественное прощение, чтобы попасть в рай; причем это относится к каждому человеку. Я хочу показать, что первородный грех не является непротиворечивым объектом веры или какого-либо другого убеждения. Но из моей аргументации не вытекает вывод о противоречивости других элементов христианской веры. Моя аргументация основывается на двух принципиальных убеждениях. Первое: единственная мораль, известная нам, исходит от нас самих, и ее мы затем можем приписывать Богу. И второе: то, что я называю «моральными чудесами», содержит в себе противоречие.

Совершая природное чудо, Бог преодолевает законы природы. Так, например, Он раздвигает воды Красного моря без всякой на то причины, за исключением Его собственной воли. Совершая моральное чудо, Он преодолевает человеческие моральные принципы. Так, Он делает людей внутренне греховными, не меняя ничего больше в них. Поскольку то, что противоречиво, не имеет соответствия в реальности, общество и церковь могут

¹ Унаследовали ли мы первородный грех от родителей или Бог наделил им каждого от рождения, нас здесь интересовать не будет.

заставить человека поверить в то, что Бог совершает моральные чудеса: ведь верить в них можно и не понимая их. Природные чудеса, хотя и противоречат науке, сами по себе непротиворечивы и поэтому могут быть объектами веры. Мы просто должны вообразить могущественное Божество, которое создало Красное море и затем на время раздвинуло его воды для Моисея. Кто-то может подумать: раз чудеса, природные или моральные, являются объектами веры, аргументы против них бесполезны: вера может отбросить моральные суждения так же легко, как и научные, и внушить представление о том, что человеческая природа греховна, но невозможно, чтобы Бог (или какое-либо другое существо) осуществлял бы моральные изменения без внеморальных изменений. Однако разве Бог не смог бы наделить человеческую натуру похотью, гневом и скупостью после грехопадения, а затем через Библию и Отцов Церкви объявить, что эти качества делают нас внутренне греховными? Да, если мы тоже так думаем, поскольку идея, что Бог считает нас греховными из-за этих качеств, представляется верной, если только мы сами уже считаем, что эти качества делают нас греховными.

Есть две вещи, которые нельзя без противоречий представить себе в Боге: то, что его мораль не соответствует нашей, и то, что Бог может сделать человеческую натуру греховной без изменения его внеморальных качеств.

Существуют две версии того, как первородный грех вошел в Адама и Еву, обе – неудовлетворительные.

1. Адам и Ева не имели сексуального желания, гнева или скупости до своего ослушания, после которого Бог наделил их этими чертами и объявил их греховными.

Может ли эта версия хотя бы частично демистифицировать первородный грех? Вредные проявления сексуального желания и гнева были осуждены евреями библейских времен. Бог превратил Адама и Еву из их первоначального состояния в людей с похотью и гневом. Но первородный грех – нечто большее, чем сказанное: мы греховны уже потому, что эти черты нам присущи, независимо от того, злоупотребляли мы ими или нет. Это идея, которой мы обязаны Августину Блаженному. Первородный грех не зависит от того, как мы себя ведем, и, кажется, удачнее было бы называть его метафизическим, а не моральным пороком. Разумеется, если

у Адама и Евы не было сексуального влечения до того, как они ослушались Бога, то, не прояви они этого ослушания, они так бы и остались первыми и последними людьми.

2. Адам и Ева изначально были безгрешны, но имели такую же натуру, как и мы сейчас, включая сексуальное влечение и способность к гневу и непослушанию. За их непослушание Бог посредством чуда превратил эти свойства (но не сам акт непослушания) из безгрешных в греховные, установив новую человеческую греховную натуру.

Бог сделал человеческую природу греховной, т. е. изменил ее в нравственном отношении, не изменяя ее в каком-либо другом отношении, что позволяет определить это действие как моральное чудо. Люди как до, так и после грехопадения всегда были способны на неповиновение Богу, т. е. в этом смысле человеческая природа не изменилась. Можно предположить, что сексуальные желания и гнев выражали греховную натуру ещё до Потопа, но это, похоже, разрушило бы первородность первородного греха, как и Божье наказание за непослушание. Обе эти версии оказываются несостоятельными ещё и потому, что не объясняют, как первородный грех оправдывает наказание будущих поколений, которые еще не проявляли непослушание Богу.

Особенно странно в концепции первородного греха то, что если обычные наказания происходят за греховные дела или даже за греховную натуру, то здесь человека делают греховным в качестве наказания, т. е. странным образом нарушается естественная последовательность греха и наказания. Предположим, вы решаете сделать меня греховным (допустим, знаете как) в качестве наказания за кражу. Но моя кража уже является действием неправильным и греховным, а поэтому уже поздно наказывать меня греховностью. Вы наказываете меня штрафом или тюрьмой, потому что я виноват и грешен. Адам и Ева не послушались Бога, что, готов согласиться, являлось грехом. Бог мог наказать их за греховное поведение, поместив их в ад, или сделав их смертными, или просто выразив свое порицание. Но что означает наказание грехом? Возможно, это означает, что, хотя до непослушания Адама и Евы не существовало ни греха, ни наказания, Бог, рассердившись, изобрел грех и наказание и наказал Адама и Еву греховностью. Но опять же, их непослушание предшествовало изобретению греха и

наказания. Поэтому как он мог наказать их за это? Один из ответов: Бог из чувства гнева и мести сделал их греховными постфактум, что означало признание всех их действий до изобретения Богом греха правильными. Но как Бог (или кто-либо) переходит от чувства гнева и мести к моральным суждениям и греху? Поскольку это то, о чем думали древнееврейские авторы Библии, постольку здесь содержатся интересные зачатки современных теорий происхождения морали. Наши ранние общественные предки гневались на воров, т. к. воровство противоречило их групповому эгоизму по отношению к роду и, следовательно, угрожало социальности, от которой зависела их безопасность. В течение тысячелетий, как сформировался язык, их гнев выражался в том, что антисоциальное поведение они называли неправильным или греховным. Это, возможно, проливает свет на происхождение греха как аморального поведения, но не имеет отношения к проблеме первородного греха, где наказание назначается за чей-то чужой грех и заключается в наделении тебя греховностью, вместо того, чтобы назначаться *за* греховность.

Изменение местоположения вод Красного моря каузально зависит от физических изменений и законов природы. Превращение человеческой натуры из безгрешной в греховную зависит концептуально от других ментальных или физических изменений. Эта проблема не является такой, на которую христианские теологи не обращают внимания. Как только они задумались над проблемой первородного греха, они стали искать эмпирические, подтверждающие его проявления. Например, Августин Блаженный испытывал отвращение к похоти, в чем усматривался знак человеческого грехопадения. Тем не менее здесь, кажется, предполагается наличие какой-то неопределенной и неразвитой формы морального реализма, позволяющей представить добро и греховность, подобно весу и цвету, имеющими концептуально и, возможно, эмпирически достаточно четкие различия между одним и другим. Бог сделал нас греховными и заслуживающими ада и сделал это, не меняя наши неморальные качества, действия или убеждения. Он изменил моральную реальность точно так же, как изменил местоположение вод Красного моря. Эта противоречивость не имеет ничего общего с ограничением всемогущества всевидящего Бога, а касается одного из аспектов

обычного употребления выражений «греховное» и «морально неправильное». Из них следует, что должно произойти что-то еще, чтобы Бог или кто-то другой мог превратить нашу натуру из хорошей в плохую. Даже Бог не может сделать нас греховными, не изменив что-либо еще в нас. Это одна из трех причин невозможности моральных чудес и противоречивости доктрины первородного греха; другая состоит в противоречивости представления о грехе как наказания; и третья – это зависимость нашего представления о морали Бога от человеческой морали.

Природные и моральные чудеса кажутся похожими: в первом случае Бог преодолевает каузальность (раздвигает воды Красного моря), а во втором – мораль (делает человеческую натуру греховной). В ситуации с Красным морем что-то происходит: воды раздвигаются, позволяя Моисею и его народу пройти, а затем вновь смыкаются. В случае определения Богом человеческой природы как греховной ничего не происходит кроме наших реакций на это определение. Суть природного чуда в том, что Бог *делает нечто*, при этом нет необходимости сделать что-то еще для совершения чуда: Он просто приказывает Красному морю раздвинуть свои воды. Суть морального чуда – та же самая, и поэтому моральные чудеса концептуально невозможны и противоречивы.

Если бы Моисей спустился с горы с заповедями делать что хочешь, лгать, красть, соблазнять жену ближнего своего, то древние евреи выбросили бы его скрижали, и мы никогда не узнали бы о Моисее и его роли в истории. Они сказали бы ему, что Бог добр и не может учить подобным аморальным поступкам, а всякое сверхъестественное существо, которое учит этому, не есть Бог. Противоречиво думать, что Бог морально оправдывает воровство, поскольку, во-первых, мы не можем поверить, что Бог так считает, пока сами не поверим в это и не припишем наши убеждения Богу; во-вторых, на протяжении долгой и медленной эволюции человеческой социальности и морали воровство решительно осуждалось, запрещалось, и, соответственно, считалось аморальным; в-третьих, Бог может знать, что в некоторых ситуациях воровство морально оправдано, поскольку Он всеведущ и может знать о невидимых обычным людям оправдывающих обстоятельствах и, если бы мы тоже знали о них, наша моральная оценка была бы такой же.

Традиционное христианство считает, что за совершенные грехи нас следует прощать, но даже если мы не совершили много грехов, поскольку наша натура проявляет также первородный грех, мы все равно идем в ад, дорога в рай для нас будет закрыта, покуда Христос не простит нас². Одно очевидное возражение против этого состоит в том, что мы не ответственны за свою натуру. Заслуживать ада за свою натуру – это все равно, что быть евреем в нацистской Германии: евреев посылали в лагерь смерти не за то, что они что-то сделали, а за то, что они евреи. Так же мы не можем поверить, что Бог полагает, что мы заслуживаем ада, скажем, за кражу, поскольку мы сами считаем, что не заслуживаем ада за это. Но может быть, всеведущий Бог знает о воровстве нечто такое, что если бы мы тоже это знали, мы согласились бы, что заслуживаем ада за воровство? Возможно, но проблема не в этом. Проблема не в том, что нет ничего такого, как бы мы ни фантазировали, что гарантировало бы попадание в ад (не факт, что Гитлер попал в ад), а в том, что мы сами должны верить, что есть действия, за которые мы гарантированно попадем в ад, и должны знать это еще до того, как мы поверим, что и Бог считает так же. Предположим, что Бог знает о нас какие-то факты морального свойства, которые мы сами не знаем, и предлагает нам догадаться о них, а затем определить их моральную значимость. Но разве Бог, будучи всеведущим и воплощением добра, не лучше нас знает, что правильно, а что нет? И да, и нет. Нет, поскольку его всеведение касается знания фактов. Но легко представить себе, что его отдельные моральные суждения могут отличаться от наших, поскольку основаны на безграничном фактическом знании прошлых и будущих обстоятельств и последствий. Конечно, не все люди придерживаются одних и тех же норм, и все вместе они приписывают Богу различные и часто несовместимые нормы. При этом каждый утверждает, что именно он понимает Бога правильно. Неадекватность данной ситуации почти для каждого, заслуживающего ада, является важной частью рационального рассуждения о первородном грехе. Но если доктрина первородного греха противоречива, защитникам ада остается только выбирать между неадекватным и противоречивым. Тем не менее доктрина первородного греха является прекрасным

² Я уверен, что теологи объяснили, как люди, которые родились и умерли до Христа, смогли избежать последствий первородного греха.

изобретением теологов. Никто не может заявить, что он заслуживает рая больше или ада меньше, чем сосед: все имеют равную потребность и равную возможность просить и получать прощение Христа, становясь в этом процессе христианами.

Откуда взялась мораль?

Почему древние евреи приняли на веру чудодейственную приостановку законов физики в случае разверзшихся вод Красного моря, но не приняли чудодейственную приостановку моральных законов? Отчасти ответ состоит в том, что десятки тысячелетий до древних евреев серьезные природные явления приписывались духам и богам, существам, которых можно было упротить не насыпать засуху или извержение вулкана. Это были единственные объяснения природного мира, которыми владели наши первобытные предки. Перед ними не стоял вопрос, как это происходит, поскольку не было науки. Они спрашивали себя: кто это сделал и почему, поскольку единственными парадигмами объяснений были действия человека и животных. Их моральный мир был более стабильным и твердым чем природный, т. к. социальная общность нуждалась в устойчивой морали, а природные явления, такие как погода и землетрясения, были менее предсказуемой сферой духов, богов и ведьм.

Понятно, почему человеческая социальность не может существовать без морали и что человеческий мир протоморали появился с возникновением человека прямоходящего (*homo erectus*) примерно миллион лет назад. Род (*clan*), который способствовал формированию групповой лояльности и других основ сотрудничества, включая честность, мог успешнее побуждать своих членов к защите своего рода и стабильности. Социальность и социальная мораль по необходимости развивались совместно еще до того, как сформировался язык (уже хотя бы потому, что он предполагает наличие партнеров по общению) и, возможно, за миллион лет до того, как возникли монотеизм и моральные кодексы, приписываемые Богу. Вот почему абсурдно думать, что люди узнали о морали или получили ее от Бога. Соотношение биологического и культурного в эволюции социальности и

морали – вопрос сложный³, но, по крайней мере, должно быть ясно, что происхождение морали не имеет ничего общего ни с богами, ни с Богом. Сама религия развивалась, включая в себя анимистические, а затем политеистические объяснения природных явлений (сопровожаемые мольбами о помощи), задолго до того, как люди стали приписывать моральные требования богам, поскольку целью религии до относительно недавнего времени было объяснение и помощь, а не мораль.

Первородный грех и ад

Как уже было сказано, существует концептуальная разница между физическими и моральными чудесами. Религиозная вера в то, что Христос умер, а затем чудесным образом воскрес из мертвых, не является противоречивой. Кто-то, который был мертвым, встает и идет. Доктрина первородного греха не нуждалась бы в моральном чуде, если бы она имела в виду только недопущение в рай нехристиан. Но произвольное перевертывание логики морали без всякой причины является моральным чудом и поэтому противоречиво. А если у Бога есть основания считать, что мы заслуживаем ада, наша собственная мораль должна сказать нам это, поскольку, как я уже говорил, мы не можем воспринять мысли Бога о том, что мы заслуживаем: нам подвластны лишь собственные мысли о том, чего мы заслуживаем. Так как невозможно поверить, что предполагаемая божественная заповедь несовместима с человеческой моралью, мы не должны верить угрозам божественного наказания, непропорционального человеческим наказаниям за похожие проступки. Мы не должны верить, что они исходят от Бога. Я, конечно, не утверждаю, что никто

³ Групповая лояльность и социальная идентичность и их роль в эволюции социальности и морали исследовались во многих моих публикациях, например: «Loyalty» (Лояльность) // *Journal of Philosophy*. 1982. № 79(4). P. 179–193; «Non-Suicidal Society» (Несуицидальное общество). Bloomington, 1986; «Нравственные потребности человеческого рода» // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия*. 1989. С. 32–39; «An Explanation of Retribution» (Объяснение воздаяния) // *Journal of Philosophy*. 1988. № 85(9). P. 464–478; «The Origins of Morality: An Essay in Philosophical Anthropology» (Происхождение морали: очерк философской антропологии) // *Social Philosophy and Policy*. 1990. № 8(1). P. 121–140.

не может верить в моральные чудеса, т. к. миллионы людей в них верят. Вера в то, что является ложным, людей не смущает, но если они находят в ней противоречия, то у них возникает вопрос о том, во что верить. Хотя, если не видеть этих противоречий, то внешне это может выглядеть как другая вера. Вера может сформироваться под влиянием индоктринации, софистики и окружающих людей, будь она истинной или ложной, противоречивой или непротиворечивой. Но вера в первородный грех – это такая вера, причины которой человеку необходимо знать.

Раннее римско-католическое и протестантское учения говорят, что совершенные нами грехи не определяют, куда мы попадем: в ад или рай; это определяют первородный грех и божественная милость. Эта доктрина вызвала у миллионов людей отвращение к самим себе и породила веру в то, что они заслуживают ада или, по меньшей мере, недопущения в рай, независимо от того, совершили они серьезные грехи или нет⁴. Первородный грех, страх наказания после смерти и желание божественного прощения если и оказывают какое-то положительное воздействие на моральное поведение, необходимое для социальной стабильности, то очень незначительное. Причины введения доктрины первородного греха не социальные, а евангелистские. Ни о ком нельзя с уверенностью утверждать, что он угодит в ад за совершенный грех, несмотря на то, что существует серьезная моральная разница между мелким воришкой и начальником нацистского лагеря смерти. Если на смертном одре они оба раскаются и попросят у Христа прощения, то и тот и другой попадут в рай. Доктрину первородного греха легче всего понять как христианскую стратегию рекрутирования новых верующих. Настойчивая и продолжительная индоктринация способна внушить большинству людей почти все, что угодно, включая морально заслуженный ад или недопущение в рай, при этом те же самые люди также считают, что они не заслуживают такого сурового наказания, как год тюрьмы. Почему бы тогда не заставить евреев поверить, что Бог заповедал считать воровство добром? Но это потребует чего-то большего, чем поддельная

⁴ Теологи попытались смягчить драконовскую концепцию ада и сделать ее более гибкой, введя понятия чистилища, преддверия ада, кругов ада. Но эти нововведения оказались слишком ужасными, чтобы произвести планировавшееся смягчение.

Моисеева скрижаль. Религиозные и политические доктрины, противоречивые или нет, испытывают триумф, когда они поддерживаются церковью и армией, когда наказывают неверие и обещают бессмертие.

Первородный грех, вожделение и теологи

Когда христианские мыслители искали эмпирические проявления первородного греха, заразившего каждого, они, возможно, думали о непослушании, поскольку Адам и Ева вкусили запретный плод. Однако в реальности этим проявлением смогло стать только одно, а именно: вожделение, сексуальное желание. Это свойство является универсальным, мы наследуем его как часть нашей природы. Оно заставило детей Адама и Евы совершить инцест, в результате которого зародилось человечество. Оно представляет из себя скорее телесный, чем духовный источник удовольствия и счастья. Ничто другое, кроме вожделения, не подходило так для этой цели. Много ранних и средневековых христиан ненавидели себя, потому что идентифицировали свои плотские желания с первородным грехом.

До конца I в. «Спасителем» редко называли Иисуса, в Евангелиях от Павла, Матфея и Марка такое определение прямо не встречается. Автор четвертого Евангелия, Иоанн, сказал, что спасение было спасением от смерти и достигалось оно посредством веры в святость Христа. В Первом Послании к Коринфянам (гл. XV) и в Послании к Римлянам (гл. V) есть некоторые намеки на первородный грех. Во II–III вв. спасение было спасением от врагов иудеев, а также гарантией принятия после смерти в Царство Божие. В Новом завете необходимость веры в Христа заключается, прежде всего, в избавлении от смерти, но не от греха. Первородный грех и спасение от греха посредством Христа были придуманы Августином Блаженным в IV в. Августин боялся и испытывал отвращение к плотской любви, и говорил, что если вы не можете сохранять целомудрие в течение всей жизни, то надо признать свое поражение и жениться. Вожделение, писал он, разрушает волю и делает людей «*massa damnata*» («проклятой массой»). Примерно через 1200 лет Мартин Лютер и Джон Кальвин назвали вожделение основным проявлением нашей грешной природы.

Демонизация сексуального желания сделала первородный грех реальным и на протяжении веков принесла христианской Европе, возможно, больше несчастий, чем «Черная смерть». Это худшая клевета в истории человечества. Теологи заявляли, что мы унаследовали первородный грех в образе вожделения как часть нашей испорченной натуры. Таким образом, распутник и целомудренный монах оказываются равными носителями первородного греха. Эта позиция, как я уже говорил, требует совершения морального чуда посредством наделения человеческой натуры греховностью без изменения чего-либо еще в связи с этим, и поэтому она является противоречивой. С одной стороны, мы имеем призывы Иисуса к доброте, прощению, любви к врагам своим и т. д., с другой – озабоченность христианских теологов грехом и их яростные нападки на человеческую сексуальность, которые, похоже, имеют место в разных религиях в разных концах мира.

Я долго пытался понять, почему, начиная с раннего христианства, теологи так неистово отвергали секс. Это казалось несправедливым и жестоким, поскольку половая любовь и семья представляли из себя единственный источник счастья, легко доступный не только богатым, но и бедным. С половой и семейной любовью люди, возможно, менее готовы были видеть в религии единственное спасение от несчастий этого мира. Поэтому церковь отравила секс грехом. Отвращение к сексу имело больше политический характер, чем патологический (за исключением, пожалуй, Августина Блаженного), поскольку плотская любовь представляла для христианства наибольшую опасность, и в борьбе с ней главным оружием был первородный грех. С похожей проблемой в свое время столкнулись коммунисты в России. Перед революцией многие коммунисты верили в свободную любовь, но после того, как они взяли власть в 1917 г., они стали почти пуританами. В половой любви они увидели соперника, который мог снизить революционный и партийный энтузиазм.

Утверждается, что Христос умер за мои грехи, но мои реальные ошибочные мысли и действия, в отличие от первородного греха, не так ужасны, чтобы кто-то, Христос или я сам, умирал за них. Если это так, то в христианских рассказах о всеобщей вине, грозящем аде, распятии на кресте, покаянии и божественном прощении нет нужды. Если бы Бог хотел простить наши грехи, он просто мог

бы сделать это, а не посылать Христа делать это по доверенности. Здесь есть какая-то головоломка. Поскольку подразумевается, что только первородный грех настолько велик, чтобы гарантировать ад или недопущение в рай, то отсюда, видимо, следует, что Христос умер, чтобы искупить наш первородный грех, и поэтому люди должны просить у Христа прощение за это, а не за то, что они сделали. Странно, однако, что человек должен нуждаться в прощении за нечто абстрактное и вообще неискоренимое. Это также ставит под вопрос необходимость церковных исповедален. Похоже, функция доктрины первородного греха – возместить отсутствие реальной аморальности, достаточной для попадания в ад или недопущения в рай и таким образом гарантировать, что никто не избежит необходимости просить у Христа прощения и тем самым стать христианином.

В течение веков служители культа читали наставления о первородном грехе и его грозных последствиях, но мне кажется, что этот элемент христианской веры должен быть отброшен, он является основным примером морального чуда и так же непонятен, как и мнимые Моисеевы скрижали. Он усиливает диссонанс между представлениями многих христиан о том, что они заслуживают в этом мире, и тем, что, они полагают, случится с ними после смерти, если Бог не простит их. Вопрос не в том, чувствует ли и понимает кто-то, что он внутренне греховен и порочен из-за первородного греха, а в том, имеет ли эта доктрина смысл. Представление о науке и вере как двух способах познания не может найти место морали, т. к. моральные убеждения не являются ни предметом науки, ни ясными объектами веры. Мы сами должны определять, что морально, а что нет, еще до того, как в голову придет мысль, что Бог считает так же.

Христиане и иудеи не могут спокойно принять «наполненную чудесами» библейскую мораль, противоречащую их сформированным ранее моральным убеждениям. Например, книга Левит Ветхого завета предписывает убивать, среди прочих, богохульников, детей, носящих родителей, ведьм и тех, которые занимаются сексом с животными и родственниками со стороны другого супруга. Наши взгляды стали мягче, и мы лучше знаем и понимаем разных людей, но наше убеждение, что нельзя убивать богохульников, означает не то, что Бог ошибался или изменил свое

мнение, а то, что у древнееврейского писателя были определенные предрассудки. Как раньше, так и сейчас нет ничего, кроме нашей собственной морали, приписываемой Богу, и понятно, что через три тысячи лет, возможно, люди отвергнут какие-то моральные представления, приписываемые Богу, если на минуту предположить, что люди и религия еще будут существовать. Поскольку Бог всеведущ, он не меняет своего мнения о фактах и, следовательно, не может поменять своего мнения о человеческой морали. Мы же, когда меняем свое мнение, можем сослаться на то, что Бог так всегда считал.

Как я уже говорил, убеждения, основанные на вере, не всегда непротиворечивы. Теолог III в. Тертуллиан известен изречением «Credo quia absurdum» («Верую, потому что абсурдно»), которое является противоречивым, с чем он с удовольствием согласился бы. Но разве современные христиане, которые не расположены к абсурду, не должны задаваться вопросом, почему и как первородный грех делает всех заслуживающими вечного наказания, т. е. какой в этом моральный смысл? Если люди сами не могут морально принять это, им следует исключить это из перечня того, что им предлагается принять исходя из религиозной веры. Вера в Бога или божественность Христа не зависит от моральных чудес и поэтому не является противоречивой. За исключением первородного греха не существует какого-то общего человеческого недостатка, который был бы настолько серьезен, что разъединял бы людей с Богом и Небесами.

Я рассмотрел три аспекта первородного греха:

1) как Божье наказание за грех Адама, каждый рождается с греховной и морально испорченной натурой.

Это противоречивое «моральное чудо» должно быть удалено из перечня того, что принимается на веру;

2) Бог осудит нас на ад или не пустит в рай, если мы не попросим прощения у Христа и у Него за первородный грех.

Такое наказание было бы аморальным, поскольку является чрезмерно жестоким и, к тому же, назначается не за то, за что мы лично ответственны, вследствие чего оно не может быть Божьей карой;

3) первое и второе утверждения не могут идти от Бога, так как первое – противоречиво, а второе – аморально. Они идут от христианских теологов, пытающихся обратить в веру испуганных людей.

Мой вывод: доктрина первородного греха противоречива, аморальна и является собой не что иное, как стратегию рекрутирования новых верующих.

Перевод с английского Б.О. Николаичева

Библиография

Олденквист Э. Нравственные потребности человеческого рода // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1989. № 6. С. 32–39.

Oldenquist A. An Explanation of Retribution // Journal of Philosophy. 1988. № 85(9). P. 464–478.

Oldenquist A. Loyalty // Journal of Philosophy. 1982. № 79(4). P. 179–193.

Oldenquist A. Non-Suicidal Society. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1986.

Oldenquist A. The Origins of Morality: An Essay in Philosophical Anthropology // Social Philosophy and Policy. 1990. № 8(1). P. 121–140.

М.Л. Гельфонд

К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют?

Вопрос о характере соотношения нравственного и религиозного начал человеческого самосознания задает одну из осевых линий развития европейской культуры. Первой философски отрефлексированной попыткой его проблематизации служит известное признание Сократа в том, что помимо обретенного усилиями разума знания добродетели он нередко руководствовался в своем поведении указаниями качественно иной, сугубо внерациональной, инстанции, олицетворением которой стал загадочный «даймонион» – некий внутренний голос, предостерегавший мыслителя от совершения дурных поступков. Бесхитростная, на первый взгляд, искренность этого откровения, которое прозвучало из уст одного из самых авторитетных представителей европейского интеллектуализма, со всей ответственностью заявлявшего о своей неспособности «повиноваться ничему..., кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется... наилучшим» [5, 46b] и одновременно открыто признававшего «знамения каких-то новых гениев» [4, 24b], бросает дерзкий вызов всей последующей философской традиции, провоцируя ее на своего рода реванш в деле тотальной рациональной критики любых мировоззренческих конструкций и прежде всего традиционных религиозных доктрин.

Наиболее показательным примером реализации подобной «технологии» последовательной интеллектуалистической ревизии фундаментальных оснований человеческой культуры служит концепция «истинной религии» как универсальной «религии в пределах только разума». Благодаря просветителям стремление к обнаружению основ «истинной религии», выступающей в каче-

стве естественной религии разума и категорично противопоставленной вероцентризму исторических религий, становится одним из магистральных путей развития европейской философии. Извечный конфликт разума и веры из плоскости гносеологии органично переходит в пространство моральной рефлексии, облекая противостояние в предельный вопрос о возможности установить и понятийно зафиксировать подлинный характер того абсолютного начала человеческого существования, которому традиционно придается религиозный статус. Иначе говоря, исходное теистическое утверждение религиозных оснований человеческой жизни превращается в рациональный поиск универсальных оснований самой религии, способных придать ей тот статус безусловной «истинности», на который она исторически и претендует.

Одним из наиболее характерных для человеческого мышления способов подобного удостоверения религии в ее истинном смысле оказывается последовательная морализация ее императивно-ценностного содержания, состоящая в постепенном отождествлении священного как абсолютного выражения истинности с нравственно совершенным, справедливым или должным. Этот процесс, в свою очередь, неизбежно сопровождается все более острой проблематизацией фундаментального для европейского философского сознания соотношения религии и морали, в то время как их демаркация с необходимостью приобретает субординационный, а следовательно, потенциально конфликтный характер. Как правило, предметом острой дискуссии становится выбор между тремя основными логическими моделями данного соотношения: интеграция частей в единое целое (где именно мораль традиционно выступает как неотъемлемая составляющая религии), относительная автономия религии и морали в качестве самостоятельных и самодостаточных духовно-социальных явлений и их прямая или косвенная редукция посредством этизации исторических религий или создания квазирелигиозных конструкций универсальной общечеловеческой нравственности.

Не будучи формальной стороной этого спора, философия, привыкшая к роли «ничейной» территории, не упускает представившейся ей возможности примерить на себя мантию третейского судьи, дабы вынести свой независимый и объективный вердикт от имени разума, являющегося единственной независимой от веры

инстанцией, имеющей возможность действовать как в теоретической, так и в практической плоскости, обнаруживая, фиксируя и удостоверяя насущно необходимые человеку основы его миропонимания, мироотношения и поведения. Как правило, «яблоком раздора» здесь выступает мораль, а точнее, возможность признания ее независимости от религии в качестве автономно функционирующей ценностно-нормативной системы. Затянувшаяся тяжба заставляет европейских мыслителей определиться в занимаемых ими позициях и сформулировать диаметрально противоположные программы действий. Не претендуя на исчерпывающую полноту анализа и полный охват создавшегося проблемного поля, возьмем на себя смелость утверждать, что существующие способы решения вопроса без ущерба для его адекватного понимания могут быть условно сведены к двум основным: автономная этика, оборотной стороной которой выступает «религия в пределах только разума», и теономная этика, возможность которой определяется трансцендентностью Абсолюта в качестве единого и единственного источника моральных предписаний. Первая точка зрения в своем предельном в теоретическом и методологическом отношении варианте восходит к И.Канту, категорично заявившему, что «для себя самой... мораль отнюдь не нуждается в религии», ибо идея Бога, рассматриваемая практически, «следует из морали и не есть ее основа»¹. Вторая – уходит своими корнями в глубину классических теолого-схоластических спекуляций, а ее наиболее последовательную и точную формулировку можно позаимствовать у С.Н.Булгакова: «Мораль не автономна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т. е. религиозна, ее санкция». В этой чеканной булгаковской фразе заключена квинтэссенция традиционной теономии, жестко задающей диспозицию морали и религии, в рамках которой «религия... в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее»².

Знаковым для европейской культуры аналитическим прецедентом комплексного разрешения этой фундаментальной дихотомии может служить позиция Л.Н.Толстого. Не случайно стремление однозначно квалифицировать его трактовку означенной выше

¹ *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 78–80.

² *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 46–47.

проблемы в заданной двухмерной системе координат чревато не только недопустимыми упрощениями, но и существенной некорректностью и неполнотой возможных выводов. Все это настоятельно требует более объективно выявить и оценить подлинное содержание понятия «религия» в философских и богословских текстах Толстого, что, в свою очередь, позволяет концептуально и структурно реконструировать оригинальную толстовскую модель «истинной религии».

Любая религия, согласно Толстому, не только всегда обнаруживает в себе две стороны – метафизику и этику, но и не может существовать вне их паритетного единства. Мету и характер их оптимального соотношения жестко определяет сам мыслитель, неизменно подчеркивая, что этическое учение, т. е. «учение о жизни людей – о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе», и метафизическое учение, т. е. «объяснение, почему людям надо жить именно так, а не иначе», всегда должны находиться в неразрывной связи друг с другом, которая не допускает не только их разрыва, но и малейшего отклонения от изначально заданного баланса в сторону увеличения или умаления значимости одной из составляющих за счет другой³. Поддержание устойчивого равновесия внутри этой системы является для Толстого неотъемлемым условием сохранения религией ее подлинности, ибо любое нарушение исходного соотношения ее основных элементов чревато опасным перерождением религии либо в отвлеченно умозрительное рассуждение, либо в лицемерное морализаторство. Однако именно такой сценарий развития демонстрирует история христианства, утратившего свою этическую идентичность в результате сознательного в своей корысти и коварстве извращения подлинного нравственно-практического учения Христа, исподволь подмененного бесполезной догматической казуистикой и внешними официально-церковными предписаниями. Данный тезис становится исходной посылкой толстовкой аргументации в пользу не только логической, но и экзистенциальной необходимости «истинной религии» в качестве универсального жизнепонимания и жизнеотношения, дающего человеку рационально удостоверенный ответ на вопрос о смысле его существования.

³ Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 306.

Характер этого ответа всецело обусловлен своеобразием толстовской интерпретации «разумной веры», являясь прямым следствием той степени гармонизации веры и разума, которая составляет методологическое ядро религиозно-философского синтеза мыслителя. Согласно справедливому и тонкому замечанию С.Л. Франка, «для Толстого вера и разум по существу есть одно и то же, и ему чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства...»⁴. При этом «вера, – прямо говорит сам Толстой, – есть то же самое, что и религия, с той только разницей, что под словом “религия” мы разумеем наблюдаемое вовне явление, верую же мы называем то же явление, испытываемое человеком в самом себе»⁵. Здесь следует также учитывать и то обстоятельство, что под словом «религия» Толстой неизменно имеет в виду «установление отношения человека к тому целому, которого он чувствует себя частью и из которого он выводит руководство в своих поступках», исходя из чего вера определяется Толстым как «сознанное человеком отношение к бесконечному миру, из которого вытекает направление его деятельности»⁶. Подобная «разумная» по своей сути и «практическая» по механизму своей реализации вера, согласно Толстому, может быть только религиозной, т. е. она неизбежно подводит человека к понятию Бога. Однако истинной верой вера в Бога является не потому, что другие веры (если они вообще возможны в собственном смысле этого слова) неистинны, а в том смысле, что именно она наиболее соответствует умственным и нравственным запросам современного человека. Подтверждением тому служит сама естественная эволюция религиозного сознания, которая привела человечество от древнего ложного («первобытного личного» и «языческого общественного») к современному истинному «христианскому», или «божескому», отношению к миру⁷.

Последнее, однако, не является эквивалентом какой-либо официально-церковной версии христианства или конкретной исторической религии вообще и носит предельно универсальный,

⁴ Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 453.

⁵ Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 27.

⁶ Там же. С. 19.

⁷ См.: Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 113–132.

внеконфессиональный и внецерковный характер. Вступая на этот путь, Толстой в своих размышлениях о природе «истинной религии» движется в кильватере кантовских представлений о том, что «есть только одна (истинная) *религия*», сущностные признаки которой – «всеобщность», «необходимость» и «единственным образом возможная определимость». Их гарантом может выступать только «чистая религиозная вера, целиком основывающаяся на разуме»⁸, ибо только он способен обеспечить критериальную аутентичность истолкования предмета веры и универсальность ее значимости в масштабах всего человечества как сообщества разумных существ. Единственно же адекватным заданным условиям предметом религиозной веры является моральный закон, в силу чего «истинная религия» неизбежно и неизменно предстает в форме «моральной религии».

Эта ключевая кантовская установка в полной мере разделяется и последовательно реализуется Толстым в его религиозно-философских и религиоведческих размышлениях. Их ключевая интенция обнаруживается в проводимой Кантом жесткой демаркации «религии откровения» и «естественной религии». «Та религия, в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом, есть религия *откровения* (или нуждающаяся в откровении), – рассуждает Кант. – Напротив, та, в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь, – это *естественная религия*»⁹. Толстой, подобно Канту, уверен, что второй тип религии очевидно предпочтительнее первого как ввиду своей рационально устанавливаемой необходимости, так и благодаря практической осуществимости своей нормативной программы. «Естественная религия» всегда ориентирована на достижимый силами самого человека нравственный результат, она прагматична в наилучшем смысле этого слова, поскольку разрушает опасную иллюзию того, что человек может достичь спасения посредством того, что он не в состоянии ни осознать в полной мере, ни осуществить собственными силами. В отличие от «богослужебной» религии, состоящей в раболепно-пассивном ожидании того, что

⁸ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 177, 185–186.

⁹ Там же. С. 225.

Бог делает для спасения человека в отсутствие собственных усилий последнего что-либо изменить в своей жизни, «естественная религия» заключает в себе практические требования долга, т. е. указания на то, как сам человек обязан и может действовать, дабы стать угодным Богу. Следовательно, сущностной характеристикой подобной религии является принципиальный сотериологический прагматизм, выражающийся посредством ориентированности человека на исполнение моральных обязанностей в качестве единственно разумной стратегии реализации высшего божественного законодательства. Поэтому доктрина «естественной религии» всегда отражает такую диспозицию божественного и человеческого начал, в рамках которой «между Богом и людьми не может быть посредников и... нужны для жизни не дары Богу, а наши добрые дела», ибо «в этом весь закон Бога»¹⁰. Лишь при таком условии «чистая религиозная вера», в кантовском ее понимании, обретает свою безусловную необходимость и универсальный статус в качестве основы единственно «истинной религии». Последняя же, таким образом, не может ни выражать себя, ни существовать иначе, чем в форме морального закона, т. е. «таких практических принципов, безусловную необходимость которых мы можем сознавать и которые, следовательно, мы признаем как откровенные в чистом разуме (не эмпирически)»¹¹. Круг рассуждений замкнулся: религиозная вера и ее предмет, взятые в их отношении к практической способности нашего разума, образовали неразрывное единство универсальной моральной религии.

Здесь Толстой полностью согласен с Кантом, полагая к тому же, что основные положения подобной религии отнюдь не новы и были известны многим мудрецам и религиозным деятелям древности, но именно в евангельском христианстве они нашли свое наиболее точное, полное и адекватное разумной сущности человека выражение. Подобная модель идентификации «истинной религии» обнаруживает свое близкое родство с предложенной Ж.-Ж.Руссо идеей «религии человека». Последняя, «не имеющая ни храмов, ни алтарей, ни обрядов, ограниченная только чисто внутренним культом высшего бога и вечными моральными обязанностями, есть чистая и простая религия евангелия, истин-

¹⁰ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 39.

¹¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 240.

ный теизм»¹². Однако Церковь, извратив евангельскую проповедь Христа, искажила подлинное содержание веры как «сознания человеком такого своего положения в мире, которое обязывает его к известным поступкам»¹³, т. е. оторвала веру от жизни и конкретных дел и облекла в форму бездумно-пассивного доверия и подчинения внешнему авторитету. В результате религиозная вера была вытеснена на периферию духовного существования человека – в сферу сверхъестественного, наполненную нелепыми иллюзиями, предрассудками, чудесами и мистификациями, и полностью сведена к отвергающей любые эмпирические и рациональные стандарты абсурдности, бессмысленной внешней обрядности и бесполезно-лицемерной благотворительности.

Толстой категорически выступает против подобной деформации веры в опыте исторического христианства и требует утверждения веры не на сомнительных доводах следования традиции или слепого доверия некритично воспринятому чужому мнению, а на том простом основании, что она есть истина. Однако самый опасный результат церковной ревизии веры состоял, по мнению Толстого, не столько в утверждении очевидно ущербной в логическом отношении догматики, сколько в отделении веры от области нравственного сознания и поведения людей, что лишило человека статуса индивидуально-ответственного создателя своей собственной жизни. «Дело веры, – утверждает Толстой, – есть только жизнь по вере», ибо «собою только я могу постигнуть истину, – и делом... я могу выразить эту истину»¹⁴. Следовательно, истинная вера не нуждается в санкционирующей опеке церкви или иных внешних по отношению к человеку инстанций, регламентирующих его отношение к Богу. Единственное, в чем она действительно нуждается, доказывает Толстой, так это в том, «чтобы каждому научиться думать своим умом», ибо обман ложной веры становится возможным, только «если человек принимает без рассуждения то, что он должен бы был разобрать своим разумом», а также признает «рассуждения собравшихся людей важнее и святее разума

¹² Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М., 1938. С. 115.

¹³ Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 26.

¹⁴ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 41.

и совести человека»¹⁵. Разум же требует от человека только одного – взять на себя ответственность самостоятельно отделить ложь от истины, сделав последнюю исходным пунктом и единственным предметом своей веры.

Этот вывод тем не менее не следует интерпретировать превратно, т. е. в духе вульгарной рационализации веры, результатом которой становится неоправданное сведение ее в качестве самостоятельного инструмента миропонимания и жизнеотношения к превращенной (а точнее, извращенно-ущербной) форме рациональности. Для Толстого соотношение разума и веры неизменно определяется предельно жесткой формулой: «Мы не разумом доходим до веры. Но разум нужен для того, чтобы поверять ту веру, которой учат нас»¹⁶. Именно разум является той изначально имманентной человеческой природе инстанцией, которая призвана удостоверить истинность религиозной веры, не будучи при этом ни ее источником, ни производной. Иными словами, разум не тождественен вере, они в полной мере равноправны как онтологически, так и аксиологически. По этой причине религиозно-философский синтез Толстого, рождающий его модель «истинной религии», неизбежно предполагает гармонизацию веры и знания на основании единства их предметной сферы, а не гносеологического статуса.

Как отсюда следует, разум отнюдь не узурпирует право оценивать истинность веры в качестве равнодушного или критически настроенного наблюдателя, а действует в одной связке с ней, ясно отдавая себе отчет в том, что вне этого единства он сам обречен на утрату своего бытийного статуса и прочного основания. Однако во избежание ошибочных выводов следует лишний раз подчеркнуть, что истинность в данном случае есть проявление не теоретической, а чисто практической способности разума. В силу этого любого разумного человека можно убедить в необходимости этой религии практически, т. е. не путем предъявления ее требований в качестве внешних по отношению к свободному субъекту произвольных предписаний божества, а посредством переведения их во внутренний план индивидуального долженствования как определяющего мотива свободно действующей человеческой воли. Та-

¹⁵ Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. М., 1992. С. соотв. 303, 302, 272, 271.

¹⁶ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 41.

кая религия не может заключать в себе никакой тайны, напротив, главным ее признаком служит предельная прозрачность и рациональная определимость ее императивов, выражающих моральное отношение Бога к человеческому роду. Именно поэтому содержание «истинной религии» составляют те положения исторических религий, которые являются для них общими, ибо эти положения с априорной необходимостью разделяются всеми разумными существами. Оказавшись перед лицом необходимости проведения подобной селекции традиционных религиозных положений, разум оказывает естественное предпочтение нравственным принципам, которые могут быть не только адекватно выражены, но и реализованы только в едином пространстве человеческой рациональности.

Таким образом, в рамках «истинной религии» разум говорит от имени Бога на языке морали, и этот язык оказывается универсальным средством общения, понятным без какого бы то ни было посредничества или перевода. «Закон Божий, – уверенно заявляет Толстой, – открывается не одним каким-нибудь людям, а равно всякому человеку, если он хочет узнать его»¹⁷. Только в форме абсолютного в своей безусловной всеобщности закона «истинная религия» способна объединять человечество, являя собой модель универсальной этической общности, не нуждающейся в искусственной церковной иерархии для поддержания своей исходной целостности. В противном случае неизбежным следствием малодушной капитуляции разума перед лицом Откровения, представленной в опыте исторической церкви, оказывается его моральный суицид.

Однако этим коллизии теоретической несостоятельности разума в качестве эпистемологического гаранта реальности бытия Бога не ограничиваются, выходя за рамки локальных теологических осложнений и становясь источником фатальных для человеческого сознания «иллюзий религиозного самообольщения» или «обманов веры». Используя столь сходные по своей стилистике определения, и Кант, и Толстой имеют в виду одну и ту же опасную ловушку, попадая в которую, человеческий разум каждый раз обречен запутываться в собственных сетях до тех пор, пока не найдет в себе сил признать свое теоретическое фиаско перед лицом веры и вступить с ней в равноправный союз, создав прецедент «моральной веры».

¹⁷ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 36.

Предметом последней, как известно, выступает всеобщий в своей необходимости моральный закон, по причине чего сама постановка вопроса о том, проистекает ли мораль из религии или последняя сводится к ней без остатка, оказывается по меньшей мере бесполезным. «Истинная религия», т. е. религия в ее универсально-естественном измерении, не есть результат редуцирования некоей конкретной исторической религии к морали, в отношении человека как свободно действующего разумного существа она и есть сама мораль в ее абсолютном субстанциальном состоянии.

В подобном контексте становится ясен подлинный смысл широко известного толстовского тезиса о том, что «попытки основать нравственность помимо религии подобны тому, что делают дети, которые, желая пересадить нравящееся им растение, отрывают от него ненравящийся им и кажущийся им лишним корень и без корня втыкают растение в землю. Без религиозной основы не может быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно так же, как без корня не может быть настоящего растения»¹⁸. В этом тривиальном, на первый взгляд, рассуждении заключена отнюдь не очередная модификация традиционного теологического обоснования морали, ибо речь у Толстого идет не об «откровенной» (исторической) религии, а о религии в ее истинном смысле. Последняя же представляет собой не кодекс произвольно-внешних, насильственно культивируемых социальных установлений, а сознаваемый с одинаковой необходимостью всеми людьми универсальный закон жизни, который имманентен их разуму и вне которого их существование в собственно человеческом качестве представляется невозможным. «Человек без религии... – убежден Толстой, – так же невозможен, как человек без сердца. Он может не знать, что у него есть религия, как может человек не знать того, что у него есть сердце; но как без религии, так и без сердца человек не может существовать»¹⁹. С учетом данного немаловажного обстоятельства смысл толстовских рассуждений может быть истолкован как объективное утверждение автономной природы морали, которая «не может быть выведена ни из философии, ни из науки», а «происходит от религии», т. е. являет собой непосредственный прорыв

¹⁸ Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 132.

¹⁹ Там же. С. 120.

высшей универсальной нормативности в социальное пространство конкретной жизни людей. Сами же по себе «социальные... формы жизни производят нравственность только тогда, когда в эти формы жизни вложены последствия религиозного воздействия на людей»²⁰. Следовательно, концепт «истинной религии» и является тем самым передаточным механизмом, который позволяет переводить прямые требования Бога в форму конкретных моральных обязанностей, рационально очевидных и практически исполнимых для любого человека.

Только на этом пути, убежден Толстой, возможно достижение идеала всеобщего единения людей, а именно той безусловной этической общности, которая может рассматриваться в качестве проекции Царства Божьего на земле. Фундамент же последнего возводится посредством не внешних по отношению к человеку социальных установлений, а благодаря априорной представленности высшей нормативности морального Законодателя в практическом разуме всех людей без исключения.

Очевидно, что «истинная религия» Толстого не уместается в прокрустово ложе классической для европейской культуры жесткой дихотомии религии вне морали или морали вне религии. Она представляет собой универсальное жизнеучение, этико-нормативное содержание которого абсолютно, т. е. религиозно в той же мере, в какой морально достоверен и императивен ее религиозный смысл. Это значит, что толстовская версия «истинной религии» есть не что иное, как абсолютная мораль, взятая в ее чистом, субстанциальном, а следовательно, неизбежно автономном статусе той абсолютной, т. е. безусловной необходимой, реальности, в пространстве которой человек обретает искомую вневременную значимость и возможность обрести подобающее ему место в структуре универсума. Если мораль и есть единственный эквивалент Абсолютного, доступный восприятию конечного человеческого сознания, то ее истинный смысл должен носить изначально религиозный характер, соединяя конечное человеческое существование с бесконечным началом Всего, т. е. с Богом. В этом соотношении обнаруживается тождество Бога и морали, выступающее предметом религиозной веры и практически проявляющее себя в том, что Бог и закон Божий совпадают...

²⁰ Толстой Л.Н. Религия и нравственность. С. 131.

На основе этого можно с высокой степенью точности восстановить картину «истинной религии» в понимании Толстого. Последняя возникает как духовный феномен и концептуально кристаллизуется как синтез естественной религии и морального имманентизма, обуславливающий оригинальный вариант универсального практического нравственно-религиозного жизнеучения, содержание которого составляет сущностное явление морали как таковой. Вместе с тем очевидное родство этико-нормативной по своему характеру модели «истинной религии» Толстого с кантовской этикотеологией не является следствием идейной или методологической вторичности учения русского мыслителя по отношению к философским построениям его знаменитого немецкого коллеги. Толстой не повторяет Канта, а использует его выводы в качестве своеобразного навигационного прибора, компаса, сверяясь с которым он определяет правильность избранного им самим философского курса. Однако то, что критический разум Канта тщетно стремится прояснить до состояния абсолютной интеллектуальной прозрачности, а именно осуществить последовательную рационализацию морали по образцу гносеологии, Толстой готов принять как тайну, не подвластную разуму в силу своей исходно внерациональной природы. «Я не буду искать объяснения всего, – соглашается Толстой. – Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно необъяснимому; я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить»²¹.

