

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 4

Москва
2003

УДК 17.0
ББК 87.7
Э-90

Ответственный редактор

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

Ученый секретарь

кандидат филос. наук *О.В. Артемьева*

Рецензенты

доктор филос. наук *В.Н. Порус*
кандидат филос. наук *Т.П. Лифинцева*

Э-90 **Этическая мысль.** — Вып. 4. — М., 2003. — 205 с.

В очередном выпуске Ежегодника представлены результаты исследований в сфере моральной философии по широкому кругу проблем. Традиционно ежегодник включает разделы, в которых рассматриваются вопросы теории и истории морали. Кроме того, данный выпуск содержит специальный раздел, посвященный этике совершенства, а именно — анализу идеи самопревращения в философии Плотина и этики совершенства И.Канта.

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

А.А.Гусейнов

Понятие морали*

Этика, как и философия в целом, существует в качественном многообразии учений, каждое из которых соразмерно друг другу по критерию истины и претендует на общезначимый статус. Это связано с тем, что она, исследуя мораль, в то же время преобразует ее. Так, например, мораль, понятая в гедонистической перспективе, и мораль, понятая в аскетической (кинической) перспективе, суть не только разные теоретические конструкции (образы) морали, но и разные ее состояния. Этика, будучи знанием о морали и в качестве знания о ней, является также частью (моментом) самой морали. Она потому и является нормативной наукой, что ее суждения не исчерпываются эпистемологическим содержанием; они имеют также морально (нравственно) обязывающий смысл.

Люди, отмечал еще Аристотель, изучают добродетель не для того, чтобы знать, что это такое, а для того, чтобы быть добродетельным (ЕН, II, 2 1103 b). Именно в силу особого (участливо-формирующего) отношения к морали как к своему предмету вопрос о том, что такое мораль, оказывается для философской этики одним из основных вопросов, требующих своего особого решения в рамках каждого теоретически цельного учения.

* Стендовый доклад, подготовленный для секции Философии, социологии, психологии и права Отделения общественных наук РАН обобщает исследования последних лет, более развернуто представленные в статьях: «Сослагательное наклонение морали»; «Об идее абсолютного в морали» (Вопросы философии. 2002. № 5; № 3 за 2003); «Этика и мораль в современном мире»; «Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М.Бахтин)»; «Цели и ценности: как возможен моральный поступок?» (Этическая мысль. Вып. 1-й, 2-й и 3-й. М.: ИФ РАН, 2000, 2001, 2002 гг.).

1. Актуальность темы доклада определяется не только этими общими соображениями. Она диктуется также современной духовной ситуацией в мире, которая в том, что касается морального сознания, характеризуется отсутствием общих идей, а в том, что касается этики — отсутствием акцентированного интереса к ним. Свидетельство первого можно видеть, например, в нарастании духовно-разделяющих линий как между народами, обществами, цивилизациями, так и внутри них, в релятивировании традиционных ценностей, свидетельство второго — в слиянии теоретической этики с прикладной, резком ослаблении концептуальных философско-этических дискуссий, отказе от нравственного пафоса истины. В настоящее время не то, что отсутствует общезначимое понятие морали, но по сути дела ставится под сомнение сама его возможность (как, впрочем, и нужность).

В самом общем (формально-функциональном) плане мораль можно определить как индивидуально-ответственное поведение, рассмотренное в его зависимости от смысложизненных целей деятельности человека. Под смысложизненными целями имеются в виду цели, задающие направленность (вектор) сознательной жизнедеятельности индивида и выступающие для него в качестве ее ценностных оснований.

Подобно тому, как человек не может двигаться, чтобы это не было движением в определенном направлении, так он не может сознательно действовать, не задавая своим действиям определенный смысл. Понятая таким образом мораль может быть расчленена на совокупность добродетельных поступков и канон, в силу которого они признаются добродетельными. Это — две разнонаправленные части морали; одна из них берет индивида в единичности и единственности его существования (в поступке), а другая — в родовом качестве, универсальности его бытия.

Принято считать, что этика главным образом или исключительно исследует канон (основоположения, принципы, правила) поведения. Ее интересует то, какое из возможных смысловых наполнений индивидуально-ответственного поведения является более истинным и потому предпочтительным; она интересуется тем, как поступают люди, когда они имеют возможность поступать свободно для того, чтобы выяснить, как они должны поступать, чтобы эти поступки были действительно свободными, выражали подлинное (истинное) благо того, кто поступает. Ее определенность решающим образом обнаруживается в определенности предлагаемой ею нормативной програм-

мы. Подобно тому, как компас указывает направление, в котором должен был бы идти тот, кто хочет идти на север, но не содержит никаких сведений о дороге, которой ему надо идти, и способах ее преодоления, так этика говорит о том, каким признаком (признаками) должны были бы обладать поступки, чтобы они могли считаться моральными, но не касается их материального содержания ни в их общей (природной и социальной), ни в их частной (касающейся отдельного индивида и особых обстоятельств его жизни) выраженности.