Эта тайна, о которой говорит Толстой и перед которой его мощный аналитический ум готов смирить свою гордыню, есть тождество морали и Абсолюта. Мораль только тогда мораль, когда она абсолютна, признает Толстой, усматривая в этом положении высшую аксиоматику подлинно человеческого бытия. Сама же «тайна абсолютности морали», по остроумному замечанию А.А.Гусейнова, «заклучена во всеобщности морально закона. Это,

²¹ Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 109–110.

по сути дела, означает, что абсолютное и есть мораль. Или, говоря по-иному, человек не имеет дела с иным абсолютным, кроме морали»²². В этом свете становится очевидна подлинная интенция афористичного по своей форме толстовского рассуждения о том, что «религия не потому истинна, что ее проповедовали святые люди, а святые люди ее проповедовали потому, что она истинна»²³. Тем самым именно истинность, непосредственно олицетворяемая эталоном святости, и придает религии ту высшую и безусловную ценность, которая делает ее рационально универсальным и экзистенциально необходимым нравственно-практическим жизнеучением. Однако та абсолютная истинность, на которую неизменно претендует любая религиозно конституируемая мировоззренческая система, может быть предметно обнаружена и последовательно обоснована нашим разумом только в качестве истинной абсолютности заключенной в ней моральной императивности, ибо вне рамок последней человеческое существование утрачивает необходимые для его полноценного рационально-аксиологического оправдания идентифицирующие признаки. Иными словами, «истинная религия» есть если не сама мораль в квинтэссенции, то единственный ключ к разгадке извечной тайны ее абсолютности.

Литература

Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция. СПб., 1999.

Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.

Платон. Апология Сократа // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990.

Платон. Критон // Там же.

Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М.: Политиздат, 1938.

Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худ. лит., 1991.

Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. М., 1992.

²² *Гусейнов А.А.* Мораль и разум // Разум и экзистенция. СПб., 1999. С. 260.

²³ *Толстой Л.Н.* Путь жизни. М., 1993. С. 43.

Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Высш. шк., 1993.

Толстой Л.Н. Религия и нравственность // *Толстой Л.Н.* Избр. филос. произведения. М., 1992.

Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Избр. филос. произведения, М., 1992.

Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996.

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.П. Зубец

Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?*

Центральной темой данной статьи является просто формулируемый вопрос: нужна ли дружба самодостаточному человеку? Наиболее остро и явно два эти понятия пересекаются в философии Аристотеля, именно они лежат в основе двух идеалов: Величавого как идеала добродетельного, поступающего человека, то есть человека в пространстве морали, и идеального полиса, основанного на дружбе. Поэтому Аристотель является главным собеседником при обращении к данной проблеме.

Как замечает Ахутин, «некий «мыслитель» становится философом настолько и так, насколько и как философы вводят его в свое общее дело, втягивают в общение по *этому делу*»¹: *этим делом* – то есть областью наибольшей мыслительной чувствительности – в данном случае является проблема морального субъекта и субъектности как сущности морали, то есть проблема, без обращения к которой невозможна философская (а другой она, в сущности, не может быть) этика – творение Аристотеля.

Очень многие философские тексты, посвященные дружбе, опираются прежде всего на Аристотеля, удивительным образом не замечая или обходя самого философа; чем более философичен Аристотель, тем менее замечаем исследователями, наибольшее их внимание привлекает то, как он описывает дружбу в пространстве доксы, общепринятых мнений и словоупотреблений. Автор, пи-

* Статья подготовлена в рамках исследования, поддержанного РГНФ. Грант № 12-03-00151а.

¹ Ахутин А. Другому как понять тебя? Реплика к статье С.Муравьева // Логос. 2011. № 4 (83). С. 38.

шущий о дружбе и самодостаточности у Аристотеля, автор, признающий, что степень глубины и продуманности понятий там, где Аристотель переходит к собственно философскому рассуждению, несопоставимо превосходит ту часть «Никомаховой этики», где он главным образом описывает существующие представления о дружбе в их многообразии и противоречивости, тем не менее этот автор строит свою аргументацию именно на последнем описании, упоминая о собственно философских идеях Аристотеля лишь в последней ссылке в качестве предмета будущей специальной работы². Но неужели же великий философ, создатель этики – всего лишь собрал эти очевидные суждения, узнаваемые и признаваемые любым не-философом?! Согласиться с этим было бы чем-то удручающим. Если исходить из слов Гегеля, что «Аристотель же, принимающий во внимание все стороны универсума, берет все эти единичные явления скорее как спекулятивный философ и перерабатывает их таким образом, что из них возникает глубочайшее спекулятивное понятие»³, то Аристотель начинается именно там, где он отрывается от очевидного, от мнения, от описания, но, будучи «мыслящим наблюдателем» (Гегель), задает философское понятие дружбы. В этом случае стоит задаться вопросом, где та точка, с которой начинается философское умозрение и именно аристотелевское умозрение, так как в вопросе о дружбе он вступает не только в диалог с обыденным сознанием, но в диалог с платоновским диалогом «Лисид», в некоторых случаях практически цитируя его и используя те же образы, ставя те же вопросы.

В античном мире проблема сложного отношения между самодостаточностью и дружбой занимала исключительное место: это во многом было связано с тем, что и самодостаточность и дружба были совершенно необходимыми условиями выживания и сохранения как индивида, так и, возможно, в первую очередь, рода, семьи, дома. Чтобы выжить, нужна была помощь окружающих (особенно если человек оказывался среди чужих), но необходимо было и сохранить свою идентичность, воплощением которой являлся глава дома, вождь, классический герой, ἀγαθός, а идеей, лежащей в основе такой идентичности, стала идея самодостаточности как не-

² См.: Adkins A.W.H. 'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle // The Classical Quarterly, New Series. 1963. Vol. 13. № 1.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994. С. 221.

зависимости от чьей-либо помощи. Она, таким образом, была связана с двумя образами: вождя, того, кто, по словам Ханны Арендт, инициирует поступок, и тесного сообщества людей.

В ходе истории проблема самодостаточности и дружбы, казалось бы, утратила и первоначальное содержание, и свою исключительную значимость, исчезла из центрального проблемного поля философии, но, возможно, история лишь довела ее до концентрированного и сущностного выражения и она преобразилась в проблему морального субъекта, автономной воли и Другого. Именно с точки зрения этой концептуальной перспективы предлагается рассмотреть проблему самодостаточности и дружбы в данной статье.

В «Большой Этике» Аристотель формулирует ее прямо: «... будет ли нуждаться в дружбе самодовлеющий человек или нет?» (ММ 1213а 10)⁴. Речь идет о взаимоотношении философского идеала человека поступающего, Величавого, с одной стороны, и идеала человеческих отношений, которым является дружба, с другой. Это и один из центральных сюжетов «Никомаховой этики» Аристотеля. В заостренном виде проблема такова: Величавый – образ самодостаточного человека, признак которого – «не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко»: ему «мало что важно» и независимость, самодостаточность и превосходство являются для него наиболее существенными основаниями бытия в качестве морального существа⁵. Нужен ли ему друг в таком случае – если ему ничто и никто не нужен, если сама нужда в чем-то или ком-то разрушительна для его самодостаточности?

Аристотель создает несколько образов идеального индивидуального самодостаточного бытия – это, в первую очередь, мудрец и бог (а также царь, блаженный, величавый). Мудрец и бог как осуществленная, действительная самодостаточность не нуждаются в друзьях и не имеют их, Величавый самодостаточен или стремится к самодостаточности, но при этом имеет друга – Аристотель го-

⁴ Текст «Большой этики» дается в переводе Т.А.Миллер по изданию *Аристотель. Большая Этика // Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1984. С. 295–374.

⁵ Так как образ Величавого есть один из первых философски задаваемых образов морального субъекта, то в свете такой теоретической перспективы понятие самодостаточности, независимости от мира приобретает исключительно фундаментальный смысл – речь, в сущности, идет об автономии.

ворит о своеобразии отношения Величавого к нему (дружимому): друг не поставлен в ряд со всеми людьми, но выделен из него. Речь идет не о безымянной добродетели, походящей на дружелюбие (EN 1126b 11–28)⁶, а об этой добродетели, но с добавлением к ней привязанности и страсти (στέργειν). В обоих случаях речь идет об общении (и при совместной жизни, и посредством речей и предметов). Но в подобном дружелюбии отношении поступающий исходит из *представления* о добродетели, удовольствии, о человеке вообще, а не из страсти или привязанности. В этом смысле он одинаков по отношению ко всем – знакомым и незнакомым, но не в том смысле, что одинаково ведет себя с ними (он исходит из некоторой идеи, как вести себя с посторонним, а как – с близким): просто различие не определяется его личной привязанностью, и этим дружелюбие отличается от дружбы. Дружелюбие свойственно самодостаточному самым простым образом – в нем человек воздает каждому, что подобает (см. EN 1127a 2), а последнее, в сущности, определяет он сам: таким образом, между дружелюбием (немного напоминающим аристократическую вежливость, удерживающую других людей на расстоянии, задающую дистанцию, необходимую для совместной жизни людей) и самодостаточностью нет напряжения. Привязанность же и страсть, которые Аристотель ассоциирует с дружбой, рождают зависимость, нужду, что порождает проблему: ведь именно отсутствие зависимости и нужды отличает самодостаточность.

Аристотель упоминает, что его – Величавого – дружба наряду с ненавистью должна быть явной (EN 1124b, 26), что он «не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку, за исключением друга...» (EN 1124b, 30). Кроме того, Величавый обладает всеми добродетелями, причем в масштабе великого, а дружба есть своего рода добродетель – значит, он не может не практиковать ее. Иными словами – дружба есть нечто хорошее, а потому тот, кто осуществляет все хорошее в поступках, не может не дружить. Именно через признания существования дружбы самодостаточного возникает теоретическое напряжение, ведущее к философскому преодолению обыденного представления о дружбе.

⁶ Текст «Никомаховой этики» Аристотеля дается в переводе Н.В.Брагинской и цитируется по след. изданию: *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–293.

Самодостаточному – по словам Аристотеля – более свойственно владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными (EN 1125a 12). Но дружба в античности, по мнению множества исследователей, включает в себя в значительной мере полезность: друзья оказывают друг другу разнообразную помощь. В гомеровской Греции такое понимание доминирует, но оно сохраняется и в последующие века. Для Аристотеля исключение полезности из оснований дружбы (при том что он описывает такую дружбу, основанную на полезности, как то, что признается ею в обыденном сознании, повседневной речи и практике) является важным шагом в ее философском – не столько понимании, сколько задании: именно критика дружбы, основанной на пользе и удовольствии, и задание дружбы на основе добродетели есть начало аристотелевского спекулятивного понятия⁷. Полезность выражает отношение с миром, который не является *моим* миром, не есть форма моего бытия, а лишь внешнее условие его. В полезности как бы выявляется граница, а значит, и ограниченность моего Я. И выведение полезности за скобки есть естественное следствие фундаментальной нацеленности античной мысли на отношение человека с собой. Это отношение с собой не может строиться на основе полезности, так как тогда Я неизбежно становится частью используемого мира, вещью, не-Я. Сократовская мысль ясно фиксирует это: Я есть тот, кто пользуется (например, телом), но не то, чем пользуются. Философский персонифицированный идеал задается Аристотелем именно на основе отношения к себе: Величавый есть тот, кто считает себя достойным великого, *считает* не в познавательном, а в ценностном смысле, то есть устанавливает себя таковым. Это отношение к себе является основанием деятельного образа жизни, то есть способности поступать от себя, совершать поступок как свой (а поступок не может быть иным), инициировать его. И в этом отношении нет места полезности, использованию. Самодостаточный не зависит от мира, но сам порождает мир, и в основу отношения с ним он может положить исключительно отношение с собой (это единственное отноше-

⁷ Еще одним шагом к философскому понятию является расхождение с большинством в отношении к активному и пассивному дружению, и окончательно философское понятие задается идеей дружбы с самим собой – см. ниже.

ние, не разрушающее самодостаточность): а потому у Аристотеля лучший друг мне есть я сам и мое отношение к самому себе есть источник, основание самого существования другого как друга. Именно эту идею можно считать сердцевинной аристотелевского понимания дружбы, и именно она превращает понятия самодостаточности и дружбы в своего рода тождество.

Все основные проблемы, связанные с дружбой, обозначены еще в платоновском диалоге «Лисид» – можно сказать, что Аристотель находится в постоянном диалоге с диалогом. (На это указывает Джулия Аннас, замечая при том, что Аристотель не упоминает этот платоновский диалог.)⁸ В «Лисиде» Сократ, называемый Аристотелем во «Второй Аналитике» величавым, вернее тем, кого мнение считает таковым, восклицает, что «весьма алчен в приобретении друзей и желал бы иметь хорошего друга гораздо больше, чем самого лучшего в мире перепела или же петуха либо, клянусь Зевсом, коня или собаку; и полагаю, клянусь собакой, я гораздо скорее, чем сокровище Дария, взял бы себе товарища (предпочтя его самому Дарию) – так страстно жажду я дружбы» (Lis 211e)⁹. Но в этом же диалоге жаждущий дружбы Сократ обозначает проблему: добродетельный человек самодовлеет, самодостаточен, а значит – не нуждается в друге.

«– Далее, хороший человек, в той мере, в какой он хорош, не довлеет ли настолько же самому себе?»

– Да, довлеет.

– Тот же, кто довлеет себе, ни в чем не нуждается по причине этого самодовления.

– Несомненно.

– А тот, кто ни в чем не нуждается, ни к чему и не тяготеет.

– Да, это так.

– Далее, кто не тяготеет к чему-то, тот и не любит.

– Конечно, нет.

– Тот же, кто не любит, – не друг.

– Ясно, что это так.

⁸ *Annas J.* Plato and Aristotle on Friendship and Altruism // *Mind*, New Series. 1977. Vol. 86. № 344. P. 532.

⁹ Диалоги Платона цитируются в пер. С.Я.Шейнман-Тонштейн по изд. *Платон. Диалоги* / Пер. с древнегреч.; Сост., ред. и авт. вступит. статьи А.Ф.Лосев; Авт. примеч. А.А.Тахо-Годи. М., 1986.

– Каким же образом – начнем с этого – могут быть хорошие люди друзьями хорошим, если они, будучи далеки друг от друга, не испытывают взаимного тяготения и довлеют самим себе, живя порознь, да и находясь вместе, не могут принести друг другу никакой пользы? И какое ухищрение может заставить таких людей высоко друг друга ценить?

– Да никакое, – отвечал Лисид.

– Ну а не ценя друг друга, они не могут быть и друзьями» (Lis 215).

Стремящийся к самодостаточности Сократ жаждет дружбы, которой не может быть между самодостаточными. Чего же он жаждет?

В примечании к диалогу А.А.Тахо-Годи пишет: «В оригинале οἰκεῖον – родственное, свое. Сократ хочет сказать, что человек ищет в дружбе нечто ему родственное, свое. Поэтому и далее он утверждает, что друзья по своей природе “родственны” (οἰκεῖοι) друг другу, т.е. они “свои”». Именно это «свое», которого ему недостает, ищет стремящийся к дружбе», а «Родственное, или “свое”, тождественно благу потому, что стремление обладать в дружбе “своим” есть не что иное, как стремление обладать благом (ср. Пир 206b, где любовь – всегда любовь к благу)»¹⁰. Дружба как философское понятие находит наполнение через понятия своего, родственного и блага в их тождественности: в них просматривается, мерцает тождественность субъекта морали, поступка и мира, этим поступком задаваемого. Слово, переводимое на русский или английский как «друг, дружить, дружественный», в гомеровский времена имело и значение «свой», «own». Артур Адкинс¹¹ указывает на наличие двух основных смыслов, один из которых очень приблизительно, но все же отражается обычным переводом – «друг», «дружественный», а другой – совершенно особый и означает «собственный», «принадлежащий мне». Дружественными, то есть моими, могут быть и одежда, и части тела, и, как замечает Адкинс, «изначально слово philos “значало” (его, ее и т. п.) собственное, и постепенно переходило в “значение” “дорогой”»¹². «Свое» как порожденность мира мной, как тождественность его мне – неустранимое для добродетельного чело-

¹⁰ Тахо-Годи А.А. Комментарии // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 553.

¹¹ Adkins A.W.H. 'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle // Adkins A.W.H. Op. cit. P. 30.

¹² Ibid. P. 32.

века, каким становится позднее ἄγαθός. Дружественность для него есть порожденность собой и принадлежность себе: Гомер употребляет эти слова только в отношении ἄγαθός – вождя, олицетворяющего собой свой род и, что очень важно, принимающего решение о действиях, поступках, инициирующего их и тождественного своему роду, воплощающего того, кто принимает решение и отвечает за него, то есть, в сущности, являющегося субъектом действия.

Древнегреческое понятие дружбы намного шире по своему содержанию, чем современное понятие, еще и в том, что может относиться и к страстным любовным отношениям, и к деловым связям, а также к отношениям внутри семьи: это определенное отношение к определенному человеку, но которым может быть любой. Дружественным может быть и неодушевленный предмет, одежда, оружие, часть тела – и тогда под другом понимается тот смысл, который ближе всего передается словом «мой», «свой». Речь идет не о двух разных значениях, а именно о том, что человек-вождь, ἄγαθός относится и к людям, и к вещам как своим, к миру как к своему. В перспективе современной этической проблематики это значит, что для субъекта морали главная образующая мир основа заключается в том, что он «свой» и не может быть поделен на свой и не-свой, на тот, за который субъект ответственен, и тот, за который он ответственности не несет, так как сама субъектность задается принятием поступка в его уходящих в бесконечность последствиях как своего, своего в том смысле, что субъект морали ответственен за него, считает его порожденным собой. Аристотелевское понятие дружбы оказывается своеобразным предшественником этой идеи.

Дружеское, друг может быть связанным и с отношениями страстной любви и прохладного знакомства, выражая и в том, и в другом нечто, определяемое не степенью близости или накалом эмоций, но своей существенностью для бытия, что в то же время отличает его и от современного слова «собственный», так как наполняет гораздо большим ценностным значением. В описываемом Адкинсом греческом слове – непереводимом, но все же близком к «дружбе», с одной стороны, доминирует подтекст зависимости, несовместимой с самодостаточностью, а с другой – в нем заложено основание бытия, и, более того, понятие *philos* в смысле *собствен-*

ного оказывается существенным для самодостаточности: избрание собственного бытия, о котором говорит Аристотель, тождественно присвоению себе мира и другого как *своих*.

Поиск *своего* – тема «Алкивиада I». **Говорящим совпадением** является то, что и Алкивиад и Сократ, оба главных героя платоновского диалога называются величавыми во «Второй Аналитике» Аристотеля. А в платоновском диалоге Сократ обращается к Алкивиаду как к мужу, «приписывающему себе величие духа» (Lis 119d). **Собственно**, поиск своего, себя оказывается ответом на стремление Алкивиада «заполнить своим именем и могуществом все народы» (Alk I, 105c), причем таким ответом, который, с одной стороны, отрицает это стремление, а с другой – определяет основу его осуществления.

Еще одним важным моментом диалога «Лисид» является постановка вопроса о том, кто является другом: любящий или любимый? Это – указание на то, что устраняется при переводе на современные языки: древнегреческое φίλέω по своим лингвистическим и семантическим особенностям близко русскому слову «любить». Хорошо известно и много раз проговорено, что φίλια есть одна из форм любви, своеобразная любовь-дружба. Но при переводе этого слова как «дружба» утрачивается то, что это слово имеет активный и пассивный смысл (в отличие от «дружбы» и «дружить» в современных языках): то есть можно дружить, а можно быть дружимым. В сущности, слово друг (φίλος) распадается на два слова: «ὁ φίλῶν» – причастие, означающее «любящий», «дружащий», и «ὁ φίλάμενος», то есть «любимый», «дружимый». И дело тут не в надуманных филологических тонкостях, не в случайном словоупотреблении, а в том, что принципиально важно для Аристотеля, так как он неоднократно подчеркивает ценностную несоизмеримость активного и пассивного «дружения» (например, EN 1159a 28). И Н.В.Брагинская указывает в комментариях, что, по Аристотелю, ценность дружбы не в том, что привлекает в ней большинство, для которого она привлекательна своей пассивной стороной, когда людям «нравится быть объектом приязни (phileisthai) как со стороны нижестоящих, так и со стороны вышестоящих»¹³.

Быть другом кому-то не обязательно означает взаимное отношение дружбы, точно так же, как можно быть дружимым кем-то вне современного понимания дружбы как взаимного отношения.

¹³ Брагинская Н.В. Комментарий 28 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 739.

Это своеобразие древнегреческого слова является важным ключом к пониманию отношения между величавостью, самодостаточностью и дружбой. Дж. Аннас считает, что Аристотель все же склонен рассматривать дружбу как взаимное отношение – она, в частности, приводит высказывание из «Эвдемовой этики»: (EE 1237b23–4), а также суждение из «Никомаховой этики»: (EN 1156a3–5) – о необходимости расположения друг к другу и желания благ опять-таки друг другу. С этим достаточно обычным пониманием вряд ли можно согласиться, и не только потому, что Аристотель неоднократно указывает на ценностную несоизмеримость активного и пассивного дружения, но и потому, что совершенно очевидна неприемлемость последнего для его нравственного идеала Величавого (не говоря уже о том, что вряд ли можно было бы приписывать философу в качестве философского откровения столь «оригинальную» мысль, что дружба отличается взаимностью). Впрочем, даже сторонники понимания дружбы как воплощения взаимности не могут не признать, что, когда Аристотель говорит о нравственно идеальном человеке, о Величавом, он отдает предпочтение активному смыслу, а не пассивному¹⁴. (Если обратиться к культурологическому фону – вождь, глава дома именно в качестве самодостаточного обеспечивает и воплощает существование этого дома и этого рода как автономных сообществ, и в этом качестве для него важно не нуждаться в помощи, но оказывать ее.)

Стоит заметить, что выделяемые Дж. Аннас и близкие к ним суждения высказываются Аристотелем до и в ходе обсуждения тех различных видов дружбы, которые не считаются им дружбой в собственном смысле слова, но основаны на удовольствии и полезности, в то время как «совершенная дружба бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными, ибо они желают друг для друга собственно блага постольку, поскольку добродетельны, а добродетельны они сами по себе» (EN 1156b 6). Далее Аристотель подчеркивает, что они относятся так друг к другу благодаря самим себе. Именно дружба добродетельных является дружбой, а другие описываемые им явления лишь подобны ей. Величавый как воплощение добродетелей не может существовать вне дружбы, но, с другой стороны, он не может быть по добродете-

¹⁴ Adkins A.W.H. 'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle // Adkins A.W.H. Op. cit. P. 44.

тели *подобен* Другому, так как превосходит его. Образ Величавого есть персонифицированная идея субъекта морали, *единственного* в своем инициировании поступка и ответственности за него: поэтому философско-этический смысл проблемы самодостаточности и дружбы заключается в том, кто есть друг и как возможна дружба того, кто единственен. Если речь идет о моральном субъекте, то сохранение его в теоретическом рассмотрении возможно исключительно при философствовании с его единственным места в моральном пространстве – что и делает Аристотель. Именно обращаясь к дружбе в оптике Величавого, то есть ставя вопрос о том, что есть дружба с точки зрения человека как субъекта морали, Аристотель уходит от воспроизведения разнообразных описаний дружбы, но задает ее уже на философско-этическом уровне: то есть здесь он приступает к собственно этическому рассмотрению. Именно в этой, философской части он говорит о дружбе самодостаточного, Величавого в ее активном смысле дружения. Наиболее существенное в отношении Величавого заключается в его явном превосходстве над другими людьми, превосходстве, доведенном до единственности, и превосходстве, являющемся внутренним смысловым стержнем этого образа. Аристотель говорит о дружбе, основанной на превосходстве, дружеское чувство соответствует достоинству – «тогда получается в каком-то смысле уравниность, что и считается присущим дружбе» (1158b, 25). Данное рассуждение относится к отношениям отца-сына, жены-мужа, начальника-подчиненного. Но когда Аристотель переходит к такому превосходству, которым обладают боги, цари и мудрейшие, то говорит, что дружба при таком большом отстоянии одного от другого (например, человека от божества) уже невозможна (см. EN 1159a 1). Речь уже идет о невозможности дружбы как взаимного и равного отношения – нет такого дружеского чувства, которое могло бы уравнивать неуравниваемое.

Превосходство Величавого, в частности, проявляется в том, что он не помнит оказанных ему благодеяний, но помнит совершенное им самим: для него абсолютно недопустимо, чтобы он выступал объектом чьего-то действия или был бы уравнен с другим в пространстве поступка: и дело тут не только и не столько в утверждении превосходства, а скорее в том, что сама идея величавости есть идея инициирования поступка, совершения его от себя и

как воплощения своего бытия. Величавый и есть именно тот, кто совершает поступок – именно поэтому величавость есть и украшение и пространство, космос всякой добродетели, так как только в поступке существует последняя. Поэтому дружба для него возможна только в своем активном значении: он «дружит» не с кем-то, а «дружит» кого-то, и, конечно, он не «дружим».

Дружба у Аристотеля является идеальной формой полисной жизни, но царь, который, видимо, из всех перечисляемых Аристотелем воплощений превосходства более всего имеет отношение к полису, все же выпадает из него именно в силу того, что является самозаконодательным, автономным – никто иной не может дать ему закон. Поэтому дружба является для него тем, что совершенно не продиктовано условиями жизни и что невозможно в качестве исходящего от кого-либо другого: никто не может претендовать на дружбу с ним. Вопрос о том, нужен ли друг самодостаточному, автономному человеку, превосходство которого по отношению к миру таково, что никто другой не может претендовать на дружбу с ним, и для которого пассивный смысл дружественности со стороны другого неприемлем – этот вопрос доводится Аристотелем до предельной спекулятивной чистоты: он стоит как философский вопрос о дружбе того, кто совершенно единственен. И здесь Аристотель переходит от многообразных описаний того, как видится дружба, к тому, как она задается философски, и первым и исходным положением такого философского рассмотрения является полное устранение всего того, что навязывает дружбу, что делает ее результатом детерминированности человеческого существования среди людей, в обществе – то есть социальной детерминированности – или детерминированности какого-либо иного рода. Вопрос о дружбе ставится им, в сущности, как вопрос о том, какова она в пространстве морали, в пространстве индивидуальной единственной ответственности человека за поступки, а через них – и за свое бытие во всей его полноте, а значит – и за весь мир.

Таким образом, вопрос о дружбе, которая не нужна и невозможна для самодостаточного в качестве некоторого внешнего условия или в качестве реакции, пассивного способа включения в мир человеческих отношений, стоит как вопрос о том, есть ли ей место в пространстве деятельного и в то же время самодостаточного существования, ведь Величавый есть идеальный образ челове-

ка поступающего. Иными словами – что есть дружба, если Я есть единственное ответственное и иницирующее основание поступка, собственного бытия, или что есть Другой при единственности субъекта морали.

Аристотель вполне явным образом осознает эту проблему: его философский идеал добродетельного человека стремится ни в чем не нуждаться, формой его бытия является поступок и при этом – «для поступков нужно многое, и, чем они величественней и прекрасней, тем больше» (EN 1178b). Как при этом поступать и быть самодостаточным, как быть самодостаточным в поступке – эта проблема является стержневой для этики и связывает Аристотеля непосредственно с Кантом. Для Аристотеля ясно, что этой проблемы нет, если мы говорим о созерцательном образе жизни, об идеале мудреца, о дианоэтической добродетели. Но она немедленно возникает, как только он задумывается о том, что и созерцающий является человеком, живет с кем-то и «предпочитает совершать поступки, сообразные также и [нравственной] добродетели, а значит, у него будет потребность в подобных, [названных выше вещах], чтобы существовать как человек» (EN 1178b). Совершение поступка связано с нуждой в разных вещах – то есть с зависимостью: как тогда возможна самодостаточность? Боги не совершают поступков – это «ничтожно и недостойно богов», они не бывают ни щедрыми, ни мужественными, ни благоразумными – они вообще не могут быть объектом нравственной оценки. Но при этом все представляют богов живыми, «а значит, и деятельными». Аристотель дает ответ: если у живого отнять поступки, творчество, то останется созерцание – именно им и занимаются и боги и мудрецы. Но как быть с человеком морали – как может он быть самодостаточен и деятелен не созерцательно, но в поступках? Аристотель говорит о том, что последнее и зависит от многого вне человека и не зависит от него – что «самодостаточность и то, как мы поступаем, не зависит от избытка, и, не будучи владыкой (archon) земли и моря, можно совершать великие поступки» (EN 1179a)¹⁵. Самодостаточность не зависит от избытка, но сама создает этот избыток – то есть наполняет мир именем того, кто поступает (к чему стремился Алкивиад): поступок создает мир и дает ему имя авто-

¹⁵ Аристотель. Большая Этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1984. С. 295–374.

ра. Таково предчувствие идеи, которая находит у Аристотеля свое и более явное осмысление: проблема возможности самодостаточности в поступке воспроизводится в философском рассмотрении того, что выбирает человек в себе и мире, когда этот выбор есть задание им самого себя: это не «забота о себе» Фуко, а обретение себя, задание своей субъектности. Именно в пространстве этой идеи – избрания человеком своего бытия, себя – возникает и идея избрания друга как бытия себя (EN 1170b 8).

Величавый ценит свое благодеяние и не ценит благодеяние по отношению к себе: причина этого двояка – благодеяние по отношению к нему снижает его превосходство и ставит его в пассивно-страдательное состояние, которое недостойно Величавого. Кроме того, он предпочитает собственный поступок в силу того, что изначально избирает собственное бытие, бытие себя в себе, а не другого в себе: «было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]» (EN 1178a 4). По Аристотелю, человек причастен бытию в деятельности – живя и совершая поступки. А с точки зрения деятельности создатель есть его творение и творцы любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. Поэтому и друг любим, к нему испытывают дружественность именно в силу того, что он есть творение моего Я.

Аристотель создает аристократический идеал поступающего человека (а аристократический идеал и может быть только и исключительно поступающим, так как именно инициация поступка и ответственность за мир как свой являются основаниями аристократизма как ценностного явления), и его отношения с миром изначально асимметричны, не основаны на равенстве или взаимности: в его основе самодостаточность и превосходство. Он избирает собственное бытие, а не бытие другого, и другой для него значим, существует ценностно исключительно как собственная ценностная проекция, как порожденное им самим. Поэтому вряд ли можно согласиться с Р.Г.Апресяном¹⁶, видящим в утверждении Аристотеля о том, что щедрому более свойственно совершать, чем принимать благодеяние (а о Величавом говорится, что он помнит собственные благодеяния, а не совершенные по отношению к нему, кроме того, Аристотель указывает, что нельзя напоминать Величавому о неког-

¹⁶ *Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика.* Сб. научн. тр. к 70-летию акад. А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 163.

да оказанной ему помощи или ином благодеянии), намеки на общие нравственные установки, задаваемые в другой нравственной традиции заповедью любви. Если Величавый и любит мир и друга, то только как своих, то есть, по сути, любит себя.

Аристократический характер аристотелевского идеала не только не чужд морали, но связан с ее сердцевиной, с тем, что позволяет человеку, будучи абсолютно детерминированным, тем не менее считать поступок своим и в том быть ответственным: именно в силу этого идеи равенства и взаимности не могут быть основаниями морали, но лишь следствиями порождения мира моральным субъектом во всей полноте его исключительности, самодостаточности и превосходства.

Именно в рассуждении об отношении человека и делания, поступка, рассматриваемого как творчество, Аристотель проводит принципиальное различие между страдательным и активным началом в дружбе: «если чувство дружеской привязанности (*philesis*) похоже на делание (*poiesis*), то когда [к тебе] питают дружбу (*to phileisthai*) – [это похоже] на страдательность (*to paskhein*). Следовательно, те, у кого превосходство с точки зрения действия, будут “питать дружбу” и “проявлять дружбу”» (EN 1168a 20). (Вот еще одно почти дословно совпадающее высказывание: «дружба состоит, скорее, в том, чтобы чувствовать ее самому (*to philein*), а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе (*to phileisthai*)» (EN 1159a 27). Величавый, самодостаточный и действующий, поступающий человек, имеющий очевидное превосходство именно с точки зрения действия, питает и проявляет дружбу, которая выступает для него в качестве его поступка, и это не противоречит его самодостаточности, но, наоборот, является ее адекватным проявлением. В таком случае дружба не порождает нужду в другом, зависимость от другого, но является формой деятельности и отношения к миру, порожденному Я и тождественному ему: отношение к этому миру есть проекция отношения человека к самому себе: «все проявления дружбы из отношения к самому себе распространяются на отношение к другим» (EN 1168b 5).

Именно различие деятельно-активного и пассивного дружения позволяет преодолеть несовместимость самодостаточности и дружбы: самодостаточный через дружественность ценит другого, но не впадает в нужду и зависимость от него в силу того, что сам

этот другой есть его творение, его второе Я, о чем Аристотель говорит многократно. Таким образом, для Величавого дружба есть форма отношения к самому себе и своему творению себя. Друга любят как свое творение, а так как бытийствование из возможности переходит в действительность именно в поступке и последний и есть бытие Я, то любовь к другу есть любовь к себе бытийствующему.

Аристотель говорит, что добродетельный человек нуждается в тех, кто примет его благодеяние (EN 1169b). **Блаженный не нуждается** в другом ни на основе полезности, ни на основе удовольствия. Единственная основа нужды в друге коренится в том, что блаженный – то есть счастливый – живет и действует, поступает, для него жизнь есть предмет избрания. Далее Аристотель рассуждает так: «Добропорядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг – это второй он сам), – [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN 1170b 5).

Все те черты дружбы, которые вычленяет в качестве существенных Аристотель при описании общепринятых представлений, все эти свойства дружбы «имеются у человека прежде всего в отношении его к самому себе» (EN 1168b 4). Именно в отношении к себе они находят свое основание, а затем «распространяются на отношение к другим» (EN 1168b 5).

Для Аристотеля отношение человека к себе чрезвычайно важно – это не познавательное отношение, а деятельное отношение, творение, это задание себя в том качестве, которому в современном философско-этическом языке наиболее соответствует понятие субъекта морали. Аристотелевский идеальный образ человека, существующего в пространстве поступка, то есть в пространстве морали, основан именно на отношении к себе как достойного великого при достоинстве великого. Речь идет именно о задании себя в качестве основания поступка, о гордости собой, позволяющей исходить из себя. Конечно, тема отношения к себе существенна для античной культуры и постоянно обсуждается в философии. Платоновский диалог «Алкивиад I», позволяющий отмыть до блеска идею субъектности, очень по-разному прочитывается Мишелем Фуко и Владимиром Библихиным: первый, как известно, центральной делает идею «заботы о себе», а второй – идею «наполнить твоим именем и твоей силой всех... людей». Первая не может избе-

жать взгляда на себя извне, из не *моего* мира (а потому, возможно, Аристотель упоминается Фуко лишь как некоторое исключение, а не вершина античной мысли), а вторая идея проникнута пафосом слияния с собой, которое не достижимо дисциплиной, воспитанием, мировоззрением или самогипнозом, но только растворением, поглощением, растворением собой¹⁷. И тогда вопрос, что есть это свое, исчезает по той причине, что через него «идет *все*» (В.Бибихин) и всегда: «Я место выбора и решения, которые не требуют времени, не во времени» – «настоящему противоположно не прошлое, не будущее, не вообще длительность, а ненастоящее... Я имею дело с бытием и небытием как настоящими»¹⁸. И Аристотель хочет говорить именно о бытии и небытии, об избрании человеком бытия, а оно возможно только как собственное бытие, как избрание бытия себя, а не другого в себе, что Аристотель производит с ударением.

Именно в различных интерпретациях *своего-себя* – с одной стороны, как объекта заботы, познания, а с другой, как задаваемого в качестве начала, «заполняющего» собой мир, – закладывается некоторое существенное расхождение путей философского понимания морали: Аристотель говорит о таком себе, относящемся к себе, который, «предпочитая себя в себе, а не другого в себе», задает себя в качестве причины причин, то есть субъекта морали. Узнать *себя* через *свое* – это одно видение человека. И тут, как обозначает в виде догадки в связи с «Алкивиадом» В.Бибихин, он, возможно, сливается с божественным: «Смысл этого божественного самосозерцания, наверное, в том, что Бог знает и один по-настоящему знает *свое*. А человек, получается, и не знает собственно *свое* и никогда в полноте не узнает? Или в *своем*, в *родном* человек – Бог, они одно?... *Свое, родное* – одно человека и Бога?»¹⁹. Тут речь идет о познании, узнавании своего. Но у Аристотеля человек не познает, а задает, избирает, предпочитает в себе самого себя и божественное, что также, вероятно, оказывается одним. И в этом принципиальное различие – в сущности, на него впоследствии наталкивается-намекает Дэвид Юм в поисках идентичности: она не

¹⁷ См.: Бибихин В. Поиск своего в «Алкивиаде» Платона // Логос. 2011. № 44(83). С. 81.

¹⁸ Там же. С. 87.

¹⁹ Там же. С. 82.

давалась познанию, но могла быть задана через поступок. У Аристотеля, в отличие от Сократа, речь идет не о познавательном обнаружении себя в себе, а о «предпочтении», «избрании» себя, и хотя избирается не другой и не человеческое, а божественное, то есть разумная часть души, – она осуществляется в поступке. В результате Сократ только задает вопросы о дружбе, а Аристотель создает ее идеал. Обращаясь к проблематике дружбы, Аристотель выводит ее именно из отношения человека к себе, а так как дружба есть основание полисного существования, то в данном рассуждении поступающий человек прорывается сквозь свое индивидуальное существование и, оставаясь единственным в своей субъектности, творит полисное бытие как свое – как «жизнь сообща и при общности речей и мысли» (EN 1170b 12). Он задает полисную жизнь в качестве собственной жизни, собственного бытия, и потому она для него есть форма отношения к самому себе. И именно в силу того, что человек в отношении себя правдив и открыт, так как само это отношение основано на устранении всего, что ограничивает его субъектность (потому Величавый и определяется Аристотелем как презирующий – то есть исключаящий все, что могло бы заставить его быть не самим собой, не прямым, не парресийным), – полис как развернутая форма Я основан на тех же формах бытия в речи и мысли. «Жизнь сообща» – не выпас на одном и том же месте, по выражению философа: она есть бытие человека, задающего себя в качестве основы, источника бытия. В полисной жизни воспроизводится отношение человека к самому себе, к своему второму Я, воспроизводимому в поступке (и действии и речи – так как и то и другое есть поступок).

Аристотель неоднократно повторяет: «проявления дружбы к окружающим... происходят из отношения к самому себе» (EN 1166a). Причем подлинная дружба – удел добродетельного. А так как Величавый есть идеал добродетельного человека, то он есть изначально друг самому себе, а это и есть воплощение самодостаточности. Иными словами, самодостаточный с необходимостью дружелюбен сам себе: и в этом не только нет противоречия, но наоборот – есть тождественность. Вот ряд выделяемых Аристотелем проявлений или признаков дружбы. Во-первых, друг желает блага и делает благо ради другого, желает, чтобы друг существовал и жил. Во-вторых, проводит с другим время и на одном и том

же с ним останавливает выбор, делит горе и радости. Каждый из этих признаков присутствует, по Аристотелю, в отношении доброго человека к самому себе: ведь он находится в согласии с самим собой и вся душа стремится к одним и тем же вещам. Он желает себе блага и осуществляет его в поступках ради себя самого: ведь «никто не выберет для себя владеть хоть всем [благам] при условии, что он станет другим [существом]» (EN 1166a 20). Добродетельный желает проводить время сам с собою (здесь интересно вспомнить Юма, который указывает, что Я сам являюсь для себя наиболее длительным явлением, равновеликим собственной жизни). Аристотель еще раз повторяет, что все эти признаки «присутствуют в отношении доброго человека к самому себе, а к другу относятся как к самому себе (потому что друг – это иной [я сам])» (EN 1166a 30). И именно потому, что эти признаки присутствуют в отношении к другому, делается вывод, что дружба есть (см. EN 1166a 32). **То есть она есть тогда, когда человек относится к другому, как к себе.** Для Аристотеля, таким образом, безусловно исходным является отношение человека к себе: и это исключительно активная дружественность, задающая Величавого. Любое допущение взаимности в данном отношении, то есть в отношении к себе, разрушало бы идентичность и самодостаточность Я. Но так как отношение к другому есть проекция отношения к себе, то и в нем нет взаимности, это – задающее, творящее отношение.

То домысливание Аристотеля, которое предлагает Р.Г. Апресян – «что относиться к другу, как к самому себе, это значит, относиться так же, как ты ожидаешь, что друг будет относиться к тебе»²⁰ – невозможно принять, так как весь пафос аристотелевского идеала заключается в том, что речь идет о предпочитающем себя, свой поступок, свое бытие и исключаящем другого в качестве основания своего поступка, он принципиально не взаимен. Для Аристотеля это очень важно, и он неоднократно указывает на это именно тогда, когда задает свое спекулятивное понятие и Величавого и дружбы. Если ставить перед собой задачу обнаружить у Аристотеля намеки на Золотое правило, то для этого не стоит искать их в идее взаимности: связь Аристотеля с Золотым правилом заключается в том, что он ставит субъекта морали в центр морального пространства, что он именно из отношения к себе выводит

²⁰ Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля. С. 169.

отношение к другому, задавая ту основу, которая есть и в Золотом правиле, в котором человек исходит из того, чего он хотел или не хотел бы для себя.

Аристотель говорит о Величавом как о прямом в дружбе: прямота заключается в отсутствии лжи и всего, что является результатом избирания в себе не себя, а обстоятельств, мнений и т. п. Отношение дружбы с собой является в наибольшей степени прямым.

Мораль есть форма уединения человека, в котором он избирает себя, свое бытие, и этот выбор есть выбор не человеческого, а божественного в себе – то есть не того, в чем я являюсь частью социально-природного мира и даже полиса, а того, в чем я выхожу за его пределы. По сути, речь идет о том, что я не принадлежу пространству детерминированности, но устанавливаю себя как божественное – то есть как причину (недвижный двигатель – который и есть субъект): я задаю себя в качестве субъекта. В отношении другого я могу быть субъектом, только включив его в мир в качестве собственного творения и взяв ответственность за него, как и за весь мир. Друг порождается тем, что я совершаю поступки, что я одариваю его собой. И так Величавый остается субъектом, самодостаточным, и имеет друзей как воплощение этой самодостаточности и субъектности.

Аристотель доводит до философской концентрированности идею, которую можно встретить и, например, в «Лисиде» Платона. Сократ говорит: «...кто не в ладу с самим собою, но, наоборот, в разладе, едва ли может быть в ладу и дружбе с другим» (Lis 214d). Но если в диалоге ценность дружбы требует лада с самим собой, то у Аристотеля отношение с собой обладает абсолютной исключительностью и ценностной изначальностью. В «Большой этике» Аристотель приводит распространенное выражение «У нас с ним одна душа», которое обычно употребляют, говоря о большом друге. Но Аристотель сразу же применяет его к дружбе с самим собой – «“одна душа” будет тогда, когда придут в согласие разум и чувства (таким путем она станет единой); и, если в душе будет единство, наступит дружба с самим собой» (ММ 1211 32). Очевидно, что для Аристотеля представляет особый теоретический интерес – разговор о друге он сразу же переводит на проблему дружбы с собой. Собственно, самодостаточность и есть лад с самим собой, который ставит под сомнение нужность и возможность дружбы с другим.

Аристотель не видит в общеупотребимом выражении идею о слиянии двух душ (это было бы недопустимо для Величавого), но именно мысль о единственной душе добродетельного человека, приобретающей форму друга. Мир неотделим от Я, от субъекта морали в пространстве индивидуально-ответственного поступка в том смысле, что всегда выступает как *мой мир*, как мир, порожденный моим поступком во всей своей конкретности и бесконечности: я не могу исключить из него абсолютно ничего, так как это было бы исключением из бытия меня как субъекта. Это было бы подобно попытке умереть чуть-чуть. И другой, возможно, не имеет в этом мире никакого преимущества – то есть он также есть тот, за кого я отвечаю, чьи действия являются моими действиями с точки зрения ответственности. Поэтому перенос на мир отношения к себе не является по сути дела переносом – это и есть отношение к себе: здесь нет предваряющей раздвоенности. Вернее, единственное, что позволяет вообще говорить о возможности *отношения*, это существование частей души, так что разумная часть может относиться к иной части или к целому, может относиться к поступку, который также есть Я, ведь добродетель и есть поступки добродетельного человека. Но то, как Величавый относится к себе, считая себя достойным великого, ни в коей мере не есть познавательное отношение, а отношение установления себя в качестве последнего и единственного основания поступания, которое есть в том числе и основание познания. Когда Я считаю поступок своим, беру ответственность за него на себя, то не нахожусь в отношении к себе как чему-то иному, но лишь избираю бытие себя, выхожу из небытия, перестаю быть ничто, возникаю как субъект.

Джулия Аннас, рассматривая аристотелевский анализ сформулированных Платоном в «Лисиде» дилемм, предполагает, что вариант ответа заключается в выделении трех типов дружбы: дружба, основанная на пользе и удовольствии, возможна потому, что польза и удовольствие исключают самодостаточность, и наоборот – если речь идет о добродетели, то дружба исключается самодостаточностью. Но подобный ответ ведь не является ответом, так как проблема заключается именно в том, совместимы ли подлинная дружба и самодостаточность. И именно так видит ее Аристотель, считая подлинной лишь дружбу, основанную на добродетели.

Величавому – мало что важно, и даже ничто не великое. «Мало что важно» не означает, что что-то все же важно, так как речь идет не об описании конкретного человека, а о философском идеале, и, значит, он есть именно то и только то, что о нем сказано, а не то, что примысливается ему многообразным повседневным опытом. И для него значима его самодостаточность, и задаваемая, и ограниченная лишь тем, что он существует в пространстве поступка, добродетели, то есть морали. Она задается самодостаточностью добродетели (или автономностью морального субъекта) – словами Аристотеля: «В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого?» (EN 1123b 32). А ограничивается она исчезающей в бесконечности границей творимого поступком мира. Герой и Величавый находятся вне полиса и вне дома в той степени, в какой они тождественны им, в какой их собственная идентичность обеспечивает выживание и сохранение рода. Именно в этом смысле они не являются частью мира, наряду с другими частями, но объемлют его целиком. И в то же время они являются частью этого мира в качестве своего второго Я, в качестве друга.

Избирать в себе бытие себя, а не другого в себе есть задание себя как автономного субъекта – это фундаментальное основание этики, сформулированное и персонифицированное в образе Величавого Аристотелем. И друг существует как форма этого избрания себя, как второе Я, как общественное бытие человека морали, которое в иной оптике было бы для него небытием.

В созерцательном образе жизни самодостаточность достижения в наибольшей степени и дружба остается позади – в пространстве поступка, этической добродетели. Но в этом пространстве она возможна для самодостаточного Величавого не как воплощение нужды в другом человеке, а как форма порождения своего другого в осуществлении добродетели, в совершении добродетельного поступка. Вне пространства морали дружба в своей подлинности не существует: отношения, основанные на удовольствии и пользе, не считаются Аристотелем таковой. Величавый именно как самодостаточный предпочитает прекрасное и бесполезное, и таковой является дружба: в сущности, она сама является формой «избрания себя в себе, а не другого в себе» – к чему призывает Аристотель, тогда как избрание другого в себе есть устранение своей субъектности и подчинение себя многообразным детерминациям мира, которые могут осознаваться и как удовольствие, и как полезность.

Сформулировав вопрос – будет ли нуждаться в дружбе самодовлеющий человек или нет? – Аристотель в «Большой этике» дает двойственный ответ. С одной стороны, он указывает на известное выражение «второй Геракл», на то, что друг есть второе я. Вспоминает о также известной идее познания самого себя. И делает следующий вывод: «как при желании увидеть свое лицо мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга. Ведь друг, как мы говорим, – это “второе я”» (ММ 1213а 20). Но всего за несколько строк до этого Аристотель пишет о боге и приводит два аргумента, делающие последующее оправдание дружбы сомнительным: если бог будет созерцать нечто отличное от самого себя, то будет созерцать что-то лучшее себя. Но лучше него самого ничего нет. Значит, он может созерцать лишь себя самого, «а это нелепо: ведь даже человека, который сам себя разглядывает, мы упрекаем в тупости» (ММ 1213 5). Значит, рассматривание себя в своем «втором я» – занятие не из лучших. Второй аргумент Аристотеля в пользу дружбы в «Большой этике» двоякий: самодовлеющему нужен тот, на кого может быть направлено его благодеяние, или, иначе, кто-то, на кого направлена его активность, его дружелюбность, кто, в сущности, порождается его деятельной природой и избранием бытия в поступке. Этот аргумент является подлинно аристотелевским: речь идет не о познании, а о поступке. Далее: совместная жизнь «приятна и необходима» – поэтому самодовлеющий не будет жить в одиночестве. Но этот аргумент взывает к ценностям удовольствия и полезности – тем, которым самодостаточный предпочитает иное. В любом случае вывод о том, что «человек самодовлеющий должен испытывать потребность в дружбе» (ММ 1213b 1), основан на том, что можно интерпретировать как потребность в бытии: бытии как таковом в поступке и в осознании собственного бытия.

Сюжет о познании себя с помощью зеркала имеет предысторию. Зеркало как средство познания упоминается в «Алкивиаде I»: Сократ высказывает мысль, что для того, чтобы глазу увидеть себя, ему нужно посмотреть на другой глаз, причем на ту его часть, в которой заключено все достоинство глаз – то есть зрение. Надо глазу посмотреть в зрачок другого глаза и там увидеть себя. Так и человек, чтобы познать себя, должен всмотреться в божественную, то есть разумную, часть своей души. Сократ задается вопро-

сом, «каким образом могли бы мы отыскать самое “само”?») (Alk I 129b), как рассмотреть свою самость? Для этого надо заглянуть, как в зеркало, в душу, причем в ту ее часть, в которой заключено все ее достоинство, туда, где она божественна, – то есть к которой относится познание и разумение. Но само божество является более блистательным и чистым зеркалом, чем лучшая часть души, поэтому, именно вглядываясь в божество, мы в этом зеркале определяем «человеческие качества в соответствии с добродетелью души» и так познаем себя (Alk I 133c).

Для Аристотеля главное не в *познании* себя, а в *избрании, предпочтении* себя в себе и не другого в себе (то есть не себя, другого человека, обстоятельств), и далее – божественного в себе, а не человеческого – то есть той же разумной части души – но не в качестве зеркала или объекта познания, а в качестве основания поступка в деятельном образе жизни и созерцания в созерцательном. Для познания себя Аристотель предлагает взглянуть на друга – то есть увидеть себя в проекции на мир, увидеть себя в поступке, в полисе: это значит, что познание себя есть не всматривание в зрачок своего разума, не уяснение понятия добродетели, а видение того, как мой разум осуществляет действительность добродетели в поступке.

Из высказывания Аристотеля о друге как зеркале Р.Г. Апресян делает странный вывод, что здесь Аристотель «задает иную перспективу для устроения дружеских отношений – не от себя к другу, а от друга к себе, не к другу относиться, как к самому себе, но к себе относиться, как относишься к другу»²¹. Но разве, когда мы смотрим в зеркало, мы видим зеркало? Разве когда Аристотель рисует картину, как Бог любит себя в зеркале, он может допустить, что Бог видит в нем не себя? Когда человек видит себя отраженным в друге, он смотрит именно на себя, на свою проекцию в мир, на того, кого он активно «дружит», собственно, он видит свой поступок, который тождественен ему, есть его бытие. Дружба для Аристотеля и есть поступок, действие (ведь речь идет об активном дружении), он говорит: «Дружба – это действие, и у нее нет иной цели, кроме действия – любви, но только она одна» (ММ 1211b 32). В этом смысле дружба подобна игре на флейте, цель которой именно игра на флейте и более ничего. Аристотель указывает на то, что именно в силу того, что дружба есть действие, поступок, в ней

²¹ Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля. С. 168.

один есть деятель, а другой – произведение («отец всегда действует больше сына, потому что сын – его создание» (ММ 1211b 34). В основе дружбы-действия – благосклонность к своему созданию: «все бывают благосклонны к тому, что они сами создали» (ММ 1211b 35); Аристотель говорит это именно о дружбе и, описывая ее как отношение отца и сына, задает ее именно как отношение деятеля и творения. И друг есть именно тот, кого мы любим как собственное творение, а творение есть мы сами, есть бытие поступающего: «с точки зрения деятельности... создатель – это в известном смысле его творение, так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие» (EN 1168a 8). И самодостаточный любит (дружит) друга именно как свое творение и свое бытие: «для каждого человека как собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (EN 1170b 8). Интересен вывод, который делает переводчик «Никомаховой этики», мучаясь с переводом одной аристотелевской фразы и предлагая два варианта: «нам нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует» (EN 1170b 11) и «и существование друга тоже нужно чувствовать в себе как благо», и далее: «Так или иначе, дружба увеличивает область “самости”»²². Аристотель в этом месте IX главы выстраивает такое рассуждение: если жизнь есть предмет избрания и добродетельный человек избирает собственное бытие, то он избирает и бытие друга, так как друг – второй он сам и он относится к нему, как к себе. Но чтобы чувствовать в себе существование друга, нужна жизнь сообща, общность речей и мыслей: так добродетельный человек, избирая бытие, порождает полис (EN 1170b).

Общество также стремится к самодовлеющему состоянию, и хотя оно возникает ради потребностей жизни, но существует ради достижения благой жизни (Pol. 1252 b 30)²³. В «Политике» Аристотель неоднократно говорит о самодостаточности полиса. Если же человек, считая себя самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, то он уже не принадлежит обществу, но становится либо животным, либо божеством (Pol. 1253a 29). **Величавый, самодо-**

²² Брагинская Н.В. Комментарий 51 // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 745.

²³ Текст «Политики» Аристотеля дается в переводе С.А. Жебелева и цитируется по изд.: *Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 375–644.

статочный – сам себе закон: «...для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами – закон» (Pol. 1284 a 14), и смешно, если бы кто-то предписывал ему закон. В итоге – остракизм выдающихся людей, величавый Сократ приговорен к смерти; аргонавты покидают Геракла как намного превосходящего их; не может петь в хоре тот, кто поет громче и красивее всего хора, – это все аристотелевские примеры. Нельзя при распределении государственных должностей требовать власти и над Зевсом. И поэтому, если бы нравственно идеальный человек существовал, он должен был бы стать, по Аристотелю, пожизненным царем – то есть в этом случае сменяемость царя была бы отменена и все граждане полиса были бы подчинены Величавому. Величавый как самозакондатель, «сам закон», внеположен полису, так как никто не может дать ему закон извне, но в то же время тождественен ему – в этом отношении воспроизводится еще гомеровское отношение героя, ἄγαθός, прообраза Величавого, и его рода: того, кто принимает решение о поступке, и воплощенного в нем человеческого сообщества.

С точки зрения Величавого (то есть в философски задаваемом идеальном пространстве морали), в оптике морального субъекта, сам полис есть отношение дружбы, а дружба – отношение человека с самим собой, развернутым в мир. Тогда самодостаточность полиса есть осуществление самодостаточности человека. Самодостаточность возможна исключительно как бытие в качестве основания мира, порождающего его начала, тождественного самому этому миру, а не как оторванность и отделенность. В последнем случае зависимость от мира всегда будет разрушающей для самодостаточности, тогда как в первом отношении с ним являются воспроизводством самой этой самодостаточности, так как есть отношения с самим собой. Невозможно быть самодостаточным в качестве единичного существа, но лишь в качестве единственного существа, охватывающего собой все пространство бытия. *Единичное* существо принципиально неполно и лишь в полисе обретает полноту – во взаимосвязанности с другими людьми. Но *единственное* существо включает полис в себя, задает его как способ своего существования.

В двух типах дружбы, не являющихся подлинными, человек удовлетворяет свою потребность в удовольствии и помощи: хотя речь идет о его собственных нуждах и устремлениях, но именно

таких, которые лишают его самодостаточности, выражают его зависимость от мира, так как удовлетворить эти нужды он может лишь с помощью других людей или вещей. Поэтому неподлинная дружба разрушает самодостаточность, выражает ее отсутствие. Иное дело – дружба, основанная на добродетели, то есть дружба в пространстве морали, особенность которой именно в том, что она основана на отношении человека с собой и к себе в полноте собственного Я. Эта дружба воспроизводит отношение к себе и распространяет его на второе Я как порождение собственного поступка: это дружба, не только не разрушающая самодостаточность, но, наоборот, тождественная ей.

Философское понятие дружбы у Аристотеля основано на трех «преодолениях» обычного представления о дружбе: исключение полезности означает, что дружба есть отношение (действие), содержащее свою цель (ценность) в себе; обоснование предпочтения активного дружения означает, что дружба есть действие, поступок, произведением которого является друг, а ядро понятия – идея о дружбе с собой, порождающей дружбу как полис. Все эти положения воспроизводят идею дружбы именно как основанную на добродетели. Отношение с собой задает и содержание морали: то, что невозможно, абсурдно по отношению к себе, невозможно и по отношению к другу – невозможны ложь и убийство. Видение мира и другого как своего бытия, как собственного творения и распространение на него отношения к себе ни в коей мере не может быть основой эгоизма, так как эгоизм невозможен, непомышляем в отношении к самому себе. Так философский взгляд в оптике единственности субъекта достигает предельной универсальности и охватывает человеческий мир именно в его человеческой, не-вещной сути.

Друг есть такое порождение моей способности вести деятельный образ жизни, которое переводит возможность поступать в действительность поступка, действие в физическом вещном мире в действие в человеческом пространстве, в полисе. Друг есть порождение способности поступать, быть деятельным, в основе которой лежит такое отношение с собой, которое есть подлинная дружба и одновременно явленность самодостаточности.

Библиография

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

Аристотель. Большая Этика // Там же. С. 295–374.

Аристотель. Политика // Там же. С. 375–644.

Платон. Лисид // *Платон*. Диалоги / Пер. с древнегреч.; Сост., ред. и авт. вступит. ст. А.Ф.Лосев; Авт. примеч. А.А.Тахо-Годи. М., 1986. С. 269–295.

Платон. Алкивиад I // Там же. С. 175–222.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. II / Пер. Б.Столпнера. СПб.: Наука, 1994. С. 5–423.

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

Бибихин В. <Поиск своего в «Алкивиаде» Платона> // Логос. 2011. № 4(83). С. 63–88.

Adkins A.W.H. “Friendship” and “Self-Sufficiency” in Homer and Aristotle // The Classical Quarterly. New Ser. 1963. Vol. 13. № 1. P. 30–45.

Annas J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism // Mind. New Ser. 1977. Vol. 86. № 344. P. 532–554.

Cooper J.M. Aristotle on the Forms of Friendship // The Review of Metaphysics. 1977. Vol. 30. № 4. P. 617–648.

А.Г. Гаджикурбанов

Метафизические основания этики Спинозы

Часто первое знакомство с важнейшим трудом Спинозы «Этикой» оставляет у многих читателей этой замечательной книги чувство легкого недоумения. Иногда такой, говоря языком Спинозы, *аффект* может сопровождать нас даже при более близком знакомстве с этим трактатом по моральной философии. Действительно, если он называется «Этика», то зачем в нем так много метафизики, т. е. рассуждений о бытии, субстанции, атрибутах, модусах, сущности, существовании, потенции и др.? Эти умозрительные конструкции чистого разума занимают всю первую часть данного сочинения и настойчиво напоминают о себе на всем остальном его пространстве. Если все-таки и можно смириться с фактом их столь масштабного присутствия, то возникает другая проблема – как согласовать, говоря современным языком, метафизический дискурс, который представляют эти универсалии, с собственно этическим нарративом, который по объему и значимости ему не уступает? Другими словами, нуждается ли этика в метафизике?

Не все исследователи философского наследия Спинозы соглашались с тем, что ему удалось в полной мере реализовать идею необходимой связи между этикой (моральной философией) и метафизикой. К их числу относится и немецкий ученый Вольфганг Бартушат (Bartuschat), автор нескольких книг и множества статей, посвященных разным аспектам философии Спинозы. Для него проблема соотношения метафизики и этики решается следующим образом: этика не требует в качестве своего основания существующей независимо от нее и предшествующей ей метафизики. На-

оборот, этические проблемы, и особенно проблема возможности разумного человеческого поведения, сами требуют появления соответствующей себе метафизики, т. е. скорее этика лежит в основании метафизики, вернее, метафизика строится на основании требований этики. Однородное субстанциальное целое, составляющее предмет метафизики, не может быть причиной сложного и разнородного этического бытия. Этический интерес, т. е. обращенность философской мысли к подлинно человеческому, независим ни от какой метафизики¹.

Однако мы знаем, что классическая философская традиция, как правило, дает позитивный ответ на вопрос о том, необходимо ли для этической теории какое-либо метафизическое основание, и лучше всего об этом сказал Кант: «...нравственный закон в его чистоте и подлинности (о чем как раз в практической области более всего надлежит заботиться) следует искать только в чистой философии. Следовательно, эта чистая философия (метафизика) должна предшествовать и без нее не может быть вообще никакой моральной философии»². В понимании данной проблемы, как и многих других, относящихся к моральной философии, Спиноза придерживался именно такого представления о соотношении метафизики и этики. Как представляется, для него иерархия основных объектов философского интереса строилась таким образом, что учение о первых началах бытия рассматривалось им не только как фундамент всякой этической конструкции, но и логически предвзяло ее. Для Спинозы это означало, что смысл любого феномена, представляющего моральную действительность, содержится уже в самом *понятии* субстанции как онтологического первоначала и с необходимостью следует из него³.

Как и у Канта, отношения между метафизикой и этикой в «Этике» Спинозы выстраиваются на основании *метафизических приоритетов* его доктрины:

¹ *Bartuschat W.* Metaphysik und Ethik in Spinosas «Ethica» // STUDIA SPINOSANA. Vol. 7: The Ethics in the Ethics. 1991. P. 15–19. Эти идеи получили свое развитие в его книге: *Spinozas Theorie vom Menschen.* Hamburg, 1992.

² *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 49.

³ Как полагал Спиноза, из необходимости божественной природы вытекает бесконечное множество вещей бесконечно многими способами («Этика» I 16).

1. В основание нравственного бытия положено первичное метафизическое стремление всякого существа к сохранению своего бытия (стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели (IV 22 королл.)⁴;

2. Учение о субстанции, ее атрибутах и модусах составляет содержание сферы должного, которому следует моральный субъект, то есть метафизика выполняет *моделирующую* функцию относительно этики.

В т. 8 ч. IV «Этики» дается развернутое определение добра и зла: «Мы называем добром или злом то, что способствует сохранению нашего бытия (*nostrum esse*) или препятствует ему, ...т. е. то, что увеличивает нашу способность к действию или уменьшает ее, способствует ей или ограничивает ее. Таким образом, ...мы называем какую-либо вещь хорошей или дурной, смотря по тому, доставляет ли она нам радость или печаль, и, следовательно, познание добра и зла есть не что иное, как идея радости или печали, необходимо вытекающая из самого аффекта радости или печали». Попытаемся выделить здесь несколько значимых тем.

В этом определении Спиноза относит определения добра и зла к двум порядкам реальности: 1. к самому устройству человеческого субъекта (к способу человеческого бытия) и 2. к вещам из окружающего его мира. Добрыми или злыми для человека могут считаться как внешние, *объективные*, благоприятные или неблагоприятные, обстоятельства его жизни, доставляющие ему радость или печаль (*laetitia* и *tristitia*), так и *субъективные* условия нашего существования, то есть особые состояния нашего тела и ума, представляемые в самих аффектах радости и печали.

Как полагает Спиноза, *зло* для человека может возникать только из внешних причин, поскольку человек составляет часть всей природы и подчинен *обычному порядку* вещей, о котором говорится в схолии к теореме 29 ч. II «Этики». Речь идет об «обыкновенном порядке природы» (*communis naturae ordo*), при котором мы видим вещи извне, случайно сталкиваясь с ними. Мы вынуждены приспособляться к нему (IV Прибавлен. 6). Правда, внешние,

⁴ Примечание: если в ссылке не назван источник, это означает, что она относится к «Этике» Спинозы; латинская цифра указывает на номер книги, а арабская – на номер теоремы; понятия «королларий», «схолия» подверглись соответствующему сокращению).

социальные связи человеческого индивидуума с другими людьми также являются для него источником высшего для человека *блага* (там же, Прибавлен. 7 и 12).

Более интересной представляется субъективная сфера актуализации моральных начал, где добро и зло оказываются тесно привязанными к сфере человеческих переживаний. Здесь добро и зло мыслятся как *аффективные состояния* нашего тела и ума. Это телесные аффекты, которые увеличивают способность нашего тела к действию или уменьшают ее, способствуют ей или ограничивают ее (III Определ. 3). Они сопровождаются изменениями в состоянии нашего ума, поскольку порядок и последовательность идей тождественны порядку и последовательности вещей. В этом случае мы имеем дело с особыми переживаниями или аффектами ума – радостью или печалью. Оба этих аффекта или увеличивают способность нашего ума к мышлению и способствуют ему (аффект радости), или уменьшают его и не способствуют ему (аффект печали). Тогда добрыми или злыми нам нужно будет считать не только те или иные обстоятельства нашей жизни, но и соответствующие аффекты, которые они вызывают в нашем теле и в нашем уме. Аффективное состояние радости можно будет рассматривать как *благо* для человека, аффективное состояние печали – как *зло*. Именно так они и осознаются нашим умом как его идеи, вытекающие из названных аффектов (III 39 схоластический комментарий).

Еще одно определение гедонистического характера дополняет приведенные выше рассуждения о природе добра и зла у Спинозы: *зло* есть то, что может препятствовать нам существовать и наслаждаться разумной жизнью, поэтому нам необходимо удалять это от себя; добром же мы будем называть все то, что полезно для нашего самосохранения и наслаждения разумной жизнью (IV Прибавл. 8).

Для нас особенно важно то, что у Спинозы в основание этических категорий добра и зла (*bonum et malum*) положен **метафизический абсолют** – бытие (*esse*). **Присутствие в этическом дискурсе** Спинозы некоторого онтологического априори сомнений не вызывает, в то же время очевидно, что добро и зло как первичные понятия морали выступают в роли операциональных инструментов субстанции в реализации ее базового принципа – *сохранения бытия* порождаемых ею модусов. Последнее касается и такого единичного модуса субстанции, как человек, поскольку

определения добра и зла в жизни всякого человека наделены экзистенциальным смыслом и идентифицируются с особыми аффектами (состояниями его тела и ума), один из которых – аффект радости – благоприятствует человеческому существованию, другой же – аффект печали – ограничивает его возможности. Также ясно, что эти характеристики бытия, во-первых, имеют объективную природу, а во-вторых, являются модальными качествами, то есть к самой субстанции как таковой неприменимы (модус представляет собой только определенное состояние субстанции). *Объективность* (в нашем понимании) содержания категорий добра и зла обнаруживается в том, что они обозначают определенные состояния бытия модусов, а не наши человеческие представления о них (субъективно-человеческие версии добра и зла требуют отдельного рассмотрения).

Конечно, тезис об объективности определений добра и зла применительно к модальной сфере следует принимать с серьезными оговорками. В понимании Спинозы сама *модальная* природа каждой единичной вещи (модуса субстанции) не может претендовать на безусловную *реальность* (I 15 схола.), поэтому *объективность* названных моральных реквизитов должна соизмеряться с сомнительным онтологическим статусом их носителей (модусов). Будем считать, что и те, и другие *относительно реальны (объективны)*.

Далее, если следовать приведенной в самом начале нашего изложения дефиниции добра и зла из т. 8 ч. IV «Этики», то можно заключить, что сама субстанция обнаруживает определенное безразличие к моральным определениям. Они неприменимы к ней, потому что выражают изменения в состояниях бытия, а субстанция никаких изменений в себе не допускает. Субстанция всегда сохраняет свое бытие в высшей степени его полноты и совершенства, и ничто не может увеличить присущую ей способность к действию или уменьшить ее, способствовать ей или ограничивать ее. Очевидно, что определения добра и зла выражают аффективные состояния бытия, то есть качества зависимой природы. Субстанция же ни от чего не зависит и, соответственно, оказывается по ту сторону приведенных выше определений добра и зла. В т. 17 ч. V говорится, что Бог свободен от пассивных состояний, т. е. аффектов радости и печали, выражающих возможность переходов их носителя от одного состояния совершенства к другому.

Таким образом, когда Спиноза говорит о добре и зле, он, прежде всего, включает эти моральные категории в метафизический контекст, где они выражают способность некоторой разновидности бытия или сохранять себя в своем тождестве, или каким-то образом утрачивать его. Идею *тождества* выражает субстанция как таковая, в то время как модус представляет принцип *различия* в пределах самой субстанции, это как бы две стороны одного и того же единого целого. В этом смысле теория аффектов у Спинозы позволяет с достаточной определенностью говорить о несубстанциальном характере базовых категорий моральной философии (добра и зла), поскольку они представляют изменчивые состояния некоторых единичных вещей (модусов) – человеческого ума и тела (III Опред. 3).

Спиноза вполне отчетливо очерчивает сферу приложения этих этических универсалий, отделяя их от приоритетных объектов классической метафизики – «истинно сущего бытия» (у Платона) или «сущего как такового» (у Аристотеля). Можно ли считать такую исследовательскую позицию натуралистической, тем более, что сам Спиноза неоднократно, в частности в Предисловии к ч. III, характеризуя свой метод анализа человеческих аффектов, ссылаясь на универсальные законы и правила природы? В общем, скорее нужно говорить о метафизической и геометрической стратегиях истолкования природы вещей, каждая из которых, в отличие от натуралистической, в тексте «Этики» обладает иногда более отчетливой артикуляцией. Отсюда также следует, что моральное качество блага (добра) предполагает не столько натуралистическую, сколько метафизическую диспозицию его носителя⁵.

Каждая вещь сама по себе стремится к сохранению своего бытия (*in suo esse perseverare*), и эта способность, как утверждает Спиноза, выражает могущество Бога (*potentia Dei*) (III 6). **Харак-**

⁵ Убежденность многих современных исследователей (см., в частности, Bennett J. A Study of Spinoza's *Ethics*. Indianapolis, 1984; Della Rocca M. Spinoza. N.Y., 2008) в натуралистическом характере методологии Спинозы, к которой он прибегает при анализе реальностей человеческой жизни, особенно аффективной ее составляющей, не в полной мере соответствует содержанию этической доктрины Спинозы. Возможно, «натурализм» Спинозы, основанием для которого может служить Предисловие к ч. III «Этики», следует всегда принимать с серьезными поправками на теологический, метафизический, геометрический и др. контексты его приложения.

терно, что стремление единичной вещи, в частности человеческого ума, к сохранению своего бытия отождествляется с его способностью действовать (т. е. мыслить), или с его активностью. Эта способность составляет актуальную *сущность* ума, а сама эта сущность складывается из идей разной степени достоверности – как из идей адекватных, так и неадекватных (III 9). Интересно, что, обладая не самой совершенной природой (сущностью), человеческий ум стремится сохранять для себя даже такой, не вполне адекватный его природе, способ бытия. Можно сказать, что для Спинозы онтологические притязания модуса мышления – человеческого ума – оказываются более приоритетными, чем когнитивные. Это тем более удивительно, что единственной и высшей формой активности ума Спиноза считает интеллектуальную деятельность, она составляет саму природу человеческого разума, поскольку ум представляет собой *идею* тела, в котором он пребывает. О других образах и функциях ума Спиноза практически не упоминает.

Человеческий ум может мыслить вещи адекватно или неадекватно, но сам этот *мыслящий* ум, будучи модусом атрибута мышления, хочет прежде всего существовать и сохранять свое существование в течение неопределенного времени (III 9). В вещи же самой по себе нет ничего, что могло бы ее уничтожить, т. е. лишить бытия, и ее исчезновение может быть вызвано только какой-то внешней причиной. Таким образом, с точки зрения Спинозы, сохранение своего бытия (*esse*), или желание быть самим собой, составляет цель стремлений или внутреннюю (онтологическую) потребность человеческого ума независимо от меры совершенства природы этого ума, то есть независимо от того, обладает ли он истинным бытием или пребывает в профаническом статусе. Говоря языком средневековой метафизики, эквивокация понятия бытия позволяет нам отождествлять одну его разновидность с любой другой по общему для них бытийному основанию независимо от их места в иерархии онтологических совершенств. Эту характеристику, видимо, можно распространить и на любую другую единичную сущность.

Далее, как нам известно (II 29 схоласт.), ум может постигать вещи или исходя из «обычного порядка природы», или в соответствии с внутренним, разумным созерцанием взаимосвязи вещей, или же, как это чаще всего происходит в обычной жизни, и тем и другим

способом одновременно. Выше мы говорили о том, что сама реальность бытия, однородная для всех единичных модусов, делает их в определенной мере равнозначными и неразличимыми (можно вспомнить, что для Спинозы атрибутивное тождество единичных вещей, доступных восприятию ума, составляет основание истинного, т. е. интуитивного познания). Открытая схоластической традицией однозначность (эквивокальность) термина «бытие» в значительной мере нивелирует градацию совершенств в пределах одного отдельного атрибута субстанции, или, другими словами, упраздняет порядок различений среди индивидуумов одного и того же класса (среди модусов одного атрибута). В частности, при таком допущении теряет смысл истинностное содержание познавательной деятельности каждого отдельного человеческого ума. Это значит, что в таком случае ум, обладающий адекватными идеями, будет приравниваться к уму, исполненному неадекватных идей, или – один и тот же отдельный человеческий ум *как сущий* будет равен самому себе как в состоянии адекватного познания, так и в моменты утраты им такой познавательной способности. В этом (метафизическом) смысле и тот и другой способ бытия одного и того же человеческого ума окажутся равными друг другу в их ценностном выражении, то есть они станут представлять добро, или оцениваться как благие, поскольку будут способствовать сохранению присущего им бытия, или сохранению бытия человеческого ума как такового.

Таким образом, в основание добра у Спинозы положена метафизическая мотивация: добро (благо) для любой вещи – это сохранение себя и стремление пребывать в своем бытии (существовании). В этом выражается активность вещи, ее бытийная прочность, стойкость, неразрушимость, онтологическая устойчивость (*in suo esse perseverare*), **хотя реализованная соразмерно модальной природе той или иной вещи, то есть вариативно и динамично.**

Если основанием определения добра и зла служит наша способность сохранять бытие нашего ума, то что же представляет собой само *бытие* человеческого ума? Теорема 26 ч. IV «**Этики**» утверждает, что тяга к самосохранению составляет природу нашего ума, а стремление сохранить свое бытие (*esse*) **выражается в способности к познанию, в самой познавательной деятельности ума.** Благом же для человеческого ума является то, что ведет к познанию. В этом смысле мы можем говорить о реализации принципа

тождества бытия и мышления в доктрине Спинозы: мысль бытийна, а бытие мыслительно. Мышление есть сам способ бытия, или, еще определенной – само бытие мыслящего ума, каким и является человеческий ум по самой своей природе, или в сущности. Это его неотъемлемое качество. Но что может способствовать сохранению бытия нашего ума, а что – препятствовать ему? Конечно, чем лучше ум мыслит, то есть чем более достоверным (истинным) является его мышление, тем больше он реализует масштаб своего бытия, или, другими словами, тем в большей мере он его сохраняет. Для этого ему необходимо продуцировать адекватные идеи. Именно наличие адекватных идей увеличивает способность нашего ума к действию и способствует переходу его к состоянию большего совершенства, о чем говорится в схолии к т. 11 ч. III того же трактата.

Тезис о тождестве бытия и мышления получает у Спинозы специфическое выражение. Природа ума когнитивна – ум есть идея тела, и никакое иное бытие ему не присуще. Спиноза практически не выделяет иные, отличные от познавательных, качества человеческого ума, которые позволили бы приблизить способ его существования к бытию души в его традиционном понимании, в частности, в функции роста и жизнеобеспечения. Даже стремление (*conatus*) ума к сохранению собственного бытия проявляется в его желании правильно мыслить и познавать. В общем, ему присущи два способа бытия – в виде *адекватного познания* и *неадекватного познания*, причем последнее не обладает самостоятельной формой существования, а представляет собой простое отсутствие, недостаток знания. Ум, пребывающий в состоянии адекватного познания, обладает своего рода полнотой свойственного ему бытия, и наоборот, неадекватная (ложная) идея оказывается онтологически беспочвенной, выражая отсутствие (дефект) бытия. В этом смысле Спиноза воспроизводит некоторые испытанные схемы позднеантичной и средневековой онтологии. Неадекватная идея отражает всего лишь частную расположенность человеческого субъекта по отношению к миру, поэтому в Боге как бесконечном субъекте познания всякая неадекватная идея всегда обретает соответствующее себе адекватное содержание (III 1).

Все эти качества человеческого ума складываются в позитивную структуру присущего ему *бытия*, которое составляет его *благо*. Соответственно, *злом* Спиноза называет все противополо-

ложное – превалирование в человеческом познании неадекватных идей, ограничение его активности (состояние претерпевания – *pati*) и низкую степень совершенства. Для Спинозы все эти негативные модификации ума всегда определяются в сравнении с совершенным состоянием его природы, т. е. через отрицание (III 3 схол.), и потому позитивным бытийным смыслом не обладают.

На основании всего предыдущего может сложиться впечатление (и оно имеет под собой известные основания), что определения добра и зла у Спинозы во многом утрачивают объективное содержание и в значительной мере становятся плодом интенций человеческого ума или – шире – что они оказываются производными прежде всего от специфических состояний человеческой природы. В частности, можно вспомнить тезис, согласно которому «мы ничего не желаем потому, что оно добро, но, наоборот, называем добром то, чего желаем» (III 39 схол.). Действительно, в данном случае смысл этих фундаментальных категорий морального бытия приобретает особые, человеческие коннотации, и они уже выступают как обозначения волюнтаривных расположений морального субъекта, как характеристики присущих ему стремлений (*conatus, voluntas, potentia, cupiditas*). Этот особый интерес этической дисциплины к человеческому началу в моральной жизни можно считать следствием антропологического поворота, случившегося в практической философии Нового времени. Но в нем можно увидеть и некий извод определенной схоластической традиции, оставляющей за волей Творца мира все значимые приоритеты в определении любых качественных характеристик бытия, в том числе и его моральных атрибуций. В этом случае Спиноза вводит в процесс конструирования субстанциального бытия определенного рода *волюнтаривный оператор*, выраженный в понятии *могущества* (*potentia*) Бога. Эта способность субстанции к производству из самой себя многообразного мира модусов отображается в человеческой *воле* как в ее подобии. Ведь, по словам Спинозы, *стремление* (*conatus*) всякой отдельной вещи пребывать в своем бытии выражает известным образом «могущество Бога (*potentia Dei*), в силу которого Он существует и действует» (III 6).

Могущество Бога, о котором идет речь, выражается также в терминах силы (*vis*), которая совпадает с порядком природы и отлична от своеволия. Можно сказать, что тот же порядок природы

транслирует эту божественную силу в бесконечное множество вещей бесконечно многими способами, она воспроизводится через каузальную цепь в модальном пространстве и реализуется в стремлении каждого отдельного человека быть самим собой (I 31), даже если это стремление мотивировано не только адекватными, но и неадекватными идеями.

Спиноза определяет могущество Бога как источник существования и действия самого Бога и всех производимых им вещей, которые следуют из него в силу необходимости Божественной природы (I 34). Могущество Бога есть сама его сущность, из которой выводимы как сущность, так и существование всех вещей: все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество Бога (I 36). Таким образом, стремление вещи пребывать в своем бытии, которое лежит в основании определения добра и зла, оказывается производным от однородного с ним стремления Высшего начала – Бога, субстанции или природы. У Спинозы – к утверждению своего бытия и к соответствующему действию. Правда, необходимо подчеркнуть, что в его понимании такого рода метафизическая активность Бога имеет безличный характер и тождественна самому факту бытия (существования). Можно сказать, что в этом случае, как это вообще свойственно философии Спинозы, воля Бога неотделима от его бытия (природы): нет ничего, из природы чего не вытекало бы какого-либо действия. Волюнтаризм Бога погашается объективностью природного закона, безличностью субстанциального отношения и законосообразностью геометрического вывода, или же сливается с ними в неразделимое целое. Это *объективная воля*, когда Бог не может хотеть ничего иного, кроме того, что находится в его власти и вместе с тем – *следует из его природы (ex ejus natura sequi)*. Это подобно тому, как из природы треугольника следует равенство трех углов его двум прямым (I 17 схола.). Поэтому воля Бога как субъекта – истока и причины бытия – всегда субстанциальна, и она только потому объективна, что законосообразна и лежит в основании мирового порядка.

Иерархия бытия, которая однозначно пронизывает весь универсум Спинозы, представляет градацию божественной воли и могущества. Абсолютно приоритетным, первичным и моделирующим в этом устройстве является стремление субстанции утверждать бытие как таковое. Его отражением и частным подобием ока-

зывается желание каждого отдельного модуса субстанции сохранять свое единичное бытие. Соответственно, субстанция априорно обладает абсолютной активностью и полнотой самовыражения, в то время как ее модусы отмечены пассивной природой и содержат в себе отрицание (III 3 схолия). На основании этого мы можем утверждать, что сама природа субстанции заключает в себе больше бытия (способствует сохранению большего бытия), чем это свойственно любому ее модусу. Отсюда можно заключить, что в соответствии с данной самим Спинозой дефиницией добра и зла, согласно которой «мы называем добром или злом то, что способствует сохранению нашего бытия или препятствует ему» (IV 8), *субстанциальная сфера* (*natura naturans*) будет представлять собой преимущественно и даже исключительно домен *добра*. В противоположность ему, *модальное* пространство универсума Спинозы, обозначенное им как *natura naturata*, будет находиться под властью метафизических сил, которые в значительной мере препятствуют сохранению бытия и, соответственно, наделяют этот мир избытком *зла*.

Несомненно, что в данном разделе своего учения, как и во многих других, Спиноза воспроизводит некоторые устойчивые метафизические парадигмы, утвердившиеся в античной, средневековой европейской, арабо-мусульманской и еврейской философии⁶. В каком-то смысле он даже остается пленником этих не всегда убедительных и даже рискованных для этического дискурса мыслительных схем. В частности, это обнаруживается на примере той устойчивой корреляции, если не сказать причинной зависимости, которую Спиноза устанавливает между иерархическим порядком бытия и его моральной атрибуцией. При этом, как мы знаем, в качестве приоритетного им заявлен бытийный, т. е. онтологический ракурс анализа, когда субстанциальная модель реальности выступает для человека в качестве нормы его нравственного бытия. Правда, и тот и другой способ рассмотрения имеют под собой общее основание – ценностную архитектонику универсума. Именно в ней отчетливо прорисовывается усвоенная Спинозой классическая форма умопостигаемого платонического космоса, в котором мера интенсивности бытия, присущего тому или иному элементу

⁶ См.: *Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning. Cambridge (Mas.), 1934.

иерархической системы, определяет и степень его моральной позитивности. В частности, вещи, исполненные бытия, считаются приобщенными к большему благу, чем те, которые испытывают онтологический дефицит. Как полагает Спиноза, последние заключают в себе отрицание бытия, и истощение их онтологических ресурсов свидетельствует о превалировании в них начала зла. Соответственно, ослабление бытийного потенциала вещи сразу же снижает ее ценностный статус.

В такой системе измерений бытие отождествляется с благом, а небытие как отрицание или истощение бытия заключает в себе зло. Спиноза находит для этой формулы несколько иной способ выражения, связанный с динамическими характеристиками бытия, – *бытие есть potentia, т. е. способность к действию, или возможность производить какой-либо эффект*: «нет ничего, из природы которого не вытекало бы какого-либо действия» (I 36). Отсюда и характерный для метафизики и этики Спинозы приоритет активных видов деятельности, выражающих естественную свободу субъекта моральной жизни, над пассивными, зависимыми или принудительными состояниями его ума и тела.

Это дает основание говорить об *объективности* определений добра и зла в моральной философии Спинозы. В этом случае они не связаны однозначно с волюнтаристическими устремлениями субъекта: добро и зло вписаны в объективный, т. е. онтологический, строй универсума и потому имеют под собой твердые и однозначные основания. Иллюстрацией чего служит тот факт, что указанная выше корреляция между метафизическими и этическими реквизитами находит свое подтверждение в описанных Спинозой двух типах порядка, объективно существующих в его универсуме, – субстанциального и модального.

1. *Субстанциальный порядок* характеризует все то, что существует само в себе и представляется само через себя, будучи выражением Бога как свободной причины (это *natura naturans*). Ему соответствует активная форма деятельности, выражающая *благо*. И наоборот, *модальное устройство* мира вытекает из необходимости божественной природы и представляет собой зависимую сферу бытия (это *natura naturata*) (I 29). По форме своей деятельности она пассивна, потому в меньшей мере причастна благу и отражает присутствие зла.

2. Та же схема воспроизводится и в различении Спинозой двух способов познания – постижения вещей из *обыкновенного порядка природы* (*communis naturæ ordo*), при котором мы видим их *извне* и случайно, и *внутреннего созерцания*, видящего вещи ясно и отчетливо (II 29). В последнем случае Спиноза с определенностью утверждает, что «мы ни про что не знаем с достоверностью, что оно хорошо или дурно, кроме как про то, что действительно приводит к познанию или что может препятствовать ему» (IV 27). Та «достоверность» (*certo*), **благодаря которой мы можем с определенностью** выносить суждения о хорошем или плохом, свидетельствует об объективности наших оценок, но сама она зависит от характера нашего участия в порядке бытия. Истинное (адекватное) познание приближает нас к субстанциальному уровню реальности, в то же время существующие в нас неадекватные идеи свидетельствуют о неотделимости нашего ума от модального устройства мира. При этом высшая *активность* ума связана исключительно с истинным познанием, которое, по утверждению Спинозы, является неоспоримым свидетельством *добра*.

По его утверждению, качества добродетели также имеют прямое отношение к объективным, другими словами, к метафизическим основаниям человеческих поступков. Ведь, как мы знаем, для Спинозы стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели (IV 22 королл). Добродетель же представляет собой саму способность человека сохранять свое существование, или выражает его могущество, жизненную силу, противостоящую бессилию, обозначающему пренебрежение морального субъекта к фундаментальным началам моральной жизни (*virtus=potentia/impotentia*). В данном разделе этического учения Спинозы отчетливо звучат эпикурейские, или виталистические, мотивы, причем понятия блаженства (*beatum esse*), благого действия (*bene otio*) и благой жизни (*bene vivere*) оказываются синонимичными. Все эти высшие состояния человеческого существа опираются на простые качества бытия, действия и жизни, реализованные в актуальном существовании человека (*actu existere*) (IV 21). Онтология добра у Спинозы естественным образом предполагает моральный (ценностный) приоритет носителей бытия (жизнь, действительность, активность) перед его ущербными формами (бессилие, упадок, пассивность), ведь *virtus* (добродетель)

обозначает безусловную моральную позитивность. Как мы знаем, сам феномен *существования* (актуальное наличие определенного рода *бытия*) вызывает у человека позитивный аффект радости: мы радуемся тому, что усиливает в нас жизненную активность (приводит нас в состояние большего совершенства) (III 11 схола.).

Метафизическое пространство у Спинозы неожиданно открывает свои аксиологические измерения и предстает как ценностно маркированное смысловое поле, обладающее совершенно определенной избирательностью и известными приоритетами в различении своих объектов. В нем все сущие реальности выступают в меру своей необходимости и законосообразности, но, как выясняется, не все они оказываются равными друг другу по своей онтологической мощи. В самих аксиоматических основаниях «*Этики*» (I Определения 3–5) уже заложено различие всех элементов такой субстанциальной системы в соответствии со степенью их значимости в порядке природы и с необходимостью их существования. Так, субстанция с присущими ей атрибутами суверенна в своем бытии, ее существование с необходимостью заключено в ее сущности и следует из нее, в то время как существование каждого единичного модуса не содержится в его сущности и опирается на иные основания. Это сразу же понижает онтологическую значимость единичного модуса и наделяет его более низким местом в иерархии сущих. Сам факт существования всякого модуса предполагает присутствие в нем Божественной силы, и, кроме того, его единичное бытие рассматривается в качестве результата взаимодействия множества других отдельных модусов. Не вызывает сомнений, что для Спинозы субстанция обладает фундаментальным метафизическим превосходством над своими модусами.

Таким образом, в его универсуме ценностная дифференциация внедрена в саму метафизическую структуру бытия на ее базисном уровне, являясь способом различения субстанции (атрибутов) и ее модусов. На этом основании можно с определенностью утверждать, что два домена космической жизни – субстанциальная сфера и модальное пространство – не тождественны друг другу как возможные цели устремлений морального субъекта, поскольку, как оказывается, они обладают неравным метафизическим статусом, отсюда – неодинаковой ценностью и, наконец, – разной степенью предпочтительности в моральном выборе субъекта. Иерархичный

характер каузальной системы, складывающейся из причин и следствий, однозначно удостоверяется большей метафизической значимостью субстанции по сравнению с ее модусами, ведь последнее в той или иной мере являются производными от субстанции и зависимыми от нее.

Наряду с этим, Спиноза приводит определения добра и зла в соответствие с двумя состояниями (*status*) человеческого рода – естественным (*naturalis*) и гражданским (*civilis*) (IV 37 схол. 2). Этот раздел моральной доктрины Спинозы создает определенные проблемы в ее интерпретации. По мнению автора «Этики», каждый человек в своем настоящем бытии существует по *высшему праву природы* (*otio naturæ jure*). Как оказывается, это понятие играет важную роль в характеристике человеческого существования. В частности, Спиноза настаивает на том, что именно по высшему праву природы каждый человек делает то, что вытекает из *необходимости его природы* – в соответствии с ней судит о том, что хорошо и что дурно. Таким же образом он *заботится о собственной пользе, мстит за себя, стремится сохранить то, что любит, и уничтожить то, что ненавидит*.

Ознакомившись с перечнем привилегий человека, живущего по праву природы, можно задаться вопросом, насколько они соответствуют нормам добродетели, разделяемым самим Спинозой. Спиноза сам отвечает на этот вопрос, ссылаясь на соответствующие теоремы. Забота человека о собственной пользе определяется его стремлением к собственному существованию, т. е. видимый эгоизм человека соответствует фундаментальным основаниям его бытия (IV 20). Мщение (*se vindicare* – IV 37 схол. 2) связано с желанием причинить зло другому человеку в ответ на полученное от него зло (III 40 кор. 2). В этом случае вряд ли можно говорить о моральной позитивности такого аффекта, поскольку сам Спиноза в т. 46 той же ч. IV утверждает, что всякий, живущий по руководству разума, стремится воздавать другому за его ненависть, которая есть зло, только любовью, т. е. великодушием (*Generositas*). Таким образом, мщение как воздаяние равным за равное утрачивает свой первоначальный смысл. Далее, мы стремимся способствовать тому, что, по нашему воображению, может доставить нам радость, и хотим сохранить его. Мы будем чувствовать радость и в том случае, если удалим от себя то,

что ненавидим (III 28). Очевидно, что все эти три аффекта – важнейший аффект радости, желание мщения, а также стремление к самосохранению – выражены в смутных идеях ума, они не могут рассматриваться как выражение человеческой свободы и должны быть преодолены посредством истинного познания.

Спиноза полагает, что, если бы все люди жили по руководству разума, каждый распоряжался бы указанным природным правом без всякого ущерба для других. Для подтверждения этого тезиса он ссылается на королл. 1 т. 35 ч. IV «Этики», где говорится о том, что человек действует вполне по законам своей природы только тогда, когда он живет по руководству разума. Для каждого человека всего полезней то, что имеет наибольшее сходство с его природой, а таким качеством обладает только разум, общий для всех людей. В свою очередь, как мы знаем, основанием для различий, существующих между людьми, Спиноза считает аффекты. Очевидно, что упомянутые выше состояния человеческого существа отмечены аффективной природой и тем самым не могут в полной мере поддаваться разумному руководству. По этой причине люди часто влекутся в разные стороны и бывают противны друг другу. Между тем, для сохранения собственного существования люди нуждаются во взаимной помощи и для этого заключают между собой договор, ограничивающий присущее им естественное право. Они обязываются не совершать ничего враждебного всем другим. Как полагает Спиноза, люди, непостоянные и изменчивые, при обычном порядке вещей подверженные аффектам, могут быть принуждаемы к обузданию своих аффективных влечений только воздействием на них более сильного и противоположного по своей направленности аффекта – каждый из них удерживается от нанесения вреда другому боязнью большего вреда для себя. Право на моральное суждение и на мщение передается обществу. При этом оно устанавливает законы человеческого общения не на основе разума, а путем угроз. Это можно назвать *гражданским состоянием* человеческого общества (IV 37 схол. 2).

В естественном состоянии (*in statu naturali*) нет определения доброго и злого на основании общего признания, поскольку здесь каждый заботится о собственной пользе и сам определяет доброе и злое по собственному усмотрению. В этом естественном состоянии нельзя представить себе греха (*reccatum*). Точно так же в

естественном состоянии нет ничего, что могло бы назваться справедливым или несправедливым. Этот ход рассуждений Спинозы повторяется и в его «Политическом трактате».

На этом основании Спиноза делает важный вывод, согласно которому такие основополагающие категории морального и правового сознания, как справедливость и несправедливость, проступок и заслуга, составляют всего лишь *внешние понятия (otiones extrinsecas)*, поскольку они не являются *атрибутами, выражающими природу ума*. Возможно, в этом случае мы в очередной раз имеем дело с проводимым Спинозой в схол. к т. 15 ч. I **фундаментальным** метафизическим различием между двумя представлениями о вещах – модальным (*modaliter*) и реальным (*realiter*). Реальное состояние вещей соответствует их субстанциальной природе, которая характеризуется своими атрибутами, в число которых привычные для обыденного человеческого рассудка морально-правовые понятия не входят. Об этих и других концептах ума (добро, зло, порядок, беспорядок, красота и безобразие) Спиноза рассуждает в Прибавлении к ч. I «Этики». Он полагает, что эти модальные феномены лишены подлинной реальности и представляют собой частные диспозиции атрибутов субстанции или продукты человеческого воображения (*entia imaginationis*).

Библиография

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: В 4 т., на нем. и рус. яз. Т. 3. М., 1997.

Bartuschat W. Metaphysik und Ethik in Spinosas «Ethica» // *STUDIA SPINOSANA.* 1991. Vol. 7.

Bartuschat W. Spinozas Theorie vom Menschen. Hamburg: Meiner, 1992.

Bennett J. A Study of Spinoza's *Ethics*. Indianapolis: Hackett Publ. Co, 1984.

Della Rocca M. Spinoza. N.Y.: Routledge, 2008.

Spinoza. Opera / Ed. Carl Gebhardt. Vol. II. Heidelberg: Carl Winter, 1925.

Wolfson H.A. The Philosophy of Spinoza. Cambridge (Mas.): Harvard Univ. Press, 1934.

Р.Г. Апресян

«Солилоквия» Шафтсбери: устроение морального субъекта¹

Название третьего трактата в трехтомном собрании трактатов Шафтсбери² «Характеристики людей, нравов, мнений и времен» – «Солилоквия, или Совет автору» – составное и как такое не может не оставлять впечатления внутреннего смыслового напряжения. В самом деле, если *солилоквия*, то есть разговор с самим собой, то почему «Совет автору», а если все-таки *совет автору*, то к чему «Солилоквия»? В *солилоквии* Шафтсбери усматривает наилучший путь познания себя – иначе как через самопознание себя не узнать. Но зачем же он решается на *совет*, которым настойчиво пытается склонить авторов к солилоквии, тем более что давать советы считает делом совсем неблагодарным, а о том типе авторов, которые нуждаются в солилоквии в первую очередь и, соответственно, призываются основательно взяться

¹ Статья подготовлена на основе доклада «Shaftesbury's "Soliloquy": the Construction of Moral Subjectivity», представленного на международной конференции «"New Ages, New Opinions": Shaftesbury in his World and Today», приуроченной к 300-летию со дня смерти Шафтсбери (Ун-т им. Фридриха Александра, Эрланген-Нюрнберг, Германия, 30.08–01.09.2012).

² Титул Энтони Эшли Купера – Лорд Шафтсбери дается здесь в уточненном написании. Кстати говоря, со времен Н.М.Карамзина имя титула писалось через «а». Появление в середине прошлого века «е» в качестве второй буквы, закрепленное в издании сборника трудов Шафтсбери 1975 г. (*Шафтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В.Михайлова. М., 1975*), следует считать досадным недоразумением. Я благодарен за это уточнение Николасу Эшли-Куперу, 12-му Лорду Шафтсбери и ряду участников вышеназванной конференции. См. также: *Jones D. Everyman's English Pronouncing Dictionary. 11th ed. L.–N.Y., 1958. P. 424.*

за это ментальное упражнение, он попутно своему рассуждению высказывается без особенного снисхождения, насмешливо, а порой даже с глубокой иронией?

Было бы опрометчиво видеть в этой «непоследовательности» Шафтсбери проявление заведенного им стиля философствования – избегать системности, убийственной, как он считал, для философии, стремиться к легкости и доступности высказываемых суждений, предпочитать фундаментальности идей живость и остроумие мыслительных ассоциаций. Метод солилоквии и жанр совета автору (солилоквия может включать совет – но это совет самому себе; совет автору предлагается извне, он никак не вплетается в беседу с самим собой) только кажутся концептуально не пересекающимися. В рамках шафтсбериевского рассуждения как в «Солилоквии», так и в более широком контексте «Характеристик» они оказываются, как это ни странно звучит, дополняющими друг друга. Эта взаимная комплементарность не очевидна и нуждается в специальном объяснении.