Этика, начиная с Нового времени, действительно интересовалась по преимуществу моральными нормами, законами, оставляя за пределами своего рассмотрения пестрый мир реальных поступков. Это можно считать особенностью этики в эту эпоху, но никак не ее достоинством. К тому же следует признать, что ей ни в одном из вариантов не удавалось последовательно удержаться на такой позиции. Если брать теоретические опыты этики во всей их исторической полноте, то мы увидим, что этика не всегда ориентировалась на поиск всеобщих правил поведения. Не менее основательной была установка, отождествлявшая мораль с поступками. В целом в понимании морали существовали эти две важнейшие традиции, которые одновременно знаменуют собой две важнейшие эпохи в истории этики и морали. Одна связана с именем Аристотеля и является парадигмальной для античности и средневековья, другая связана с именем Канта и является парадигмальной для Нового времени.

2. Для Аристотеля мораль есть прежде всего и по преимуществу моральная (добродетельная) личность, которая формируется и реализуется в добродетельных поступках. Последние существуют только в привязке к конкретному индивиду и частным обстоятельствам, в которых он действует. Поэтому добродетельный поступок в своем конечном основании нельзя определить иначе, как поступок добродетельного человека. Он представляет собой предел индивидуально-ответственного существования; есть такое деяние, которое содержит свое оправдание и свою награду в самом себе; его нельзя считать средством для чего бы то ни было, он, будучи средством, является в то же время целью и тем самым выпадает (обрывает, завершает) целе-средственную деятельность человека, составляя последний и высший ее смысл.

При таком взгляде на мораль возможности науки о ней ограничиваются ее эмпирическим описанием (упорядочением, систематизацией), а возможности целенаправленного воздействия на моральное поведение — ориентацией на преобладающие в обществе (при-

вычные, образцовые) каноны. Понимание морали как моральной личности получает естественное дополнение в представлении о ней как сумме конкретных норм и поступков, следование которым и совершение которых считается моральным. Все те содержательные характеристики добродетели и добродетельных поступков, которые мы встречаем у Аристотеля, являются обобщением и идеализацией того, что считалось добродетельным в рамках полисного (еще точнее: полисно-аристократического) сознания применительно к отдельным сферам общественной жизни и типичным для них человеческим ситуациям.

Аристотелевская этика была адекватным обобщением моральной реальности на той стадии исторического развития, когда общественные отношения имели форму личных зависимостей. Эта стадия в социологии именуется традиционным, доиндустриальным обществом. Его характерная особенность заключается в том, что несущей конструкцией, гарантией устойчивости социума в целом и его отдельных секторов были добродетельные индивиды, добродетельность которых поддерживалась сетью детализированных норм, опутывавших их поведение. Здесь этика дополняется по преимуществу обычаем.

3. Кант понимает под моралью закон, обладающий абсолютной необходимостью. Таковым является только чистая (добрая) воля, которая дана в форме безусловного долга, категорического императива. Моральное пространство индивидуально-ответственного поведения совпадает с автономией воли — со всеобщим общезначимым законом, который разумная воля задает самой себе.

Есть только один моральный закон. Все прочие правила приобретают моральное качество только в той мере, в какой не противоречат ему, за этими пределами они существуют только в силу целесообразности. Соответственно есть только один моральный мотив — долг как уважение к моральному закону. Он не только отличается от других мотивов (склонностей), но и обнаруживает себя в акцентированном противостоянии им. Это значит, что не существует поступков, которые совершались бы только по мотиву долга, т.е. собственно моральных поступков. Если для Аристотеля добродетельные поступки есть единственная форма бытия морали, которая тем самым выступает как конкретные обязанности перед конкретными индивидами в конкретных обстоятельствах, то для Канта мораль никогда не может воплотиться в материи живых поступков и представляет собой долг перед человечеством (долг человечности).

Кантовская этическая теория обобщает моральную ситуацию общества, в котором отношения людей приобрели «вещный характер» (К. Маркс). В социологических теориях эти общества именуется индустриальными, капиталистическими, экономическими. В них общественные отношения выступают как отношения столь больших масс людей, что они неизбежно оказываются а) безлично-анонимными и б) акцентировано функциональными. Социум организуется таким образом, что его жизнеспособность не зависит от собственно моральных качеств и решений составляющих его индивидов, общественно релевантное поведение которых гарантируется институциональными нормами. Здесь этика дополняется по преимуществу правом.

4. И Аристотель, и Кант исходят из единства человека и общества. Различие между ними в том, что первый рассматривает общество как развернутую, вынесенную вовне сущность человека, а второй видит в человеке чистое воплощение закономерной сущности общества. Соответственно аристотелевская этика есть этика поступка, а кантовская этика есть этика закона. Если исходить из того, что моральная практика как практика разумно (сознательно) деятельных существ складывается из поступков (действий) и правил (основоположений), по которым они совершаются, то Аристотель и Кант рассматривают ее в двух крайних точках, разрывая целое на части. Можно сказать так: в силлогизме поступка Аристотель акцентирует внимание исключительно на частном утверждении, в результате чего вывод оказывается безосновным (не обоснованным). Кант — на общей посылке, из-за чего отсутствует сам вывод (поступок). И в том и в другом случае силлогизм поступка оказывается урезанным, неполным. Возникает вопрос: возможна ли этическая теория, в которой силлогизм поступка был бы представлен в логической полноте и которая органически соединила бы этику поступка с этикой закона, Аристотеля с Кантом?