Важность этого объяснения диктуется не столько интересом прояснения дискурсивного сюжета и композиции «Солилоквии», сколько актуальностью просматриваемой в «Солилоквии» теоретической проблематики – *устройства морального субъекта* – и неоднозначностью этого процесса. В терминах, уже знакомых раннему Просвещению и отчасти используемых самим Шафтсбери, эту проблематику можно выразить следующим образом: как возможна личность, в частности, в качестве субъекта морали, каковы факторы и составляющие процесса ее становления и актуализации? Представляя метод солилоквии в приложении к «людям вообще», Шафтсбери озабочен тем, чтобы применить его в первую очередь к авторам, поскольку их ситуация в наименьшей степени терпит отсрочки³. Но при этом, как мы увидим, то, что Шафтсбери говорит об авторах, условиях их существования и деятельности в качестве авторов, в известной мере поддается экстраполяции и на моральную практику вообще – практику формирования морального субъекта, реализующуюся главным образом, как это можно *прямо* видеть у Шафтсбери, посредством солилоквии, но также – и это я вычитываю у Шафтсбери *косвенно* – не только через солилоквию, а то и помимо нее.

³ *Шафтсбери. Солилоквия, или Совет автору // Шафтсбери. Указ. изд. С. 354* (далее при цитировании этого произведения и ссылках на него соответствующие страницы указываются непосредственно в тексте в круглых скобках).

Следует отметить, что термин «субъект» не входит в активный лексикон Шафтсбери⁴. Да и вообще этот термин не принят в англоязычной философии так, как в континентальной, где под субъектом понимается не только некое начало, противоположное в гносеологическом плане объекту, но и деятельное, личностное начало, синоним личности, самости. Шафтсбери фактически не пользуется термином «агент» («agent»), получившим достаточное распространение в моральной философии уже к середине XVIII века. В данной статье использование этого термина при обсуждении Шафтсбери – дань отечественной традиции рассмотрения этого круга проблем; у самого Шафтсбери же релевантными терминами являются «Я» («self»⁵), иногда «личность» («person»). По сути же субъектность, личностность или самость для Шафтсбери выражаются в понятных и ожидаемых характеристиках: суверенность мотивов, самостоятельность решений, рефлексивность, понимание себя, самообладание. Смысл своего обращения к читателю он видит именно в способствовании тому, чтобы тот «обрел свою волю и ненарушимую решительность, с помощью которых всегда будет знать, где искать самого себя, всегда будет уверен в своих собственных взглядах и замыслах, а что касается его желаний, мнений и наклонностей, сегодня – за это можно будет поручиться – будет тем же, что вчера, а завтра будет тем же, что сегодня» (352–353). Как моральные эти качества проявляются в сознательном расположении личности к добродетели, в которой только и возможно стяжание заслуги.

⁴ Имеется в виду «субъект» в значении личности, действующего лица. В этом значении это слово употребляется по крайней мере однажды в записной книжке, относящейся к 1699 году. Обсуждая проблему энтузиазма, Шафтсбери задается вопросом: «Истинен ли мой субъект или он представляет собой фикцию?» (Цит. по: *Brunch L. Rituals of Spontaneity: Sentiment and Secularism from Free Prayer to Wordsworth*. Waco, Tx., 2006. P. 258). Как правило же, это слово употребляется Шафтсбери в первом из обычно приводимых в словарях значениях: «предмет» (мысли, рассуждения).

⁵ В русском переводе этого трактата Шафтсбери английское «Self» переводится как местоимением «Я», так и существительным «самость». В русском философском языке эти понятия, как бы близки они ни были, не тождественны, чтобы их употреблять синонимично, причем в переводе текста, в котором используется один термин. Это вдвойне неточно, когда в рамках одного абзаца слово «self» переводится и как «Я», и как «самость». Исходя из этого, я употребляю везде слово «Я», внося, где нужно, коррекции во в целом добротный и точный перевод, выполненный Ал.В.Михайловым.

Трактат Шафтсбери тематически достаточно мозаичен. И по содержательному составу, и по форме его представления он созвучен названию трехтомника: здесь характеризуются и люди, и нравы, и мнения, и времена; в значительной степени – под углом зрения рассмотрения литературы, ее состояния в различные эпохи, положения автора, его отношений с публикой и критикой и т. д. Но эти характеристики, помимо собственно литературно-критических наблюдений, содержат немало обобщений, прямых и косвенных, касающихся нравов и морали – того, что является предметом преимущественного интереса Шафтсбери. В другом трактате, «Мысли о разном», Шафтсбери так и представляет свою работу в «Солилоквии», говоря о себе в третьем лице: «Он [автор трактата] стремится дать совет автору и отшлифовать стиль, но его цель – исправление нравов (*Manners*) и упорядочение жизни. Он подражает солилоквии, стремясь как будто бы только взглянуть на себя критически, и это оказывается для него поводом вовлечь и других в свое начинание»⁶.

Благодаря солилоквии в дело исправления нравов и упорядочения жизни может включиться каждый способный к саморефлексии человек – нужно только прислушаться к совету нашего автора.

Солилоквия

Названием трактата – в его основной части: «Солилоквия» – Шафтсбери продолжал определенную литературную традицию. Считается, что термин «soliloquium» ввел в обиход Аврелий Августин⁷. Так называются и два небольших диалога, «Soliloquiorum libri duo», созданных им в ранний период творчества. Устоявшееся современное русское название этих трактатов – «Монологи» (очевидно неудачное тем более, что трактаты построены в форме диалогов). Однако примечательно, что первые переводчики предпочитали слова, более близкие первоисточнику: «Путь к познанию свойств божеских и человеческих, или Уединенное разглагольство-

⁶ *Shaftesbury. Miscellaneous Reflections // Shaftesbury. Characteristicks of Men. Manners, Opinions, Times. Indianapolis, 2001. Vol. III. P. 114.*

⁷ См.: *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by. C.T.Lewis, C.Short, LL.D. Oxford, 1879.*

вание с Богом» (пер. С.Козловского, 1783) или «Единобеседование души с Богом» (пер. В.Беляева, 1783). Начальные слова первого диалога как нельзя лучше передают суть солилоквии: «Долго и о многом размышлял я сам с собой, исследуя и себя, и свое благо, и то зло, коего следовало избегать. И вдруг я услышал голос, звучащий то ли снаружи, то ли внутри меня, мой ли собственный, а, возможно, и не мой – не знаю»⁸. Хотя Августин и не уверен, что это за голос, он воспринимает его как голос разума (в тексте диалогов представленный сокращенно – буквой «Р»), и с этим голосом беседует сам Августин (представленный сокращенно – буквой «А»).

Такой метод рассуждения, в форме обращения к самому себе, получил развитие за два столетия ранее. Известное произведение Марка Аврелия «Τὰ εἰς ἑαυτόν» переводят по-разному: «К самому себе», «Наедине с собой», «Рассуждения о самом себе», «Послания к самому себе», и все эти варианты достаточно точно передают установку автора, который обращается к самому себе, рассуждает сам с собой, постоянно наблюдая за собой, за своими мыслями и деяниями и анализируя себя. Содержание записок Марка Аврелия – моралистика, размышления о долге человека в перипетиях судьбы и перед лицом неминуемой смерти. Трактат Марка Аврелия не только хорошо известен Шафтсбери, но и весьма значим для него⁹.

Августин, рассуждая сам с собой, стремится постичь Бога и себя, обращенного к Богу. Впоследствии за жанром солилоквии сохранилась именно эта предметность: познание себя, совершенствующегося и устремленного к Богу. В подражание Августину Петр Абеляр создает «Солилоквию» (*Soliloquium*, 1127) – диалог, в котором «Петрус» и «Абелярдус» обсуждают, каждый со своей позиции, философские и религиозные средства постижения истины в любви к мудрости как любви к Богу. Также в подражание Августину Гуго Сен-Викторский пишет трактат «Солилоквия о залого души» («*Soliloquium de Arrha Animaе*», 1131/1133), представляющий разговор человека со своей душой о любви и божественной

⁸ *Августин Бл.* Монологи. Кн. 1 // *Августин Бл.* Энхиридион, или О вере, надежде и любви. Киев, 1996. С. 157.

⁹ В «Солилоквии» Шафтсбери ссылается на Марка Аврелия лишь дважды, но, по замечанию Войтля, именно «Наедине с собой» – книга, с которой Шафтсбери в глубине своей души более всего связан (*Voitle R.* *The Third Earl of Shaftesbury*, 1671–1713. Baton Rouge, 1984. P. 344).

сущности души. Непосредственно следуя Гуго, и Св. Бонаventura создает «Солилоквию о четырех упражнениях ума» («*Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*», 1259; английский перевод которого выходит в 1655), посвященную шагам интеллектуального постижения Бога. Интересно к этому добавить, что Ансельм Кентерберийский поясняет содержание одного из своих трактатов, «Монолог» («*Monologium*», 1076), направленных на постижение сущности Бога, указанием на то, что тот представляет собой солилоквию – обращение к самому себе, в отличие от «Прослогиона» («*Proslogium*»), в котором слово обращено к слушателю.

Избрав для своего трактата название, которое у просвещенного читателя не могло не ассоциироваться и с определенной тематикой, и с определенным жанром, Шафтсбери меняет «правила игры»: он саму солилоквию делает предметом рассмотрения, связывая цель солилоквии с самопознанием человека – самопознанием, осуществляемым человеком ради себя самого и на своих собственных основаниях.

Тема самопознания напрямую связывается Шафтсбери с дельфийским принципом: «Познай самого себя» (343), который трактуется таким образом, что человек должен распознать себя (в английском переводе дельфийский принцип звучит как «*Recognize your-self*»), а значит, разделить себя, стать двумя. Вместе с тем, не раз обращаясь в трактате к античным мифологическим образам и философским сюжетам, видя в них источник для собственных рассуждений и идей, Шафтсбери предлагает их истолкования, нередко антитетичные оригиналу. Наиболее яркая и не чуждая иронии мыслительная оппозиция – сократовскому образу Гения, внутреннему голосу, удерживавшему Сократа, а также друзей Сократа и постоянных собеседников от опрометчивых поступков. Шафтсбери, по его собственным словам, рад был бы воспринять этот образ в его буквальном смысле, понимая, насколько полезным он мог бы быть для его концепции. Однако самое большее, к этому образу можно отнести как к метафоре. И это – метафора некоего другого существа в душе человека; иносказательно она указывает на то, что «внутри каждого из нас сидит больной» (342). Но и образ больного, предлагаемого на место сократовского Гения, – своего рода метафора и для самого Шафтсбери. Он стремится показать, что каждый нуждается в целительстве самого себя и главное оз-

доравливающее средство – углубление в тайники своей души, понимание ее двойственности, разделение «самих себя на две половины» (342).

С помощью образа целителя, хирурга Шафтсбери переинвентаризует другой сюжет из платоновских диалогов – о научении добродетели и возможности учителей добродетели. В отличие от Платона Шафтсбери говорит об этом, как бы описывая характеры и нравы: «Люди охотно учатся всему, чему бы их ни учили. Легко переносят то, что у них есть учитель математики, музыки или какой-нибудь другой науки, – но с трудом будут терпеть учителя в делах разума и доброго рассуждения» (333). Это не значит, что не может быть наставников «в добронравии и здравомыслии». В древности такую роль играли поэты, которые постепенно отказались от этого своего предназначения; во всяком случае, они не учат добродетели открыто, разве что незаметно. Было бы уместнее и правильнее, чтобы каждый сам стал себе в этом деле учителем, а значит, и учеником, стал бы себя учить и у себя учиться. Впрочем, подступая к обсуждению солилоквии, Шафтсбери рассматривает эту ситуацию «как бы относящейся к области хирургии» (334), здесь каждый оказывается сам себе и хирургом, и пациентом и, разделившись надвое, упражняется над самим собой.

Это возможно в силу двойственности человеческой души. Шафтсбери порой можно понять так, что эта двойственность лишь потенциальна – она не распознается в душе, а привносится в нее. Но в любом случае средством как распознавания двойственности души, так и привнесения ее в душу является солилоквия, именно она служит самоопределению личности, в том числе и в качестве морального субъекта.

Солилоквия – это инструмент самоанализа, пристального, последовательного и детального. Она проводится человеком как ради разбора допущенной ошибки, так и ради понимания сложившейся ситуации, самого себя в ней или для подготовки себя к каким-то действиям. В разговоре с самим собой человек освобождается от фантазий и предрассудков, возникающих под влиянием общения и чужих мнений, очищается, обретает естественность и способность быть искренним. Благодаря солилоквии человек совершенствуется и внутренне возвышается. Даже самый низкий человек, отмечает Шафтсбери, перед собой «сдержан, стыдлив и честен»; он не жела-

ет услышать от своего «внутреннего сотоварища», то есть «из своих собственных уст», то, на что не обратил бы внимания, будь сказано это ему кем-нибудь в обществе. Именно в своих собственных глазах людям невыносимо выглядеть «глупцами, безумцами или негодьями» (345). В некоторых описаниях солилоквия предстает как механизм совести: совершив ошибку и будучи озабочен ею, человек наедине с собой «призывает себя к ответу и ни в чем, даже в самом малом, не щадит себя» (335). Суд, учрежденный человеком в своей душе, столь же грозен и жесток, как суд инквизиции (352).

Как мы видели, в начале своего рассуждения Шафтсбери прибегает для обозначения солилоквии к метафоре целительства, хирургической практики, однако в развитии своего рассуждения он чаще обращается к метафоре научения и обучения, наставничества, называя солилоквию «упражнением», «гимнастикой». Это упражнение заключается в том, что человек обращается к самому себе, беседует сам с собой, учится быть рассудительным и критичным в отношении самого себя и, конечно, владеть собой. «Самообладание, довод, рассудительность», строгая критика в отношении себя (340–341), «самопроверка и самонаблюдение» (435) – таковы неперенные условия солилоквии, «метода проведения внутренней беседы с самим собой» (435).

В обозначении солилоквии как упражнения, в акцентировании строгости и критичности по отношению к самому себе просматривается этически определенная коннотация солилоквии в качестве аскезы в древнейшем значении этого слова как упражнения в добродетели. Солилоквия направлена на освоение добродетели, представляет собой упражнение в добродетели. И само ее практикование может быть истолковано как проявление добродетельности. Эта коннотация усиливается замечаниями Шафтсбери о «ложных аскетах», не способных к солилоквии, а также о том, что препятствием для «интимного разговора с глазу на глаз» оказываются пороки человека. Злодейство, распутство, ханжество, суеверия, скупость – эти и другие пороки не дают человеку обратиться к самому себе, пробиться к себе – естественному и искреннему (345). Но и освобожденность от пороков сама по себе не гарантирует добродетели. Аутентичность себе естественному обеспечивается дополнительным усилием – упражнением, каким оказывается солилоквия как практика из области искусственного.

Шафтсбери в разных словах дифференцирует половины раздвоенной души в функциональном плане. Так, одна половина может быть представлена в качестве «достойного мудреца», «советника и правителя», а другая – пустой, «низменной и рабской», призванной лишь «следовать за первой и послушествовать ей» (342). В другом месте Шафтсбери говорит об «управляющем гении, руководящем всем и над всем главенствующем», с одной стороны, и о «грубом, своенравном и упрямом создании», вылезавшем из нашей природы (358¹⁰). Шафтсбери также представляет раздвоенность через образ «смотрителя и наблюдателя» внутри нас, «благоутвержденного ради того, чтобы в должной форме требовать от наших мнений и капризов и придирчиво следить за их ростом и манерами» (352). Если первые два образа в значительной степени антропоморфны, то третий таков лишь наполовину. Не случайно тут же у Шафтсбери возникает аллегория садовника, который следит за деревом и «решительно прилагает к нему садовые ножницы и ножи» (352). Есть еще один образ раздвоенной души, возникающий в притче о добродетельном юном принце и молодом дворянине, его приближенном¹¹, и этот образ совершенно этический: «По необходимости должно быть две души, и, когда добрая берет верх, мы действуем прекрасно, а когда злая, тогда низменно и преступно» (350). Наконец, раздвоенность души выражается Шафтсбери и в психологических терминах способностей человека – разума и желания, которым придан лишь оттенок антропоморфности: «старший брат Желание» и «младший брат Разум» (353).

¹⁰ Перевод уточнен.

¹¹ В притче (воспроизводящей сюжет из «Киропедии» (V, I) Ксенофонта) рассказывается о том, что молодой добродетельный принц, ведя войну против некоего тирана, захватил замок одного из вассалов тирана, в котором скрывалась его прекрасная юная жена. Знатную пленницу принц поручил заботам своего приближенного – молодого дворянина. Тот сразу признал необыкновенную красоту плененной принцессы, однако заявил своему повелителю, что как человек, обладающий разумом и волей, он способен выстоять перед очарованием даже такой красоты. По прошествии же некоторого времени молодой дворянин не только влюбляется, но и начинает домогаться расположения юной красавицы, так что она вынуждена просить принца о защите. Принц с пониманием отнесся к чувствам юного вельможи, но тем не менее отослал его с заданием в дальние края. Молодой человек принимает это задание с облегчением и благодарностью: сложившаяся ситуация, хотя он и проявил себя в ней не с лучшей стороны, позволила ему раскрыть в себе два лица, две души и отнестись к себе как к другому (346–351).

Семантика этих образов изоморфна в том, что душа предстает как единство позитивного и негативного начал: с одной стороны, мудрец, гений, правитель, смотритель, добро, разум, с другой – ведомый, раб, упрямец, зло, капризы, желания. Но есть в этих образах и различное. В первых двух функциональная дифференциация начал однозначна: одно доминирует над другим. Так, мудрый господин повелевает, а низкий раб подчиняется; смотритель, подобно садовнику, обустроивает сад души. В двух последних, где двойственность души дана через противоположность доброго и злого начала или через противостояние Желания и Разума, картина не столь ясна. И в том, и другом случае распределение функций оказывается не предопределенным: в каждом конкретном характере как у одного, так и у другого начала есть возможность взять верх и, соответственно, задать данному характеру направленность. Более того, в версии, когда двойственность души представлена в виде противостояния Разума и Желания, солилоквия, к которой прибегает Разум в противостоянии Желанию и стремлении подчинить его себе и в ходе которой обе части души открываются друг к другу, оказывается условием обновления обеих частей души, – что мы и можем вычитать из названной притчи, рассказывающей о том, как под влиянием добродетельного принца у молодого вельможи не просто устанавливается должный порядок в душе, но обновлению подвергаются оба начала души.

Итак, внутренняя различенность, в каких бы образах она ни воплощалась, является важной предпосылкой самопознания, самообладания и самосовершенствования. Человек должен отнестись к самому себе, причем отнестись полемично, критично, чтобы понять себя. Без внутреннего диспута невозможно моральное самоопределение человека. Как замечает Шафтсбери, «наши несогласия превращают меня в себя самого» (434). Главное во внутренних разногласиях не дать возобладать фантазиям и капризам, сохранить интерес к самому себе, стать другом самому себе (343)¹². И тогда метод солилоквии сможет помочь «уму нашему стать более изощренным, а нравам – изысканными» (436).

¹² В описании Шафтсбери солилоквии доминируют платоновские мотивы, но в ней можно разглядеть и реминисценции из Аристотеля, считавшего, что низкий характер не способен к дружбе еще и потому, что дружба предполагает должное отношение к самому себе как к другу. Отнестись же к себе подобающим образом, подружиться с собой (а дружба с самим собой, по Аристотелю, представляет собой идеальную дружбу) порочный человек не может.

При более широком историко-философском взгляде в этой связи не может не возникнуть ассоциация между шафтсбериевским представлением о строении души и ницшевской классификацией моральных типов, развиваемой им в разных произведениях и в наиболее концентрированном виде данной в «К генеалогии морали». Как показывает сопоставление этих концепций, они одновременно контрарны и комплементарны друг другу. С одной стороны, Шафтсбери усматривает наличие господства и рабства в одной душе, в то время как Ницше разносит эти качества и установки между разными характерами, и его оговорки относительно того, что различие характеров социально и исторически не релевантно, недостаточно убедительны рядом с многочисленными именно историческими и социальными экспликациями этих характеров. В этом плане шафтсбериевский и ницшевский взгляды на мораль противоположны. Вместе с тем, уповая на необходимое доминирование господ, Ницше сознает, что мы оказываемся свидетелями двойного фиаско аристократизма: как в обществе и нравах происходит восстание рабов, так и в аристократических душах могут давать ростки черты рабской души – ресентимента. В этом последнем аспекте ницшевское видение морального сознания личности оказывается близким шафтсбериевскому и в содержательном плане даже подкрепляющим его.

Как возможна солилоквия?

Картина души в представлении Шафтсбери неоднозначна, и это обнаруживается не столько в предлагаемом описании души и ее двойственности, сколько в представлении того, как она действует. Ряд вопросов заслуживают в связи с этим внимания. Во-первых, хотя Шафтсбери немало говорит о гегемонии Я-разумного в душе, не всегда ясно, чем обусловлена эта гегемония? Во-вторых, отказавшись от сократовской интерпретации Гения как внутреннего голоса, репрезентирующего трансцендентное начало, что предлагает Шафтсбери для решения вопроса об источнике ценностного самоопределения? В-третьих, чем душа побуждается к солилоквии? Нет никаких оснований полагать, что душа непременно прибегнет к солилоквии только в силу того, что она по природе двойственна.

Иначе не возникла бы необходимость в совете, пусть и предложенном лишь некоторым – авторам, а также в специальных усилиях, подталкивающих авторов, то есть других, к этому упражнению.

Ответы на эти вопросы в «Солилоквии» разглядеть можно.

Предлагаемая в трактате концепция Я тесно переплетена с концепцией души. Главное, что здесь обнаруживается, – это двойственность Я. Во многом она аналогична двойственности души: с одной стороны, Я содержит «истинное, естественное и неподдельное Я», «лучшее Я», с другой – Я своекорыстное. Хотя в «Исследовании о добродетели, или заслуге» Шафтсбери указывал на то, что личные интересы естественны, если не препятствуют общественным интересам¹³, в разбираемом трактате личные интересы всегда воспринимаются Шафтсбери как неестественные. Инстинктивно каждый, если он не обделен чувством морали, в своем воображении устремлен к своему истинному и природному Я, видя в нем предпосылку своего совершенства и красоты в себе и понимая, что именно в своей естественности он представляет для общества ценность (408).

Надо сказать, психологическая сторона шафтсбериевской концепции Я, как и солилоквии, смутна. Уже по поводу солилоквии напрашивался вопрос об агенте разделения себя на две половины. Если солилоквию осуществляет мудрец-повелитель, или «лучшее Я», что представляет собой «разделение *себя*»? Исходя из того, что говорит Шафтсбери, никак нельзя сделать вывод о том, что мудрец-повелитель, или лучшее Я, отделяет от себя в процессе деления рабское и низменное начало, или своекорыстное Я. Но тогда для того, чтобы произвести такое разделение, человек вроде бы должен занять позицию некоего третьего, стороннего лица. Однако Шафтсбери ни о чем таком не говорит. Так же и в случае с описанием Я, что за агент устремляется к своему истинному и естественному Я? Помимо лучшего Я в концепции Я Шафтсбери имеется своекорыстное Я. Нет никаких оснований предполагать, что именно оно предпринимает сублимирующий прорыв своекорыстия во имя естественности. Отказавшись от сократовского Гения, Шафтсбери как будто бы стремился встать на реалистическую почву в описании анатомии Я, однако неопределенности в его представлении солилоквии и Я остаются непреодолимыми.

¹³ *Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, II, II] // Shaftesbury. Characteristicks of Men. Manners, Opinions, Times. Vol. II. Indianapolis, 2001. P. 13.*

В этом плане интересно сопоставить учение о солилоквии с учением о человеке и его духовном возвышении в философии Джордано Бруно. В отличие от Шафтсбери Бруно не отказался от сократовской трактовки Гения – двойника личности и воспринял этот образ (под именем Амура) в качестве основы для объяснительной схемы совершенствования человека. В своем представлении о человеческой душе Бруно близок Шафтсбери: душа человека раздвоена, ей свойственны низменные и возвышенные побуждения. Душа в этом смысле подобна обществу, в котором существуют низкие сословия и высокие, а также природе, содержащей «большее и меньшее, высшее и низшее, светлое и темное, достойное и недостойное»¹⁴. Разделенные ее части находятся в борьбе друг с другом. В особенности это касается души человека, переживающего героическое неистовство. В противоположность тому, что говорит Шафтсбери о необходимости принадлежать себе для совершенствования в солилоквии, неистовствующий у Бруно как раз «больше не принадлежит себе» – он «любит других и ненавидит себя». Его мучают растерянность и внутренняя разногласица. Но если ему удастся добиться внутренней меры и избежать крайностей порока, он сможет устремиться по пути высшего познания – ради достижения божественной истины. И вот здесь возникает вопрос, что движет человеком, что обеспечивает достижение им этой высокой цели? Ответ на этот вопрос у Бруно ясен: Амур – ангел, посланник Божества. Амур – другое по отношению к земным, проходящим устремлениям человека Я. Благодаря ему человек и оказывается охваченным героическим неистовством. Согласно Бруно, в божественном познании неистовствующий возвышается и из «человека низменного и обыкновенного» становится «редким и героическим, обладателем редкого поведения и пониманья, ведущим необычную жизнь» – жизнь богов¹⁵. Но прежде он должен быть поражен целительными стрелами Амура, он должен открыться божественному познанию. Бруновского Амура можно трактовать и по-другому – как метафору внутренней целестремительной энергии самого человека, чувствительного и открытого трансцендентному началу Универсума. И тогда вопрос о том, что движет человеком

¹⁴ Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Пер. с итал. Я.Емельянова (прозаический текст), Ю.Верховского и А.Эфроса (стихотворения). М., 1953. С. 154.

¹⁵ Там же. С. 68.

в устремленности к божественной истине, остается открытым. Можно предположить, что божественная истина сама открывается человеку. Но ведь открывается не всякому; значит, есть какие-то причины, по которым кого-то охватывает неистовство. Бруно не ставит прямо вопрос о причинах, обойдясь описанием того, что под влиянием стрел Амура в человеке возникает неистовство.

Шафтсбери такая картина не устраивает даже в качестве метафоры. И хотя он также не задается вопросом о том, что является движителем устремленности человека к божественной истине и красоте, в «Солилоквии» мы находим определенное решение. Оно имеет два плана.

Первое разъяснение связано с онтологическими представлениями Шафтсбери, его пониманием царящего в природе единства, которым связано и упорядочено все в этом мире. Как указывает Шафтсбери в «Моралистах», в той мере, в какой человек является частью Универсума, он отражает этот порядок по крайней мере тем, что обладает «идеей, или чувством порядка и пропорции». Они решительно запечатлены в уме и теснейшим образом вплетены в душу человека¹⁶. В «Солилоквии» эта мысль развивается в *другом*, несколько специфицированном виде, непосредственно касающемся морали. В основе нравов и добродетели, говорит Шафтсбери, «есть некая неподвижная норма» (448), так же, как в основе гармонии лежит некая природная мера. Этой нормой и задается лучшая часть в человеческом Я. Одно «лишь должное чувство морали (Sentiment of Morals) может даровать нам знание порядка и пропорции, внушить нам истинный тон и меру человеческой страсти (Measure of human Passion)» (407).

Таким образом разъясняется, что дает толчок нравственно-познавательной активности. Человек, будучи частью порядка природы, изначально способен настраиваться на него, постигать его, усваивать тот стандарт моральной красоты, отталкиваясь от которого, он может различать лучшее в себе, в поступках, характерах и нравах. Это особого рода познавательная способность – «рефлексивное чувство». Благодаря ему человек может постигать красоту и благо, постигать непосредственно, не аналитически. В сфокусированности на моральные объекты это чувство выступает как «моральное чувство». Только вследствие рефлексии у человека возникают «чувство правильного и

¹⁶ *Шафтсбери. Моралисты // Шафтсбери. Эстетические опыты. С. 143.*

неправильного (“sense of right and wrong”) и переживание (sentiment), или суждение (judgment) относительно того, что делается на основе эмоций (affection), направленных к справедливости, равенству и добру или обратных им»¹⁷. Шафтсбери вводит понятие «моральное чувство» в «Исследовании о добродетели, или заслуге». Место этого понятия в непосредственно предшествующей Шафтсбери истории идей требует дополнительного исследования, но можно сказать, что оно коррелирует, с одной стороны, с идеей «внутреннего чувства», или «рефлексией» Джона Локка, а с другой – с идеей «boniform faculty» Генри Мора. Хотя «Исследование» можно считать наиболее систематизированным трактатом Шафтсбери, концептуально понятие «моральное чувство» в нем недостаточно прояснено, его место среди похожих способностей и «чувств» и в первую очередь его отличие от «чувства правого и неправого» – понятия, упоминаемого значительно чаще, чем понятие «моральное чувство», – неопределенно. Исходя из определений Шафтсбери, контекста его рассуждения, описываемых этими способностями и «чувствами» эпистемологических и ценностных феноменов сознания, а также принимая во внимание теоретические обобщения преемника Шафтсбери в моральной философии – Френсиса Хатчесона, закрепленные в переосмысленном понятии «моральное чувство», можно сделать вывод о глубоком внутреннем родстве большинства этих чувств и рассматривать «моральное чувство» как обобщенное название всех «чувств» такого рода. Как способность непосредственного, интуитивного, или «инстинктивного» (как порой говорят эти мыслители, а также Дэвид Юм), познания моральное чувство принципиально отличается от разума. В той мере, в какой у Шафтсбери моральное чувство было слабо концептуализировано, эта противоположность морального чувства разуму была для него не принципиальной и не проводилась им последовательно, – чего не сказать о Хатчесоне и Юме. Но что уже вполне проявилось у Шафтсбери и затем было закреплено в этико-познавательных учениях Хатчесона и Юма, так понятое моральное чувство – активно, в то время как так понятый разум – пассивен.

Иными словами, в теоретическом плане солилоквия как особаго рода душевная и духовная практика предполагает соответствующую антропологию и онтологию, без учета которых понять солилоквию трудно.

¹⁷ *Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit.* P. 53.

Исходя из сказанного, я ассоциирую ту часть души, которую Шафтсбери в «Солилоквии» называет «смотрителем» и «правителем», утвержденным в человеке, с этой познавательной способностью, благодаря которой человек имеет возможность непосредственно воспринимать вселенский порядок и свойственную ему моральную красоту, настраиваться на эту красоту и утверждать аналогичный порядок в своей душе, подвергая при надобности обновлению (как это следует из притчи о добродетельном принце и его преданном вельможе) и разум, и волю. Эта способность изначальна, она заложена природой, представляет собой своего рода «инстинкт», но она не непременно актуализирована, не непременно развита. При ее ущербности, при обделенности моральной чувствительностью, или интуицией человек оказывается не способным к восприятию объективного морального порядка и к распознаванию в себе своего лучшего Я.

Нарушения такого рода не исключительны. Шафтсбери как раз отмечает, что далеко не все научены понимать свое Я (408) и вступать в солилоквию. Неприспособленность к солилоквии свойственна определенным категориям характеров. Таковы сочинители мемуаров и опытов, лица духовного звания и влюбленные. Их неспособность к солилоквии обусловлена тем, что они обращены вовне и, стало быть, отвращены от себя. Любовник «никогда не может быть с собой и при себе» (346), поскольку посвятил себя возлюбленной. И духовное лицо – религиозный затворник, монах или пустынный – не всматривается пристально «в собственный ум», но «занят созерцанием иных таинственных природ» (346). Что касается сочинителей, им также не до себя – они озабочены вниманием читателя и все их усилия направлены на потворствование вкусам толпы.

Именно к последним и обращается Шафтсбери со своим советом, но, как не раз оговаривается Шафтсбери, подходит этот совет всем.

Приобщение к солилоквии

В упоминавшейся притче о добродетельном принце и молодом вельможе последний, вопреки своему изначальному заявлению о том, что каждый человек, обладая разумом, способен контролиро-

вать свои чувства, оказывается в положении, когда под влиянием любовной страсти он больше не может сохранять самообладание и поступать согласно разуму и принятым обязательствам. Понадобились моральная поддержка и дисциплинирующее воздействие мудрого принца, чтобы придворный смог взять себя в руки и высвободиться из-под влияния страсти и воображения. Принц исполнил по отношению к своему придворному ту задачу, которую должен был бы выполнить собственный «мудрый повелитель» в его душе. Принц призвал к ответу придворного и тем самым заставил его взглянуть на себя глазами принца, как бы со стороны. Пережитого опыта рассмотрения себя со стороны, ставшего возможным благодаря внешнему лицу, оказалось достаточно, чтобы придворный научился «вполне верно и по правилам искусства» различать два лица внутри собственного Я, осознавать наличие в себе доброго и злого начал (351), контролировать свои, склонные к переменам, мнения и капризы.

Многие нуждаются в таком внешнем стимуле к самопознанию, к обретению самообладания, поскольку, как отмечает Шафтсбери, «мы редко бываем научены понимать это наше Я» (409¹⁸). Слово «научены» («taught», но не «learn» – **научаться, учиться**) заслуживает особого внимания – оно указывает именно на внешнее обучающее воздействие. Иными словами, Шафтсбери понимает и с ясностью это показывает, что солилоквия не всегда предполагается инициативной. Солилоквия – внутренняя практика, но далеко не всегда она внутренне же обусловлена. Этот поворот в рассуждении Шафтсбери очень важен, так как существенным образом меняет представление о солилоквии и ее месте в ценностном и коммуникативном пространстве личности.

Внешние стимулы могут быть разного рода.

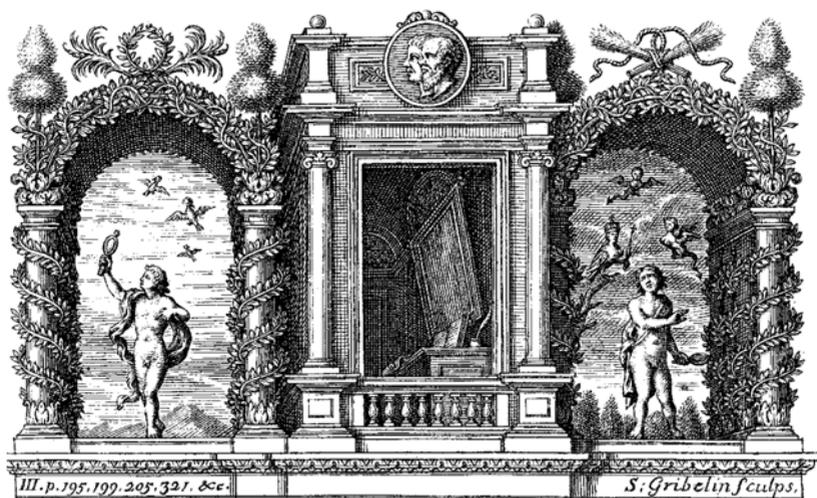
Во-первых, человек может и сам научиться понимать себя и управлять собой, опираясь на какие-то внешние источники. Подхватывая мысль Горация, рекомендовавшего изучение авторов сократической школы (речь шла, разумеется, о Ксенофоне и Платоне), Шафтсбери подчеркивал, что сократические сочинения представляют собой своего рода пьесы, поскольку в них даны диалоги и пересказы бесед между разными лицами, представленными с исключительной поэтической достоверностью; но главное, эти пье-

¹⁸ Перевод уточнен.

сы «разбирали мораль, а вследствие того рисовали подлинны характеры и нравы» (357). Изучение этих сочинений должно научить человека познавать других, а познавая других, учиться познавать самих себя. Главный герой сократических сочинений оказывается словно «магическим зеркалом», заглядывая в которое, человек открывает себе самого себя и приобретает привычку к таким особенным размышлениям.

Образ магического зеркала не случаен. Он представляет собой еще одну платоновскую реминисценцию Шафтсбери, а именно из диалога «Алкивиад I», в котором он возникает в рассуждении, призванном показать, что в самом деле означает надпись, начертанная при входе в Дельфийский храм: «Познай самого себя». Познавание самого себя, по Платону, это познание своей души в ее разумной части, т. е. той, которой она подобна божеству. Человек заглядывает в разумную божественную часть души, как в зеркало, и благодаря этому познает себя¹⁹.

¹⁹ Платон. Алкивиад I, 132e–133c // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 1 / Общ. ред.: А.Ф.Лосев, В.Ф.Асмус, А.А.Тахо-Годи. М., 1990. С. 262–263. Образ зеркала встречается и в «Федре», в близком контексте: там говорится о возлюбленном, который «во влюбленном, словно в зеркале, он видит самого себя» (Платон. Федр, 255d6 // Платон. Соч.: В 3 т. / Под общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 192). Стоит отметить, что образ зеркала из «Федра» позаимствовал и Аристотель. Он описывает ту же самую процедуру вглядывания в другого как путь к пониманию самого себя. Коммуникативная психология, представляемая Аристотелем, сложнее той, что рисует Шафтсбери. У Аристотеля в качестве другого как источника познания себя выступает не литературный персонаж, а реальный другой – друг. Помимо того, что Аристотель признавал, что душа добродетельного человека состоит из двух частей, дополняющих друг друга, – для него и соединенные нравственной дружбой представляют части единого целого. Отсюда возникает образ друга как «второго Я» (Аристотель. Евдемова этика, 1245a31 / Пер. с др.-греч. Т.В.Васильевой, Т.А.Миллер, М.А.Солоповой. М.: ИФРАН, 2005. С. 287). К другу и относятся, как к самому себе, «потому что друг – это иной [я сам]» (Аристотель. Никомахова этика, 1166a32 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 250–251). Это не естественное отношение. Чтобы к другу относиться, как к самому себе, друга необходимо чувствовать как самого себя, и себя познавать точно так же, как познается друг (Аристотель. Евдемова этика, 1245a35. С. 287). И вот здесь у Аристотеля возникает знакомый нам образ зеркала: «...Как при желании увидеть свое лицо мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга» (Аристотель. Большая этика, 1213a23 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 373).



Фронтиспис к «Солилоквии» во втором издании «Характеристик» (1714), идейно разработанный Шафтсбери и исполненный в гравюре художником Симоном Грибелином (1661–1733), оформившим все издание «Характеристик». Гравюра иллюстрирует идею солилоквии – познания человеком себя через внутреннее разделение и взгляды в себя, как в зеркало. Два отрока по крайних частях триптиха, оба с зеркалом (но один, стройный и пригожий, на фоне ясного неба, устремленных ввысь пиков гор, взглядывается в зеркало, а другой, неухоженный, на фоне пасмурного неба и чащи, отвернулся от зеркала) символизируют два Я личности. Средняя часть гравюры изображает кабинет ученого-схоласта, с огромным зеркалом над столом – место уединения, мысленного взглядывания в себя и внутреннего разделения .

За несколько страниц до рекомендации об изучении сократических сочинений Шафтсбери представляет практику, по своему содержанию инверсивную по отношению к описанной. Он говорит о необходимости солилоквии для авторов: им следует использовать это упражнение, чтобы узнать самих себя. Поскольку речь идет об авторах, солилоквия имеет для них дополнительный смысл. Познание себя, по возможности максимально детальное, необходимо для того, чтобы научиться «оценивать нравы или взвешивать различные настроения ума, фантазии и страсти и представления других» (354). С одной стороны, мы как будто бы имеем здесь своеобразную диалектику познания другого и самопознания: эти процессы представляются взаимоопосредованными. Но с другой стороны, будучи

предположительно, они не непременно сбалансированы. *Другой*, по мерке которого человек начинает понимать и постигать себя, это мудрец, Сократ, выдающаяся личность. *Другие*, которые познаются автором по мерке познанного себя, это толпа, и автор призван к ее просвещению, к заданию ей стандарта вкуса и правильных манер.

Не только сократические сочинения могут оказаться полезными для самопознания. Хотя Шафтсбери более чем скептически настроен в отношении религии (разумеется, речь идет о христианстве)²⁰, он признает, что она будет способствовать продвижению в этом деле. Религия демонстрирует презренность себялюбия, задает более высокий, чем обычно принят между людьми, стандарт Я, воплощенный в священных характерах, готовых «страдать за других без всякого вознаграждения, расстаться даже с самой жизнью и существованием ради всего великодушного и достойного» (409)²¹. Этот более высокий стандарт Я тоже может исполнять роль «магического зеркала», заглядывая в которое и вбирая в себя видимое в нем, человек постигает раздвоенность собственной души.

Однако Шафтсбери понимает, что просто чтения здесь недостаточно – необходимы «знание и доброе чувство» (357)²². Поэтому, *во-вторых*, для развития способности к самопознанию, для

²⁰ Темы религии и ее роли в жизни человека, соотношения добродетельности и религиозности весьма основательно занимали Шафтсбери. В историко-философском плане они заслуживают отдельного рассмотрения (См.: *Aldridge A.O.* Shaftesbury and the Deist Manifesto // *Transactions of the American Philosophical Society*. New Ser. 1951. Vol. 41. № 2. P. 297–382; *Bernstein J.A.* Shaftesbury's Reformation of the Reformation: Reflections on the Relation between Deism and Pauline Christianity // *Journal of Religious Ethics*. 1978. № 6. P. 257–278; *Grean S.* Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics: A Study in Enthusiasm. Athens (Oh), 1967; *Toole R.* Shaftesbury on God and His Relationships to the World // *International Studies in Philosophy*. 1976. № 8. P. 81–100). Среди произведений Шафтсбери мало таких, в которых эти темы так или иначе не затрагивались бы. Высказываясь по ним, нередко пространно, Шафтсбери не ограничивался скептицизмом. В своей этической критике «теизма» он исходил из безусловной самоценности добродетели и автономии морального мотива и, в частности, в «Солилоквии» настаивал на необходимости философского переосмысления источника и сущности добродетели.

²¹ При этом Шафтсбери отмечал, что, описывая Божье Царство в терминах земных благ: «драгоценные камни и металлы, блистательные одежды, ко-роны и всякие подобные яркие красоты» (409), христианство акцентирует эгоистическую природу человека.

²² Перевод уточнен.

развития самосознания нужны философы и философия. Точно так же, как для развития изящных манер и грациозности необходимо соответствующее воспитание, начатое по возможности в ранние годы. Так же при подготовке актеров с ними проводят специальные занятия для постановки голоса и выработки интонации с тем, чтобы они могли «наиболее ясным способом воплотить себя в образе» (343). Говоря о пользе философии, Шафтсбери уже прямо обращается к авторам, понимая необходимость применения правила солилокви «в первую очередь к этим господам» (354). Стало быть, он экстериоризирует образ, предложенный им в начале рассуждения – образ хирурга, каким каждый должен стать для себя. Однако сочинители могут оказаться неспособными к такой самостоятельной процедуре; им нужен целитель *со стороны*; называя своего читателя «пациентом», Шафтсбери как будто себя представляет целителем, обещая читателю, что благодаря предлагаемой операции тот обретет «свою волю и ненарушимую решительность, с помощью которых всегда будет знать, где искать самого себя» (352). Еще в древности, до того как появились философы, поэты обращались к мудрецам – этим мастерам диалога; и этот диалогический метод успешно использовался ими для само-совершенствования.

Шафтсбери видит роль моралистов и философов в том, что они способствуют прояснению мыслей. Они формируют некое внутреннее дискурсивное устройство, которое – и здесь вновь возникает уже знакомый нам образ – выполняет функцию зеркала; благодаря ему существенно облегчается «труд самосозерцания и самонаблюдения (*work of self-inspection*)» (358). Это зеркало особого рода. В нем отражаются не только различные части души. Оно повернуто также и к эпохе; эпоха отражается в нем. Таким образом Шафтсбери показывает нам, что посредством «дискурсивного зеркала» человек может взглянуть на себя на предмет соответствия своему веку.

Роль философии заключается в том, что она учит нас, что мы такое, хранит нас в нашем тождестве с нами самими и так направляет «господствующие над нами образы, страсти и умонастроения, чтобы мы были постижимы для самих себя» (410). Однако для этого и философия должна быть особой. Шафтсбери видит, что многие философы оторваны от действительных потребностей людей; между

тем как философия, как бы она ни называлась, призвана «изодрать наш дух, совершенствовать разумение, исправлять нравы» (413). «Сверхспекулятивная философия» (415), философия, обращающаяся к модусам и субстанциям (414), ничего не может дать человеку в этом плане. Философия должна быть практической, то есть в своем анализе обращаться «к окружающим нас людям, к нашим друзьям и нашим добрым взаимоотношениям с самим собою» (415), философия должна воспринимать человека не как часовой механизм, а как реального, деятельного человека (416), результатом философии должно быть знание человеческой природы (417). К сожалению, указывая на различие между разными типами философствования, Шафтсбери не проблематизирует его, тем более в контексте, напрашивающимся заглавной тематикой трактата. А ведь такое различие дополнило бы уже проведенные различия между простодушно-монолитными характерами и теми, которые способны к солилоквии, а также между популярными авторами и истинными поэтами.

Говоря о философии и ее роли в развитии самопознания человека и указывая на то, что не всякая философия на это годится, Шафтсбери мог бы сделать следующий шаг и показать, что не философия сама по себе, а особый метод мышления в философии способствует солилоквии. Однако Шафтсбери не заинтересовывается такой проблематизацией неоднородности философии, ограничиваясь лишь представлением своего идеала философии: это философия, «которая сама судит и о себе и обо всем помимо себя, открывает здесь принадлежащую ей область и основное свое владение, она учит меня отличать ее лик от того, что только походит на нее, она показывает мне свою непосредственную и подлинную самость, пользуясь своим единственным правом – учить меня познавать самого себя и познавать то, что принадлежит мне» (418).

Наряду со всем этим Шафтсбери замечает полезность *критиков* для пишущих людей (407). Для авторов критик играет роль, схожую с ролью высокой литературы, философии и философов. Каким бы ни был критик как знаток литературы, он представляет другую точку зрения и тем ценен для автора. Эта тема не получает развития в «Солилоквии», да в этом и нет нужды. Ее важность, даже в мимолетном упоминании, состоит в дополнительном подтверждении значимости различных внешних факторов в развитии самопонимания личности, в данном случае личности автора.

* * *

Знаменательно, что Шафтсбери обсуждает проблемы внешнего побуждения к самосознанию в трактате, изначально направленном на прояснение внутренних условий добродетельности и моральной субъектности личности, на открытие человеком в себе собственных природных начал (451), то есть не зависящих от социальной среды, коммуникативного подражания, образования, религиозных взглядов, политических пристрастий, моды, привычек. Последнее, наоборот, рассматривается им как репрессивный по отношению к самостоятельности человеческого Я фактор. Однако мыслящее себя самостоятельным Я не является гарантированно естественным и моральным. Оно должно быть проверено, чтобы за самостоятельность не было принято самомнение. Единственным средством такой проверки является солилоквия – обращенная личностью на саму себя рефлексия, оказывающаяся возможной лишь при условии внутреннего разделения, отношения к себе, как к другому и с позиций другого (воображаемого или реального). Как полагает Шафтсбери, такое отношение не может быть успешным и эффективным без предшествующего опыта практических отношений с другим/другими, без осмысления этих отношений и интериоризации их.

Таким образом, в «Солилоквии, или Совете автору» Шафтсбери показывает, что личность морально самоопределяется лишь благодаря развитому самосознанию, адекватному самопониманию, критической саморефлексии, изменению себя. Но это оказывается возможным при условии приобщения человека к культуре и усвоения опыта общения, в том числе наставительного, воспитывающего общения, общения с духовно одаренными натурами. Внутренний и внешний опыты личности оказываются соединенными неразрывно – на что и намекает составное название трактата.

Библиография

Августин Бл. Монологи. Кн. 1 // *Августин Бл.* Энхиридион, или О вере, надежде и любви. Киев, 1996.

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

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

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

Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Пер. с итал. Я.Емельянова (прозаический текст), Ю.Верховского и А.Эфроса (стихотворения). М.: Госхудлит, 1953.

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

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

Шафтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В.Михайлова. М.: Искусство, 1975.

A Latin Dictionary. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by. C.T.Lewis, C.Short, LL.D. Oxford: Clarendon Press, 1879.

Aldridge A.O. Shaftesbury and the Deist Manifesto // Transactions of the American Philosophical Society. New Ser. 1951. Vol. 41. № 2.

Bernstein J.A. Shaftesbury's Reformation of the Reformation: Reflections on the Relation between Deism and Pauline Christianity // Journal of Religious Ethics. 1978. № 6.

Brunch L. Rituals of Spontaneity: Sentiment and Secularism from Free Prayer to Wordsworth. Waco, Tx.: Baylor U.P., 2006.

Grean S. Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics: A Study in Enthusiasm. Athens, Oh: Ohio Univ. Press, 1967.

Jones D. Everyman's English Pronouncing Dictionary. 11th ed. L.: J.M.Dent & Sons Ltd; N.Y.: E.P.Dutton & Co. Inc., 1958.

Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit // *Shaftesbury.* Characteristics of Men. Manners, Opinions, Times. Vol. II. Indianapolis, 2001.

Shaftesbury. Miscellaneous Reflections // *Shaftesbury.* Characteristics of Men. Manners, Opinions, Times. Vol. III. Indianapolis, 2001.

Toole R. Shaftesbury on God and His Relationships to the World // International Studies in Philosophy. 1976. № 8.

Voitle R. The Third Earl of Shaftesbury, 1671–1713. Baton Rouge: Louisiana State U.P., 1984.

А.В. Прокофьев

Справедливость и resentment (заметки на полях «К генеалогии морали» Ф.Ницше)*

В данной статье будут рассмотрены некоторые проблемы общей теории и философской психологии морали, заданные обсуждением ценностно-нормативной категории «справедливость» в одном из центральных этических произведений Ф.Ницше – полемическом сочинении «К генеалогии морали» (1887). Это обсуждение не содержит внутренне упорядоченной и согласованной концепции справедливости и ее истоков, оно наполнено очевидными недоговоренностями и противоречиями, однако, несмотря на свою противоречивость и даже благодаря ей, оно сохраняет мощный эвристический потенциал, который по сей день воздействует на этическую теорию. Я попытаюсь последовательно проанализировать три «захода» к тематике справедливости, содержащихся в сочинении Ницше, через призму вопроса о реактивных корнях и реактивных проявлениях той части морали, которая сосредоточена вокруг этого понятия.

Рассмотрение первое: справедливость как продукт resentment

В рамках первого рассмотрения справедливость обсуждается через призму тех трансформаций в сфере ценностей, которые производит человек, пораженный resentmentом. Под resent-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12–03–00051а («Эмоциональные основания и механизмы морального опыта»).

ментом, как известно, Ницше понимает переживание, которое испытывает тот, кто, будучи лишенным цельности и благородства натуры, жизненной силы и решительности, испытывает ненависть к обладателям этих свойств, но не может выразить свою ненависть в поступке, не может унижить действием или физически уничтожить тех, кому он завидует и кого ненавидит. Именно resentment является одним из «внеморальных» истоков моральных ценностей и принципов. Человек resentmentа, сталкиваясь с тупиковым и саморазрушительным характером своих переживаний, создает такую систему, или «скрижаль», ценностей, которая позволяет ему «искусственно конструировать свое счастье» и осуществлять «воображаемую месть». Смысл его «творчества» состоит в том, что он свои собственные свойства, среди которых прежде всего неспособность к решительному действию и практическому самоутверждению, помещает на вершину проявлений человеческого совершенства. В отвратительной «темной мастерской» resentmentа «слабость» пытаются «перелгать» в «заслугу», «бессилие, которое неспособно свести счеты» – в «доброту», «трусливую подлость» – в «смирение», «подчинение тем, кого ненавидят» – в «послушание» и т. д.¹ Это переворачивание ценностной иерархии позволяет resentmentной личности снять остроту переживания собственной экзистенциальной негодности и одновременно заклеить, сбросить с пьедестала тех, кто выступал, а на бессознательном или просто тщательно скрываемом от самого себя уровне – продолжает выступать в качестве объекта ее зависти.

В едином ряду перевернутых и искаженных ценностей вместе с «добротой», «смирением» и «послушанием» оказывается и «справедливость». Ницше называет ту часть «фабрикации идеалов», которая связана с этим понятием, «самой смелой, самой тонкой, самой остроумной, самой лживой... артистической уловкой» людей resentmentа (264). Примечательно, что интерпретация представлений о справедливости в качестве «воображаемой мести» имеет гораздо более противоречивый характер. В отличие от «доброты» или «смирения» справедливость не является исключительно пассивной добродетелью, она подчас требует решительных действий,

¹ Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 5. М., 2012. С. 263. Далее ссылки на это издание даны в скобках непосредственно в тексте статьи.

которые, используя любой оценочный стандарт, приходится признать проявлением силы. В чем же тогда состоит «артистическая уловка»? Ницше возмущается не тем, что создатели рабской морали – «подвальные крысы, набитые местью и ненавистью» – делают из высших проявлений человеческого совершенства, характерных активным и знатным людям, а тем, что они «делают... из мести и ненависти» (264). Очередная подмена ценностей выглядит в его описании следующим образом: «то, чего они требуют, они называют не возмездием, но “торжеством справедливости”; то, что они ненавидят, это не враг их, нет! они ненавидят “несправедливость”, “безбожие”; то, во что они верят и на что надеются, есть не надежда на месть, не упоение сладкой местью (“сладкой, как мед”, называл ее еще Гомер), но победа Бога, *справедливого* Бога над безбожниками» (264).

Каковы возможные интерпретации этого фрагмента? Его понимание может быть сконцентрировано на фигуре воздающего по заслугам справедливого божества. Тогда перед нами вновь предстает механизм самооправдания и самовозвеличения пассивности и бессилия. Если в случае с другими добродетелями рабской морали заменой поступка, выражающего ненависть и зависть, становилось само по себе моральное осуждение, выступающее в качестве символического вреда или аналога уничтожения тех, кто является мишенью этих переживаний («знатных людей», «господ»), то в случае справедливости такой заменой оказывается перенесенная в неопределенное будущее или в пространство потустороннего мира победа Бога над всеми, кто не соответствует канонам рабской морали.

Однако особенности общераспространенного опыта справедливости таковы, что он с необходимостью предполагает те действия, которые принято назвать «активной справедливостью» и которые состоят в пресечении нарушений нравственной нормы или в воздаянии за ее нарушение. Следует учесть также, что два первых проявления «артистической уловки», предложенные Ницше, – подмена возмездия победой справедливости и подмена ненависти к врагу ненавистью к несправедливости – не содержат никаких отсылок к фигуре Бога. Если взять за точку отсчета именно их и учесть неизбежность присутствия в опыте справедливости активной составляющей, то на первый план выходит не неспособ-

ность человека resentmentа к действию, вдохновленному ненавистью, а специфическое понимание такого действия, присвоение ему какого-то особого качества.

Основой презрения Ницше к возмездным действиям resentmentной личности является то, что последняя не воспринимает такие действия как *свою собственную* месть, а объектов этих действий – как ненавидимых ею, *ее собственных* врагов, хотя именно это было бы честным, правдивым и мужественным пониманием происходящего. Не находя в себе воли к такой интерпретации собственного поведения, resentmentная личность рассматривает свой поступок как воплощение добродетели справедливости и считает его порожденным ненавистью к несправедливости, царящей в мире. Таким образом, совершаемый поступок перестает быть *ее собственным* поступком. Человек, находящийся в поле притяжения сфальсифицированных resentmentом ценностей, превращается в проводника чего-то чуждого и внешнего по отношению к его личности. Для него причинение вреда объектам ненависти и зависти приобретает форму исполнения объективного предписания и безличной нормы. Тем самым он лишает себя возможности быть подлинным субъектом, автором действия даже в тех случаях, когда по каким-то причинам, например в силу временной слабости врагов или из-за аффективного состояния, подавляющего на время его страх и нерешительность, оказывается способен его совершить.

Однако это лишь описание подмены, а не ее объяснение. Вопрос, почему, даже активно добиваясь своих целей, человек resentmentа не решается придать проявлениям своей силы статус *само-выражения*, требует отдельного, самостоятельного ответа. Существует два возможных объяснения. Во-первых, можно оттолкнуться от противоречия между первыми результатами переворачивания иерархии ценностей и вредящими другому человеку действиями. Если кто-то выдвинул в качестве идеала любовь к врагам, ему будет очень трудно обосновать ту мысль, что в какие-то моменты можно деятельно проявлять к ним ненависть, можно просто мстить за собственные неудобства и страдания. А вот если причинение вреда является возданием за нарушение какого-то всеобщего и объективного закона, в особенности за притеснение лучших – праведных и безобидных – людей, то это совсем другое

дело. Противоречие если и не снимается полностью, то, во всяком случае, эффективно опосредствуется. При этом следует учитывать, что последняя уловка ресентимента, хотя и «тонка» и «артистична», но все же вспомогательна. Способность ресентиментной личности к поступку проявляется лишь в каких-то особых, редких обстоятельствах (прежде всего когда возможно коллективное действие против ослабевшего врага). А придание своему бессилию позитивного ценностного значения – универсально действующий рецепт, спасающий ее в любых обстоятельствах. Поэтому не удивительно, что ее реакция на исключительные ситуации как-то подстраивается под универсальные условия ее существования. Во-вторых, можно предположить, что человеку ресентимента бремя авторства собственных поступков в принципе не под силу. Его внутренняя нецельность и вынужденная рефлексивность делают риск ошибиться и совершить что-то несоответствующее самому себе не только очень высоким, но и попросту невыносимым. Человек ресентимента неопределен для самого себя настолько, что можно сказать, что у него *нет самого себя*, подлинного центра принятия решений. Для совершения поступка ему всегда нужны подпорки в виде всеобщих и безличных принципов и норм, коренящихся в чем-то внешнем, а потому устойчивом.

Резюмируя сказанное выше: в первом рассмотрении сочинения «К генеалогии морали» (а в центре нашего анализа находится раздел 1.14) понятие справедливости оказывается необходимо в силу того, что человек ресентимента неспособен осуществлять месть в виде индивидуализированной мести, неспособен переживать ненависть, которая была бы индивидуализированной ненавистью, и поэтому нуждается в придании деятельным проявлениям своей ненависти и мстительности статуса исполнения объективной и универсальной обязанности, а также в их согласовании с добротой и любовью к врагам.

Приведенная выше позиция по сути своей является целостной философской критикой чувства справедливости. Следует отметить, что критика чувства справедливости к моменту написания сочинения «К генеалогии морали» не была новацией в истории этической мысли. Различные теоретики и моралисты предлагали свои варианты критических аргументов, правда, в основном в порядке «методического сомнения», которое завершалось итоговой

реабилитацией этой части морального опыта. В центре критики чувства справедливости, как и у Ницше, находилась связь между представлениями о справедливости, с одной стороны, и такими переживаниями, как ненависть, желание отомстить и зависть, с другой. Например, для философов англо-шотландской школы основой сомнения в чувстве справедливости был анализ такого неотъемлемого элемента психологического опыта справедливости, как негодование. Так, епископ Дж.Батлер задавался вопросом о том, почему «такая *грубая и буйная* страсть, как негодование» была дарована человеку Создателем»?². А.Смит, в свою очередь, также писал о том, что «негодование считается обыкновенно весьма низкой страстью, чтобы его можно было принять в каком бы то ни было отношении за источник такого чистого и похвального чувства, как порицание порока»³. Однако в итоге и тот, и другой предложили аргументы, преодолевающие презумпцию моральной проблематичности негодования. Пересечение этого «методического сомнения» с совсем не «методическим» сомнением Ницше оказывается еще более интересным в силу близости терминологического обозначения основного поставленного под вопрос психического состояния – негодования (*resentment*) у Дж.Батлера и А.Смита и resentment (*ressentiment*) у Ницше.

Однако в конечном итоге различия здесь более существенны, чем сходства. В центре критики Дж.Батлера и А.Смита находилась преимущественно антиальтруистичность негодования (его противоречие любви и благожелательности). Такой подход вполне органичен для критики чувства справедливости изнутри традиционных представлений о морали, в которых общим знаменателем нравственных ценностей и принципов является признание инструментальной ценности другого человека и стремление к его благу. Установление справедливости в такой перспективе выглядит как «вредящее действие», а сопровождающие его переживания состоят из страдания от того, что другой человек избежал лишений

² Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler. Rochester, 2006. P. 91.

³ Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. С. 92. Перевод скорректирован по изданию: Smith A. The Theory of Moral Sentiments // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. 1. Indianapolis, 1982. P. 76.

(таково неудовлетворенное негодование, выступающее как особого рода зложелательность), и радости от того, что эти лишения наконец его настигли (таково удовлетворенное негодование, выступающее как особого рода злорадство). Именно в этом качестве различные модусы негодования вызывают либо к искоренению, либо к реабилитации. У А.Смита отвращение к антиальтруистичности негодования дополняется полуэстетическим отвращением к грубости и дисгармоничности этого переживания, а также мыслью о его пагубности для реализации стремления человека к счастью. Смит замечает, что «жесткий, раздражающий, судорожный» характер этого переживания «приводит в смятение и раздирает душу», что он разрушителен для того «самообладания и уравновешенности духа, которые так необходимы для счастья»⁴.

Обе линии рассуждения, ставящие под вопрос негодование в англо-шотландской философии, отсутствуют в разделе 1.14 «К генеалогии морали». Сходство двух образцов критики чувства справедливости имеет довольно отдаленный и структурный, а не содержательный характер. Во-первых, антиальтруистичность справедливого негодования не вызывает никаких нареканий со стороны Ницше, скорее наоборот. Проведенный выше анализ позволяет утверждать, что в первом рассмотрении выстраивается следующая иерархия эмоциональных установок по степени их значимости для человеческого совершенства. Универсализованная благожелательность (доброта) занимает в ней последнее место, поскольку выражает полное отсутствие силы. Универсализованное негодование следует за ним в качестве превратного выражения некоего, хотя и незначительного, «квантума силы». Неуниверсализованное стремление отомстить занимает следующую позицию в качестве более адекватного выражения этого «квантума». Наконец, осознанное переживание собственной силы и ее практическое выражение, не запятнанное мстительностью, находится на вершине иерархии. Во-вторых, «самообладание и уравновешенность духа» смитовского морального субъекта, способного контролировать свое негодование, достигается на основе стремления к объективности и беспристрастности суждений, то есть того самого стремления, которое в разделе 1.14 рассматри-

⁴ *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 57; *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. P. 37.

вается Ницше в качестве интенции, обесценивающей здоровую ненависть и здоровую месть. Наконец, в-третьих, у А.Смита нет никаких предположений по поводу мстительности, лежащей за пределами тех аффектов, которые переживаются на сознательном уровне, по поводу психологического «подвала», в котором фабрикуются идеалы.

В некоторых позднейших интерпретациях представлений Ницше о resentment возникает дополнительная точка соприкосновения со смитовской или батлеровской критикой чувства справедливости – в них подлинная любовь к другому человеку и подлинное стремление к его благу оказываются освобождены от подозрений в связи с мстительностью, ненавистью и завистью. У М.Шелера такова христианская любовь к ближнему. Она порождена не недостатком, а избытком энергии и сил, она не аннулирует разницу между людьми в отношении их экзистенциальной полноты, а принимает ее. Однако бинарная модель «любовь (благожелательность)/негодование» все равно оказывается у него нарушена. Христианской любви противостоит не только особый опыт справедливости («современная справедливость»), но и особая форма альтруистической этики («современное человеколюбие»)⁵. Они в равной мере порождены resentment и стремятся «унизить того, кто стоит выше, являясь носителем более высоких ценностей»⁶.

⁵ Проблема существования «несовременной» идеи справедливости, которая не связана с «современным учением о равенстве», обсуждается М.Шелером всего один раз в коротком примечании к тексту (*Шелер М.* Resentiment в структуре моралей. СПб., 1999. С. 160).

⁶ Там же. Схожий подход присутствует в некоторых современных этических концепциях, придающих решающее значение ценностной оппозиции «аристократизм/мещанство». Так, для О.П.Зубец подлинная, аристократическая мораль концентрированно выражается в таком действии, как дарение, и исключает мещанскую (resentimentную) сосредоточенность на достоинстве получателей благ, на отношениях взаимности между людьми, без чего, конечно, немислим опыт справедливости (*Зубец О.П.* Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали // *Этическая мысль.* Вып. 8. М., 2008. С. 150). А.А.Гусейнов размещает справедливость не среди аристократических «сверхдобротелей», а среди добродетелей, отражающих «унизительную мелочность мещанского стиля» (*Гусейнов А.А.* Двадцать лет спустя: «Где стол был яств, там гроб стоит» // *Этический консилдум.* Ведомости. Вып. 29. Тюмень, 2006. С. 28).

Рассмотрение второе: справедливость как победа над ресентиментом

Во втором рассмотрении своего сочинения (раздел 2.11) Ницше выступает против попыток анархистов и антисемитов (среди названных им фигур присутствует только немецкий философ, современник Ницше Е.Дюринг) «освятить *месть* под именем *справедливости*, точно справедливость была бы, по сути, лишь дальнейшим развитием чувства обиды, – и вместе с мстостью возвеличить задним числом вообще все *реактивные* аффекты» (289–290). Тезису Е.Дюринга, что «родину справедливости надлежит искать на почве реактивного чувства», он противопоставляет противоположный тезис: «последней почвой, покоряемой духом справедливости, является почва реактивного чувства!» (290).

В чем же состоит различие между установками справедливого человека и человека, охваченного реактивными переживаниями? Первый обладает «снисходительной», но при этом не «холодной» и не «равнодушной» объективностью. Его позиция в отношении других людей позитивна и активна: «активный, наступающий, переступающий человек все еще на сто шагов ближе к справедливости, нежели реактивный» (290–291). Ницше указывает также на аристократический характер справедливости, обсуждая ее неразрывную связь со «*свободным* взглядом» «знатного» человека (291). Напротив, человек ресентимента всегда находится под напором «личной обиды, надруганности, заподозренности» и не может с ним совладать. Даже «малая доза посягательства, злости, инсинуации» заставляет его глаза наливаться кровью, которая застилает взгляд. Он склонен впасть в «бессмысленное бешенство» и воздавать без меры тем, кто попадает в его руки (291).

Как именно осуществляется завоевание почвы реактивного чувства духом справедливости? По мнению Ф.Ницше, посредством создания системы единообразных правовых норм и ее воплощения в жизнь мощной и решительной властью, носители которой изначально не заражены ресентиментом. Право кладет «черту и меру излишествам реактивного пафоса» «либо вырывая из рук мести объект ресентимента, либо заменяя мстительную борьбу с врагами мира и порядка, либо изобретая, предлагая, а при случае и навязывая компромиссы, либо, наконец, воз-

водя в норму известные эквиваленты урона, к которым отныне раз и навсегда отослан ресентимент» (291). Власть, внедряющая закон, в конечном итоге формирует у своих подчиненных способность отвлекаться от вреда, нанесенного преступлениями, и видеть в них прежде всего нарушения закона. Она «отвлекает чувства своих подданных от ближайшего нанесенного... преступлениями вреда и добивается тем самым прочного эффекта, обратного тому, чего желает всякая месть, не видящая и не признающая ничего, кроме точки зрения потерпевшего, – отныне глаз приравнивается ко все более *безличной* оценке поступка, даже глаз самого потерпевшего» (292).

Как соотносятся между собой два проанализированных нами прецедента обсуждения проблемы справедливости и ресентимент в сочинении «К генеалогии морали»? Сам Ницше не дает однозначных указаний, позволяющих установить их логическую взаимосвязь. Он ограничивается лишь тем, что, характеризуя позицию Е.Дюринга, отсылает читателя к проанализированному выше разделу первого рассмотрения, в котором речь идет о формировании рабской морали, вернее, предлагает читателю сравнить позицию Е.Дюринга с этим фрагментом. «Нечего удивляться, – пишет Ницше, – видя, как именно из этих (анархистских и антисемитских. – *А.П.*) кругов исходят попытки, не раз уже имевшие место – ср. выше с. 30, – освятить *месть* под именем *справедливости*» (289). Это внутренняя ссылка подчеркивает существенную проблему, касающуюся внутренней согласованности позиции Ницше. Прежде всего, бросается в глаза историческая несоразмерность сравниваемых феноменов. В разделе 1.14 подразумевалось формирование преобладающей с определенного момента системы ценностей на основе переживания ресентимента. В нем описана «воображаемая месть» тех, кто неспособен отомстить в мире реальных поступков, которая в силу заразительности созданных ими ценностей и мощи внедряющих эти ценности механизмов общественного воспитания превращается в долговременной исторической перспективе в их реальную месть и даже победу. Превратное объяснение справедливости со стороны Е.Дюринга и других, преимущественно английских, «генеалогов морали», конечно, несоразмерно тому глобальному, судьбоносному процессу, который описан в первом рассмотрении.

Кроме того, необходимо отметить, что в разделе 1.14 охарактеризован именно генезис понятия «справедливость». Справедливость выступает в нем как одна из ценностей, возникающая в результате переворачивания некой подлинной, или естественной, перспективы оценки человеческих свойств и поступков. Там не идет речь о том, что справедливость уже присутствует в переворачиваемой ре-сентиментом системе ценностей и наполняется в ходе этого переворачивания каким-то иным содержанием. «Освятить» что-либо именем справедливости при таком ее понимании просто невозможно. В свою очередь, в разделе 2.11 охарактеризован не генезис, а определенная интерпретация этого понятия, искажающая его аутентичное содержание и действительное происхождение. Речь идет о «предпринятых недавно попытках обнаружить источник справедливости на совершенно иной почве – именно, на почве ре-сентимента» (289). В этом случае, конечно, понятие «справедливость» вполне может быть прикрытием того, что на самом деле справедливостью не является. Таким образом, не только *по масштабу и роли* в становлении моральных представлений, но и *по содержанию* анализируемых процессов то, что происходит в «темной мастерской» ре-сентимента невозможно рассматривать как одну из более ранних попыток сделать то же самое, что делает анархист и антисемит Е.Дюринг.

Далее следует заметить, что на фоне высказанного Ницше предположения о том, что общераспространенные представления о справедливости (а о других представлениях о ней в разделе 1.14 речь не идет) сформировались именно в «темной мастерской» ре-сентимента, генеалогическая схема Е.Дюринга имеет все шансы на подтверждение. Она вполне может страдать от недооценки переживаний иного характера – активных аффектов, вполне может демонстрировать «смертельную вражду и предвзятость» по отношению к ним (290), но как способ объяснения истоков справедливости она будет в целом адекватна своему предмету. Да, она враждебна активным аффектам, но такова же и сама справедливость. Для Ницше в первом рассмотрении «К генеалогии морали», как и для Е.Дюринга, справедливость – это видоизмененное стремление к мести⁷. спосо-

⁷ Следует отметить, что Е.Дюринг определяет справедливость не через месть и даже не через развитие переживаний, связанных с мостью, а через «воздержание» от «поступков, вызывающих естественное чувство мести». Однако он все же утверждает при этом, что «чувство мести есть первый грубый учитель справедливости» (Дюринг Е. Ценность жизни. М., 2010. С. 153–154).

бы видоизменения и его оценки, конечно, различны. Е. Дюринг ведет речь всего лишь об общественной организации и смягчении мести, а для Ницше в центре внимания находится процесс ее поверхностного обезличивания и фальшивой универсализации. Е. Дюринг оценивает видоизменение положительно, Ницше – негативно⁸. Однако для того чтобы поставить под вопрос сам тезис, что справедливость – это некое преобразование мести, необходимо было бы признать, что в первом рассмотрении описана не победа рабской морали, а маргинальный процесс возникновения альтернативных нравственных представлений. Чего Ницше, как было установлено в предыдущем пункте статьи, не делает.

Примечательно и то, что в разделе 2.11 Ницше начинает использовать понятие resentment иным образом по сравнению с разделом 1.14. Если в первом случае это была приостановленная мстительность, вторичное, а по сути, постоянно воспроизводящееся переживание обиды и ущемленности, влекущее за собой радикальные изменения в системе ценностей, то во втором случае это понятие применяется уже по отношению к любым реактивным аффектам (по списку, предложенному Ницше, к «ненависти, зависти, недоброжелательству, подозрительности, *haine* (фр. – злоба, злопамятность), мести» (290)), в том числе тем, которые в конечном итоге находят выражение в реальном, вредящем другому человеку действии. Ресентиментная личность представлена здесь как чрезвычайно и даже избыточно деятельная, как лицо, которое именно в поступках, а не в интерпретациях собственного положения выражает свое «бешенство», порожденное обидой («покушением, злостью, инсинуацией»). Реактивность человека resentment выражается здесь в стремлении причинить максимальный вред попавшему в его руки обидчику, отталкиваясь при этом исключительно от интенсивности своей обиды и не принимая во внимание какие-то иные соображения. Таким образом, вместо обвинения resentment личности в неспособности к мести-поступку или к тому, чтобы принимать подобный поступок в качестве индивидуализированной мести и результата индивидуализированной нена-

⁸ По Е. Дюрингу, задача «уголовной юстиции», которая есть «общественная организация мести», установить монополию на возмездие и тем самым «естественную грубость непосредственной мести облагородить стремлением, наделенным возможно большей долей понимания» (Там же. С. 154).

висти к своему врагу, Ницше выдвигает обвинение в том, что она не способна ни к чему, кроме поступков, мотивированных мстительностью, ненавистью и завистью. Во втором рассмотрении человек ресентимента, поддаваясь стремлению отомстить, лишает себя способности к активным переживаниям (аффектам), имеющим более высокую биологическую ценность: «властолюбие, корыстолюбие и им подобным» (290). Этим, а не неспособностью к действию определяется его низкое положение в человеческой табели о рангах.

Можно сказать, что в своем стремлении разорвать связь ресентимента и справедливости Ницше сначала предвосхищает особого рода критику этого элемента нравственного опыта, а затем сразу же отвечает на нее аргументами, реабилитирующими чувство и практику справедливости. В предыдущем рассмотрении критика была несколько иной, а стремление к реабилитации отсутствовало вовсе. Таким образом Ницше начинает решать задачу, которая очень похожа на ту, которую решали по отношению к негодованию Дж.Батлер и А.Смит. Ницше рассуждает так, как если бы кто-то принял одновременно: а) его понимание и его неприятие ресентимента и б) интерпретацию истоков и механизмов чувства справедливости, предложенную Е.Дюрингом. Для такого теоретика чувство справедливости выступало бы как косметически преобразованное стремление к мести, а принципиальная негодность этого переживания и связанных с ним стандартов поведения определялась бы тем, что подчиненный данному чувству человек ориентирован исключительно на свои реактивные переживания, а не на возможности собственного совершенства. Он не может приостановить свое стремление воздавать за причиненный ущерб, не может его ограничить и перенаправить, не может заместить воздающее действие каким-либо иным. Другими словами, он не может дистанцироваться от реактивных переживаний и поставить перед собой вопрос о том, что в действительности возвышает человека, что делает его по-настоящему ценным человеческим типом.

Ницше очень энергично и эмоционально отвечает такому критику, демонстрируя ему, что опыт справедливости как раз содержит подобное дистанцирование. Он рисует образ справедливого человека, который представляет собой «экземпляр совершенства и высочайшего мастерства на земле». «Справедливый человек, –

пишет Ницше, – остается справедливым даже в отношении лица, причинившего ему вред (и не просто холодным, умеренным, посторонним, равнодушным: быть справедливым предполагает всегда *позитивную установку*)» (290). Даже «под напором личной обиды, надруганности, заподозренности» он сохраняет «высокую, ясную, столь же глубокую, сколь и снисходительную объективность справедливого, *судящего ока*» (290). В различных своих проявлениях (даже не столь чистых и совершенных) справедливость представляет собой способность гасить или просто контролировать реактивные эмоции, соизмеряя свои действия с законом – «императивным разъяснением того, что... должно считаться дозволенным, правильным, а что воспрещенным, неправильным» (291). Именно апелляция к закону делает отношение человека к ситуации, затрагивающей его интерес, «безличным».

В этой точке рассуждение Ницше гораздо более тесно, то есть уже не только структурно, но и содержательно, смыкается с обсуждением чувства справедливости в англо-шотландской философской традиции, в особенности у А.Смита. В своей «Теории нравственных чувств» А.Смит выстраивает следующее пространное рассуждение: «Что касается наказания, то мы всегда должны применять его более по чувству его правомерности, нежели из необузданного побуждения к мщению. Нам больше нравится поведение человека, отзывающегося на обиду вследствие осознания того, что она заслуживает достойного возмездия за нее, что она является подобающим объектом негодования, а не вследствие порыва самой этой неприятной страсти. Мы уважаем человека, который, подобно судье, руководствуется только общим правилом для определения степени возмездия, заслуживаемого каждой обидой в частности; который, выполняя это правило, обращает меньше внимания на переносимые им страдания, чем на страдания, предстоящие обидчику; который даже во гневе не забывает снисходительности и готов толковать общее правило самым кротким и выгодным для преступника образом и делать все уступки, какие снисходительное человеколюбие может посчитать соответствующими здравому смыслу»⁹. Здесь, как и у Ницше, стремлению к мести противопоставит объективность справедливого человека и его обращенность

⁹ *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 173–174; *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. P. 172.

к закону, задающему «эквиваленты» возмездного «урона». Если принять во внимание упомянутое в предыдущем пункте противостояние между негодованием и «самообладанием», зафиксированное А.Смитом, то сходство реабилитирующих справедливость рассуждений двух философов будет еще большим.

Однако между этими вариантами реабилитации все равно остаются два существенных различия. Первое из них касается характера отношений справедливости и мести, а в выводном порядке – основы оправдания чувства справедливости по отношению к обвинениям в его родстве с мстительностью. У Ницше противостояние справедливости и мести является однозначным, для него это взаимоисключающие явления. Именно этим обстоятельством определяется неуязвимость чувства справедливости по отношению к любым обвинениям, которые могли бы возникнуть на основе признания правоты Е.Дюринга. Такие обвинения необоснованны просто потому, что Е.Дюринг неправ. В этой части своих представлений о справедливости Ницше хорошо вписывается в одну из традиций обсуждения проблемы «справедливость и месть» в этической мысли. Ч.Бартон называет ее «враждебной мести парадигмой теории справедливости»¹⁰. Среди ее ярких современных представителей – Дж. Гловер, Р.Нозик, П.Рикёр. Например, П.Рикёр в работе «Справедливость и месть» утверждает, что цель «чувства справедливости» состоит именно «в преодолении мести», а средством является установление «дистанции между соответствующим проступком и поспешными репрессиями»¹¹. В отличие от Ницше П.Рикёр полагает, что присутствие духа мести в самом развитом чувстве справедливости неискоренимо, поэтому справедливость представляет собой для него не завоевание территории реактивного чувства, а перманентную войну, ведущуюся на этой территории.

Другая традиция, одним из ранних представителей которой был именно А.Смит, трактует различие справедливости и мести не в перспективе противостояния, а в перспективе коррекции и обогащения содержания последней. У А.Смита требование объективности (беспристрастия, самообладания) не означает полно-

¹⁰ См.: Barton C.K.B. Getting Even: Revenge as a Form of Justice. Chicago, 1999. P. 1–9.

¹¹ Рикёр П. Справедливость и месть // Рикёр П. Справедливое. М., 2005. С. 261.

го искоренения мстительного импульса. Суждение справедливого человека должно соответствовать оценке ситуации со стороны беспристрастного наблюдателя, однако это не просто объективная оценка со стороны данного воображаемого персонажа, а оценка, опирающаяся на свойственную именно ему интенсивность реактивных переживаний (негодования). Если тот, кто является реальной жертвой покушения, негодует по поводу действий своего обидчика ровно в той мере, в которой негодовал бы беспристрастный наблюдатель, то его действия, соразмерные негодованию, будут морально оправданными (справедливыми). В основе большинства принципов и норм справедливости, а равно позитивных законов, по Смиту, должно лежать именно негодование беспристрастного наблюдателя¹². В современной этической мысли эта позиция развернуто представлена у Р.Соломона. Для него первичный импульс мстительности (и в определенной мере – первичный импульс зависти) являются а) универсальной энергетической основой чувства справедливости, б) структурным прообразом этого чувства¹³. Из этих двух утверждений с неизбежностью следует вывод о том, что тот, кто не имеет способности к первичным мстительным переживаниям, оказывается лишен возможности превратиться в справедливого человека. Он может стать гением альтруистического служения другим людям, но опыт справедливости будет знаком ему только внешне. Р.Соломон поддерживает в споре между Ницше и Е.Дюрингом последнего и рассматривает Ницше как философа, рассуждения которого заставляют противиться упрощенческим трактовкам укорененности чувства справедливости в мстительных переживаниях¹⁴.

Второе различие разводит Ницше со всеми защитниками чувства справедливости, будь то принадлежащие к «враждебной» или к «дружественной» мести парадигме. Для них справедливость выражает моральный идеал, в рамках которого центральное место за-

¹² См.: Прокофьев А.В. Между естественным и искусственным: нормативное содержание и психологические механизмы этики справедливости у Д.Юма и А.Смита // Этическая мысль. Вып. 12. М., 2012. С. 211–220.

¹³ Solomon R.C. Nasty Emotions: Envy, Spite, Jealousy, Resentment, and Vengeance // Solomon R.C. True to Our Feelings: What Our Emotions are Really Telling Us. N.Y., 2007. P. 111–112.

¹⁴ Solomon R.C. Living with Nietzsche: What the Great “Immoralist” Has to Teach Us. N.Y., 2003. P. 109–115.

нимает равная внутренняя, неинструментальная ценность каждого человека. К примеру, А.Смит ведет речь о кратковременных последствиях негодования, которые могут носить антиальтруистический характер, и долговременных, которые увеличивают безопасность каждого члена общества. Именно эти последствия делают негодование нравственно приемлемым чувством. От такого понимания справедливости Ницше принципиально отрекается. Отказ от мести на уровне поступков и преодоление мстительности на уровне переживаний не осуществляются у него на основе стремления к благу другого человека. В отличие от раздела 1.14 в разделе 2.11 он специально обращается к этой теме. Для Ницше справедливость, побеждающая реактивные эмоции, служит средством «создания *более значительных* единиц власти», а не «средством *против* всякой борьбы вообще... по коммунистическому шаблону Дюринга, гласящему, что каждая воля должна относиться к каждой воле, как к равной» (292). Закон, который служит основанием объективности «судящего ока», не должен быть основан на той посылке, что «оскорбление, насилие, эксплуатация, уничтожение» являются «бесправными» сами по себе (292). Напротив, закон служит усилению жизни, а «сама жизнь в *существенном*, именно в основных своих функциях, действует оскорбительно, насильственно, грабительски, разрушительно и была бы просто невымыслима без этого характера» (292).

Таким образом, это для людей ресентимента безоговорочное исполнение закона (каким бы он ни был по своему содержанию), а равно основанные на законе оценки представляют собой максимум совершенства. Они, имея неограниченную склонность к мести, подвергаются жесткому воспитательному воздействию, чтобы стать в минимальной степени мстительными. Однако для тех, кто создает законы, последние имеют характер «частных средств» выражения воли к власти, их содержание задано целью усиления воли к власти. Для представителей «активных и агрессивных сил» правовые ситуации являются «исключением» (292), а нарушение закона может оказаться столь же ценно, как и его соблюдение, если, конечно, нарушение не вызвано приступом реактивных аффектов.

Есть ли все же в разделе 2.11 что-то такое, что сближает его с разделом 1.14? Иными словами, остается ли в нем что-то от ресентимента, который не порождает реактивные поступки, а творит

фальшивые ценности. Эта тема присутствует, но она не является центральной. Ницше пишет: «Активный, наступающий, переступающий человек все еще на сто шагов ближе к справедливости, нежели реактивный; *ему-то и не нужно вовсе ложно и предвзято оценивать свой объект на манер того, как это делает, как это должен делать реактивный человек*» (курсив мой. – А.П.) (290–291). Отсюда можно сделать вывод, что человеку resentment не просто приливает «кровь в глаза» и поэтому он хочет с максимальной жестокостью ответить на любой, самый малый урон самому себе, а что он нуждается в предварительном суде над своим обидчиком, в абсолютной убежденности в том, что тот находится на самых нижних ступенях человеческой табели о рангах. В противном случае resentmentный тип или не сможет действовать, или не сможет получить удовлетворения от своих действий. В следующем предложении 11 раздела и в прямой связи с потребностью в ложной и предвзятой оценке Ницше ведет речь о «спокойной совести» агрессивного человека и «нечистой совести» человека resentment (291). Это можно рассматривать как указание на то, что если неограниченная месть последнего не сопровождается столь же неограниченной негативной моральной оценкой другого, то она не сможет реализоваться.

Тогда появляется возможность утверждать, что человек resentment руководствуется следующей максимой: тот, кто меня обидел, заведомо достоин максимальных страданий, лишений и даже уничтожения, но не в силу этого действия как такового, а в силу своих специфических человеческих качеств, в силу того, что он отвратителен в моральном отношении. Это позволяет предположить, в свою очередь, что месть как *собственный, авторский* поступок вообще невозможна. Реактивные аффекты на обязательной основе и автоматически производят псевдообъективную оценку. А значит то, что «делает» из мести и ненависти человек resentment в разделе 1.14, есть единственное, что можно из них сделать. Тогда противоречие между фрагментами оказывается существенным образом сглажено. Однако следует иметь в виду, что это далеко уходящая от текста интерпретация.

Рассмотрение третье: два понятия справедливости

Проанализированное выше различие двух оценок добродетели справедливости, равно как и различие двух описаний ressentimenta, редко фиксируются и обсуждаются историками философии, хотя и, без сомнения, вызывают к объяснению. В академических комментариях к полемическому сочинению «К генеалогии морали» концепция справедливости, содержащаяся в нем, реконструируется по преимуществу на основе раздела 2.11¹⁵. Даже те исследования, в которых концепция справедливости из этого сочинения превращается в предмет специального интереса, оказываются сосредоточены на анализе именно этой части текста. Для них основная задача – реконструкция отклика Ницше на генеалогию справедливости Е.Дюринга, в которой месть занимает центральное место, и генеалогию справедливости П.Рэ, в центре которой находится интерес общества. Исследователи стремятся определить точки соприкосновения и расхождения позиции Ницше с одной и с другой генеалогической моделями¹⁶. Напротив, работы, посвященные анализу роли ressentimenta в формировании чувства справедливости, сконцентрированы на общей логике первого рассмотрения – на ressentimente, творящем ценности. Вызов Ницше этике справедливости состоит, по мнению их авторов, в следующем: немецкий философ пробуждает в нас подозрение в том, что, несмотря на «все высокие разговоры о справедливости и заслуге», сторонниками справедливого воздаяния «в действительности движет целый ряд низменных страстей – злоба, недоброжелательность, зависть – страстей, для которых Ницше использует французское

¹⁵ См.: Swanton Ch. Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism // Nietzsche's *On the Genealogy of Morality: a Critical Guide* / Ed. by S.May. Cambridge, 2011. P. 295–298. Hatab L. Nietzsche's *On the Genealogy of Morality: An Introduction*. Cambridge, 2008. P. 93–96. Б.Лейтер разбирает оба фрагмента и даже утверждает, что выбивающиеся из общей логики второго рассмотрения 10 и 11 разделы могут способствовать пониманию концепции ressentimenta из первого рассмотрения (Leiter B. Nietzsche on Morality. L., 2002. P. 225). Однако ни расхождение фрагментов, ни их связь он в итоге не анализирует.

¹⁶ См., например: Small R. Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique // Utilitas. 1997. Vol. 9. № 1. P. 39–58; Janaway Ch. Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's *Genealogy*. Oxford, 2007. P. 165–186.

слово *resentiment*»¹⁷. Если в таких работах в конечном итоге осуществляется реабилитация чувства справедливости, то содержащееся в разделе 2.11 радикальное противопоставление справедливости и resentment не упоминается в качестве ближайшего прецедента такой реабилитации¹⁸.

Есть, конечно, и исключения. Например, классик англоязычного ницшеведения В.Кауфманн в работе «Истоки справедливости» прямо соотносит два фрагмента, видит их существенное противоречие и предлагает его возможное разрешение. С точки зрения В.Кауфманна, противоречие разрешается на основе предположения о том, что существуют два типа и два понятия справедливости, которые воспроизводят различия между двумя типами морали. «Тема, которая развита подробно в первом рассмотрении “Тенеалогии” (имеется в виду тема морали рабов и морали господ. – А.П.), заставляет нас ожидать разграничения между двумя понятиями справедливости. Истоки справедливости как честности кажутся соответствующими господскому понятию справедливости, в то время как “справедливость” угнетенных могла бы получить другое объяснение, предположительно – возведена к resentment... Как ни удивительно, это совсем не то направление, в котором Ницше в действительности продолжает свое рассуждение». В.Кауфманн предлагает свое объяснение того, почему Ницше не принимает подобного решения проблемы. Он делает предположение, что

¹⁷ *Murphy J. Moral Epistemology, the Retributive Emotions, and the ‘Clumsy Moral Philosophy’ of Jesus Christ // The Passions of Law / Ed. by S.Bandes. N.Y., 1999. P. 149. См. также: Moore M. The Moral Worth of Retribution // Responsibility, Character, and the Emotions / Ed. by F.Schoeman. Cambridge, 1987. P. 179–219; Neu J. Rehabilitating Resentment and Choosing What We Feel // Criminal Justice Ethics. 2008. Vol. 27. № 2. P. 31–37.*

¹⁸ В известной работе М.Мура «Моральная ценность воздаяния» эта тенденция приобретает парадоксальную форму. М.Мур развернуто анализирует раздел 1.14 как пример лицемерного прикрытия мстительного чувства (*Moore M. The Moral Worth of Retribution. P. 195*), а ссылка на раздел 2.11 завершает следующее утверждение: Ницше полагал, что «суждения о ретрибутивной справедливости» опираются на «ведьмино варево: негодование, страх, гнев, трусость, враждебность, агрессивность, жестокость, садизм, зависть, ревность, вину, отвращение к себе, лицемерие и самообман – те “реактивные аффекты”, которые Ницше подчас соединяет с помощью единого французского слова “resentiment”» (*Ibid. P. 192*). Что, конечно, не соответствует в точности смыслу этого фрагмента, в котором тема суждений является вторичной, а справедливость и resentment противопоставлены друг другу.

Ницше «считает такой разговор о “справедливости” настолько отвратительным и презренным, что он отказывается обсуждать два понятия справедливости»¹⁹.

Однако, во-первых, объяснение, предложенное В.Кауфманном, звучит не очень убедительно. Ведь разговор о рабской морали, существующей наряду с моралью господ, Ницше отчего-то не считает «отвратительным и презренным». Можно предположить, что понятие «мораль» для него сугубо формальное, а понятие «справедливость» – содержательное и позитивное. Однако в таком случае ничто не мешало бы говорить применительно к ресентиментным искажениям о «неподлинной» или «фальшивой» справедливости. Сам В.Кауфманн с легкостью выражает такое отношение с помощью кавычек, и тем самым высокое и позитивное значение справедливости оказывается безошибочно зафиксировано. Во-вторых, в сочинении «К генеалогии морали» все же есть фрагмент, в котором фактически речь идет именно о двух понятиях справедливости. Он воспроизводит структуру рассуждения, содержащегося в разделе 1.14, но оставляет место для того понимания справедливости, которое содержится в разделе 2.11.

Это 14 раздел третьего рассмотрения. В нем идет речь о преобразованиях в мире ценностей, производимых «заведомо увечными, поверженными, надломленными», или «слабейшими», людьми, теми, которые «по большей части минируют жизнь под человеком» и которые «опаснее всего отравляют и ставят под вопрос наше доверие к жизни, к человеку, к самим себе» (341). В их внутреннем мире «кишат черви переживших себя мстительных чувств» (342). Они «плетут сеть злокачественнейшего заговора –

¹⁹ Kaufmann W. The Origin of Justice // Review of Metaphysics. 1969. Vol. 23. № 2. P. 227–229. Р.Соломон также отчетливо сознает присутствие двух понятий и двух пониманий справедливости у Ницше, но прямо не сталкивает между собой содержание двух разделов «К генеалогии морали». Он сопоставляет понимание справедливости, предложенное в разделе 2.11, не с теоретическими интерпретациями справедливости, подобными интерпретации Е.Дюринга, а со «всемирно знакомым чувством справедливости». Он утверждает, что согласно Ницше «правильно понятое чувство справедливости» отличается от справедливости, постоянно подразумеваемой нами и вращающейся вокруг таких идей, как «свести счеты (рассчитаться)» и «гарантировать, чтобы каждый получил должное». Оно покрывается другими понятиями из обыденного морального лексикона или вообще не покрывается ими (Solomon R.C. Living with Nietzsche: What the Great “Immoralist” Has to Teach Us. P. 113–114).

заговора страждущих против удачливых и торжествующих», для них «ненавистен самый вид торжествующего» (342). Однако при этом они всеми силами пытаются скрыть и замаскировать свою ненависть и мстительность. «И сколько лживости, – восклицает Ницше, – чтобы не признать эту ненависть ненавистью!» (342) Честолюбие этих «подонков» состоит в том, чтобы «по меньшей мере изображать справедливость, любовь, мудрость, превосходство» (342). Фабрикация ценностей позволяет людям resentment не только внутренне почувствовать свое превосходство или получить возможность уповать на победу справедливого Бога. Они изобретают такую коммуникативную и поведенческую стратегию, которая должна *здесь и теперь* унижить и ущемить тех, кто обладает «здоровьем, удачливостью, силой, гордостью, чувством власти» (342). Они, как замечает Ницше, «жадут... быть *палачами*», а понятие «справедливость» является основой для обретения этой позиции (342). Среди них «полно переодетых судьями мстительных типов, с чьих уст не сходит, точно ядовитая слюна, слово “справедливость”» (342).

Итак, мы легко узнаем в этом описании все основные элементы фабрики идеалов, происходящей в отвратительной «темной мастерской» resentment. Некоторые аспекты этой фабрики и ее последствий оказываются в нем даже более очевидными и определенными, чем в разделе 1.14. Так, становится ясным, что «палачество» людей resentment не выражается исключительно в оценке. Оно как минимум находит воплощение в ее высказывании, в агрессивном фарисействе. Некоторые части этого раздела третьего рассмотрения, вероятно, содержат намек на прямые воздающие действия, производимые под рубрикой установления или восстановления справедливости. Ненасытность «источенных червями существ» относится у Ницше не только к «извержениям против счастливых», но и к «маскарадам мести», а также «поводам к мести» (343)²⁰. Но самое главное, что Ницше ведет здесь речь не о том, во что люди resentment превратили месть и ненависть, а о том, во что их месть и ненависть превращают подлинную добродетель. Ницше прямо указывает, что «здесь подделывается лигатура

²⁰ Хотя, конечно, «триумф» их мести связан не с внутренним самовозвеличением и не с актами возмездия, а с формированием нечистой совести у счастливых (343).

добродетели, даже позвякивание, золотое позвякивание добродетели», что «слабые и неизлечимо больные» не создали, а «взяли в аренду» добродетели, и в их числе – справедливость (342). Они говорят: «одни лишь мы добрые, справедливые» (342). Что на фоне тезиса о подделке добродетели, конечно, может означать лишь то, что есть и другие «добрые, справедливые», но уже в каком-то подлинном смысле этих слов. Такими подлинно справедливыми людьми как раз и могут быть лишённые реактивности законодатели и в какой-то, минимальной мере отученные от непосредственных проявлений реактивности рядовые исполнители закона. То есть это описанная В.Кауфманном, не проговоренная отчетливо, но все же нашедшая прямое выражение в тексте «К генеалогии морали» теория двух типов справедливости.

Библиография

Гусейнов А.А. Двадцать лет спустя: «Где стол был яств, там гроб стоит» // Этический консилиум. Ведомости. Вып. 29. Тюмень, 2006. С. 24–38.

Дюринг Е. Ценность жизни. М.: УРСС, 2010.

Зубец О.П. Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали // Этическая мысль. Вып. 8. М., 2008. С. 128–153.

Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 5. М., 2012. С. 229–376.

Прокофьев А.В. Между естественным и искусственным: нормативное содержание и психологические механизмы этики справедливости у Д.Юма и А.Смита // Этическая мысль. Вып. 12. М., 2012. С. 193–231.

Рикёр П. Справедливость и месть // Рикёр П. Справедливое. М., 2005. С. 260–269.

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

Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университет. кн., 1999.

Barton C.K.B. Getting Even: Revenge as a Form of Justice. Chicago: Open Court, 1999.

Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler. Rochester, 2006. P. 33–146.

Hatab L. Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*: An Introduction. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.

Janaway Ch. Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's *Genealogy*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

Kaufmann W. The Origin of Justice // Review of Metaphysics. 1969. Vol. 23. № 2. P. 209–239.

Leiter B. Nietzsche on Morality. L.: Routledge, 2002.

Moore M. The Moral Worth of Retribution // Responsibility, Character, and the Emotions / Ed. by F.Schoeman. Cambridge, 1987. P. 179–219.

Murphy J. Moral Epistemology, the Retributive Emotions, and the “Clumsy Moral Philosophy” of Jesus Christ // The Passions of Law / Ed. by S.Bandes. N.Y., 1999. P. 149–167.

Neu J. Rehabilitating Resentment and Choosing What We Feel // Criminal Justice Ethics. 2008. Vol. 27. № 2. P. 31–37.

Solomon R.C. Living with Nietzsche: What the Great “Immoralist” Has to Teach Us. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2003.

Solomon R.C. Nasty Emotions: Envy, Spite, Jealousy, Resentment, and Vengeance // *Solomon R.C.* True to Our Feelings: What Our Emotions are Really Telling Us. N.Y., 2007. P. 101–116.

Smith A. The Theory of Moral Sentiments // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. 1. Indianapolis, 1982. P. 1–342.

Small R. Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique // Utilitas. 1997. Vol. 9. № 1. P. 39–58.

Swanton Ch. Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism // Nietzsche’s *On the Genealogy of Morality: a Critical Guide* / Ed. by S.May. Cambridge, 2011. P. 285–308.

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

П.Е. Матвеев

Поступок самопожертвования (опыт этического анализа)

Духовная история человечества засвидетельствовала множество поступков самопожертвования. Мы возьмем в качестве исходного примера случай, приведенный покойным митрополитом Антонием Сурожским, истинность которого, учитывая духовный авторитет владыки, не вызывает сомнений.

Во время гражданской войны на юге России произошло следующее событие. Одна русская женщина с двумя малолетними детьми оказалась в городе, который был вначале под властью белых, а затем перешел под власть красных. Она была женой белого офицера и знала, что будет расстреляна красными, если ее поймают. Эта женщина вместе с детьми спасалась на краю города в хижине. И вот однажды вечером в дверь постучали. Когда женщина открыла дверь, то увидела у порога другую русскую женщину примерно ее же возраста.