5. Существенное уточнение в сформулированный вопрос вносит учение М.М.Бахтина о двух видах ответственности: специальной ответственности, которая касается содержания поступка, и нравственной ответственности, которая касается факта поступка. Специальная ответственность зависит от теоретического отношения к миру, воплощенного в знаниях, нормах, умениях и т.д. Нравственная ответственность определяется неповторимой единственностью жизни того, кто совершает поступок. Поступок становится поступком тогда, когда он рефлектирует себя в обе стороны и обретает единство двусторонней ответственности. Теоретическое отношение к миру не содержит в себе необходимости поступка: из того, что поступок воз-

можен, вовсе не вытекает, что я должен его совершить. В отличие от этого нравственно-практическое отношение к миру (сам факт поступка) выводит в область теоретически расчетливого отношения к нему: решение совершить тот или иной поступок ведет к обдумыванию того, как это сделать наилучшим образом. Следовательно, совмещение двух видов ответственности в едином акте поступка возможно только таким образом, что специальная ответственность оказывается вторичной по отношению к нравственной ответственности, становится приобщенным моментом последней.

6. Задача синтеза этики поступка Аристотеля с этикой закона Канта, конкретизированная в свете выводов Бахтина, выглядит следующим образом: что это за поступки, которые, будучи неповторимо единственными, являются одновременно закономерно всеобщими, или, говоря по-другому, как возможны абсолютные поступки? Ее решение составляет центральную теоретическую проблему современной этики и важнейшую моральную проблему современного человека.

II

Развитие этики после Канта существенным образом определялось критическим отношением к идее этического абсолютизма — от ее смягчения до полного и резкого отрицания. Против нее были высказаны следующие основательные возражения: а) абсолютная мораль предполагает абсолютного субъекта, имеющего право говорить от имени морали и признанного в этом качестве теми, к кому мораль обращена; б) если бы даже такой субъект существовал, она (абсолютная мораль) не могла бы быть эксплицирована ни в речи, ни тем более в материи практического действия, ибо и то, и другое относительно, ограничено, тленно; в) реальные формы, в которых якобы манифестирует себя абсолютная мораль в культуре, на самом деле таковыми не являются и содержат в себе большую долю лицемерия, прикрывающего практический аморализм. Интересующая нас проблема возможности абсолютных моральных поступков требует такого решения, которое учитывало бы и обоснованно снимало указанные возражения.

7. Мораль участвует в мотивации поступка особым образом. Она не располагается в одном ряду (одной плоскости) со всеми прочими мотивами (выгоды, престижа, приличия, мести и т.д. и т.п.), укорененными в телесно-психическом строе индивида и обстоятельствах (как природных, так и социокультурных) его жизни и ответственны-

ми за конкретику поступков. Она находится над ними и за ними, образуя особый уровень мотивации, который можно квалифицировать как вторичный, третичный или еще более высокий (в зависимости от того, как считать), но в любом случае является последним. В сложной, иерархически организованной и последовательно расчлененной структуре поступка моральные категории и оценки представляют собой их высшую и окончательную санкцию.

Если все мотивы, за вычетом моральных, обозначить как прагматические, то можно утверждать, что совершаемые индивидами поступки всегда прагматичны — имеют вполне достаточные основания для того, чтобы состояться и помимо соображений доброй воли. Последние в этом смысле можно считать избыточными. Они не прибавляют ничего к материи поступка, его содержанию и форме, а санкционируют лишь само его право на бытие. Человек в этом случае действует так же, как Бог, который каждый день творения завершал обзором сделанного и констатацией того, что это хорошо, с тем лишь отличием, что он делает это не задним числом, а заранее. На человеческой «фабрике» по производству поступков мораль выполняет роль, сходную с той, которую выполняет отдел технического контроля (контроля качества) на обычной фабрике. Специфика морали в общей системе мотивации поведения состоит в том, что констатация моральной доброкачественности предстоящих поступков оказывается одновременно разрешением на существование. Говоря словами Бахтина, человека обязывает не содержание обязательства, а его подпись под ним. Мораль задает такой свойственный именно человеческим поступкам взгляд на мир, когда быть означает быть моральным.

Соответствие возможных поступков моральному критерию устанавливается анализом того, могли ли бы они состояться исключительно (только) в силу моральных мотивов. В этом смысле моральные мотивы соразмерны всем прочим мотивам вместе взятым. Мораль вырывает замысленный поступок из реально-прагматического контекста и взвешивает его на идеальных весах добра и зла, бытия и небытия. Рассматривает его так, как если бы он зависел только от доброй воли самой личности.