– Вам надо уходить, вас обнаружили, иначе на рассвете вы будете расстреляны, – сказала пришедшая.

– Куда же я пойду с ними, – кивнула мать головой на двух маленьких сыновей, – я далеко не уйду.

– Тогда я за вас останусь и назовусь вашим именем.

– Но вас же расстреляют?

– Да, но у меня нет детей, – пришедшая посмотрела на жавшихся к матери малышей.

Жена офицера ушла с детьми, и им удалось выжить. Они оказались в эмиграции. А оставшаяся женщина, как они точно узнали, была расстреляна на рассвете. Выжившие дети, став взрослыми, всю жизнь старались быть достойными памяти той, которая пожертвовала собой, чтобы спасти их и их мать¹.

Данный поступок всегда будет рассматриваться определенной частью человечества как высшее проявление доброты, благородства и красоты человеческой души. А почему? Что делает столь нравственно значимыми подобные действия? И абсолютно ли он нравственен?

Попробуем дать этический анализ данного поступка, используя прежде всего феноменологический и аксиологический подходы, т. е. представим феноменолого-аксиологическую интерпретацию поступка самопожертвования, что нисколько не отрицает возможность иных интерпретаций. Начало анализа отправляет нас к автору поступка, к его нравственному сознанию, где прошла мотивация выбора. На что ориентируется в подобных случаях человек? М.Бахтин отмечал, что человек обращен в две стороны: в сторону общества и к себе. Именно обращенность к себе менее всего изучена, но это самое важное для понимания поступка². Как известно, подобные мысли будут высказаны и Э.Гуссерлем, особенно они характерны для третьего этапа его творчества, когда были подготовлены доклады «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», «Кризис европейского человечества и философия». Однако человек – это не собранная из детского конструктора игрушка, это не механизм, а организм, о чем еще писали славянофилы, И.А.Ильин. Собственно, и М.М.Бахтин также цельно воспринимал человека, подвергая критике ограниченный объективистский научный подход к нему. В человеке социальное и индивидуальное органически связаны, в том числе многое в его индивидуальной морали имеет и социальные корни. Следует согласиться с утверждением Р.Г.Апресяна, что «на уровне и общественной, и индивидуальной подсистем мораль выступает как средство объективных, т. е. надперсональных и универсализуемых, норм и ценностей»³.

¹ См.: *Митрополит Антоний Сурожский*. Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия. Беседы на Евангелие от Марка. Гл. 1–4. М., 2001.

² См.: *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник. 1984–1985.

³ *Апресян Р.Г.* Понятие общественной морали. Послесловие к дискуссии // *Вопр. философии*. 2010. № 2. С. 64.

При феноменологическом анализе, по крайней мере так, как он представлен в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии», необходимо «вынести за скобку», совершить эпоху, все, что трансцендентно в данном случае для субъекта, т. е. все его биологические, социальные качества, установки и т. п. В результате мы получаем «чистое абсолютное сознание». Но «чистое сознание» при феноменологическом подходе не означает «пустое сознание». Оно «чисто» от несущественных в «определенном отношении элементов». Мы говорим в «определенном отношении», потому что есть *логический, аксиологический, практический* аспекты сознания. Гуссерль так писал об этом в «Идеях»: «Наряду с “и” докисическим (логическим) существует “и” аксиологическое и практическое»⁴. Итак, согласно Гуссерлю после редукции мы находим в сознании не что угодно и не пустоту, а те же восприятия, но в особом нозматическом аспекте. И начинаем изучать скрываемые в них *сущности*, связанные с ними *ноэсы*. Это и означает «описывать восприятие в нозматическом аспекте»⁵. При этом «*ноэма*» у Гуссерля предстает как определенное *значение* восприятия или как «интенциональная предметность», а «*ноэса*» как то, что «наделяет *смыслом*» интенциональное переживание⁶.

Теперь все это можно попытаться приложить к нравственно-му осознанию поступка самопожертвования. Как такой поступок представляется, воспринимается нравственным сознанием субъекта, его совершающим? Здесь мы также можем совершить эпоху, редукцию и освободиться от психологических, идеологических, социальных и прочих установок, а остановиться только на нравственном смысле, сущности всех этих установок. Другими словами, мы должны описать восприятие ситуации в нравственно-нозматическом аспекте. Все эти установки остаются, но встает вопрос об их нравственной сущности. Как совершить подобную редукцию? Мы можем это сделать через *нравственно-ценностный подход*. Э.Гуссерль, как отмечено выше, также указывал на существование аксиологического аспекта сознания наряду с логическим и практическим.

⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 2009. С. 377.

⁵ Там же. С. 284.

⁶ См.: Там же. С. 270.

Почему именно через нравственно-аксиологический подход? Потому что иные подходы, этико-теоретический например, вновь уводят нас от тайны нравственного индивидуального выбора. Собственно, через них и невозможно совершить требуемую редукцию и пробиться к чисто нравственным элементам. В случае этического анализа мы погружаемся в дебри теоретического, в лучшем случае философско-этического сознания. Ценностный подход позволяет нам остаться в сфере нравственности. Однако и здесь мы не можем до конца проследить всю субъективную мотивацию выбора. «Чужая душа потемки». Индивидуальное сознание бесконечно по своим вариациям. Теоретический и ценностный подходы не могут по своей *сущности* отразить адекватно индивидуальное сознание, ибо используют понятия, ценности как определенные *формы* мышления и моральности, отражающие не только единственные, но и единые, *общие* свойства. И цель теоретического и аксиологического подходов не только выявить такие общие свойства, но и предложить общие *правильные* формы мышления и действия и предостеречь от *неправильных* силлогизмов и поступков. Со времен Сократа этика как теоретическая дисциплина занимается обобщающим анализом моральной практики.

Эстетическое сознание, описывающее через искусство мотивацию выбора поступка, здесь имеет определенное преимущество, ибо способно отразить конкретное, единичное в индивиде, в его сознании, в его поступках. Не случайно Бахтин отдавал в подобных случаях преимущество эстетическому творчеству⁷. Такую точку зрения Бахтина Л.А.Микешина оценила несколько критически и справедливо: «При всей значимости идей Бахтина о соотношении когнитивного и ценностного, – пишет она, – представляется, что он недооценивает роль практического разума, его влияние на теоретический разум, как это рассматривал Кант, возможно, потому, что практический разум для Бахтина лишь одна из форм “теоретизма”»⁸.

И что мы находим в поступке при нравственно-ценностном к нему подходе? Ответственность и свободу? Да! Но не только. Действительно, человек осознает себя абсолютно свободным. Но что

⁷ См.: Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

⁸ Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. М., 2009. С. 119.

человеку делать со своей свободой? Может ли она фундировать его подлинно нравственный выбор? Широкую известность получил пример Бахтина, что человек несет ответственность прежде всего за свою подпись, которую он ставит на том или ином документе. Действительно, конкретная ответственность человека во многих актах определяется его *личной* подписью. Однако значимость, полнота данной ответственности зависит и от *содержания* того документа, на котором он ставит свою подпись. Подпись на чистом листе бумаге имеет иную значимость, нежели подпись на завещании.

Поэтому нравственная ответственность человека определяется, с одной стороны, его свободным выбором, а с другой стороны, содержанием, сущностью этого выбора. А может ли индивид в себе самом найти содержание, сущность разбираемого нами случая самопожертвования? Вслед за Гуссерлем мы признаем существование определенных эйдосов, аподиктических истин как в сфере трансцендентного, так и в сфере трансцендентального. В сфере трансцендентальной, имманентной мы можем выделить соответствующие ноэмы и ноэсы.

С нашей точки зрения, следует признать, что определенную установку на нравственную ноэсу, т. е. на определенный позитивный смысл самопожертвования, индивид может сформировать и до всякого конкретного случая, требующего столь трагического выбора, как жертва собственной жизни. Такая установка может быть получена через воспитание, образование, почерпнута из книг, из предшествующего жизненного опыта, другими словами, из «жизненного мира». Но моральный выбор, несомненно, должен носить *личный, свободный* характер. И субъект действительно выбирает между положительной нравственной ценностью самопожертвования и отказом от него. У него должна быть возможность отказаться от любой ноэмы и ноэсы, и одним из факторов такой свободы является сама мораль. Но как нравственная личность человек никогда не сможет воспользоваться такой свободой. Человек в сфере морали и свободен в выборе добра и зла, и предопределен добром. И вот в этой детерминации индивидуального выбора нравственной ноэсой как определенным нравственным смыслом состоит *первый* круг детерминации субъекта.

Второй круг детерминации индивидуального выбора связан с осознанием ценности *чужой* жизни. Может и должен ли субъект при своем моральном выборе руководствоваться еще и трансцендентными моральными ценностями чужих жизней, в рассматриваемом случае ценностями жизней двоих детей и их матери? Или же индивид должен руководствоваться только трансцендентальными идеями, нозмами? В моральном выборе в конечном пункте человек должен следовать только внутреннему своему «Я», однако при этом «Я» может и должно выходить за пределы самого себя к «Другому», к «Мы». Иначе подрывается *моральность* его поступка. Да и может ли в действительности совершаться акт самопожертвования собственной жизни ради самой идеи? В романе Ф.М.Достоевского «Бесы» подобный акт самоубийства совершил Кириллов, но это придуманный писателем виртуальный поступок. Однако самоубийство и самопожертвование – явления не тождественные, особенно по нравственному смыслу. Всякие самоубийства имеют определенную личную *эгоистическую* цель, что уже подрывает их нравственную положительную ценность. Самопожертвования *чистые*, если позволительно так выразиться, *безымянные*. И в приведенном нами случае истинное имя героини осталось неизвестным, по крайней мере, для лиц, расстрелявших ее, ибо умерла она под *чужим* именем.

Повторимся, что индивидуальное сознание бесконечно по своим вариациям. Человек может совершать акт самопожертвования по разным причинам. Так, кто-то может совершить его и из-за сумасбродства, из-за личной прихоти, из-за желания собственной смерти, когда на совершение суицида не хватает сил и т. д. Сколько людей, столько и вариантов мотивации выбора. Но не все они являются нравственными. Это означает, что и поступок самопожертвования со стороны мотивации не является морально-положительной ценностью, ибо он может быть связан и с добром, и со злом. Моральные же ценности отличаются одновалентностью.

С нашей точки зрения, истинно нравственный смысл самопожертвования не может быть определен только субъективными, имманентными целями, ценностями, даже если он определяется теоретически. В самом деле, не противоестественно ли для жизни признать, что она должна себя, какова она здесь и сейчас, пожертвовать ради другой такой же, а может быть, и хуже, жизни, если

даже теоретически не известно, есть ли за чужой жизнью какая-то ценность?! С нашей точки зрения, это возможно лишь в том случае, если человек осознает ценности *объективные* и *абсолютные*, и осознает их также как *предельные основания* морального, значит, всегда личностного, индивидуального, выбора. Они выводят «Я» из сферы «Я».

Необходимость осознания внешних для субъекта, т. е. *объективных*, ценностей, определяется самим понятием *самопожертвования* ради *другой* жизни. Можно сказать, что в данном случае мы имеем аналитическое суждение. Несомненно, важно при этом *реальное* существование другой жизни, ибо ради той или иной виртуальности, идеи жертвовать своей реальной жизнью *аморально*, так как данные феномены не равноценны и ценность реальной жизни значительно более высокого ранга, нежели ценность виртуальная или ценность идеи. При оценке известных исторических поступков самопожертвования Сократа, Дж.Бруно и других «мучеников идеи», казалось бы, ради самой идеи, надо иметь в виду, что если это были «истинные самопожертвования», то они всегда определялись не только и не столько идеями, сколько ценностным осознанием жизни своей или иной. С нравственно-аксиологической точки зрения существует большая разница между жертвенностью жизнью ради самой идеи и жертвенностью жизнью ради идеи из-за жизни, которая в случае измены идее окажется жизнью изменника.

Очевидно, что не всякая идея может служить критерием верности выбора. На такую роль может претендовать лишь идея, содержание которой для субъекта представляет объективную истину, т. е. не зависящую от воли, желаний самого субъекта. И здесь не важна истинность содержания идеи; важно, что оно, содержание, репрезентируется в сознании как нечто аподиктическое, имеющее единство с вечностью. Ради верности вечному человек может пожертвовать своей временной жизнью, ибо подобный акт предстает актом приобщения и его самого к вечности. Прискорбно, когда в действительности сама идея оказывается ложной, но и тогда оправдана жертвенность ради нее. Такие поступки не являются общеобязательными, они сверхдолжные, исполнение которых под силу лишь особо нравственно одаренным людям. Но это означает также, что поступкам самопожертвования не свойственна абсолютность, – их можно со-

вершать, а можно и не совершать. Однако их не-абсолютность не отнимает у них моральность. Абсолютность не является всеобщим критерием морального поступка. Мы согласны с тем, что «не все моральные требования актуализируются в одинаковой степени в любых ситуациях, и в этом смысле они не абсолютны»⁹.

Следовательно, для фундирования нравственного выбора важна не только реальная объективность ценностей, но даже вера в их объективность, которая имеет имманентную природу. Существенно и то, что если содержание идеи предстает ложным и, следовательно, субъективным, то ценность идейности не зависит от ложности или истинности самой идеи и в этом смысле предстает объективной и трансцендентной. Объективность ценности идейности психологически несомненна для определенной группы лиц, способных к «идейному самопожертвованию», и она вероятна для сознания всех других групп лиц. Опровергнуть объективность ценностей, как и доказать, логически невозможно. Но выбор в пользу объективности ценностей, на наш взгляд, более обоснован, более правдоподобен, чему и посвящена данная статья.

Можно также сознательно и искренне отказаться от идеи, но это уже иной случай, когда имеет место не измена, а духовное развитие, на которое каждый человек имеет моральное право.

В моральном выборе человек сам осознает ценность своих актов, что делает его рациональным и ответственным в поступке. Как отметил Бахтин: «Поступок в его целостности более чем рационален – он *ответственен*. Рациональность только момент ответственности»¹⁰. А когда человек ответственно подходит к своим поступкам, тогда он предстает *ценностным* существом, он совершает свои действия с позиций ценностного подхода. Хорошо интерпретировала Л.А.Микешина данную диалектику рациональности, ответственности и ценностности, репрезентированную Бахтиным. «Акт нашей деятельности, – пишет Л.А.Микешина, – это своего рода “двуликий Янус”, “дурная неслиянность и невзаимопроникновенность культуры и жизни”, которые могут быть преодолены и обретут единство в оценке акта деятельности как моего “ответственного поступка”, т. е. только при ценностном подходе»¹¹.

⁹ Апресян Р.Г. Понятие общественной морали. Послесл. к дискус. С. 65.

¹⁰ Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984. М., 1986. С. 103.

¹¹ Микешина Л.А. Указ. соч. С. 101.

Таким образом, Бахтин не только не отрицал значимости ценностного подхода в учении о человеке, его жизни, поступках, но старался учить о человеке и его поступках, используя понятие ценности. В работе «Автор и герой в эстетической деятельности» Бахтин напишет: «Момент оценки или, точнее, ценностная установка сознания имеет место не только в поступке в собственном смысле, но и в каждом переживании и даже ощущении простейшем: жить – значит занимать ценностную позицию в каждом моменте жизни, ценностно устанавливаться»¹².

Ценностный подход имеет свои, уже изученные в аксиологии принципы. В частности, ценностный подход предполагает признание объективной иерархии. Выбор поступка, который предстает также ценностным выбором, совершается в мире ценностей, где высшие ценности имеют преимущества перед низшими. В царстве ценностей есть определенный порядок, наподобие *ordo amoris*, который стал предметом специального анализа М.Шелера¹³. С ценностной точки зрения моральный выбор будет *правилен* тогда, когда фундируется ценностями, вышестоящими в ряду возможно или действительно сопричастных данному акту. В случае поступка самопожертвования, как и в иных случаях моральных деяний, существует реальный плюрализм в выборе возможностей, о чем уже писалось выше, – в данном случае от равнодушного игнорирования трагедии чужой жизни до практического жертвования собственной жизни. И «я» ставит точку в этом документе, расписывается самим поступком под текстом ситуации и несет полную ответственность за свой выбор. Но, повторимся, намечающаяся здесь субъективность выбора нисколько не отменяет значимости самого «текста ситуации». Жертвенность, проявляемая при спасении собственного имущества, имеет иную моральную ценность, нежели самопожертвование при спасении чужой жизни, и именно потому, что ценности имущества и жизни разного ранга.

В поступках, подобных самопожертвованию, важен именно *ценностный* подход субъекта, ибо «хитрость субъективного разума» известна и разум способен привести множество аргументов «за» и «против», осмысление которых может оставить субъекта в бездействии, наподобие буриданова осла, но бездействие в данном

¹² Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 163.

¹³ См.: Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994.

случае есть также определенный нравственный поступок. Здесь требуется «участное мышление», говоря словами Бахтина. Ценностное чувство, ценностная интуиция здесь более действенны, через них субъект ориентируется на ценности и определяется ими. Так фундируется его «не-алиби» бытие, т. е. ответственное бытие.

Итак, моральные ценности для субъекта выступают как «предельные основания» выбора. Действительно, объективная моральная ценность ставит человека перед определенным пределом. Она «предельна» в том смысле, что является «крайней», за которой уже нет иных фундирующих собственно *моральных* феноменов. В самом деле, почему мы должны выбирать добро, если в данной ситуации зло выгоднее? И один из ответов следующий: «В конечном счете мы выбираем добро из-за ценности добра. И таким образом утверждаем также свою собственную ценность как личности, свою самоценность как нравственные существа».

Моральные ценности выступают предельными основаниями морального выбора также потому, что таким образом сохраняется определенная *автономность* морали. Но при этом важно понимать ценности как специфические *объективные* качества объектов и субъектов. Всякое иное фундированное основание для морали предстает неморальным – логическим, психологическим, социальным, природным. Такие неморальные основания морали превращают ее в абсолютно гетерономную сферу, лишенную собственной истории и самоценности. Так, не может отстоять мораль разум как ее основание, если даже в нем признается наличие трансцендентального категорического императива. Принципы разума, если даже они аподиктическая истина, являются умственными, логическими по своей природе, входящими как самостоятельные специфические элементы в систему бытия. Н. Гартман в своей «критической онтологии» выделил две важнейшие сферы или два важнейших способа бытия: реальное и идеальное бытие¹⁴. В реальном бытии у Гартмана выделяются четыре слоя: вещь, жизнь, душа, духовный мир¹⁵. В идеальном бытии также присутствуют четыре слоя: математические объекты, логические законы, сущности и ценности. Таким образом, Гартман разделял логические объекты и ценности как разные онтологические слои, и, думается, он был прав. Собственно, здесь он следовал за своим учителем Гуссерлем.

¹⁴ См.: Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003. С. 277.

¹⁵ См.: Гартман Н. Эстетика. Киев, 2004. С. 612.

Не может отстоять мораль и свобода индивида как его абсолютная самодетерминация, наиболее полно проявляющаяся в «негативной этике», в нормах-запретах. Такая свобода «от» предстает формой бытия свободной воли, фундирующей саму себя. Но подобная воля не является сама по себе добром или злом, она существует как определенный психический феномен. Отличительной же чертой моральной ценности есть ее одновалентность, т. е. моральная ценность может быть положительной или отрицательной, но не той или другой вместе, при этом моральная ценность не меняет своей валентности. Свободная же воля может порождать как добро, например самопожертвование, так и зло, например предательство. Следовательно, мораль, определяемая такой волей, психической по своей сущности, предстает гетерономной, но не самостоятельной. Индивид в подобных случаях действительно сам определяет свой выбор, но основание этого выбора не моральное, а психологическое. Мы имеем случай редукции морали к психологии, как в начале прошлого века к психологии старались свести философию и другие науки, что блестяще раскритиковал Гуссерль в своих «Логических исследованиях».

Но следует отметить, что моральные ценности всегда интенциональны, т. е. всегда связаны со своими материальными носителями, таков способ их бытия. Это означает, что мораль по своей природе не только автономна, но и гетерономна, и иной природы у морали нет. Однако крайне важно сохранить в морали присущую ей относительную автономию, иначе мы будем иметь дело уже с «квазиморалью»¹⁶.

Итак, необходимым основанием для самопожертвования ради чужой жизни является самоценность иной жизни, которая познается не только разумом, но и чувствами, в том числе особым «ценностным чувством», на которое указывали все крупные аксиологи – Шелер, Гартман, Н.О.Лосский и др. В акте самопожертвования проявляются и мужество, и любовь. «Нет больше той любви,

¹⁶ С нашей точки зрения, следует критически относиться к известному этическому принципу «чистоты морального мотива», идущего от Канта. Учитывая интенциональность как моральных ценностей, так и морали в целом, «чистоты морального мотива» мы в реальности не в состоянии достигнуть, только в идеализации. Но действительно важно в моральном выборе учитывать единство моральных и иных качеств объекта выбора.

как если кто положит душу свою за друзей своих»¹⁷. И все же в этом героическом акте остается для человека какая-то тайна, нечто священное, нуминозное. С точки зрения разума акт самопожертвования неразумен, с точки зрения ценностного подхода он сверхразумен, но остается проблематичным.

В самом деле, самопожертвование совершается ради иного, ради базисных моральных ценностей личности, единства, но при этом приносится в жертву третья базисная ценность – жизнь. А по какому праву? Кто дал мне право и даже определил для меня как идеал самопожертвование? Ведь ценности личности, единства, жизни однопорядковые или одноранговые, они равнозначимые, и поэтому, казалось бы, нет смысла жертвовать одной ради другой. Такова парадоксальная природа героических поступков, связанных с самопожертвованием жизни.

Самопожертвование жизни как ее насильственное добровольное пресечение, как свободно принятая смерть не может быть всецело морально оправдано. Самопожертвование как факт действительности сопричастно и добру и злу, но в сознании воспринимается под модусом добра. Само добро здесь проявляется в антиномичной форме: добро есть жизнь, самопожертвование своей жизни совершается ради иной жизни, и добром оказывается смерть. С нравственной точки зрения необъяснимо предпочтение какой-то жизни, ибо всякая жизнь, в том числе жизнь героя, самоценна, равновелика той или тем жизням, ради которых совершается подвиг. Почему же тогда жертва одной жизни ради другой оценивается как добро? Разрешить данное противоречие можно, приняв гипотезу *бессмертия души*. Но, вероятно, существуют и иные решения.

Таковы некоторые проблемы и возможные на них ответы, связанные с поступком самопожертвования.

¹⁷ Ин. 15, 13.

Библиография

Апресян Р.Г. Понятие общественной морали. Послесловие к дискуссии // *Вопр. философии*. 2010. № 2. С. 63–75.

Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Бахтин М.М. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник. 1984–1985.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003.

Гартман Н. Эстетика. Киев: Ника-Центр, 2004.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Акад. проект, 2009.

Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.

Митрополит Антоний Сурожский. Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия. Беседы на Евангелие от Марка. Главы 1–4. М., 2001.

Шелер М. Ordo amoris // *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994.

Кристиан Миллер

Обладают ли люди добродетелями и пороками? (некоторые выводы из психологии)¹

Основное внимание в настоящем моем исследовании было сосредоточено преимущественно на эмпирических вопросах, относящихся к характеру². Точнее говоря, я опирался на ту масштабную работу в психологии по исследованию мышления и поведения в морали, которая велась в течение последних пятидесяти лет. Одно из заключений, к которому я пришел в результате данного исследования, состояло в следующем:

(3.1) Сегодня немного людей обладает какими-либо традиционными моральными добродетелями³.

Примеры таких добродетелей представляют сострадание, честность и мужество. Возможно сегодня такое утверждение может не казаться таким уж удивительным. Включите вечерние новости или прочитайте несколько страниц из истории человечества, и вы найдете тому множество подтверждений. Но наряду с (3.1) я также утверждаю, что:

¹ Данная статья подготовлена при частичной поддержке фонда Джона Темплтона (John Templeton Foundation). Мнения, выраженные в этой статье, необязательно отражают взгляды этого фонда.

² Результатом исследования стала рукопись книги под названием «Философия и психология морального характера».

³ Это утверждение следует рассматривать лишь применительно к жителям западных индустриальных обществ, поскольку опубликованные в ведущих журналах психологические исследования почти всегда проводятся с использованием участников, представляющих население либо Северной Америки, либо Европы. Моя картина характера *может* применяться более универсальным образом, но совершенно ясно, что для того, чтобы чувствовать уверенность при формулировке данного утверждения, мне необходимо провести гораздо больше исследований.

(3.2) Сегодня немного людей обладает какими-либо традиционными моральными пороками.

Примеры таких пороков включают бессердечие, нечестность и трусость.

(3.1) и (3.2) – слишком общие утверждения, и нет такого способа, посредством которого я бы мог здесь их обосновать надлежащим образом. Вместо этого в данной статье я сосредоточусь лишь на одной сфере нашей моральной жизни, а именно – на мотивации нечестного поведения (*cheating motivation*) и на самом нечестном поведении (*cheating behavior*), и вкратце рассмотрю, существует ли какое-либо эмпирическое подтверждение наличия соответствующей добродетели честности или порока нечестности. Мои выводы в этой сфере могут быть обобщены применительно к другим областям морали, однако у меня нет возможности показать это здесь.

В первом разделе данной статьи я сделаю обзор некоторых ведущих исследований, посвященных нечестному поведению, во втором разделе – посвященных мотивации нечестного поведения. В третьем разделе будет сформулировано несколько необходимых условий честности и нечестности, я объясню, почему в свете современных психологических данных эти условия кажутся неисполнимыми. Наконец, в четвертом разделе я сделаю шаг назад и проанализирую значение моих выводов, если они верны.

Нечестность и поведение

Под «нечестным поведением» («*cheating behavior*») я имею в виду поведение, которое преднамеренно разрушает соответствующие правила в ситуации (моральной или неморальной) с целью добиться выгоды, используя хитрость или мошенничество. Атлеты, которые употребляют допинг, преднамеренно прибегая к хитрости, нарушают определенные правила в соответствующем виде спорта с целью добиться преимущества перед соперниками. Налогоплательщики занижают свой доход, преднамеренно нарушая налоговые правила с целью извлечения финансовой пользы мошенническим путем. Студенты, которые списывают свои работы, преднамеренно нарушают правила в

сфере образования с целью выбиться вперед на академическом поприще за счет мошеннического представления чужой работы как своей собственной. И так далее. Заметьте, что это описание не требует, чтобы обманщик непременно получал выгоду для себя. Например, студент может позволить другу списать свое домашнее задание не ради собственного академического успеха, а ради успеха друга⁴.

Новости полны историй обмана. В финансовом мире такие известные лидеры, как Чарльз Рэнджел, Бернард Мэдoffs и Кеннет Лэй, были признаны виновными в мошенничестве. В спортивном мире многочисленные звезды футбола, бейсбола и велосипедного спорта подозревались в употреблении допинга. Внебрачные связи являются обычным явлением среди знаменитостей: Билл Клинтон, Джон Ф.Кеннеди, Тайгер Вудс, Элиот Спитцер, Джон Эдвардс, Элизабет Тэйлор, принц Чарльз, Хью Грант, Коби Брайант и Джуд Лоу возглавляют длинный список.

Более систематичные попытки зафиксировать нечестное поведение можно обнаружить в довольно обширной сегодня исследовательской литературе, посвященной нечестности в образовании. В трех недавних исследованиях в среднем доля нечестного поведения студентов колледжа составила 70, 86 и 60 процентов соответственно⁵. Несомненно, эти показатели существенно подскочили, о чем свидетельствует Огилби (Ogilby) (1995), указывающий на увеличение доли нечестности, по данным самих колледжей,

⁴ Я не утверждаю, что в предложенном мной описании нечестного поведения определены необходимые или достаточные условия такого поведения. Например, возможно, существуют ситуации нечестности, в которых человек нарушает соответствующие правила, но делает это ненамеренно. Или, возможно, в некоторых случаях нечестность может быть явной, без хитрости или мошенничества. Моя цель в данном случае состоит лишь в том, чтобы предложить описание, которое охватывало бы большинство известных случаев из обычной жизни и из психологической литературы, посвященной нечестности.

⁵ См.: Klein H., Levenburg N., McKendall M., Mothersell W. Cheating during the College Years: How Do Business Students Compare? // *Journal of Business Ethics*. 2007. № 72. P. 197–206; McCabe D., Butterfield K., Treviño L. Academic Dishonesty in Graduate Business Programs: Prevalence, Causes, and Proposed Action // *Academy of Management Learning and Education*. 2006. № 5. P. 294–305; Rokovski C., Levy E. Academic Dishonesty: Perceptions of Business Students // *College Student Journal*. 2007. № 41. P. 466–481.

с 23 % в 1940 г. до 84 % в 1982. Вместе с тем, согласно одному исследованию, из тех студентов, которые признались в нечестности, только около 3 % сообщили, что были уличены⁶.

Помимо исследований, направленных на получение общих данных, существуют два более специализированных исследования. Тэрадай (Taradi) и коллеги (2010) исследовали студентов медицинской школы в Хорватии на предмет академической нечестности в высшей школе. Из 472 участников лишь три сообщили, что они никогда не обманывали ни одним из девяти способов, перечисленных в вопроснике, 78 % сообщили, что часто обманывали по крайней мере одним из этих способов⁷. Например, 94 % признались, что по крайней мере однажды «брали экзаменационные вопросы у тех, кто уже прошел тест», но

⁶ *Singhal A.* Factors in Students' Dishonesty // *Psychological Reports*. 1982. № 51. P. 775–780. Для дополнительных данных по академической нечестности см.: *Smith C., Ryan E., Diggins D.* Moral Decision Making: Cheating on Examinations // *Journal of Personality*, 1972, № 40. P. 644, 646; *Haines V., Diekhoff G., LaBeff E., Clark R.* College Cheating: Immaturity, Lack of Commitment, and the Neutralizing Attitude // *Research in Higher Education*. 1986. № 25. P. 345; *McCabe D., Treviño L.* Academic Dishonesty: Honor Codes and Other Contextual Influences // *Journal of Higher Education*. 1993. № 64. P. 522–538; *McCabe D., Treviño L.* Individual and Contextual Influences on Academic Dishonesty: A Multicampus Investigation // *Research in Higher Education*. 1997. № 38. P. 379–396; *Faulkender P., Range L., Hamilton M., Strehlow M., Jackson S., Blanchard E., Dean P.* The Case of the Stolen Psychology Test: An Analysis of an Actual Cheating Incident // *Ethics & Behavior*. 1994. № 4. P. 209–217; *McCabe D., Treviño L., Butterfield K.* Cheating in Academic Institutions: A Decade of Research // *Ethics & Behavior*. 2001. № 11. P. 219–232; *Anderman E., Murdock T.* (Eds.). *Psychology of Academic Cheating*. Amsterdam, 2007; *Bandura A., Barbaranelli C., Caprara G., and Pastorelli C.* Mechanisms of Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1996. № 71. P. 364–374; *Williams K., Nathanson C., Paulhus D.* Identifying and Profiling Scholastic Cheaters: Their Personality, Cognitive Ability, and Motivation // *Journal of Experimental Psychology: Applied*. 2010. № 16. P. 293–307; *Simkin M., McLeod A.* Why Do College Students Cheat? // *Journal of Business Ethics*. № 94. P. 441–453; *O'Rourke J., Barnes J., Deaton A., Fulks K., Ryan K., Rettinger D.* Imitation is the Sincerest Form of Cheating: The Influence of Direct Knowledge and Attitudes on Academic Dishonesty // *Ethics and Behavior*. 2010. № 20. P. 53, 55; *Taradi S., Taradi M., Knežević T., Đogaš Z.* Students come to Medical Schools Prepared to Cheat: A Multi-Campus Investigation // *Journal of Medical Ethics*. 2010. № 36. P. 666–670.

⁷ *Taradi S., Taradi M., Knežević T., Đogaš Z.* Students come to Medical Schools Prepared to Cheat: A Multi-Campus Investigation. P. 667.

лишь 5 % считали это серьезным обманом, 28 % сказали, что это вообще не обман, а 46 % – что такой обман является пустяковым. Подобным образом 90 % признались в «списывании у других студентов во время проведения теста или экзамена», и лишь 4 % считали, что это серьезно. Еще 68 % фактически подтвердили, что «проходили тест за кого-либо», но лишь 33 % считали это серьезным обманом⁸.

Более специализированные исследования были проведены Фокендер (Faulkender) и ее коллегами (1994). Они столкнулись с нечестностью в ходе вводного курса по психологии в университете Южного Миссисипи. Второй в семестре тест был украден из принтера и размножен на копире. В сравнении с первым тестом студенты завершили второй тест довольно рано и их результаты были гораздо выше. Было начато официальное расследование и объявлена обязательная пересдача. Фокендер решила опросить 633 зачисленных студента и обнаружила, что 22 % анонимно признались в нечестности – в том, что они использовали копию теста, и 35 % сообщили, что они воспользовались бы копией теста, если бы им представился такой шанс. Таким образом, 57 % подтвердили значительную предрасположенность к нечестности в такой ситуации при условии, что им все сойдет с рук. Подобным образом студентам по курсу математики в том же университете (в это время там не было засвидетельствовано никакого обмана) был задан вопрос о том, взяли ли бы они украденную копию теста перед экзаменом, если бы им представился такой шанс, и 49 % ответили утвердительно⁹.

Результат этого и других исследований академической нечестности состоял в том, что такая нечестность широко распространена сегодня по крайней мере среди западных студентов. Как заметили в часто цитируемой статье Валери Хэйнс и ее коллеги, нечестность в студенческих кампусах является «эпидемией», и я подозреваю, что с этим согласится большинство исследователей

⁸ Taradi S., Taradi M., Knežević T., Dogaš Z. Students come to Medical Schools Prepared to Cheat: A Multi-Campus Investigation. P. 668.

⁹ Faulkender P., Range L., Hamilton M., Strehlow M., Jackson S., Blanchard E., Dean P. The Case of the Stolen Psychology Test: An Analysis of an Actual Cheating Incident. P. 212.

в данной сфере¹⁰. Но в этом нет ничего, что было бы свойственно именно *академической* нечестности *per se*. Напротив, эти данные предполагают, что большинство людей предрасположены к нечестности в разнообразных обстоятельствах, являются ли эти обстоятельства академическими, спортивными, экономическими или какими-либо другими. Более того, такие склонности можно исследовать в контролируемых экспериментальных условиях, как показали некоторые опубликованные исследования. В данном разделе я вкратце напомню два примера¹¹.

¹⁰ Haines et al. 1986. P. 342. Мердок (Murdock) и Стивенс (Stephens) пишут, что нечестность «процветает в обществе» 2007. P. 248, а ДеСтеноу (DeSteno) и Вэлдезолу (Valdesolo) называют ее «процветающей» и «обычной, реально предполагаемой». См.: *DeSteno D., Valdesolo P. Out of Character: Surprising Truths about the Liar, Cheat, Sinner (and Saint) Lurking in All of Us. N.Y., 2011. P. 173.*

¹¹ В дополнение см.: *Dienstbier R., Munter P. Cheating as a Function of the Labeling of Natural Arousal // Journal of Personality and Social Psychology. 1971. № 17. P. 208–213; Houston J. Curvilinear Relationships among Anticipated Success, Cheating Behavior, Temptation to Cheat, and Perceived Instrumentality to Cheat // Journal of Educational Psychology. 1978. № 70. P. 758–762; Bloodgood J., Turnley W., Mudrack P. The Influence of Ethics Instruction, Religiosity, and Intelligence on Cheating Behavior // Journal of Business Ethics. 2008. № 82. P. 557–571; Vohs K., Schooler J. The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating // Psychological Science. 2008. № 19. P. 49–54; Mazar N., Amir O., Ariely D. The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance // Journal of Marketing Research, 2008, № 45. P. 633–644; Gino F., Pierce L. Dishonesty in the Name of Equity // Psychological Science. 2009. № 20. P. 1153–1160; Gino F., Ayal S., Ariely D. Contagion and Differentiation in Unethical Behavior: The Effect of One Bad Apple on the Barrel // Psychological Science, 2009, № 20. P. 393–398; Gino F., Margolis J. Bringing Ethics into Focus: How Regulatory Focus and Risk Preferences Influence (Un)ethical Behavior // Organizational Behavior and Human Decision Processes. 2011. № 115. P. 145–156; Mead N., Baumeister R., Gino F., Schweitzer M., Ariely D. Too Tired to Tell the Truth: Self-Control Resource Depletion and Dishonesty // Journal of Experimental Social Psychology. 2009. № 45. P. 594–597; Zhong C., Bohns V., Gino F. Good Lamps are the Best Police: Darkness Increases Dishonesty and Self-Interested Behavior // Psychological Science. 2010. № 21. P. 311–314; Gillath O., Sesko A., Shaver P., Chun D. Attachment, Authenticity, and Honesty: Dispositional and Experimentally Induced Security Can Reduce Self- and Other-Deception // Journal of Personality and Social Psychology. 2010. № 98. P. 841–855. Здесь можно указать на многие другие исследования (см. обзор некоторых более ранних исследований: *Blasi A. Bridging Moral Cognition and Moral Action: A Critical Review of the Literature // Psychological Bulletin. 1980. № 88. P. 1–45).**

Динер (Diener) и Волбом (Wallbom) (1976) работали с участниками, которые решали анаграммы, и лишь половина задания могла быть выполнена в течение выделенных пяти минут. Экспериментатор сообщил каждому участнику исследования, что он должен выйти на 10 минут, чтобы помочь другим участникам. Затем он установил таймер на пять минут со звонком и предупредил: «Помните, вы не должны продолжать после звонка»¹². Для наблюдения за тем, прекратят ли участники работать после того, как пройдут пять минут, было установлено специальное двустороннее стекло – зеркальное со стороны участников. 71 % участников продолжал работать после того, как прозвенел звонок¹³. Это была контрольная группа, в следующем разделе я вернусь к экспериментальной группе.

В недавнем исследовании Лизы Шу (Shu) и ее коллег (2011) участники получили \$ 10, лист с формулировкой 20 заданий и бланки, куда они записывали свои ответы. Участникам дали четыре минуты на решение заданий (этого времени по замыслу эксперимента было недостаточно) и сказали, что они могут оставить себе 0.50 \$ за каждый правильный ответ. В контрольной ситуации экспериментатор проверял ответы и следил за оплатой. В ситуации со шредером¹⁴ участников просили посчитать количество правильных ответов, записать эту сумму на листе для ответов, уничтожить лист с заданием в шредере, а затем заплатить самим себе правильную сумму. Экспериментатор при этом ничего не проверял. Другими словами, участники исследования в этой ситуации могли записать любое число правильных ответов, взять соответствующую сумму денег, и никто не узнал бы о несоответствии. Были получены следующие результаты¹⁵.

При отсутствии возможности обманывать – 7,97 задач решены правильно (в среднем в группе).

¹² Diener E., Wallbom M. Effects of Self-Awareness on Antinormative Behavior // Journal of Research in Personality. 1976. № 10. P. 107–111.

¹³ Ibid. P. 110.

¹⁴ Шредер – универсальный уничтожитель бумаги. Ситуация со шредером – это экспериментальная ситуация, в которой участники эксперимента уничтожают листы с заданием в шредере (*примеч. пер.*).

¹⁵ Shu L., Gino F., Bazerman M. Dishonest Deed, Clear Conscience: When Cheating Leads to Moral Disengagement and Motivated Forgetting // Personality and Social Psychology Bulletin. 2011. № 37. P. 339.

При возможности обманывать – 13,22 задачи решены правильно (в среднем в группе).

Трудно поверить, что участники во второй группе были настолько успешнее в решении анаграмм! Напротив, они очевидно воспользовались возможностью обмануть и выйти сухими из воды.

Итак, хотя я подробно рассмотрел только четыре исследования в этом разделе, они репрезентативны в отношении многих дополнительных данных в исследовательской литературе. Нечестное поведение оказывается широко распространенным, и большинство из нас при подходящих обстоятельствах может прибегнуть к нему.

Нечестность и мотивация

Почему многие из нас идут по пути нечестного поведения? Каковы самые достоверные исследовательские данные о мотивах, определяющих такое поведение? Это не такая простая для изложения история. Человек может обманывать самыми разнообразными способами по одной и той же причине, и два человека могут обманывать одинаково по самым разнообразным причинам.

Позвольте мне начать рассмотрение мотивации нечестного поведения с важного замечания. Большинство людей скажут, что они убеждены в том, что нечестность в целом является неправильной, как и ее различные особые формы – такие, как списывание результатов чужого теста. Так что правильные моральные убеждения именно в этом и состоят, часто они могут привести к мотивации не обманывать, когда появляется возможность обмануть.

Один из способов исследовать, существуют ли моральные убеждения и какова их роль в нечестном поведении, – провести эксперименты, в которых акцентируют моральные убеждения. Например, Мэзар (Mazar) и ее коллеги (2008a) провели эксперимент, в котором члены контрольной группы сначала должны были записать названия десяти книг, прочитанных ими в высшей школе (не-моральное напоминание), а члены экспериментальной группы должны были записать по памяти десять заповедей (моральное напоминание). Затем они выполняли задание, решая задание с 20 вопросами. Эксперимент был задуман по образцу исследования Шу – экспериментатор проверял результаты или экспериментатор

ничего не проверял, участники эксперимента выбрасывали лист с заданием в мусорную корзину и могли сдать листок, в котором было записано любое количество правильных ответов. Оказалось, что в случае контрольной ситуации было неважно, какое именно задание по припоминанию решалось, – в среднем 3,1 задачи были решены. У тех, кто вспоминал названия книг в ситуации с мусорной корзиной, уровень нечестного поведения был выше (4,2 задачи решены). Теми, кто вспоминал десять заповедей в ситуации с мусорной корзиной, было выполнено в среднем наименьшее количество задач – всего 2,8¹⁶.

Вывод должен быть вполне ясен – моральное напоминание приводит к тому, что важность моральных стандартов становится все более определяющей для человека, и таким образом ему становится все труднее в своем собственном сознании оправдать совершение неправильного поступка – нечестности. Таким образом убеждения против нечестности здесь кажутся уместными, но мы часто не помним или не осознаем их, по крайней мере в некоторых этических ситуациях¹⁷.

Возможно, это конкретное исследование не может в достаточной степени служить предотвращению обмана в реальных ситуациях, но оно имеет отношение к важной теме в обсуждении нечестного поведения в академической сфере, а именно – использование кодексов чести. Исследования постоянно показывают, что наличие кодексов чести коррелирует со снижением доли нечестности. Например, в течение 1990–1991 гг. Маккейб (McCabe) и Тревино (Treviño) обнаружили, что 28 % от числа студентов из учебных заведений, в которых не был принят кодекс чести, сообщили, что подсаживали другим при решении тестов, и только 9 % студентов из учебных заведений, в которых был принят такой кодекс. Подобные тенденции были обнаружены в отношении плагиата (18 % против 7 %), шпаргалок (21 % против 9 %), неразрешенной кооперации (39 % против 21 %) и других форм нечестности¹⁸. Маккейб и Тревино показали, что для того, чтобы кодекс

¹⁶ Mazar N., Amir O., Ariely D. The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance. P. 636.

¹⁷ Ibid. P. 635.

¹⁸ См.: McCabe D., Treviño L., Butterfield K. Cheating in Academic Institutions: A Decade of Research. P. 219–232. Часть объяснения, которое Маккейб и Тревино дают этому эффекту, состоит в том, что «проступок более четко опреде-

честь был эффективным, он не может быть, по их выражению, всего лишь «бутафорией», напротив, «подлинно эффективный кодекс должен быть правильно осуществлен и прочно встроен в студенческую культуру»¹⁹.

Действительно, было показано, что кодексы чести оказывают существенное влияние на нечестное поведение даже в ситуациях простых лабораторных действий. В другом исследовании Мэзар изменил исходную ситуацию, исключив задачу по припоминанию и включив в контрольное условие проверку экспериментатором только решения задачи. Ситуация с мусорной корзиной, как и раньше, открывала возможность для обмана. Но теперь в третьей ситуации – с мусорной корзиной и с кодексом чести, сверху на листе с заданием было помещено предложение: «Я понимаю, что этот краткий опрос подпадает под действие системы чести Мас-сачусетского Технологического института [или Йеля]», под которым участники должны были напечатать свое имя и подписаться²⁰. В этом случае не было никакой угрозы внешнего наказания, рассуждает Мэзар, поскольку ни одна школа в действительности не имела в то время кодекса чести²¹.

Были получены следующие результаты²².

ляется в контексте систем, предполагающих кодекс чести. Когда определение проступка ясно, для потенциальных обманщиков становится труднее рационализировать и оправдать нечестное поведение, и в результате доля нечестного поведения снижается» (См.: *McCabe D., Treviño L. Academic Dishonesty: Honor Codes and Other Contextual Influences*. P. 525).

¹⁹ *McCabe D., Treviño L., Butterfield K. Cheating in Academic Institutions: A Decade of Research*. P. 224. Последующее обсуждение и данные о кодексах чести и нечестности см.: *McCabe D., Treviño L. Academic Dishonesty: Honor Codes and Other Contextual Influences*. P. 522–538; *Thorkildsen T., Golant C., Richesin L. Reaping What We Sow: Cheating as a Mechanism of Moral Engagement*. P. 191.

²⁰ *Mazar N., Amir O., Arieli D. The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance*. P. 637.

²¹ Они также повторили эксперимент в организации со «строгим» кодексом чести и получили такие же результаты (*Ibid.*).

²² *Ibid.* В исследовании Шу и ее коллег, которое было описано в предшествующем разделе, они также изменили роль кодекса чести, хотя в ситуациях с кодексом участники только прочитали и не подписывали его. В ситуации с мусорной корзиной и без кодекса чести участники заявили в целом о решении 13, 22 задач, а в ситуации с мусорной корзиной и с чтением кодекса чести – 10,03. Все же это больше, чем 7,97 задач в контрольной ситуации без кодекса чести (См.: *Shu L., Gino F., Bazerman M. Dishonest Deed, Clear Conscience:*

| | Решенные задачи (0,50 \$ за правильный ответ) | Решенные задачи (2 \$ за правильный ответ) |
|--|---|--|
| Контрольная ситуация | 3,4 | 3,2 |
| Ситуация с мусорной корзиной | 6,1 | 5,0 |
| Ситуация с мусорной корзиной + кодекс чести | 3,1 | 3,0 |

Притом что ничего не изменилось в третьей ситуации с точки зрения возможности для участников обмануть и не попасться, в целом участники решали задачи немного хуже, чем в контрольной ситуации. И даже дополнительное вознаграждение в 2 \$ за правильный ответ не соблазнило их к нечестности.

Представим, что большинство людей действительно считает, что нечестность является морально неправильной в целом и/или в разнообразных конкретных ситуациях²³. Тем не менее вопреки этим убеждениям нечестность все еще процветает. Как объяснить такое несоответствие? На это нет простого ответа, различные мотивы нечестности действуют в различных индивидах и ситуациях. Но позвольте мне по крайней мере упомянуть несколько основных категорий мотивационных факторов. Одна – желание обманывать, чтобы избежать неудачи (и соответственно замешательства или

When Cheating Leads to Moral Disengagement and Motivated Forgetting. P. 330–349). Просто чтение кодекса чести в сравнении с его чтением и подписанием, возможно, порождает различие, которое будет более детально исследовано в восьмом разделе.

²³ См. также: *Haines V., Diekhoff G., LaBeff E., Clark R.* College Cheating: Immaturity, Lack of Commitment, and the Neutralizing Attitude. P. 342–354; *Murdock T., Stephens J.* Is Cheating Wrong? Students' Reasoning about Academic Dishonesty // *Psychology of Academic Cheating* / Ed. E.Anderman, T.Murdock. Amsterdam, 2007. P. 229; *Gino F., Ayal S., Ariely D.* Contagion and Differentiation in Unethical Behavior: The Effect of One Bad Apple on the Barrel. P. 393–398; *O'Rourke J., Barnes J., Deaton A., Fulks K., Ryan K., Rettinger D.* Imitation is the Sincerest Form of Cheating: The Influence of Direct Knowledge and Attitudes on Academic Dishonesty. P. 47–64; *DeSteno D., Valdesolo P.* Out of Character: Surprising Truths about the Liar, Cheat, Sinner (and Saint) Lurking in All of Us. N.Y., 2011. P. 173.

стыда)²⁴. Другая – желание обманывать, чтобы преуспеть или достичь определенных преимуществ перед конкурентами, амбициозных целей или других выгод²⁵. Еще одна – желание обманывать, потому что обман (риск быть пойманным) интересен или воспринимается как развлечение²⁶.

Эти желания могут смешиваться друг с другом как в целом эгоистические, их осуществление для человека связано (как сам он думает) с определенными издержками и выгодами в том случае, если ему удастся успешно обманывать. В то же время существуют моральные нормы, которые противостоят этим желаниям и которые направлены против обмана. Так, когда эти два элемента соединяются, естественная мотивационная история состоит в том, что мотивация *подчинения* этим нормам у человека сильнее, если

²⁴ См., например: *Smith C., Ryan E., Diggins D.* Moral Decision Making: Cheating on Examinations. P. 640–660; *Newstead S., Franklyn-Stokes A., Armstead P.* Individual Differences in Student Cheating. P. 233; *Murdock T., Stephens J.* Is Cheating Wrong? Students' Reasoning about Academic Dishonesty // *Psychology of Academic Cheating* / Ed. E. Anderman, T. Murdock. Amsterdam, 2007. P. 244; *Thorkildsen T., Golant C., Richesin L.* Reaping What We Sow: Cheating as a Mechanism of Moral Engagement // *Ibid.* P. 193; *Rick S., Loewenstein G.* Commentaries and Rejoinder to "The Dishonesty of Honest People" // *Journal of Marketing Research*. 2008. № 45. P. 645–653.

²⁵ См., например: *Smith C., Ryan E., Diggins D.* Moral Decision Making: Cheating on Examinations. P. 640–660; *Newstead S., Franklyn-Stokes A., Armstead P.* Individual Differences in Student Cheating. P. 229–241; *Thorkildsen T., Golant C., Richesin L.* Reaping What We Sow: Cheating as a Mechanism of Moral Engagement. P.; *Murdock T., Stephens J.* Is Cheating Wrong? Students' Reasoning about Academic Dishonesty // *Ibid.* P. 248; *Rick S., Loewenstein G.* Commentaries and Rejoinder to "The Dishonesty of Honest People". P. 646; *Williams K., Nathanson C., Paulhus D.* Identifying and Profiling Scholastic Cheaters: Their Personality, Cognitive Ability, and Motivation. P. 299–303; *Simkin M., McLeod A.* Why Do College Students Cheat? P. 441–453; *DeSteno D., Valdesolo P.* Out of Character: Surprising Truths about the Liar, Cheat, Sinner (and Saint) Lurking in All of Us. N.Y., 2011. P. 172; *Gino, Margolis* (2011). Соответствующее обсуждение мотивов нечестного поведения см.: *Newstead S., Franklyn-Stokes A., Armstead P.* Individual Differences in Student Cheating. P. 229–241; *McCabe D., Treviño L., Butterfield K.* Cheating in Academic Institutions: A Decade of Research. P. 228.

²⁶ См., например: *Tibbetts S.* Gender Differences in Students' Rational Decisions to Cheat // *Deviant Behavior*. 1997. № 18. P. 393–414; *Nagin D., Pogarsky G.* An Experimental Investigation of Deterrence: Cheating, Self-Serving Bias, and Impulsivity // *Criminology*. 2003. № 41. P. 167–194; *Thorkildsen T., Golant C., Richesin L.* Reaping What We Sow: Cheating as a Mechanism of Moral Engagement. P. 183.

он считает, что чистая выгода от нечестности в данной ситуации не перевешивает чистую выгоду от совершения морально правильного поступка. С другой стороны, если человек думает, что нечестность ведет к большей пользе, чем совершение морально правильного поступка, в целом мотивация к *обману* будет сильнее.

Вполне обычная история состоит в том, что между совершением морально правильного поступка и представлением о том, что способствует личному интересу, в некоторых случаях возникает психологическое напряжение²⁷. Но эта история противоречит недавно полученным эмпирическим данным. В частности, согласно ей, если люди знают, что их не поймают, и считают, что их личный интерес нельзя удовлетворить незначительным обманом, они будут стараться извлекать из обмана столько выгоды, сколько смогут. Например, они могут пытаться увеличить денежную выгоду от своих спортивных талантов.

Вернемся к результатам, полученным Мэзаром. В среднем 3,1 задачи были решены в контрольной ситуации и 4,2 задачи были решены в ситуации с мусорной корзиной. Но было же 20 задач! Экспериментатор не знал о различии, так почему же участники в ситуации с мусорной корзиной не вышли за эти пределы и в результате не получили большего денежного вознаграждения, хорошо зная, что их обман не раскроется? Подобным образом в исследовании с кодексом чести, ситуации с мусорной корзиной и вознаграждением \$ 0,50 за правильный ответ количество решенных задач в целом было выше (решены 6,1 задачи) в сравнении с ситуацией с мусорной корзиной и вознаграждением \$ 2,00 за правильный ответ (5 решенных задач). Почему же вторая группа остановилась именно на решении 5 задач из 20? Мэзар провел и другое исследование, предполагавшее четыре разных вознаграждения (\$ 0.10, \$ 0.50, \$ 2.50 и \$ 5). Здесь была обнаружена некоторая нечестность участников в двух первых группах (в ситуации с мусор-

²⁷ Хороший примером здесь является история, рассказанная психологами о нечестности: «Ясно, что моральные правила не являются единственными детерминантами морального поведения, ожидание наказания также играет важную роль. Человек, который верит в то, что нечестность является имморальной, тем не менее может обманывать, если ожидаемая от этого выгода значительно велика. А другой человек, который не считает нечестность неправильной, может тем не менее воздерживаться от обмана из-за страха наказания (Smith C., Ryan E., Diggins D. Moral Decision Making: Cheating on Examinations. P. 656).

ной корзиной) в сравнении с участниками контрольной группы, но не было обнаружено *никакой* нечестности участников двух последних групп в сравнении с участниками контрольной группы²⁸. В действительности на протяжении шести экспериментов, включающих 791, участника только 5 обманывали по максимуму²⁹. Их поведение нам по меньшей мере понятно, а поведение всех других обескураживает!³⁰

Объяснение, которое предложили Мэзар и другие для решения этой загадки³¹ и которое я также принимаю здесь, состоит в том, что эти участники обычно стремились обманывать в той мере, в какой обман не угрожал их представлению о самих себе как честных людях. Другими словами, хотя они хотели получить от обмана некоторые выгоды (в данном случае денежное вознаграждение), возрастающая предельная выгода для них самих в какой-то момент

²⁸ *Mazar N., Amir O., Ariely D.* The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance. P. 642.

²⁹ *Ibid.* P. 643.

³⁰ К подобным результатам пришли также: *Vohs K., Schooler J.* The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating. P. 52; *Gino F., Ayal S., Ariely D.* Contagion and Differentiation in Unethical Behavior: The Effect of One Bad Apple on the Barrel. P. 393–398; *Gino F., Margolis J.* Bringing Ethics into Focus: How Regulatory Focus and Risk Preferences Influence (Un)ethical Behavior // *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 2011, № 115. P. 145–156; *Mead N., Baumeister R., Gino F., Schweitzer M., Ariely D.* Too Tired to Tell the Truth: Self-Control Resource Depletion and Dishonesty. P. 595–596; Zhong и др. 2010: 312; Gino, Margolis 2011; Shu и др. 2011. Одна гипотеза, которая соответствует исходной модели, предполагает страх разоблачения. Когда вознаграждение больше, возможно, участники опасаются, что экспериментатор каким-то образом обнаружит их обман, если они сообщат, что решили 15 задач (ради значительного вознаграждения), и поэтому ограничивают свой обман, пытаясь свести к минимуму возможность разоблачения. Мэзар проверил эту гипотезу в другом исследовании, сообщая (неправду) участникам о том, что в среднем в отведенное время учащиеся решают восемь задач. Но даже в этом случае среднее число решенных задач в ситуации с мусорной корзиной составляло 4,8 – больше, чем в контрольной группе (3,4), но меньше того количества решенных задач, о котором они могли бы сообщить, не опасаясь выглядеть необычно (*Mazar N., Amir O., Ariely D.* The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance. P. 640).

³¹ *Mazar N., Amir O., Ariely D.* The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance. P. 633–644; *Mazar N., Amir O., Ariely D.* More Ways to Cheat: Expanding the Scope of Dishonesty. P. 650–653.

становилась недостаточной для того, чтобы перевесить ту значимость, которую они придавали возможности смотреть на самих себя как на честных людей.

Это заставляет пересмотреть простую историю о мотивации нечестного поведения. Она говорит не только о том, что большинство людей испытывает желание обманывать, когда издержки, связанные с подчинением соответствующим моральным нормам, которые направлены против нечестности, (существенно) перевешивают выгоды от обмана. В значительной степени эта история говорит о том, что у людей есть желание обманывать и *одновременно также* у них есть желание насколько возможно казаться моральными – как другим, так и *самим себе*. Другими словами, люди склонны заботиться о том, чтобы быть честными, и очень хотят думать о себе как о честных³². Это было бы довольно сложно, если бы при этом они активно обманывали, как только им предоставлялась такая возможность³³.

Позвольте мне продолжить эту мысль чуть дальше. В последнем разделе было описано исследование Динер (Diener) и Волбом (Wallbom) (1976), которые обнаружили, что 71 % участников исследования обманывали, превышая установленные пять минут времени на решение анаграмм, когда оставались без присмотра. Таким был результат в контрольной группе. В экспериментальной группе участники сидели прямо напротив двустороннего зеркала и «таким образом видели себя всегда, когда поднимали голову»³⁴. И каким же был результат? Только 7 % участников обманывали в этой ситуации³⁵. Это поразительная разница, и предшествующее обсуждение поможет ее понять.

Несомненно, большинство участников контрольной группы придерживались определенных моральных норм, направленных против нечестности, которые были в определенной мере значи-

³² Исследования, посвященные выявлению значимости представления о самом себе как честном, см.: *Gordon A., Miller A. Perspective Differences in the Construal of Lies: Is Deception in the Eye of the Beholder? // Personality and Social Psychology Bulletin. 2000. № 26. P. 47.*

³³ Подобную историю о лжи (lying) как отличной от обмана (cheating) см.: *Ibid. P. 46–47.*

³⁴ *Diener E., Wallbom M. Effects of Self-Awareness on Antinormative Behavior // Journal of Research in Personality. 1976. № 10. P. 109.* В экспериментальной группе также были применены аудиоманипуляции для повышения уровня самооознания.

³⁵ *Ibid. P. 110.*

мыми для них. В конце концов, им прямо и больше чем один раз говорили о том, что нельзя решать задание более пяти минут. И все же большинство это делало. Почему? Потому что выгода от обмана для них самих перевешивала выгоды от совершения морально правильного. И при этом риск того, что их поймут, был ничтожным, поскольку экспериментатор вышел из комнаты. А как же угроза, которую такое поведение несет их представлению о себе как о честных людях? Конечно, трудно поддерживать такое представление о самих себе и продолжать работать после того, как прозвенит звонок.

Здесь включается что-то вроде самообмана. Если человек может (подсознательно) вводить себя в заблуждение и не сопоставлять нечестное действие со своими собственными моральными нормами, тогда опасность в отношении его представления о самом себе уменьшается. Именно поэтому введение такой пустячной переменной, как размещение зеркала, может оказать столь решающее воздействие на поведение. Зеркало уменьшает возможность для человека спрятаться. В результате возрастающего самосознания расхождение между тем, чего требуют моральные убеждения человека, и соблазном обмануть становится особенно заметным, так что участникам становится гораздо труднее вводить себя в заблуждение и продолжать считать себя честными.

Это предположение также может пролить больше света на вопрос о том, почему значимость моральной нормы, как в исследовании с припоминанием десяти заповедей, может иметь такое влияние на ее соблюдение. Отчасти объяснение может состоять просто в том, что, когда значимость нормы увеличивается, гарантированно усиливается и мотивация к соблюдению этой нормы. Но сейчас я думаю, что мы можем также сказать, что повышение значимости еще сильнее затрудняет совершение действий, несущих угрозу представлению человека о самом себе как честном. Как пишет Мэзар: «Когда моральные стандарты оказываются более доступными, люди должны сопоставлять значение своих действий с большей готовностью и, следовательно, должны быть более честными...»³⁶

Заслуживают внимания два последних замечания по поводу значимости представления о самом себе как о честном человеке. Первое состоит в том, что это предположение не следует

³⁶ Mazar N., Amir O., Ariely D. The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance. P. 635.

преувеличивать. Совершенно ясно, что некоторые люди активно обманывают. Если ожидаемые личные выгоды от обмана настолько велики (в отличие от простых условий эксперимента, в которых на кону лишь небольшая сумма денег), то они могут перекрыть и мотивацию к соблюдению моральных норм, направленных против обмана, и мотивацию к представлению о самом себе как о честном человеке³⁷. Такой человек может признавать, что он является нечестным, но и утверждать, что это того стоило.

Во-вторых, самообман – это всего лишь один из способов, каким люди могут поддерживать образ самих себя как честных и одновременно обманывать. Другая общая стратегия состоит в рационализации поведения. Люди могут сказать, например, что списывание домашнего задания у друга в действительности не является неправильным. Возможно, именно это имело место, когда большинство хорватских студентов-медиков сознались в повторном обмане, но не считали серьезным обманом получение вопросов теста от того, кто уже выполнил этот тест³⁸. Другой подход к рационализации поведения состоит в том, чтобы воспользоваться неопределенностью некоторых категорий с целью обозначить действие таким образом, чтобы оно не выглядело морально проблематичным³⁹.

³⁷ О соответствующей дискуссии см.: *Ibid.* P. 642; *Mazar N., Amir O., Ariely D.* More Ways to Cheat: Expanding the Scope of Dishonesty. P. 651; *Rick S., Loewenstein G.* Commentaries and Rejoinder to “The Dishonesty of Honest People”. P. 646.

³⁸ Как пишет Тэрадай, «большинство студентов не считали свои нечестные попытки чем-то необычным или морально неправильным» (*Taradi S., Taradi M., Knežević T., Dogaš Z.* Students come to Medical Schools Prepared to Cheat: A Multi-Campus Investigation. P. 669).

³⁹ См.: *Mazar N., Amir O., Ariely D.* The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance. P. 633–644. Например, в другом исследовании в дополнение к обычным ситуациям – с мусорной корзиной и контрольной ситуации – добавили ситуацию с мусорной корзиной плюс выдачу жетона (token situation). В новой ситуации участники получали один жетон за правильное решение, который позже могли обменять на деньги. Идея состояла в том, что наличие ситуации с жетоном могло привести к неоднозначной интерпретации действия в отношении того, является ли оно в самом деле морально неправильным и тем самым усугубляющим нечестность. И вот что было обнаружено. Количество решенных задач: 3,5 (контрольная группа); 6,2 (группа в ситуации с мусорной корзиной); 9,4 (ситуация с мусорной и с жетоном).

Еще одна стратегия поддержания собственного представления о себе состоит в уменьшении или отрицании личной ответственности за обман, скажем, ссылкой на то, что все так поступают. В действительности та степень, в какой один студент считает других студентов нечестными, является главным показателем вероятности причастности этого студента к академической нечестности⁴⁰. Несомненно, другие стратегии – такие, как отрицание того, что нечестность вообще имела место, или как устыжение обвинителя⁴¹, также применяются довольно часто.

⁴⁰ См.: *Smith C., Ryan E., Diggins D.* Moral Decision Making: Cheating on Examinations. P. 655; *Haines V., Diekhoff G., LaBeff E., Clark R.* College Cheating: Immaturity, Lack of Commitment, and the Neutralizing Attitude. P. 350–351; *McCabe D., Treviño L.* Academic Dishonesty: Honor Codes and Other Contextual Influences. P. 527–528, 532–533; *McCabe D., Treviño L.* Individual and Contextual Influences on Academic Dishonesty: A Multicampus Investigation. P. 383–384, 391–392; *Newstead S., Franklyn-Stokes A., Armstead P.* Individual Differences in Student Cheating. P. 233, 239; *McCabe D., Treviño L., Butterfield K.* Cheating in Academic Institutions: A Decade of Research. P. 222; *Taradi S., Taradi M., Knežević T., Dogaš Z.* Students come to Medical Schools Prepared to Cheat: A Multi-Campus Investigation. P. 669; *DeSteno D., Valdesolo P.* Out of Character: Surprising Truths about the Liar, Cheat, Sinner (and Saint) Lurking in All of Us. P. 172–175; и в особенности *O'Rourke J., Barnes J., Deaton A., Fulks K., Ryan K., Rettinger D.* Imitation is the Sincerest Form of Cheating: The Influence of Direct Knowledge and Attitudes on Academic Dishonesty. P. 47–64. О контрольных экспериментах, в ходе которых исследовалось воздействие подобного обмана в сфере не академического, а финансового нечестного поведения, см.: *Gino F., Ayal S., Ariely D.* Contagion and Differentiation in Unethical Behavior: The Effect of One Bad Apple on the Barrel. P. 393–398. Об отрицании ответственности и нечестности в более широком смысле см.: *Murdock T., Stephens J.* Is Cheating Wrong? Students' Reasoning about Academic Dishonesty. P. 238–243.

⁴¹ Это такие стратегии, которые часто называют «нейтрализацией» или «моральным самоустранением» («moral disengagement»). Я сосредоточился на стратегиях, которые используют после совершения такого действия, которое человек считает неправильным, нейтрализация же проявляется до этого, во время или после такого поведения (*Haines V., Diekhoff G., LaBeff E., Clark R.* College Cheating: Immaturity, Lack of Commitment, and the Neutralizing Attitude. P. 344, 346; *Shu L., Gino F., Bazerman M.* Dishonest Deed, Clear Conscience: When Cheating Leads to Moral Disengagement and Motivated Forgetting. P. 330–332). Соответствующая дискуссия в контексте обмана: *Haines V., Diekhoff G., LaBeff E., Clark R.* College Cheating: Immaturity, Lack of Commitment, and the Neutralizing Attitude; *Faulkender P., Range L., Hamilton M., Strehlow M., Jackson S., Blanchard E., Dean P.* The Case of the Stolen Psychology Test: An Analysis of an Actual Cheating Incident. P. 215; *Newstead S., Franklyn-Stokes A., Armstead P.*

Прежде чем завершить этот раздел, я хочу внести один корректив в описанную здесь картину мотивации нечестного поведения. Эта мотивация была связана с эгоистическими выгодами для человека, прибегающего к обману. Но не всякий обман нацелен на достижение выгоды того, кто обманывает. Например, многие студенты дают своим сокурсникам списывать домашнее задание или показывают другу ответы во время тестирования. Ньюстед (Newstead) и его коллеги (1996), например, исследовали 943 студента и обнаружили, что 14 % тех, кто признался в нечестности, в качестве объяснения называли «помощь другу»⁴². Они также обнаружили, что 16 % этих студентов сообщили о том, что делали курсовую работу за другого студента, и 29 % оценивали работу другого студента более великодушно, нежели она этого заслуживала⁴³. Такие действия, безусловно, могут существенным образом помочь другому человеку, и они не дают немедленной выгоды тому, кто ведет себя нечестно. Разумеется, отсюда не следует, что нечестность, ориентированная на выгоду другого, в конечном счете мотивирована альтруистической заботой, – тема, к которой я вернусь в следующем разделе.

Individual Differences in Student Cheating. 229; McCabe D., Treviño L., Butterfield K. Cheating in Academic Institutions: A Decade of Research. P. 227; Murdock T., Stephens J. Is Cheating Wrong? Students' Reasoning about Academic Dishonesty // Psychology of Academic Cheating. P. 233–248; Simkin M., McLeod A. Why Do College Students Cheat? P. 444; O'Rourke J., Barnes J., Deaton A., Fulks K., Ryan K., Rettinger D. Imitation is the Sincerest Form of Cheating: The Influence of Direct Knowledge and Attitudes on Academic Dishonesty. P. 47–64; Taradi S., Taradi M., Knežević T., Đogaš Z. Students come to Medical Schools Prepared to Cheat: A Multi-Campus Investigation. P. 669. Более общая дискуссия о механизмах нейтрализации и морального самоустранения см.: Sykes G., Matza D. Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency // American Sociological Review. 1957. № 22. P. 664–670; Shu L., Gino F., Bazerman M. Dishonest Deed, Clear Conscience: When Cheating Leads to Moral Disengagement and Motivated Forgetting. P. 330–349.

⁴² Newstead S., Franklyn-Stokes A., Armstead P. Individual Differences in Student Cheating. P. 233.

⁴³ Ibid. P. 232.

Обман, честность и нечестность

Для меня те, кто ведет себя и мотивируется к действию так, как описано в первом и втором разделах, очевидно не является честным (honest) человеком (в отношении обмана (cheating)). В то же время, хотя, возможно, это не настолько очевидно, такой человек не является и нечестным (dishonest) (опять-таки в отношении обмана). Для того чтобы попытаться подтвердить оба утверждения, я кратко изложу различные условия честности и нечестности, которые должны быть удовлетворены, прежде чем можно было бы сказать, что мы обладаем честностью или бесчестностью хотя бы в слабой степени.

Но, во-первых, здесь есть еще одно исследование, которое объединяет большую часть приведенного выше обсуждения обмана и которая может быть использована для анализа оценки морального характера людей. В еще одном исследовании Шу и ее коллег (2011) также были использованы контрольная ситуация, ситуация с мусорной корзиной, а также ситуации, одна из которых не предполагала использования кодекса чести (no-honor-code), а другая предполагала подписание кодекса чести (sign-honor-code). Шу добавила еще одну вариацию, когда участники читали, но не подписывали кодекс чести. В дополнение экспериментаторы тайно закодировали каждый лист с тестом так, что они могли забрать листы из мусорной корзины позже и сопоставить с бланками, где были записаны ответы. Они могли не только посчитать результаты группы, но также точно определить, кто именно обманывал и кто не обманывал. Наконец, в после-тестовом опросном листе участникам помимо разных вопросов было задано несколько направленных на выяснение того, как они запомнили содержание кодекса чести. Вот некоторые результаты⁴⁴.

⁴⁴ *Shu L., Gino F., Bazerman M. Dishonest Deed, Clear Conscience: When Cheating Leads to Moral Disengagement and Motivated Forgetting. P. 341.*

| | Количество решенных задач, по словам участников | Реальный результат | Количество названных в послетестовом задании пунктов кодекса чести |
|-----------------------------|---|--------------------|--|
| Нет возможности обманывать | | | |
| Нет кодекса чести | 7,79 | 7,79 | |
| Кодекс чести прочитан | 7,39 | 7,39 | 3,39 |
| Кодекс чести подписан | 7,38 | 7,38 | 4,00 |
| Есть возможность обманывать | | | |
| Нет кодекса чести | 13,09 | 7,61 | |
| Кодекс чести прочитан | 10,05 | 7,23 | 2,82 |
| Кодекс чести подписан | 7,91 | 7,45 | 4,27 |

Здесь есть много такого, на что можно обратить внимание. Позвольте мне поделиться тем, что я считаю наиболее интересным в этих данных. Во-первых, несомненно значительная степень обмана в ситуации с мусорной корзиной без кодекса чести (13,09 сообщений о решенных задачах против 7,61 действительно решенных задач). Действительно, 57 % участников завысило свои результаты. В противоположность этому в ситуации с прочтением кодекса чести уровень обмана был ниже, но все же обман был. 32 % участников завысило свои результаты. А в ситуации с подписанием кодекса чести свои результаты завысил лишь один человек из 22⁴⁵. Следовательно, хотя чтение кодекса чести некоторым образом повлияло на противодействие обману, но только подпись под ко-

⁴⁵ *Shu L., Gino F., Bazerman M. Dishonest Deed, Clear Conscience: When Cheating Leads to Moral Disengagement and Motivated Forgetting. P. 342.*

дексом чести практически полностью искоренила обман. Возможно, это не так уж и удивительно – пассивное чтение отличается от активного принятия на себя какого-либо обязательства⁴⁶.

Обратите внимание и на то, что количество 13,09 в ситуации с мусорной корзиной – это гораздо больше реального количества решенных задач, но все же это значительно меньше, чем 20 правильных ответов (максимальное количество). Участники остановились, оценивая себя около \$ 3,50 в среднем, и не прибегали к большому обману, поскольку лишь в этом случае могли гарантированно избежать разоблачения. Наконец, посмотрите на количество пунктов кодекса чести, которые участники правильно запомнили – оно было значительно меньше в ситуации, предполагающей лишь чтение кодекса чести (2,82 пункта), по сравнению с ситуацией с мусорной корзиной и с подписанием кодекса чести (4,27 пункта). Другое исследование обнаруживает подобную тенденцию⁴⁷. Очевидно, здесь включается что-то вроде стратегии рационализации, когда у участников есть мотив забыть то, что они только что прочитали и что противоречит их реальному поведению⁴⁸.

Учитывая эти результаты, вот одно из условий честности (в отношении обмана, которое с этого момента будем учитывать):

(а) Честный человек, действуя в соответствии со своим характером, будет воздерживаться от регулярного обмана в ситуациях, когда он является свободным и добровольным участником, а соответствующие правила являются справедливыми и адекватными, даже если, обманывая, он гарантированно получит некоторую выгоду для самого себя⁴⁹.

Исследование Шу показывает, что многие люди не соответствуют этому условию – они обманывают, даже если добровольно участвуют в исследовании, направленном на повышение уровня

⁴⁶ Ibid. P. 344. См. также: *McCabe D., Treviño L.* Individual and Contextual Influences on Academic Dishonesty: A Multicampus Investigation. P. 379–396; *McCabe D., Treviño L., Butterfield K.* Cheating in Academic Institutions: A Decade of Research. P. 219–232; *Mazar N., Amir O., Ariely D.* More Ways to Cheat: Expanding the Scope of Dishonesty. P. 650–653.

⁴⁷ *Shu L., Gino F., Bazerman M.* Dishonest Deed, Clear Conscience: When Cheating Leads to Moral Disengagement and Motivated Forgetting. P. 336–339.

⁴⁸ Ibid. P. 344.

⁴⁹ См., например: *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. Oxford, 1999. P. 10; *Adams R. A.* Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good. Oxford, 2006. P. 121.

научного знания, правила которого четко сформулированы, справедливы и адекватны⁵⁰. Многие другие исследования, о которых говорилось выше, также могут быть приведены здесь. Обратите внимание, что они являются типичными исследованиями реально-го нечестного поведения, а не самоотчетов.

Далее, (а) можно считать общим принципом. Возможно, существуют некоторые случаи, когда человек, прибегающий к обману в этих обстоятельствах, может осуществить значительное моральное благо для других людей – друзей или любимых. Возьмем, к примеру, шпиона, который внедряется в компанию в качестве сотрудника и должен нарушить принятый в ней стандартный режим работы для того, чтобы найти хоть какую-то информацию, имеющую жизненно важное значение для предотвращения террористических атак. И хотя он будет обманывать компанию, отсюда вовсе необязательно следует, что, учитывая все обстоятельства, он делает нечто морально неправильное или действует в оппозиции моральной добродетели честности.

Меня не слишком беспокоит существование подобных контр-примеров в отношении (а). Можно внести некоторые коррективы. Ключевой момент здесь состоит в том, что эти коррективы неприменимы к случаям обмана в экспериментах Шу, Мэзара и др., а также к другим случаям академической нечестности, использования допинга в спорте или финансовых злоупотреблений.

Второе условие:

(б) Честный человек, действуя в соответствии со своим характером, не допустит, по крайней мере во многих случаях, того, чтобы честное поведение или обман зависели от наличия опреде-

⁵⁰ Многие ли люди предрасположены к «регулярному» обману? Думается, существует веское основание подозревать, что так оно и есть. В этих исследованиях было обнаружено, что большое количество людей обманывает в различных ситуациях, когда возникает такая возможность. Более того, я подозреваю, что те же люди будут регулярно прибегать к обману, например, при повторном эксперименте в ситуации с мусорной корзиной и без кодекса чести, в особенности когда они поймут, что их не поймают на обмане. Однако оба этих утверждения выходят за рамки имеющихся данных, во-первых, поскольку не проводилось исследования одних и тех же участников в различных обстоятельствах обмана, и во-вторых, поскольку одни и те же люди не принимали на протяжении определенного времени повторного участия в одних и тех же (номинальных) обстоятельствах обмана.

ленных стимулов (enhancers) или тормозящих факторов (inhibitors) (таких, как предполагаемое наказание или предполагаемая неудача), особенно когда на кону важные моральные вопросы.

Другими словами, честный человек не будет ставить свое нечестное поведение в зависимость от возможности наказания или от страха неудачи⁵¹. И все же существуют экспериментальные исследования, подтверждающие, что люди в действительности ставят свое поведение в зависимость от этих факторов.

Далее я перехожу к условию мотивации:

(в) Характеристика честности честного человека обычно ведет его к тому, что он воздерживается от обмана преимущественно по тем мотивационным основаниям, которые являются морально похвальными и заслуживающими восхищения, а не только по тем мотивационным основаниям, которые являются морально проблематичными или нейтральными⁵².

И все же я уже замечал, что стремление избежать наказания или быть пойманными на обмане – один из важных факторов мотивации в случае отказа от обмана. Другой, более тонкий мотивационный фактор связан со способностью думать о себе как о честном человеке. Это по меньшей мере отчасти объясняет, почему участники в исследовании Шу сообщили в среднем о 13,09 правильных ответах, а не о 20. Но понятно, что этот вид мотивационного фактора не является морально похвальным.

Существует и другое условие:

(г) Честный человек, действуя в соответствии со своим характером, не будет вести себя нечестно, но его поведение меняется в зависимости от того, являются ли его моральные убеждения относительно неправильности нечестности (когда она неправильно) определяющими.

Другими словами, человек, который регулярно обманывает, когда соответствующие моральные нормы, запрещающие обман, не являются определяющими в его сознании, но который воздерживается

⁵¹ Здесь опять-таки могут быть исключения, связанные с определенными крайними случаями, скажем если человек вдруг начинает обманывать, когда считает, что не попадется, с целью защитить свою семью от несправедливого голода. Такое поведение может быть совместимо с честностью человека. Однако в данной статье предметом рассмотрения являются другие случаи нечестного поведения.

⁵² См., например: *Hursthouse R. On Virtue Ethics*. P. 11.

от обмана, когда они являются таковыми, еще не обладает честным нравом. Но именно такое состояние характеризует многих из нас, как показывает исследование Шу, как показывает раннее исследование Мэзара с использованием десяти заповедей и огромное количество литературы, посвященной исследованию роли кодексов чести и нечестного поведения в университетской среде.

Наконец, еще одно условие:

(д) Честный человек, когда он обманывает и его обман очевидно является морально неправильным, обычно пытается сделать все, чтобы не допустить его повторения, и испытывает разочарование в себе, порожденное прежде всего собственной нечестностью, он не прибегает к самообману или рационализации для того, чтобы избежать признания собственной нечестности⁵³.

Однако существуют серьезные эмпирические данные о том, что многие из нас вообще не живут в соответствии с этим стандартом. Ранее я говорил, что, прибегая к самообману, человек может отделять свое реальное нечестное поведение от морального осуждения. Я также вкратце ссылаясь на некоторые приемы, которые люди склонны использовать для рационализации своего нечестного поведения с тем, чтобы представить это поведение таким, как если бы оно не было морально неправильным, или по меньшей мере, чтобы в этом поведении не было их вины. Теперь обратимся к данным, приведенным в этом разделе, об участниках эксперимента, вспоминая кодекс чести. Думается, когда они обманывали, у них был мотив забыть кодекс чести и тем самым приуменьшить чувство осуждения своего действия. Как пишет Шу: «Мы обнаружили, что плохое поведение мотивирует моральную снисходительность и ведет к стратегическому забыванию моральных правил... мы предполагаем, что люди могли бы пойти по спирали вниз к еще более снисходительной этике и к еще более безнравственному поведению»⁵⁴.

В целом сегодня большинство людей, которые были представлены группами, участвующими в исследованиях, едва ли соответствует перечисленным требованиям честности. Этот вывод основывается не на данных о самоотчетах, а на результатах иссле-

⁵³ Ibid. Об этом требовании в контексте отношения к добродетелям в целом см.: *Kupperman J. Virtue in Virtue Ethics // The Journal of Ethics. 2009. № 13. P. 245.*

⁵⁴ *Shu L., Gino F., Bazerman M. Dishonest Deed, Clear Conscience: When Cheating Leads to Moral Disengagement and Motivated Forgetting. P. 344, 332.*

дования реального поведения. Более того, это не все требования, которые могли бы быть здесь упомянуты⁵⁵. Проявляющаяся картина характера с моральной точки зрения выглядит довольно уныло.

Но не этот урок я вынес из данных исследований. Я вижу по меньшей мере четыре позитивные особенности в большинстве человеческих характеров в этой сфере, которые позволяют противостоять порокам нечестности в этих характерах (в отношении к обману).

Первая особенность:

(е) Нечестный человек не имеет моральных убеждений в том, что обман является неправильным в целом, что он является неправильным в большинстве конкретных примеров, которые многие считают нечестными поступками (*acts of cheating*). А если у него есть такие убеждения, он не принимает их во внимание и они не играют значительной мотивационной роли в его психологии.

Например, почему нечестный человек должен быть убежден в том, что обманывать исследователей при решении задачи ради нескольких долларов является морально неправильным? Но когда акцентируют моральные нормы таких людей, давая им простые задания – такие, как припоминание десяти заповедей или чтение кодекса чести, большинство людей или мало обманывают, или вообще не обманывают. По моему мнению, это довольно удивительное доказательство моральной силы этих норм.

Второе условие:

(ж) Нечестный человек, действуя в соответствии со своим характером, не будет искренне брать на себя в качестве приоритетного обязательства быть честным, даже если возникнет ситуация, когда он может абсолютно безнаказанно обманывать (как он думает) и получить при этом финансовую или какой-либо другую выгоду.

В целом все может оказаться не так. Возможно, нечестный человек сможет принести пользу самыми разными способами, если другим стало известно, что он взял на себя обязательство быть

⁵⁵ Например, существуют некоторые данные о том, что нечестное поведение (*dishonest behavior*) является «заразным», когда замечают, что кто-то еще в группе ведет себя нечестно (*Gino F., Ayal S., Ariely D. Contagion and Differentiation in Unethical Behavior: The Effect of One Bad Apple on the Barrel // Psychological Science. 2009. № 20. P. 393–398; DeSteno D., Valdesolo P. Out of Character: Surprising Truths about the Liar, Cheat, Sinner (and Saint) Lurking in All of Us. N.Y., 2011. P. 173–175*). Но честный человек не станет вести себя нечестно, если заметит, что кто-то ведет себя таким образом.

честным. Прекрасно. Но не этот случай здесь я имею в виду. Предположим, что он единственный, кто знает о своем обязательстве. Тогда зачем же ему брать на себя обязательство, если он является нечестным? И все же Шу обнаружила, что именно так поступает большинство людей – только один из 22 участников обманывал в ситуации, когда они должны были подписать кодекс чести.

Далее:

(з) Нечестный человек, действуя в соответствии со своим характером, попытается максимизировать выгоды от своего обмана, если он может обманывать таким способом, при котором его обман никак не может быть раскрыт (как он думает) и который в целом является для него благоприятным.

Это поразительно, но оказалось, что участники исследования не вели себя так. Многие позволяли себе лишь ограниченные формы обмана.

Согласно последнему условию (з) можно утверждать, что эти люди все еще могли оставаться нечестными, поскольку они пытались в совокупности максимизировать и внешние выгоды – такие, как финансовые, и внутренние – такие, как сохранение представления о себе как о честном человеке. Но есть еще одно последнее условие нечестности, которое состоит в следующем:

(и) Нечестный человек, действуя в соответствии со своим характером, может желать, чтобы *другие* думали, что он является честным, сам же он не слишком нуждается в представлении о *самом себе* как честном.

И все же некоторые последние описанные выше исследования нечестности не подтверждают этого.

Я не знаю, как обосновать последнее условие. Я думаю, что можно выдвинуть возражение против (и), пытаясь представить нечестного человека, который тем не менее хочет считать себя честным. Если он действительно хочет *быть* честным человеком, тогда непонятно, кого он будет считать нечестным. В случае если он будет довольствоваться тем, что будет только *думать о себе* таким образом (скажем, оказываясь во власти самообмана), тогда соответствующее возражение будет состоять в том, что в таком случае он является нечестным. Я не знаю, что думать о такой возможности, кроме того, что она может привести к разным видам психологического напряжения в жизни человека, когда не-

честные импульсы заставляют его больше обманывать, а желание думать о себе как о честном направлено на обуздание обмана, чтобы человек все еще мог считать себя честным. Но тогда будут иметь место другие психологические напряжения, а не те, которые традиционно приписывают порочному или добродетельному человеку, всем сердцем, как считается, устремленному в соответствующем направлении. Совершенно ясно, что последнее нуждается в дальнейшем разъяснении, так что я не могу придать достаточной убедительности условию (и).

Заслуживает внимания также рассмотрение альтруистического обмана. Как я сказал в завершение последнего раздела, существуют случаи обмана, когда непосредственная мотивация ориентирует на другого, а не на самого себя. Это легко увидеть в случаях академической нечестности⁵⁶, но такая мотивация не обязательно связана с данным контекстом. Если окажется (как по крайней мере показывают некоторые из этих примеров), что *конечная* (ultimate) мотивация была также альтруистической, то, думается, это породит некоторую напряженность в представлении о том, к чему обычно склонен нечестный человек. Особенно обещающими в этом отношении могут оказаться случаи эмпатического обмана, который в конечном итоге совершается ради блага другого человека безотносительно к тому, принесет ли это какую-то выгоду тому, кто обманывает⁵⁷. К сожалению, в этой сфере проведено слишком мало исследований, чтобы можно было анализировать эту проблему. В контексте эмпирических оснований такое рассмотрение является пустой спекуляцией.

Значение моих выводов

В результате анализа исследований я пришел к заключению, которое состоит в том, что, когда дело касается нечестности, большинство людей не являются ни честными, ни нечестными. Скорее

⁵⁶ См., например: *Newstead S., Franklyn-Stokes A., Armstead P.* Individual Differences in Student Cheating // *Journal of Educational Psychology*. 1996. № 88. P. 229–241.

⁵⁷ О некоторых проливающих свет на данный вопрос предварительных данных см.: *Gino F., Pierce L.* Dishonesty in the Name of Equity. P. 1153–1160.

они обладают некоторыми положительными моральными качествами и некоторыми негативными моральными качествами в данной сфере их жизни. В моей книге я также рассматривал множество дополнительных исследований в других сферах морали – таких, как помощь другим и нанесение им вреда, а также выводы из этих исследований относительно того, обладают ли люди такими чертами, как сострадание или жестокость.

Мое общее заключение состоит в следующем.

(3) Сегодня немного людей обладает какими-либо традиционными моральными добродетелями или традиционными моральными пороками.

Позвольте мне предположить в последнем разделе этой статьи, что данное утверждение истинно. Отсюда следует несколько важных философских выводов как для метаэтики, так и для нормативной этической теории. Здесь я назову лишь один из них⁵⁸.

Большинство ведущих этических теорий сегодня утверждает, что по меньшей мере одна важная нравственная цель человека состоит в том, чтобы стать добродетельным. В особенности это верно в отношении разновидностей этики добродетели, которая черпает вдохновение в Аристотеле. Но это также верно и в отношении сложных форм кантианской и консеквенциалистской этики⁵⁹.

Если это одна из важных целей, согласно данным позициям, тогда все они должны принять следующее:

1. Основная нравственная цель человека, согласно большинству этических теорий, состоит в том, чтобы стать добродетельным.

2. Но большинству из нас не удается стать добродетельными людьми в том смысле, как описано в условиях от (а) до (д) в отношении к честности, например.

3. Следовательно, специалисты по нормативной этике должны описать реалистические и эмпирически обоснованные способы совершенствования характера для большинства человеческих существ. До сих пор они этого не сделали.

⁵⁸ Остальные выводы см. в Гл. 12, 13 моей книги.

⁵⁹ О кантианском обсуждении добродетели см.: *Baxley A. Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. Cambridge, 2010. О консеквенциалистском обсуждении см.: *Adams R. Motive Utilitarianism // The Journal of Philosophy*. 1976. № 73. P. 467–481.

4. Следовательно, существует серьезный вызов, на который необходимо ответить.

Назовем его *вызовом реализма*. Если говорить менее строго, моя мысль состоит в том, что специалисты по нормативной этике должны предложить некоторое объяснение того, как нам быть с большинством людей, характеры которых в разных смыслах ущербны. Они должны определить меры, которые наилучшим образом помогли бы этим людям постепенно превратиться в добродетельных людей, например безотказно помогающих другим, когда это необходимо, и делающих это по надлежащим причинам независимо от случайного настроения или ощущения вины.

Не следует недооценивать вызов реализма. Приучать себя сопротивляться непосредственным и знакомым формам соблазна (или в первую очередь не позволять им становится соблазном) – это одно. Возможно, большинство из нас знает приемы укрепления воли против соблазнов, например чрезмерного потребления пищи или неподобающего разглядывания привлекательного для нас человека. Но реальная проблема здесь относится к попытке регулировать трудноуловимые и часто подсознательные воздействия на наше моральное поведение, примеры которых были описаны в первом и втором разделах⁶⁰. Сюда следует включить широкое разнообразие сильных эгоистических мотивов, некоторые из которых действуют подсознательно.

Вызов реализма адресован не только аристотелевским формам этики добродетели, а гораздо более широкому кругу теорий. Как уже отмечалось выше, большинство ведущих этических теорий признали бы некоторую версию положения (1). Кроме того, я считаю характеристики добродетельного человека, перечисленные в описании честности в пунктах от (а) до (д), банальностями в этической мысли – здравым смыслом и по большому счету неоспоримыми характеристиками, которые нельзя считать специфическими

⁶⁰ Как пишет Флэнаган: «Помимо фантастических сценариев, предполагающих неограниченную вольность, и помимо повседневных и широко распространенных ситуаций, в которых возникновение соблазна жульничества и самого жульничества вполне предсказуемо, существуют едва уловимые, будничные и в значительной степени незаметные силы, которые производят поразительные моральные эффекты» (*Flanagan O. Varieties of Moral Personality. Cambridge, 1991. P. 292.*)

для какой-либо конкретной этической теории, они служат скорее в качестве *ограничительных рамок* (constraints), которые должны соблюдать (при прочих равных условиях) любые такие теории в своем рассуждении о добродетели.

Но мы не должны считать, что сказанное касается лишь профессиональных этиков. У меня нет эмпирических данных для доказательства, но я подозреваю, что большинство людей в целом, безотносительно к тому, изучали они этику или нет, признают, что одна из основных нравственных целей состоит в том, чтобы стать добродетельным, или человеком хорошего морального характера, и что добродетель, как и честность, помимо других вещей, включают характеристики, перечисленные в пунктах от (а) до (д). Так что если я прав на дескриптивном уровне в своих утверждениях о том, что большинство из нас не являются добродетельными, тогда *каждого* касается требование ответить на этот вызов, является ли он специалистом по этике или нет. Необходимо гораздо больше, чем раньше, работать, и привлечение внимания к этому – одна из главных целей моего исследования.

Важно подчеркнуть, что сформулированное выше положение в пунктах (1)–(4) выступает в качестве *задачи* и не является возражением на какое-либо этическое объяснение. Я не дал никакого повода считать, что на вызов реализма нельзя будет со временем ответить, я сказал лишь то, что сделать это будет очень трудно. К сожалению, этот вызов практически полностью отвергается в литературе по этике добродетели, да и в целом – в философской литературе по моральному развитию⁶¹.

Лучший ответ на вызов реализма, по моему мнению, – погрузиться в тяжелую эмпирическую работу по изобретению и проверке подходов к совершенствованию характера, которые помогут нам стать более добродетельными. К сожалению, сейчас слишком рано говорить о том, какие именно секулярные подходы к совершенствованию характера (если они вообще существуют) в конечном итоге окажутся успешными в этом отношении.

Перевод с английского О.В. Артемьевой

⁶¹ Исключение составляют Samuels, Casebeer 2005.

Библиография

Adams R. Motive Utilitarianism // *The Journal of Philosophy*. 1976. № 73. P. 467–481.

Adams R. A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Anderman E., Murdock T. (Eds.). *Psychology of Academic Cheating*. Amsterdam: Elsevier Academic Press, 2007.

Bandura A., Barbaranelli C., Caprara G., Pastorelli C. Mechanisms of Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1996. № 71. P. 364–374.

Baxley A. Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.

Blasi A. Bridging Moral Cognition and Moral Action: A Critical Review of the Literature // *Psychological Bulletin*. 1980. № 88. P. 1–45.

Bloodgood J., Turnley W., Mudrack P. The Influence of Ethics Instruction, Religiosity, and Intelligence on Cheating Behavior // *Journal of Business Ethics*. 2008. № 82. P. 557–571.

DeSteno D., Valdesolo P. Out of Character: Surprising Truths about the Liar, Cheat, Sinner (and Saint) Lurking in All of Us. N.Y.: Crown Publishing, 2011.

Diener E., Wallbom M. Effects of Self-Awareness on Antinormative Behavior // *Journal of Research in Personality*. 1976. № 10. P. 107–111.

Dienstbier R., Munter P. Cheating as a Function of the Labeling of Natural Arousal // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1971. № 17. P. 208–213.

Faulkender P., Range L., Hamilton M., Strehlow M., Jackson S., Blanchard E., Dean P. The Case of the Stolen Psychology Test: An Analysis of an Actual Cheating Incident // *Ethics & Behavior*. 1994. № 4. P. 209–217.

Flanagan O. Varieties of Moral Personality. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1991.

Gino F., Pierce L. Dishonesty in the Name of Equity // *Psychological Science*. 2009. № 20. P. 1153–1160.

Gino F., Ayal S., Ariely D. Contagion and Differentiation in Unethical Behavior: The Effect of One Bad Apple on the Barrel // *Psychological Science*. 2009. № 20. P. 393–398.

Gino F., Margolis J. Bringing Ethics into Focus: How Regulatory Focus and Risk Preferences Influence (Un)ethical Behavior // *Organizational Behavior and Human Decision Processes*. 2011. № 115. P. 145–156.

Gino F., Schweitzer M., Mead N., Ariely D. Unable to Resist Temptation: How Self-Control Depletion Promotes Unethical Behavior // *Ibid.* P. 191–203.

Gillath O., Sesko A., Shaver P., Chun D. Attachment, Authenticity, and Honesty: Dispositional and Experimentally Induced Security Can Reduce Self- and Other-Deception // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2010. № 98. P. 841–855.

Gordon A., Miller A. Perspective Differences in the Construal of Lies: Is Deception in the Eye of the Beholder? // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2000. № 26. P. 46–55.

Haines V., Diekhoff G., LaBeff E., Clark R. College Cheating: Immaturity, Lack of Commitment, and the Neutralizing Attitude // *Research in Higher Education*. 1986. № 25. P. 342–354.

Houston J. Curvilinear Relationships among Anticipated Success, Cheating Behavior, Temptation to Cheat, and Perceived Instrumentality to Cheat // *Journal of Educational Psychology*. 1978. № 70. P. 758–762.

Hursthouse R. On Virtue Ethics. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999.

Klein H., Levenburg N., McKendall M., Mothersell W. Cheating during the College Years: How Do Business Students Compare? // *Journal of Business Ethics*. 2007. № 72. P. 197–206.

Kupperman J. Virtue in Virtue Ethics // *The Journal of Ethics*. 2009. № 13. P. 243–255.

Mazar N., Amir O., Ariely D. The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance // *Journal of Marketing Research*. 2008. № 45. P. 633–644.

Mazar N., Amir O., Ariely D. More Ways to Cheat: Expanding the Scope of Dishonesty // *Ibid.* P. 650–653.

McCabe D., Treviño L. Academic Dishonesty: Honor Codes and Other Contextual Influences // *Journal of Higher Education*. 1993. № 64. P. 522–538.

McCabe D., Treviño L. Individual and Contextual Influences on Academic Dishonesty: A Multicampus Investigation // *Research in Higher Education*. 1997. № 38. P. 379–396.

McCabe D., Treviño L., Butterfield K. Cheating in Academic Institutions: A Decade of Research // *Ethics & Behavior*. 2001. № 11. P. 219–232.

McCabe D., Butterfield K., Treviño L. Academic Dishonesty in Graduate Business Programs: Prevalence, Causes, and Proposed Action // *Academy of Management Learning and Education*. 2006. № 5. P. 294–305.

Mead N., Baumeister R., Gino F., Schweitzer M., Ariely D. Too Tired to Tell the Truth: Self-Control Resource Depletion and Dishonesty // *Journal of Experimental Social Psychology*. 2009. № 45. P. 594–597.

Murdock T., Stephens J. Is Cheating Wrong? Students' Reasoning about Academic Dishonesty // *Psychology of Academic Cheating* / Ed. E. Anderman, T. Murdock. Amsterdam: Elsevier Academic Press, 2007. P. 229–251.

Nagin D., Pogarsky G. An Experimental Investigation of Deterrence: Cheating, Self-Serving Bias, and Impulsivity // *Criminology*. 2003. № 41. P. 167–194.

Newstead S., Franklyn-Stokes A., Armstead P. Individual Differences in Student Cheating // *Journal of Educational Psychology*. 1996. № 88. P. 229–241.

O'Rourke J., Barnes J., Deaton A., Fulks K., Ryan K., Rettinger D. Imitation is the Sincerest Form of Cheating: The Influence of Direct Knowledge and Attitudes on Academic Dishonesty // *Ethics and Behavior*. 2010. № 20. P. 47–64.

Rick S., Loewenstein G. Commentaries and Rejoinder to “The Dishonesty of Honest People.” // *Journal of Marketing Research*. 2008. № 45. P. 645–653.

Rokovski C., Levy E. Academic Dishonesty: Perceptions of Business Students // *College Student Journal*. 2007. № 41. P. 466–481.