8. Мораль выполняет свою мотивирующую роль с помощью мысленного (идеального) эксперимента. Его суть состоит в испытании возможности предстоящего поступка по моральным основаниям. Для этого в голове (мысленно) создаются вымышленные (идеализированные) ситуации, когда моральный мотив поступка оказывается его единственным мотивом. Они создаются путем мысленного отвлече-

ния от прагматических мотивов, или, что еще лучше, противопоставления таким мотивам. Эксперименты такого типа хорошо описаны Кантом (См.: И.Кант. Основоположение к метафизике нравов. Раздел I) на примере торговца, в случае которого мысленно расщепляются, разводятся честное ведение дел и выгода. Другой типовой ситуацией этического эксперимента является рассмотрение поступка как поступка, учреждаемого доброй волей самого субъекта.

Этический эксперимент может быть только мысленным, так как испытываемый на моральную доброкачественность поступок вырывается из реального мира и перемещается в идеальный (вымышленный) мир, где имеют место только моральные поступки. Такое перемещение возможно только в мысли и описывается оно языком сослагательного наклонения. В ходе мысленного этического эксперимента человек отвечает себе на следующие вопросы: совершил ли бы я данный поступок, если бы а) у меня не было в нем выгоды; б) он был мне невыгоден; в) он целиком зависел от меня?

9. Сослагательная модальность является типичной для морально-го мышления и языка. Моральные требования отличаются от других требований (норм права, обычая, религиозных заповедей и др.) не императивностью и не высшей (категорической) степенью императивности, а характером обоснования, осуществляемого в сослагательной модальности. Это подтверждается анализом формулировок морального закона у Канта и золотого правила нравственности.

Обоснование долга самого по себе (как необходимости поступать) не составляет сколько-нибудь серьезной теоретической и практической проблемы. Возникающие здесь трудности исчерпываются тем, что Бахтин обозначил понятием «не-алиби в бытии». Поскольку человек живет, он не может не действовать; по отношению к бытию у него нет алиби. Проблему составляет обоснование морального долга, поскольку он задает другой (не обязательный, идеальный) план бытия, в котором в отличие от реального бытия можно быть и можно не быть и по отношению к которому мы все имеем алиби. Применительно к моральному бытию «не-алиби в бытии» предстает быть самоочевидной аксиомой и становится своего рода теоремой, которая требует доказательств и для доказательства которой требуется конструируемая мыслью искусственная среда различного рода предположений. Так золотое правило предписывает поступать по таким правилам и совершать такие поступки, которые учредил бы сам действующий индивид, если бы он был той высшей и единственной инстанцией, которой дано учреждать такие правила и поступки. И оно предлагает механизм (доказательство) для выяснения того, явля-

ется ли таковым тот или иной конкретный поступок (правило): для этого индивид должен мысленно поменяться местами с другим (тем, на кого направлен поступок, является его адресатом, объектом) и ответить себе на вопрос, захотел ли бы он, чтобы тот, другой, совершил этот поступок по отношению к нему, т.е. готов ли он обернуть готовый совершиться поступок на самого себя и стать его объектом. Именно эта сложная внутренняя работа, в ходе которой индивид выявляет полноту своего личностного участия в поступке, для чего идеализирует всю ситуацию (переводит ее в идеальное царство, испытывает на мыслимость в качестве идеала), а не итоговый вывод в виде краткого «поступай» или «не поступай» определяет моральный характер предписания.

То, что получило достаточно адекватное выражение в золотом правиле, свойственно всякой моральной оценке как основанию (мотиву) моральных поступков. Структура моральной оценки является сугубо сослагательной. Оценивая некий поступок как добрый, мы характеризуем его в качестве такого поступка, который мог бы иметь место в мире, где совершаются только добрые поступки, получил бы положительную оценку того, кому дано судить что есть добро, а что есть зло, непременно хотел бы совершить тот, кто выносит такую оценку. В живом повседневном языке моральная оценка часто выражается в изъявительном наклонении. Это является одной из причин, в силу которой этика недооценивает роль сослагательного наклонения в моральном языке. В действительности то, существование чего только возможно (мыслимо), и то, что реально существует, не корректно выражать в одних и тех же словах и языковых конструкциях. «В этой языковой двузначности мы имеем, следовательно, возможный источник ошибочных точек зрения на соотношение истин, касающихся действительности существования чего-то, и истин, касающихся оценки» (Дж. Мур. Принципы этики, § 70).

10. Сослагательная модальность моральной оценки связана с тем, что моральный поступок есть самоценный поступок. Быть самоценным означает содержать свои цели в себе с полнотой и завершенностью, исключаяющей низведение до уровня средства по отношению к чему бы то ни было. Моральный поступок есть поступок, который не может быть совершен для чего-то и оправдан какой-то иной целью, которая лежит за его пределами. Он выпадает из целе-средственной логики человеческой деятельности точно так же, как из причинно-следственной логики природы. Поэтому для того, чтобы адекватно

оценить моральный поступок, его надо поместить в некую иную реальность, которая не подчиняется этим логикам, на что и направлена моральная оценка.

Хотя мораль, совпадающая с моральными поступками, и выпадает из целе-средственного типа связи, она тем не менее связана с ней. Ее место — в зазоре между целями и средствами, являющимся одновременно пространством свободы и риска. Мораль заполняет этот зазор таким образом, чтобы цели, с одной стороны, не потеряли всякую связь с реальностью, трансформировавшись в пустую фантазию или разрушительное сумасбродство, а с другой стороны, не растворились в ней, потеряв свое качество сил, возвышающих человека над ограниченностью природного существования. Она является безусловным условием целе-средственной (сознательной) деятельности человека.

11. За сослагательными предложениями скрыты отрицательные индикативные утверждения («это было бы» означает, что фактически этого нет — так слова «я бы радовался» означают, что на самом деле я не радуюсь). Сослагательная модальность морального обязывания также означает, что фактическое содержание последнего заключается в отрицании. Мораль как специфический способ обязывания делает возможными разнообразные реальные обязанности и ответственна именно и только за их возможность, которую она задает через запрет на то, что ей противоречит. Моральное обязывание — не только условие возможности других обязанностей, но и их деятельное ограничение. Реальность (фактичность, предметность, бытийная укорененность) морали является негативной. Мораль говорит не о том, что делать (об этом говорят другие формы знания и практики), а о том, чего не делать. Не просто не делать, а никогда не делать.

Негативный поступок как поступок, который не совершается в силу сознательного решения не делать это, т.е. в силу запрета, имеет ряд особенностей, по причине которых именно он становится преимущественным предметным наполнением морали.

Во-первых, негативный поступок, поскольку он заключается в запрете на переход желаний (мотивов) в действие, в полной мере подконтролен сознательной воле человека. Человек не может сделать так, чтобы он чего-то захотел или чего-то не захотел. Но он всегда может отказаться от того, чего он хочет, от определенных желаний. Если исходить из предложенного Дж. Муром разграничения идеальных правил и правил долга, то в строгом смысле слова только негативные поступки подходят под правило долга.

Во-вторых, негативный поступок может быть не только категорическим, но и общезначимым. Позитивный поступок, поскольку он укоренен в психологии конкретного индивида и частных обстоятельствах его жизни, по определению не может стать общезначимым. Невозможно даже представить себе (не говоря уже о том, что это лишено смысла), чтобы все делали одно и то же. Другое дело — негативный поступок. Он представляет собой урезанный поступок в том смысле, что он ограничивается всеобщим принципом (правилом, запретом). Здесь принцип поступка и сам поступок в своей непосредственности, частном выражении, индивидуализированности полностью совпадают. Негативный поступок может быть столь же общезначимым, сколь общезначим сам запрет. Поэтому в высшей степени реалистична картина, когда все люди не совершают каких-то поступков, относительно которых они пришли к выводу, они не должны их совершать.

В-третьих, негативный поступок исключает опасность морализирующего самообмана. Людям свойственно думать о себе лучше, чем они есть на самом деле, выдавать свое зло за добро. В случае негативного поступка, не совершаемого в силу запрета, для этого отсутствуют психологические основания. Моральным мотивом негативного (запрещенного) поступка является сам запрет, и он адекватно обнаруживает себя в том, что поступок не состоялся. А в вопросе о том, состоялся ли запрещенный поступок или нет, обмануться невозможно. Поскольку нравственно запрещенный поступок есть поступок, который запрещен из-за того, что он является недостойным, то человек, оставаясь в логике морального сознания, не может гордиться тем, что он не сделал чего-то плохого.

Таким образом, если возможны абсолютные моральные поступки, то они возможны в качестве негативных поступков, задаваемых определенными запретами. Каковы эти поступки и запреты сегодня — таков вопрос, в который упираются дальнейшие исследования в области этики, в том числе и центральный для нее вопрос о понятии морали.

Этика и мораль: соотношение понятий

В чем различие между этикой и моралью?

Хорошо известно, что слова «этика» и «мораль» близки по смыслу, взаимозаменяемы и нередко взаимодополняемы (как, например, в канцелярско-идеологическом словосочетании «морально-этический»); во всяком случае, отсутствие четкого их различия не приводит к сколько-нибудь значительным недоразумениям в обычном общении. Другое дело — специализированный философский и научный контекст: надобность в ясном разграничении этики и морали обусловлена здесь не только общей установкой теоретического сознания на придание ключевым терминам по возможности более точного и индивидуального (не пересекающегося с другими терминами) значения, но еще и тем, что размытость смысловых границ между этими терминами скрывает за собой ряд нерешенных (а иногда и просто не выявленных) методологических проблем, накладывающих в конечном счете печать на всю конкретную проблематику соответствующей области исследований. Поэтому в данном случае уточнение терминов, т.е. некоторое упорядочение исследовательского инструментария, сопряжено также с формулированием и обоснованием определенного подхода к решению проблем более общего плана (знание — ценность, структура этики, специфика морали и др.).