Samuels St., Casebeer W. A Social Psychological View of Morality: Why Knowledge of Situational Influences on Behaviour Can Improve Character Development Practices // *Journal of Moral Education*. 2005. № 34. P. 73–87.

Shu L., Gino F., Bazerman M. Dishonest Deed, Clear Conscience: When Cheating Leads to Moral Disengagement and Motivated Forgetting // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2011. № 37. P. 330–349.

Simkin M., McLeod A. Why Do College Students Cheat? // *Journal of Business Ethics*. № 94. P. 441–453.

Singhal A. Factors in Students' Dishonesty // *Psychological Reports*. 1982. № 51. P. 775–780.

Smith C., Ryan E., Diggins D. Moral Decision Making: Cheating on Examinations // *Journal of Personality*. 1972. № 40. P. 640–660.

Sykes G., Matza D. Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency // *American Sociological Review*. 1957. № 22. P. 664–670.

Taradi S., Taradi M., Knežević T., Đogaš Z. Students come to Medical Schools Prepared to Cheat: A Multi-Campus Investigation // *Journal of Medical Ethics*. 2010. № 36. P. 666–670.

Thorkildsen T., Golant C., Richesin L. Reaping What We Sow: Cheating as a Mechanism of Moral Engagement // *Psychology of Academic Cheating*. Ed. E. Anderman, T. Murdock. Amsterdam: Elsevier Academic Press, 2007. P. 171–202.

Tibbetts S. Gender Differences in Students' Rational Decisions to Cheat // *Deviant Behavior*. 1997. № 18. P. 393–414.

Vohs K., Schooler J. The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating // *Psychological Science*. 2008. № 19. P. 49–54.

Williams K., Nathanson C., Paulhus D. Identifying and Profiling Scholastic Cheaters: Their Personality, Cognitive Ability, and Motivation // *Journal of Experimental Psychology: Applied*. 2010. № 16. P. 293–307.

Zhong C., Bohns V., Gino F. Good Lamps are the Best Police: Darkness Increases Dishonesty and Self-Interested Behavior // *Psychological Science*. 2010. № 21. P. 311–314.

В.И. Бакштановский

**На пути к инновационной парадигме:
становление Товарищества «Прикладная этика»
В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова¹**

Сегодня, после того, как пройден длительный путь, наше с Ю.В.Согомоновым направление идентифицирует прикладную этику как, с одной стороны, формирующиеся в процессе конкретизации морали нормативно-ценностные подсистемы («малые системы»), регулирующие и ориентирующие сегментированные сферы общества: медицинская, юридическая, педагогическая, научная, экологическая, политическая, предпринимательская, журналистская и т. д. этики (морали) и, с другой стороны, как опирающаяся на этико-философские и этико-социологические средства познания теория конкретизации морали; воплощающие идею конкретизации морали концепции, описывающие каждую из прикладных этик (моралей); проектно-ориентированное знание, обеспечивающее исследование и преобразующее воздействие на «малые системы»; фронестические технологии приложения, этическое ноу-хау для взаимодействия двух сторон прикладной этики (рациональный анализ ситуаций морального выбора, этическое проектирование, этическое моделирование, этическая экспертиза и консультирование и т. п.).

¹ Эта статья была опубликована в: Вестник НИИПЭ. Вып. 36. Тюмень, 2010. С. 243–257.

Делая исключение из нашего правила публиковать статьи, подготовленные специально для ежегодника «Этическая мысль», предлагаем ее читателям как самопрезентацию оригинального научного направления в честь 70-летия профессора Владимира Иосифовича Бакштановского и в память профессора Юрия Вагановича Согомонова, которые являются его авторами.

Смысл прилагательного «прикладная» по отношению к существительному «этика» менее всего предполагает элементарную аппликацию, ибо речь идет о приложении как процессе морального творчества, процедуре конкретизации, акте морального выбора. Ситуация выбора – универсальная структура приложения. *Modus vivendi* прикладной этики – моральный выбор. И это вполне естественный тезис для морали современного общества, способом существования которого является свобода выбора – выбора политического, выбора образа жизни, выбора ценностных приоритетов и т. д.

Путь к такой идентификации – путь, а не дорога, открывшаяся лишь в итоге поиска², – становится понятным при обращении к истокам: к предпосылкам, из которых формировалось наше направление, каждая из которых связана с конкретными этапами нашей индивидуальной и совместной исследовательской и научно-практической деятельности; к первым попыткам применения складывающейся парадигмы.

Ретроспективно сегодня можно реконструировать три источника будущего направления.

Первый: исследование природы этического знания, направленное на модернизацию образа этики как «практической философии» через обновление смысла и технологии практичности этики.

«Точки роста»: преодоление идеи наложения (аппликации) этического знания на практические проблемы, прежде всего через сосредоточенность на праксиологических проблемах морального выбора; введение в рефлексию о природе этики алгоритма «фундаментальное – прикладное знание»; технологизация прикладного этического знания, проектирование каналов и методов приложения, прежде всего в сфере этического просвещения и нравственного воспитания (фронестика, этический практикум как комплексная технология, технология гуманитарной экспертизы) и т. д.

Второй: поиски в сфере социологии морали, прежде всего с точки зрения социокультурной динамики морального феномена. Динамики, приведшей к формированию рациональной морали гражданского общества, которая, в свою очередь, обусловила рождение и развитие прикладной этики.

² См.: Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В. Прикладная этика: рефлексивная биография направления. Тюмень, 2007.

«Точки роста»: преодоление гиперморальности и гиперсоциальности в анализе дуалистической природы феномена морали; формирование этосного («реально-должное») подхода; обоснование природы профессиональной морали и т. д.

Третий: проектирование системы взаимодействия этики, морали и воспитательной деятельности по каналам социального управления, социальных технологий для проектного и методического сопровождения морального творчества субъектов.

«Точки роста»: концепция духовно-практического производства человека как нравственного существа; методология и методика создания профессионально-нравственных кодексов, «этос приложения» и т. д.

А как они – эти три источника – выглядели в реальности?

Начну с предпосылок-заделов становления концепции, формировавшихся до образования нашего товарищества, партнерства – пока каждый из нас шел своим путем.

В.И.Бакштановский инициировал в 1976 г. создание кафедры этики и кафедральной лаборатории прикладной этики Тюменского индустриального института и возглавил их. Основные направления исследовательской деятельности: формирование современной концепции этики как практической философии, способной трансформировать этическое знание, развивая его прикладные структуры, в том числе за счет технологий приложения; особое внимание к двум из этих структур: концепции этической праксиологии как теории рационального морального выбора личности (в том числе в ключе этики деловитости и предприимчивости и этики успеха) и идее управления нравственными процессами. Прикладные разработки – для экспертизы и консультирования процесса формирования Тюменского нефтегазового комплекса, а также для практики вузовского, послевузовского образования и идеологической работы, прежде всего – практикумы по общей и профессиональной этике, этические деловые игры, технологии профессионально-нравственной подготовки руководителей, кодексы трудовых коллективов и т. д.³

³ См.: *Бакштановский В.И.* Принципы морального выбора. М., 1974; *Бакштановский В.И.* Задачи этической праксиологии // *Насущные проблемы этики.* Тамбов, 1975; *Бакштановский В.И.* Проблемы морального выбора // *Марксистская этика (учебн. пособие)* / Под ред. А.И.Титаренко. М., 1976; *Бакштановский В.И.* Моральный выбор личности: цели, средства, результаты. Томск, 1977; *Управление формированием активной жизнен-*

Ю.В.Согомонов, возглавив кафедру научного коммунизма Владимирского политехнического института, наряду с этико-философскими исследованиями инициировал активную деятельность в ряде таких направлений, как социология морали, прежде всего – исследования этапов исторического развития нравственности, ее социокультурной динамики; конкретизации общественной морали в профессиональной этике; возможности социально-управленческого воздействия на нравственные процессы в обществе; методологические проблемы нравственного воспитания и др.⁴ Кстати, именно во Владимире вышла первая коллективная работа, поднимающая проблемы прикладной этики⁵.

ной позиции в Тюменском индустриальном институте. Тюмень, 1978; *Этика и управление (методические рекомендации по подготовке и проведению операционной игры «Аттестация морально-деловых качеств личности» в системе профессионально-нравственной подготовки руководителя)* / Отв. ред. В.И.Бакитановский. Тюмень, 1979; *Практикум по этике* / Под ред. В.И.Бакитановского. 2-е изд, испр. и доп. Тюмень, 1979; *Бакитановский В.И. Прикладная этика* / Под ред. Ю.В.Согомонова. Тюмень, 1980; *Бакитановский В.И. Культура нравственного сознания и поведения личности*. М., 1979; *Бакитановский В.И. Этико-прикладное знание: исследования, разработки, внедрение* // Научное управление нравственными процессами и этико-прикладные исследования. Новосибирск, 1980; *Etyka a prakseologia / Etyka*. Warszawa. 1981; *Бакитановский В.И. Моральный выбор: критерий целесообразности* // *Вопр. философии*. 1981. № 8, и др.

⁴ См.: *Петросян И.П., Согомонов Ю.В.* О природе профессиональной этики // *Филос. науки*. 1969. № 2; *Согомонов Ю.В.* Нравственные отношения в социалистическом обществе // *Марксистская этика (учебн. пособие)* / Под ред. А.И.Титаренко. М., 1976; *Согомонов Ю.В.* Нравственное воспитание. Особые сферы моральной регуляции // *Марксистская этика (учебн. пособие)* / Под ред. А.И.Титаренко. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1980; *Согомонов Ю.В.* Методологические проблемы теории нравственного воспитания // *Филос. науки*. 1978. № 1; *Ландесман П.А., Согомонов Ю.В.* Мировоззренческие основания морального сознания // *Вопр. философии*. 1979. № 11; *Ганжин В.Т., Согомонов Ю.В.* Этика и управление нравственными процессами // *Научное управление нравственными процессами и этико-прикладные исследования*. Новосибирск, 1980; *Ландесман П.А., Согомонов Ю.В.* Мировоззренческие ориентации морального выбора личности // *Моральный выбор*. М., 1980; *Роль профессиональной этики в управлении нравственным воспитанием*. Владимир, 1980, и др.

⁵ *Формирование профессиональной направленности студентов педагогических вузов* / Под ред. Э.А.Гришина, В.Момова, Ю.В.Согомонова, М.Хартарски. Владимир, 1976.

«Встреча» будущих участников Товарищества, породившая «искрящий контакт», произошла в процессе «выхода» на идею-образ прикладной этики как знания о системе социально-управленческого взаимодействия этической теории, моральной практики и воспитательной деятельности, осуществляющегося по каналу социального управления как системообразующему фактору, позволяющему задавать и достигать определенные цели по совершенствованию нравственной жизни общества. Эта идея-образ «свела» наши с Ю.В.Согомоновым параллельные пути в общий, сделала отдельные случаи сотрудничества⁶ систематическим партнерством. Партнерством индивидуальным и институциональным – кафедр, лабораторий, центров, НИИ, которыми мы руководили.

Не имея возможности обстоятельно рассмотреть мотивационный блок феномена нашего партнерства, отмечу здесь три исходных мотива. Во-первых, нас – прежде всего Ю.В.Согомонова – мотивировал диагноз проблемной ситуации в отношении этического знания к нравственно-воспитательной деятельности. Наиболее распространенные и принятые в этической литературе того времени взгляды на структуру этики не содержали собственно теории нравственного воспитания и тем более – теории управления воспитательной деятельностью. Это относится и к варианту характеристики системы этики через единство общетеоретических, социологических, нормативных и специальных аспектов исследования этикой своего предмета, и к другому варианту структуры, включающему три элемента: этологию, общетеоретическую и нормативную этику. В обоих случаях нормативная этика не имела в рамках собственно этической теории ни постановки, ни решения вопроса о ее выходе в практику по каналу воспитательной деятельности. Задачей научной этики считалось преодоление антагонизма теоретического объяснения и оценочного отношения к действительности, мировоззрения и морального освоения мира, идеалов

⁶ Кроме представленных в списке наших публикаций того периода, см.: Профессиональная этика и нравственная культура организационно-управленческого труда. Тюмень, 1980; *Бакштановский В.И., Ганжин В.Т., Согомонов Ю.В.* Нравственное воспитание: социологические и управленческие аспекты. Тюмень, 1980; *Bakstjanowski W., Ganzyn W., Sogomonow J.* Wychowanie moralne: wyzwanie wspolczesnosci \ Prezenacje. Warszawa, 1980; Практикум: профессиональная этика и организационно-управленческая деятельность в трудовом коллективе / Под ред. В.И.Бакштановского. Тюмень, 1981, и др.

и практики, сущего и должного, исключение всевозможных идеалистических подходов в понимании процессов формирования нормативно-ценностных образцов. Предполагалось, что тем самым этика и выполнит свою роль в отношении к теории нравственного воспитания, задав ей мировоззренческие ориентиры и методологический базис. И здесь возводились пределы той роли, на которую может претендовать этика как наука философского ранга. Все, что вне этих пределов, следует делегировать частно-научным отраслям знания о морали и воспитании, которые рассматривались каналами приложения этики как методологии.

«Испытание воспитанием» – здесь мы видели самое напряженное звено проблемной ситуации в развитии современной этики. Стержнем всего цикла нашего вопрошания по поводу прикладного потенциала этики стала проблема воспитательного потенциала каждого из «ликов» этики как «практической философии», в которых она выступала в прошлом и проявлялась в наши дни. Не только обсуждение соотношения теоретической и практической функций, к которому сводились дискуссии тех времен, но и испытание этих функций на способность решать проблемы нравственно-воспитательной деятельности – так мы обостряли проблематику поиска. Цели, каналы, формы, виды «практичности» этики, методы и средства реализации ее практической функции – в решении этих вопросов мы обнаруживали проблемную ситуацию, ограниченность возможностей традиционной постановки этих вопросов, необходимости инноваций в самом статусе этического знания, в развитии его системы.

Во-вторых, нас мотивировал «запрос» практики «нового освоения»: этноэкологическая ситуация формирования Тюменского нефтегазового комплекса, особенности воспитательной работы в трудовых коллективах, возникающих в районах нового промышленного освоения. Здесь научного обоснования и проектирования требовали не только задачи разработки природных ресурсов, ввода новых производственных мощностей, но и соизмеримые с ними по важности и сложности задачи нравственного становления новых коллективов. Говоря языком тех лет, район нового освоения стал своеобразным полигоном, поисковым полем как для ЛПР, так и для исследователей этики. В масштабном и необычном деле – создании и развитии Тюменского ТПК – провирялась новая техника,

испытывалась организация производства, экзаменовались методы хозяйствования. Но главному испытанию подвергались люди, их профессиональные и нравственные качества. Здесь человек быстро рос как специалист, гражданин, личность.

Определенную уверенность в возможности ответить на «вызовы» этой ситуации нам придавали авторские разработки идеи-технологии этического практикума как комплекса методов приложения этического знания к практике нравственной жизни.

Взгляд из сегодняшнего дня позволяет увидеть в этой идее-технологии синкретическую предпосылку зрелой концепции прикладной этики в целом, мотивированной поисками инновационной технологии практичности этического знания, превосходящей потенциал активных методов этического просвещения. Поэтому вслед за элементарным этапом формирования метода (разработкой методики этических задач и упражнений, обеспечивающих активное усвоение этической теории), а затем и этапом совершенствования этой методики (благодаря технике разбора конкретных и модельных ситуаций) и, наконец, вершиной методики этического просвещения (разработкой морально акцентированных деловых игр) стала трансформация этического практикума через приложения этой идеи-технологии к социально-управленческой деятельности, а с развитием поля приложения – к многообразным сферам и каналам связи этики с практикой, благодаря разработке потенциала этической экспертизы, моделирования и проектирования.

Стоит подчеркнуть, что сегодня этот потенциал начинает возвращаться в сферу этического образования, развивая ее возможности за счет конкретизации парадигмы практичности этики. Современное этическое образование – тем более подготовка бакалавров и магистров прикладной этики – уже не может ограничивать свою методику потенциалом кейсов, которые наконец-то начали активно внедряться в процесс преподавания этики (да и то скорее в подражание зарубежному, а не отечественному опыту, который три десятка лет назад инициировали кафедра этики и лаборатория прикладной этики ТИИ). Этическая культура наших дней требует владения всем потенциалом прикладной этики, а значит, и ее технологиями – экспертной, проектной, модельной и т. д. Требует владения, например, в практике саморегулирования профессиональных ассоциаций (предполагающей и самопознание сообществ, и

проектирование кодексов, и деятельность этических комиссий). Или, например, в практике общественных экспертиз как одной из технологий гражданского участия. И все это, разумеется, не отменяет старых добрых методов этических задач и упражнений, положивших начало и идее-технологии этического практикума, и – позволю не очень сильное преувеличение – прикладной этике в целом. Но не отменяет лишь в том случае, если множасьщиеся сегодня практикумы как учебные пособия преодолют соблазн банализации, оборачивающийся произвольным озадачиванием, даже и не предполагающим соответствующую методику, которую мы в свое время разработали, описали и воплотили в практикуме по профессиональной этике⁷.

Еще раз отмечу: уже на старте работы над концепцией прикладной этики мы с Ю.В.Согомоновым подчеркивали, что технология этического практикума не является элементарной аппликацией, простым проецированием этического знания на практическую сферу: в этой технологии отражена идея специальной трансформации этического знания, ориентированного на задачи управления нравственными процессами и нравственно-воспитательной деятельностью⁸.

В-третьих, нас мотивировала надежда на приемлемость – для большинства выдвинутых в литературе того времени версий предмета и задач этико-прикладного знания – объединяющей предпосылки нашего партнерства гипотезы. Речь идет о цикле «заказ – разработка – внедрение» во «встречном движении» этической теории и практики нравственно-воспитательной деятельности, о «технологическом» обеспечении каждого из этапов этого цикла и их интеграции в систему социально-управленческого взаимодействия этики, морали и воспитания как важной составляющей предмета прикладной этики, установки на развитие прикладной эти-

⁷ Практикум: профессиональная этика и организационно-управленческая деятельность в трудовом коллективе. См. также: *Бакитановский В.И.* Культура нравственного сознания и поведения личности. С. 48–62; *Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В.* Введение в теорию управления нравственно-воспитательной деятельностью. С. 441–450; *Они же:* Этика профессии: миссия, кодекс, поступок. Тюмень, 2005. С. 361–377, и др.

⁸ См.: Практикум: профессиональная этика и нравственная культура организационно-управленческой деятельности в трудовом коллективе / Под ред. В.И.Бакитановского. Тюмень, 1981. С. 4.

ки как направления модернизации этического знания с целью его практического приложения. Во всяком случае, эта гипотеза содержала наибольшее количество позиций, позволяющих профессиональному сообществу этиков той эпохи неписанную конвенцию для проведения конструктивных дискуссий.

Какова судьба трех источников-предпосылок становления нашей концепции, реконструкция которых представлена выше? Материал для ответа на этот вопрос можно увидеть в вышедшей в начале 1986 г. монографии «Введение в теорию управления нравственно-воспитательной деятельностью»⁹. Представляется, что развитие нашей концепции за годы, прошедшие после издания этой монографии, не отменило многие из представленных в ней идей, аргументов и выводов. Во всяком случае, этот этап развития нашего направления, акцентировавший социально-управленческий канал связи этики и морали, был представлен затем и в нашем опыте университетского словаря прикладной этики, и в энциклопедическом словаре «Этика».

Перечитывая сегодня эту монографию, обращусь к первому из «трех источников» – нашим исследованиям в сфере модернизации образа этики как «практической философии». Соблазнительно было метафорически определить прикладную этику как «практическую философию» современности? Очень. И мы на начальной стадии разработки концепции поддались такому соблазну.

Это было объяснимо ситуацией в этическом знании того времени. Каков был широко распространенный, и в этом смысле традиционный, ход рассуждений исследователей о связи этики и морали с точки зрения практичности теории? Моральное сознание обнаруживает тягу к этике, а этика – в свою очередь – к моральному сознанию. Именно в точках взаимного пересечения их влияние друг на друга оказывается наиболее полным и эффективным, ибо моральное сознание отражается и выражается в этической теории в той мере, в какой сама эта теория ощущает потребность в практическом воплощении; и, с другой стороны, способность этики воздействовать на моральное сознание зависит от того, насколько само моральное сознание стремится к теоретизированию. Выде-

⁹ Бакитановский В.И., Согмонов Ю.В. Введение в теорию управления нравственно-воспитательной деятельностью / Отв. ред. В.В.Петров, В.А.Чурилов. Томск, 1986. С. 249–276.

лялись три точки такого пересечения: этика помогает моральному сознанию в выработке наиболее общих понятий (пример – возникновение самого понятия морали); ориентирует его при выборе ценностей, их субординации и координации; помогает обосновать нравственное требование.

Возможно, наша неудовлетворенность такой версией практичности этики и обращение к социально-управленческому каналу связи этики с практикой объяснялись интерпретацией одного из тезисов Маркса о Фейербахе: этика при самом максимальном практическом потенциале помогала понимать мир, но не проектировать его, в то время как мир этого ждал и требовал. Во всяком случае, с этим тезисом перекликалась ориентация прикладной этики на миссию «производительной силы». Благодаря ситуационному анализу тенденций в практике и в собственно этическом знании мы сформулировали задачу не только выявлять объекты для реализации прикладных задач этики и не только реагировать на течение нравственной жизни в формах нормативного знания, но и целенаправленно проектировать нравственно-воспитательную деятельность, создавая и развивая в этической теории потенциал, способный удовлетворить потребности стратегии и тактики социально-управленческих программ в этой сфере.

Преобразующее воздействие научного знания на моральную практику – не только выход этика-теоретика, спрятавшегося в «башне из слоновой кости» и ограничивающегося этическим просвещением, в практику, но трансформация исследователя (и преподавателя этики) в активного и технологически оснащенного участника социально-инженерной, социально-проектировочной деятельности. Обеспечение этой задачи выразилось в разработке институций (например, «целевых бригад») ¹⁰ и технологий «приложения», в реальном проектировании инфраструктуры прикладной этики, в том числе этических документов (кодексов, конвенций, миссий и т. п.).

Социально-управленческий канал приложения этики, в том числе к нравственно-воспитательной деятельности, не отменяется и сегодня, но интервал его (не)эффективности важно иметь в виду, учитывая опыт советской практики.

¹⁰ См., например: Чурилов В.А. Практика научного управления нравственным воспитанием: от заказа до внедрения // Прикладная этика и управление нравственным воспитанием. Томск, 1980.

Переходя к характеристике ситуации со вторым источником – исследованиям в сфере социологии морали, – фиксируя «искрящий контакт», взаимодополнительность наших с Ю.В.Согомоновым подходов и «заделов», создавших инновационный эффект научно-практического изобретения, подчеркну, что осознание необходимости модернизации традиционного образа «практической философии» обострялось пониманием «вызовов», формирующихся процессами модернизации самой морали.

До сих пор не оцененная роль социологии морали, вовсе не исчерпываемой описанием нравов, моральной статистикой и т. п., оборачивается тем, что совсем нередко авторы работ о прикладной этике оставляют за рамками своей рефлексии феномен социокультурной динамики морали¹¹, в то время как именно эта динамика первична в формировании прикладных этик (в обоих случаях трактовки понятия «этика» – как синонима морали и как знания о морали). Уклонение же от исследования этого фактора, детерминирующего формирование прикладной этики (и прикладного знания, и «малых систем»), создающего не просто «вызов», но и прямой «социальный заказ» этическому знанию на проектирование его прикладных структур, порождает иллюзию эффективности формальной аппликации некой универсальной теории и универсальной морали к «неуниверсальной», конкретной практике.

Именно исследования социокультурной динамики морали (моралей), в которых безусловный приоритет принадлежит Ю.В.Согомонову, дали нашей концепции серьезный аргумент в пользу модернизации модели практичности этики. Наша общая амбиция в проектировании этико-прикладного знания проявилась в соединении идеи этики как «практической философии», трактуемой с точки зрения определенной методологии практичности этического знания, – и представлений о социокультурной динамике морали, исследуемой на этом этапе становления нашей концепции в таких аспектах, как (а) развитие профессиональных этик (моралей) и (б) конфликтность сосуществования традиционной морали и морали индустриального общества в ситуации нового освоения.

¹¹ См. об этом: *Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В.* Социология морали: нормативно-ценностные системы // Социс. 2003. № 5.

Так, например, развиваемый в рамках научно-практической программы «Этика Севера» проект «Освоение без отчуждения»¹² был посвящен экспертизе сценариев-моделей политического решения этноэкологических проблем выживания, бережения и развития коренных народностей Тюменского Севера со свойственным им патриархально-традиционным общественным укладом и типом сознания в условиях интенсивного промышленного освоения территории¹³.

Перейду к третьему (не по порядку) источнику: этико-праксиологической интерпретации феномена морального выбора как одной из граней предмета прикладной этики. Интерпретации, в которой сделаны два акцента: на оптимизацию морального выбора субъекта, в том числе и выбора им достижительской ориентации, идеи успеха; и на возможности «сквозного цикла» связи мировоззренческого и этико-праксиологического подхода к проблеме морального выбора. Одним из доказательств развития этико-праксиологического подхода является его применение к двум другим источникам нашей концепции: придание технологиям этико-прикладного знания миссии испытания и воспитания выбором – это, на наш взгляд, стало одним из ноу-хау концепции прикладной этики.

За метафорой «испытание и воспитание моральным выбором» – трактовка ситуации приложения этического знания как ситуации, предполагающей свободу выбора, возможность выбирать, способность выбирать и субъекта (индивида, группу, общество в целом), которому можно доверить выбор. Выбор мировоззренческого масштаба – его исследование являлось предметом особого внимания Ю.В.Согомонова – и выбор поступка. Доверить риск морального выбора и ответственность за его последствия. Решений в ситуации неопределенности, рискованности выбора, противоречивости его последствий при предпочтении любой альтернативы; чаще всего – ситуации нравственного конфликта. Глубина противоречия, масштаб риска, мера ответственности и прочие признаки проблемной ситуации морального выбора требуют осо-

¹² См.: Освоение без отчуждения (т. 1,2). Материалы экспертного опроса / Под ред. В.И.Бакитановского. Тюмень, 1989.

¹³ См., например: Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В., Чурилов В.А. Этика политического успеха. Гл. 13.

бой компетентности и, соответственно, такой технологии выбора из альтернативных вариантов, как экспертиза. Гуманитарная экспертиза и консультирование как одна из технологий прикладной этики здесь – знание, умение и деятельность, приложенные к различным ситуациям морального выбора, к проблемам, встающим перед субъектом решения и поступка, и ориентированные на анализ и оценку степени свободы выбора и меры гуманистичности процесса подготовки, принятия и продвижения в практику значимых решений.

Этот подход – с акцентами на проблемы целесредственного аспекта морального выбора – был представлен в ряде гуманитарных экспертиз, проведенных в последние годы Перестройки¹⁴.

Инновационный эффект искрящего контакта не был «разовым». Сложение и интеграция «трех источников» в дальнейшем обеспечили развитие образа прикладной этики, ее методологии, технологии, предметов приложения.

Но это были уже последующие этапы пути, моменты рефлексивной биографии направления, инициированного и развиваемого Товариществом «Прикладная этика» В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова.

¹⁴ См.: *Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В.* Прикладная этика: лаборатория ноу-хау. Т. 1: Игровое моделирование как ноу-хау инновационной парадигмы прикладной этики. Тюмень, 2009.

Библиография

Baksztanowskij W., Ganzyn W., Sogomonow J. Wychowanie moralne: wyzwanie wspolczesnosci \ Prezenacje. Warszawa, 1980.

Etyka a prakseologia / Etyka. Warszawa, 1981.

Бакитановский В.И. Задачи этической праксиологии // Насущные проблемы этики. Тамбов, 1975.

Бакитановский В.И. Культура нравственного сознания и поведения личности. М.: Знание, 1979.

Бакитановский В.И. Моральный выбор личности: цели, средства, результаты. Томск: ТГУ, 1977.

Бакитановский В.И. Моральный выбор: критерий целесообразности // Вопр. философии. 1981. № 8.

Бакитановский В.И. Прикладная этика / Под ред. Ю.В.Согомонова. Тюмень: ТИИ, 1980.

Бакитановский В.И. Принципы морального выбора. М.: Знание, 1974.

Бакитановский В.И. Проблемы морального выбора // Марксистская этика (учебн. пособие) / Под ред. А.И.Титаренко. М., 1976.

Бакитановский В.И. Этико-прикладное знание: исследование, разработки, внедрение // Научное управление нравственными процессами и этико-прикладные исследования. Новосибирск, 1980.

Бакитановский В.И., Ганжсин В.Т., Согомонов Ю.В. Нравственное воспитание: социологические и управленческие аспекты. Тюмень, 1980.

Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В. Прикладная этика: рефлексивная биография направления. Тюмень: ТюмГНГУ, 2007.

Ганжсин В.Т., Согомонов Ю.В. Этика и управление нравственными процессами // Научное управление нравственными процессами и этико-прикладные исследования. Новосибирск, 1980.

Ландесман П.А., Согомонов Ю.В. Мировоззренческие ориентации морального выбора личности // Моральный выбор. М., 1980.

Ландесман П.А., Согомонов Ю.В. Мировоззренческие основания морального сознания // Вопр. философии. 1979. № 11.

Петросян И.П., Согомонов Ю.В. О природе профессиональной этики // Филос. науки. 1969. № 2.

Практикум по этике / Под ред. В.И.Бакштановского. 2-е изд., испр. и доп. Тюмень: ТИИ, 1979.

Практикум: профессиональная этика и организационно-управленческая деятельность в трудовом коллективе / Под ред. В.И.Бакштановского. Тюмень: ТИИ, 1981.

Профессиональная этика и нравственная культура организационно-управленческого труда. Тюмень: ТИИ, 1980.

Роль профессиональной этики в управлении нравственным воспитанием. Владимир, 1980.

Согомонов Ю.В. Методологические проблемы теории нравственного воспитания // Филос. науки. 1978. № 1.

Согомонов Ю.В. Нравственное воспитание. Особые сферы моральной регуляции // Марксистская этика (учебн. пособие) / Под ред. А.И.Титаренко. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1980.

Согомонов Ю.В. Нравственные отношения в социалистическом обществе // Марксистская этика (учебн. пособие) / Под ред. А.И.Титаренко. М., 1976.

Управление формированием активной жизненной позиции в Тюменском индустриальном институте. Тюмень, 1978.

Формирование профессиональной направленности студентов педагогических вузов / Под ред. Э.А.Гришина, В.Момова, Ю.В.Согомонова, М.Хартарски. Владимир, 1976.

Чурилов В.А. Практика научного управления нравственным воспитанием: от заказа до внедрения // Прикладная этика и управление нравственным воспитанием. Томск, 1980.

Этика и управление (метод. рекомендации по подготовке и проведению операционной игры «Аттестация морально-деловых качеств личности») в системе профессионально-нравственной подготовки руководителя / Отв. ред. В.И.Бакштановский. Тюмень: Индустриальный ин-т, 1979.

Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Социология морали: нормативно-ценностные системы // Социс. 2003. № 5.

Освоение без отчуждения (т. 1, 2). Материалы экспертного опроса / Под ред. В.И.Бакштановского. Тюмень: ИПСО СО АН СССР, 1989.

Резюме

Р.Г. Апресян

«Солилоквия» Шафтсбери: устройство морального субъекта

В «Солилоквии, или Совете автору» Шафтсбери показывает, что личность морально самоопределяется лишь благодаря развитому самосознанию, критическому самопониманию и изменению себя, что оказывается возможным при условии приобщения человека к культуре и усвоения опыта общения, в том числе наставительного общения с духовно одаренными натурами. Внутренний и внешний опыты личности соединены неразрывно.

Ключевые слова: Шафтсбери (Шефтсбери), солилоквия, «Познай самого себя», моральное чувство, «Алкивиад I», Дж. Бруно, героическое неистовство (энтузиазм), моральное самосознание

В.И. Бахитановский

На пути к инновационной парадигме: становление Товарищества «Прикладная этика» В.И.Бахитановского и Ю.В.Согомонова

В статье аналитически представлена история одного из оригинальных направлений исследований в отечественной этике – определенным образом интерпретированной прикладной этики, концепцию которой автор статьи развивал на протяжении долгих лет со своим коллегой и товарищем, недавно ушедшем профессором Юрием Согомоновым. Подробным образом обосновывается особая интерпретация прикладной этики, рассматриваются истоки развития данного направления, его движущие силы, проблемы, перспективы.

Ключевые слова: прикладная этика, практическая философия, моральный выбор, фронестика, этический практикум, этическая экспертиза

А.Г. Гаджикурбанов

Метафизические основания этики Спинозы

Статья посвящена проблеме соотношения метафизики и этики в трактате Спинозы «Этика». Автор доказывает, что моральная философия Спинозы опирается на метафизические приоритеты его доктрины. В основании морального бытия лежит первичное метафизическое стремление всякого сущего сохранять свое существование, то есть желание сохранить себя является первой и важнейшей основой моральной добродетели. В «Этике» Спинозы метафизическое учение о субстанции, ее атрибутах и модусах, об иерархическом порядке их построения выполняет моделирующие функции относительно этики.

Ключевые слова: метафизика, этика, взаимоотношение, приоритеты метафизической доктрины, стремление сохранить свое существование, желание сохранить себя, иерархический порядок, моделирующие функции

М.Л. Гельфонд

К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют?

Статья посвящена осмыслению фундаментальной проблемы соотношения морали и религии. Автор проводит классификацию и сравнительный анализ основных способов ее решения в истории европейской философии. В центре исследования находятся понятия «истинной религии» и абсолютной морали в интерпретации И.Канта и Л.Н.Толстого.

Ключевые слова: философия, этика, мораль, религия, разум, вера, Бог, моральный закон, нравственный идеал, смысл жизни

О.П. Зубец

Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?

Статья посвящена вопросу совместимости самодостаточности и дружбы. Наиболее остро и явно эти понятия пересекаются в философии Аристотеля: они лежат в основе двух идеалов – Величавого как идеала добродетельного, поступающего человека, то есть человека в пространстве морали, и идеального полиса, основанного на дружбе. Философское понятие дружбы у Аристотеля опирается на три «преодоления» обычного представления о дружбе: исключение полезности означает, что дружба есть отношение (действие), содержащее свою цель (ценность) в себе; обоснование предпочтения активного дружения означает, что дружба есть действие, поступок, произведением которого является друг, а ядро понятия – идея о дружбе с собой, порождающей дружбу как полис. Аристотелевская дружба, основанная на добродетели, оказывается формой самодостаточности, а сам анализ – рассмотрением проблемы морального субъекта и мира, другого.

Ключевые слова: самодостаточный, друг, Аристотель, Величавый, поступок, субъект, дружба с собой, полис

Л.В. Максимов

Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива

Необычность морального мотива, его явное отличие (по некоторым параметрам) от всех других мотивов человеческого поведения послужило источником ряда метафизических концепций, отвергающих возможность описания и объяснения морали в терминах естественной каузальности и прибегающих для решения этой задачи к построению особой картины мира, включающей идею трансцендентного, умопостигаемого измерения бытия. В статье анализируются и уточняются критерии, на основании которых специфические признаки морали явно или скрыто трактовались многими философами как «неестественные» и потому нуждались для их объяснения в соответствующих умозрительных построениях. Дается также критический анализ классических аргументов этического натурализма, в которых всецелая естественность морали отстаивается посредством неправомерной редукции моральных ценностей к внеморальным.

Ключевые слова: моральный мотив, естественное и не-естественное, натуралистическая этика, метафизическая этика, объяснение и обоснование, знание и ценности, когнитивизм

П.Е. Матвеев

Поступок самопожертвования (опыт этического анализа)

В статье на основе феноменологического и аксиологического подходов анализируются два круга детерминации акта выбора самопожертвования. Исследуется, как человек определяется имманентной нравственной ноэсой и трансцендентной моральной ценностью чужой жизни. Показывается, что моральные ценности для человека выступают как предельные основания его морального выбора.

Ключевые слова: поступок, самопожертвование, феноменология, аксиология, ноэма, ноэса, моральная ценность, предельное основание, свобода, ответственность

Кристиан Миллер

Обладают ли люди добродетелями и пороками?

В статье рассматривается только одна сфера нашей моральной жизни, а именно мотивация нечестного поведения и само нечестное поведение, а также исследуется эмпирическое доказательство существования добродетели честности или порока нечестности. В первом разделе проводится обзор некоторых ведущих исследований нечестного поведения, а во втором – мотивации нечестного поведения. В третьем разделе предлагаются формулировки условий честности и нечестности, а также объяснение того, почему в свете современных психологических данных эти условия не выполняются.

Ключевые слова: добродетель, порок, обман, честность, нечестность, мотивация нечестного поведения, кодекс чести, характер

Эндрю Олденквист

Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха

Противоречивость доктрины первородного греха вытекает из невозможности моральных чудес, таких как наделение человеческой природы греховностью без каких-либо других изменений в ней, из противоречивости наказания Богом человека путем превращения его в грешника и из зависимости нашего представления о морали Бога от человеческой морали. Природные чудеса могут не соответствовать действительности, но при этом быть непротиворечивыми, как в случае, когда Бог преодолевает законы природы и раздвигает воды Красного моря. Доктрина первородного греха стала стратегией обращения людей в христианскую веру, поскольку единственным способом спасения стали исповедь перед богом и превращение в христианина.

Ключевые слова: моральное чудо, природное чудо, первородный грех, Бог, мораль, ад, похоть, противоречивость, наказание, христианство

А.В. Прокофьев

Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали» Ф.Ницше)

В статье проанализированы содержащиеся в полемическом сочинении Ф.Ницше «К генеалогии морали» подходы к вопросу о реактивных корнях и реактивных проявлениях чувства справедливости. В рамках первого подхода использование понятия «справедливость» выступает как способ прикрытия ненависти и стремления к мести с помощью апелляции к объективным ценностям и принципам. В рамках второго подхода справедливость рассматривается как противовес стремлению к неограниченной мести, как основание для приостановки и преодоления реактивных аффектов (ресентимента). Третий подход предполагает, что одна часть бытующих представлений о справедливости порождена и заражена ресентиментом, а другая свободна от влияния реактивных аффектов. Каждый из этих подходов оказался востребован в критикующих и реабилитирующих чувство справедливости этических теориях более позднего времени.

Ключевые слова: Ф.Ницше, «К генеалогии морали», чувство справедливости, ресентимент, негодование, ненависть, месть

Дэвид Соломон

Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина

В статье исследуется нарратив, рассказывающий об отношении англоязычной академической этики, религиозных подходов в этике и секуляризма во второй половине XX в. Хотя конкретные события этой истории хорошо известны каждому, кто знаком с развитием академической этики последних десятилетий, предполагается, что предложенный в статье способ рассмотрения этих событий в их отношении друг к другу прольет свет на их более широкую культурную значимость.

Ключевые слова: академическая моральная философия, прикладная этика, биоэтика, метаэтика, религия, секуляризм

В.К. Шохин

Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии

Преимущества этики добродетелей в сравнении с двумя другими основными программами метаэтики – утилитаризмом и деонтологизмом – не снимают вопроса о том, почему этот «третий путь» добился большего в критике оппонентов, чем в создании собственной когерентной теории. Основной из предлагаемых в статье ответов на этот вопрос состоит в том, что в реальные основания неаристотелевского проекта Эנסком, Фут, Макинтайра и их последователей не было заложено то, что у самого Аристотеля фундирует учение о добродетелях – теория благ. Однако этот способ фундирования аристотелевской этики выводит за ее границы и ведет к «четвертому пути» – к этике агатологической.

Ключевые слова: Аристотель, Кант, Эנסком, Макинтайр, этика добродетели, утилитаризм, деонтология, агаология, добродетели, блага

Summary

Ruben Apressyan

Shaftesbury's Soliloquy: the Construction of Moral Subjectivity

So, in Soliloquy, or Advice to an Author Shaftesbury demonstrates that the person self-determine herself owing to her advanced self-consciousness and critical self-understanding which become possible only on the basis of mastering the fruits of culture and communication, including edifying communication with perfect characters (virtuosos).

Key words: Shaftesbury, soliloquy, 'Recognize Yourself', moral sense, *Alcibiades I*, Giordano Bruno, heroic frenzies, moral self-consciousness.

Vladimir Bakshantovski

Approaching Innovative Paradigm: the Development of Vladimir Bakshantovski and Yuri Sogomonov Association for Applied Ethics

The paper observes the history of one of the research trends in the Russian ethics, namely, applied ethics, presented in a specific way. The author describes the peculiar features of the approach to applied ethics he developed together with his colleague and friend, the late Professor Yuri Sogomonov, discusses the origins of applied ethics in Russia, its stages, the challenges it faced, and its perspectives.

Key words: applied ethics, practical philosophy, moral choice, ethics training workshop, ethical expertise.

Aslan Gadzhikurbanov

The Metaphysical Foundations of Spinoza's Ethics

The article focuses on the problem of relationship between metaphysics and ethics in the Ethics of Spinoza. The author argues that moral philosophy of Spinoza is built on the basis of the priorities of his metaphysical doctrine. In the foundation of the moral being laid primary metaphysical aspiration of every being to preserve its existence, also the desire for self-preservation is the first and only basis of moral virtue. The metaphysical doctrine of substance in Spinoza's Ethics, its attributes and modes and their hierarchical order should perform modeling functions regarding ethics.

Key words: Metaphysics, ethics, relationship, priorities of the metaphysical doctrine, aspiration to preserve its existence, the desire for self-preservation, the hierarchical order, modeling functions.

Maria Gelfond

The Problem of the Relationship between Morality and Religion: Truth or Absolute?

The article deals with the fundamental problem of the relationship between morality and religion. The author carries out classification and comparative analysis of the main ways to solve this problem in the history of the European philosophy. The subject of the study is the concept of true religion and absolute morality in Kant's and L. Tolstoy interpretations.

Key words: philosophy, morals (ethics), religion, intellect, belief, God, moral law, moral ideal, meaning of life.

Pavel Matveev

The Act of Self-Sacrifice (Ethical Analysis)

The paper focuses on two groups of determination of the act of self-sacrifice. They are analyzed on the basis of phenomenological and axiological approaches. In the paper it is investigated how a person is determined by moral noesa and by transcendent moral value of others' lives. It is shown that the moral values are regarded by a human being as ultimate reason of his/her moral choice.

Key words: act, self-sacrifice, phenomenology, axiology, noema, noesa, moral value, the limiting basis, freedom, responsibility.

Leonid Maximov

Dilemma of «Naturality» and «Non-naturality» of Moral Motivation

Unusualness of moral motivation and its apparent distinction (in some respects) from any other motivations of human behavior have become a source for a variety of metaphysical concepts which repudiate possibility to describe and explain morality in terms of natural causality and which seek to solve this task by creating a special picture of the world, including an idea of the transcendent and intelligible dimension of being. The article analyzes and specifies criteria under which particular features of morality have been interpreted directly or indirectly by philosophers as «non-natural», and therefore they required appropriate speculative schemes to explain them. Critical analysis of classic arguments of ethical naturalism has been provided as well in which sole naturality of morality is argued through wrong reduction of moral values to non-moral ones.

Key words: moral motivation, naturality vs. non-naturality, naturalistic ethics, metaphysical ethics, explanation vs. justification, knowledge vs. values, cognitivism

Christian Miller

Do People have the Virtues or Vices?

In this paper the author focuses on just one area of our moral lives, namely cheating motivation and behavior, and briefly examines whether there is any empirical support for the relevant virtue of honesty or vice of dishonesty. In section one, he reviews some of the leading research on cheating behavior, and in section two he does the same for cheating motivation. Section three then outlines several requirements for honesty and dishonesty. The author explains why, in light of the current psychological evidence, these requirements do not seem to be met.

Key words: Virtue, vice, cheating, honesty, dishonesty, cheating motivation, honor code, character

Andrew Oldenquist

Moral Miracles and the Incoherence of Original Sin

The incoherence of original sin follows from the impossibility of moral miracles such as human nature being made sinful without any other change, from the incoherence of making someone sinful as punishment, and from the dependence of our opinion of God's morality on human morality. Physical miracles can be untrue but coherent, as when God overrides natural law and parts the Red Sea. Original Sin was Christian recruitment strategy because the only escape was confessing to Christ and thus becoming a Christian.

Key words: moral miracle, physical miracle, original sin, God, morality, hell, lust, incoherence, punishment, Christianity

Andrey Prokofyev

Justice and Resentment (Marginal Notes on F.Nietzsche' On the Genealogy of Morality)

The paper deals with three approaches to the problem of reactive origins and manifestations of the sense of justice proposed by F.Nietzsche in the polemical tract *On the Genealogy of Morality*. The first approach treats an appeal to justice as a way to conceal hatred and the drive for revenge under the guise of promoting objective values and observing objective principles. The second approach interpreted justice as a counterbalance to the unrestricted drive for revenge, as a basis for restraining and overcoming reactive affects (resentment). The third approach presupposes that the one part of current views of justice is generated and infected by resentment but the other part is free from the influence of reactive affects. Later each of the approaches was adopted by ethical theories that criticize and rehabilitate the sense of justice.

Key words: F.Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, sense of justice, resentment, resentment, hatred, revenge

Vladimir Shokhin

The Fourth way? An Ethical Foundation of Agathology

Advantages of virtue ethics over two other main programs of metaethics, i.e. utilitarianism and deontology, leave, nevertheless, undecided the question about why this “third way” in ethics has managed to make more contribution into critics of its opponents than to building its own coherent theory. The main answer offered in the paper is that Anscombe, Foot, MacIntyre and their followers haven’t laid into the basement of their new Aristotelianism what Aristotle himself considered to be the foundation of his teaching of virtues – a theory of the goods. But this mode of basing arethic ethics leads beyond its limits, to “the fourth way”, that is to agatological ethics.

Key words: Aristotle, Kant, Anscombe, MacIntyre, virtue ethics, utilitarianism, deontology, agathology, virtues, the goods

David Solomon

Filling the Void: Academic Ethics and Secular Medicine

The author explores a narrative about the interaction among Anglophone academic ethics, religious approaches to ethics and secularism in the last half of the twentieth century. Although the particular events in this history are already well-known to anyone familiar with the development of academic ethics in recent decades, the author’s goal is to set these events in relation to one another in the way that will shed new light on their broader cultural significance.

Key words: academic moral philosophy, applied ethics, bioethics, metaethics, religion, secularism

Olga Zubets

Is a Friend Needed by the Person Who Asks Scarcely Anything?

The article is devoted to the question how self-sufficiency can be compatible with friendship: these two concepts are essential for the Aristotle’s ideals of a person (Great-minded) and a polis. In his philosophical concept of friendship Aristotle overcomes and denies the everyday understanding: he rejects the usefulness and that means that friendship keeps its aim and value in itself; he stresses that friendship is an action in which the self-sufficient person, high-minded plays an active role being the agent who loves his own creation. The kernel of this concept is the idea of friendship with oneself giving birth to the friend and polis as friendship, so that Aristotle’s friendship based on virtue appears to be the form of self-sufficiency and his analysis happens to be an approach to the problem of moral subject and the world, the Other.

Key words: self-sufficient, friend, Aristotle, Great-minded, action, friendship with oneself, polis

Об авторах

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

Бахитановский Владимир Иосифович – доктор философских наук, профессор, директор Научно-исследовательского института прикладной этики Тюменского государственного нефтегазового университета.

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

Гельфонд Мария Львовна – доктор философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Тульского филиала Российского государственного торгово-экономического университета.

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

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

Матвеев Павел Евлампиевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения факультета философских и социальных наук Владимирского государственного университета.

Миллер (Miller) Кристиан – Доцент кафедры философии университета Уэйк Форест (Wake Forest University), США.

Олденквист (Oldenquist) Эндрю – профессор-эмерит университета Огайо (Ohio State University), США.

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

Соломон Дэвид – профессор философии, директор центра этики и культуры Нотрдамского университета (Notre Dame University), США.

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором философии религии Института философии РАН.

Правила представления рукописей для публикации в ежегоднике «Этическая мысль»

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

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

К публикации не принимаются разделы диссертаций.

Приветствуются полемические статьи.

За публикации плата с авторов не взимается.

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

Публикация включает следующие обязательные элементы:

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

– научная степень;

– ученое звание;

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

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

– адрес электронной почты;

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

– почтовый адрес (включая индекс);

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

– десять ключевых слов на русском и английском языках;

– текст статьи;

– библиографический список (по стандартам ВАК).

Объем статей – от 20 до 40 тыс. зн.

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

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

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

Параметры страницы: 2,5 см со всех сторон.

Все заголовки набираются **строчными буквами**.

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

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

Образцы оформления сносок:

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 43.

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

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

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

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

Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas. L.–N. Y., 1894.

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

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

Этическая мысль

Выпуск 13

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор И.А. Мальцева

Свидетельство ПИ № ФС77-36979 от 27.07.2009 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.01.13.

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

Усл. печ. л. 17,0. Уч.-изд. л. 14,54. Тираж 1 000 экз. Заказ № 001.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: Т.В. Прохорова

Компьютерная верстка: Ю.А. Аношина

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

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