Безусловно, сохраняющаяся и в обычном употреблении, и в теории широкая синонимия этики и морали не случайна, она имеет свои исторические причины: у этих терминов — единые или, вернее, тесно переплетенные греко-латинские корни: латинское слово *moralis* является калькой с греческого прилагательного «этический». Тем не менее за формальной идентичностью рассматриваемых терминов уже

с самого начала можно заметить некоторое — весьма существенное — различие в содержании и способе употребления рассматриваемых терминов. Это различие выразилось в том, что «этика» и «мораль» фактически использовались для отображения разных сторон той широкой и многоплановой области человеческого бытия, которая у греков и латинян именовалась соответственно «ethos» и «mos» («mores») и которая в русском языке ближе всего передается словами «нравы», «обычаи», «характеры» и т.п. Под «этикой» с момента ее появления (если брать за точку отсчета Аристотелевы «Этики») понималась особая специализированная, рационально-рефлексивная, мыслительная деятельность внутри (и по поводу) наличного «этоса», причем деятельность не просто познавательная (т.е. описывающая и объясняющая реальные нравы), но и критически-поучительная, — или ценностно-ориентированная, если использовать позднейшую терминологию; при этом использовались оценочные дихотомии типа «хорошее — дурное», «добродетельное — порочное», «справедливое — несправедливое» и пр. Собственно, и «мораль» изначально ассоциировалась с нормами, оценками, принципами, максимами, выражаемыми в указанных понятиях; однако если для «морали» эти специфические нормы, идеалы и пр., сформировавшиеся в структуре этоса и регулирующие в определенной мере человеческое поведение, составляли само ее тело, то «этика» сложилась именно как особая философская *дисциплина*, как практическая философия, она оперировала нормами и идеалами, выстраивала из них системы или кодексы, основанные на немногих общих принципах или источниках, и провозглашала эти системы в качестве различных, конкурирующих друг с другом жизненных программ.

Таким образом, первое (по времени и по существу) размежевание понятий этики и морали было связано с различием, с одной стороны, доктринально и (или) дисциплинарно оформленных жизнеучений (получивших имя этики), а с другой — совокупности особых регулятивных норм и принципов, составляющих содержание этических учений и (или) стихийно сложившихся и функционирующих в реальных социумах (т.е. всего того, что чаще всего и обозначается словом «мораль»).

Ретроспективно указанное соотношение этики и морали в их исторической динамике можно интерпретировать двумя прямо противоположными способами, в зависимости от принятой методологической установки: либо *этику* рассматривать как составной элемент совокупного морального сознания, его высший (рациональный) слой, т.е. как *самосознание морали*, как *моральную («практическую») философию*

фию, — либо мораль рассматривать как «предмет» или «объект» этических изысканий и построений (т.е. трактовать этику как «философию морали», «теорию морали» или «науку о морали»). Оба этих истолкования мирно сосуществуют в современной моральной философии; более того, большинство философов или вовсе не видят разницы между ними, или же считают различие этих интерпретаций мало-существенным и непринципиальным. Во всяком случае, мало у кого из тех, кто профессионально причастен к этой области философской мысли, возникает сомнение в правомерности и непротиворечивости совмещения двух представлений об этике: как о некоторой форме познания и одновременно о предмете этого познания. Ведь не видим же мы никакого противоречия в утверждении о том, например, что психология является наукой о духе и в то же время — именно в качестве «науки» — принадлежит тому же «духу», который она исследует.

Однако по отношению к этике возможность ее двойного статуса не столь безусловна, как в отношении психологии. Конечно, этика есть духовное образование в смысле ее принадлежности к сфере духа; но понятие «духовного» вообще охватывает как «знания», так и «ценности»; этика же — в традиционном, классическом ее бытии и функционировании (т.е. в качестве жизнеучения) — является частью именно ценностного (морального) сознания, поэтому ее нельзя считать «знанием» («наукой», «теорией») в обычном понимании «знания» — как идеальной модели сущего. Впрочем, такое различие знаний и ценностей не является общепринятым; скорее наоборот: в гуманитарно-философской мысли всегда доминировало представление о познавательной природе моральных ценностей; свое крайнее выражение эта точка зрения нашла в утверждении ряда мыслителей Нового времени (в частности, Локка и Лейбница) о том, что мораль является (или может стать) аксиоматически-дедуктивной наукой наподобие математики. Но если даже оставить в стороне сложную, многоплановую проблему соотношения знаний и ценностей, составлявшую предмет философских дискуссий на протяжении последних полутора веков, можно все же и на уровне здравого смысла заключить, что любое ценностное (в том числе и моральное) учение с его призывами, рекомендациями и императивами принципиально отличается от эмпирических или теоретических описаний и объяснений любых феноменов (включая и феномен морали). Поэтому этика, проповедующая и защищающая определенную жизненную позицию, благодаря именно этой ее роли должна быть отличена от той «дисциплины» (как бы она ни называлась), которая по отношению к морали выполняет не проповедническую, а описательно-объяснительную функцию.

Главная трудность, с которой сопряжены те или иные квалификации этики по признаку доминирования в ней либо морально-ценностного, либо познавательного компонента, состоит в том, что вся классическая этика, будучи так или иначе ценностно-ориентированной, вместе с тем никогда не сводилась к одним только ценностным декларациям и их защите, а непременно содержала в себе еще и когнитивную составляющую, т.е. определенное знание или представление о мире, Боге и человеке. Так не является ли наличие этой составляющей показателем того, что этика фактически обладает указанным выше двойным статусом, т.е. способна гармонично совмещать в себе некоторую моральную (ценностную) позицию с теоретическим объяснением феномена морали?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо выяснить, какое место в этике занимает знание о мире и конкретных его реалиях (включая мораль как один из феноменов человеческого бытия). Как правило, в моральной философии познавательные процедуры и получаемые в их результате знания (представления, мнения и пр.) подчинены главной задаче — утверждению определенной ценностной позиции; иными словами, они прямо или опосредствованно *используются* для формулирования, уточнения, упорядочения и подкрепления определенных целей, норм, идеалов, оценок, императивов и т.д. Мы не будем затрагивать здесь вопрос о конкретных способах и механизмах указанного использования знаний, о совершаемых при этом логических ошибках (на которые впервые обратил внимание Д.Юм); это — особая тема, имеющая богатую библиографию (главным образом — в аналитической философии XX века). В данном случае речь идет о том, что факт присутствия в этике познавательного компонента сам по себе еще не является достаточным основанием для отнесения ее к сфере познания (философского или научного), поскольку знание о мире и человеке в составе этики нередко выполняет лишь подсобную роль, т.е. служит посылкой для ценностных выводов. Другое дело, если полученное знание не вплетено в структуру ценностных рассуждений и не содержит ни в явном, ни в скрытом виде оценок или императивов. Элементы такого рода знания, выстраивающего объективный образ реальности (или, во всяком случае, претендующего на объективную истинность), могут быть без труда обнаружены практически в любом более или менее крупном этическом учении; это, например, описание обычаев и нравов разных народов, попытки объяснить происхождение морали, ее общественные функции и т.д.

Тенденция к «онаучиванию» этики, характерная в особенности для философии Нового времени и для ряда отдельных философских школ XIX — XX вв., реализовалась в двух альтернативных формах, в

соответствии с тем, какой из указанных видов этического знания приобретал научный статус. С одной стороны, выработанные в науке (главным образом в естествознании и математике) исследовательские схемы накладывались на те знания о мире и человеке, которые вплетены в моралистические рассуждения и подчинены им; в результате такого подхода этика, взятая в ее традиционной жизнеучительной функции, представляла как система четко сформулированных и строго доказанных (или представлявшихся самим авторам доказанными) ценностных положений моралистического плана. Иными словами, самая мораль, моральные ценности, моральные учения приобретали вид научных теорий. Наиболее ярким примером такого построения явилась «Этика» Б.Спинозы. С другой стороны, в русле социальной философии закладывались основы действительной науки об обществе — о государстве, праве, морали, религии и т.д., — науки, опирающейся на определенный эмпирический базис и не продуцирующей никаких нормативно-ценностных программ. Правда, в философии Нового времени такой подход не был представлен в чистом виде; в наибольшей степени он реализован (если иметь в виду классические образцы) в «Левиафане» Т.Гоббса и «Трактате о человеческой природе» Д.Юма. В этих трудах научное знание о социальных и психологических механизмах морали не было специально выделено под грифом «этики», однако во многих позднейших работах (вплоть до нашего времени), относимых к этической рубрике, такого рода знание занимает видное место, а иногда и полностью исчерпывает содержание того или иного научного труда.

Надо сказать, что принципиальное различие между указанными двумя типами *научной этики* до сих пор остается почти незамеченным и неотмеченным в специальной методологической литературе; даже в современной метаэтике, уделившей в целом много внимания анализу языка и логики этических рассуждений, рассматриваемые здесь аспекты лишь упоминаются, получая при этом не вполне адекватную, на мой взгляд, трактовку. Я имею в виду широко принятую в современной аналитической философии деление этики на «нормативную» и «теоретическую» (или «дескриптивную»). Первое из этих наименований аналитики обычно относят ко всей традиционной этике, поскольку она имеет ценностно-прескриптивную (моралистическую) направленность; при этом возможность нормативной этики быть наукой (или вообще обладать какими-либо признаками научности) обычно отрицается. Что же касается теоретической этики, то за нею, естественно, признается научный статус, однако предмет ее ограничивается лишь анализом языка, а весь огромный массив исследова-

ний морали как многообразного социального феномена фактически выносятся вообще за пределы этики и рассматривается как составная часть других наук об обществе и человеке — социологии, антропологии и пр.¹ Кроме того, в современной философской литературе разных направлений понятия «теоретическая этика» и «нормативная этика» употребляются нередко в качестве названий разных «разделов» или «аспектов» этики как единой науки или области знания.

Само по себе использование терминов «нормативная этика» и «теоретическая этика» для внутренней дифференциации и упорядочения того разнородного материала, который существует и преимущественно жается под общим именем этики, вряд ли может вызвать серьезные возражения. Однако для выполнения этих функций указанные термины (особенно второй) нуждаются в некотором уточнении. Можно согласиться с аналитиками в том, что этика в ее исходном понимании, т.е. в качестве рационализации самого морального сознания, является этикой *нормативной* в том смысле, что она органично включает в себя те или иные предписания, советы, указания и пр. Верно также и то, что очевидное наличие в нормативной этике разнообразных рассуждений и доказательств еще не делает ее «наукой» (и вообще «формой познания»), поскольку этот рациональный компонент пребывает и действует внутри ценностного (морального) сознания и всецело подчинен соответствующим нормативным целям. Однако не будучи *наукой*, нормативная этика, на мой взгляд, вполне может быть в той или иной степени *научной*. Это означает, что та или иная нормативно-этическая концепция в принципе может в своих заключениях опираться на достоверное знание, быть логически непротиворечивым и вообще может отвечать любому критерию научности, — за исключением одного, согласно которому научное знание должно быть свободным от оценок и императивов. Если бы нормативная этика соответствовала еще и этому требованию, она действительно стала бы наукой в точном смысле слова, но перестала бы быть именно *нормативной* этикой.

Что касается термина «теоретическая этика», то он пригоден для обозначения не только логического анализа языка морали, но и для всей совокупности знаний о морали как феномене (причем «знание о морали» следует четко отличать от так называемого «знания о добре, долге» и т.п., ибо в словосочетаниях этого последнего типа фактически имеется в виду не «знание» в прямом смысле слова, а определенная моральная позиция, поэтому такого рода «знание» принадлежит не теоретической, а нормативной этике). Теоретическую этику можно назвать также «моралеведением», если использовать термин,

предложенный в свое время В.Т.Ефимовым (правда, в существенно ином контексте)². Теоретическая этика, или моралеведение, соотносится с нормативной этикой примерно так же, как религиоведение — с теологией. Эта аналогия основана на том, что религиоведение — это наука, объектом которой является феномен религии (но не «Бог!»), тогда как теология образует рациональный слой самого же религиозного (по природе своей ценностного) сознания.

Таким образом, говоря о соотношении этики и морали, мы должны предварительно уточнить понятие этики, ибо одна часть того конгломерата, который принято называть этим словом, входит в состав самой морали, другая же составляющая есть знание (или наука) о феномене морали. То обстоятельство, что исторически сложившаяся этика включает в себя указанные две части, находит выражение в современных определениях этики, фиксирующих ее двойственный статус в качестве «практической философии» и «науки о морали»³. Такие определения, на мой взгляд, носит «аддитивный» характер, т.е. здесь суммируются несовместимые признаки, относящиеся по сути к разным дисциплинам, лишь внешним образом — в силу давней традиции — объединенным общим именем этики, но фактически поделившим ее наследство. «Практическая философия» и «наука о морали» — это не разные разделы, или стороны, или функции одной и той же «этики»; граница между ними определяется теми критериями, по которым производится демаркация двух форм сознания — соответственно ценностного и познавательного.

* * *

Имеются и другие теоретические ракурсы, в которых могут быть сопоставлены этика и мораль. Так в англо-американской одноименной энциклопедии по этике в специальной статье, посвященной рассматриваемому вопросу, различие между этикой и моралью усматривается в том, что первая включает в себя всеобщие, фундаментальные, неизменные принципы, выражающие важнейшие ценности и убеждения личности и общества, тогда как вторая содержит более специфические и изменчивые правила, через которые реализуются эти общие принципы⁴. Но если трактовка *морали* как выражения «высших ценностей» в социальных нормах и человеческих поступках действительно является одним из принятых способов дефинирования этого понятия⁵, то увязывание *этики* именно и только с этими высшими ценностями выглядит достаточно произвольным. Очевидно,

автор статьи «Ethics/morality distinction» имел в виду то обстоятельство, что классическая этика всегда отпирывалась от того или иного высшего принципа, на основе которого выстраивалось соответствующее жизнеучение; однако из этого факта вовсе не следует, будто этика *тождественна* самим этим исходным принципам, а мораль представляет собою лишь их конкретизацию.

Более глубокая трактовка соотношения этики и морали дана в другой англоязычной энциклопедии, где также помещена статья на эту тему⁶. В статье утверждается, что «этика является более широким понятием» по сравнению с моралью и «включает многое из того, чего нет в морали». В этом смысле «этика (особенно античная) образует альтернативу по отношению к морали: у нее отсутствуют характерные узкие признаки морали, хотя она все же затрагивает моральную проблематику, а именно — как мы должны жить и что должны делать»⁷.

Рациональный смысл приведенного утверждения состоит, на мой взгляд, в констатации того факта, что исторические пути этики и морали со временем разошлись: под «этикой» (если оставить в стороне ее упомянутые выше дополнительные функции описания и объяснения морального феномена) по-прежнему понимается практическая философия, жизнеучение, т.е. проповедь и защита определенных позитивных ценностей, обозначаемых словами «добро», «долг», «счастье», «любовь» и пр.; понятие же морали сузилось и специфицировалось, так что отнюдь не все «доброе» и «должное» имеет статус *морально* доброго и должного. Благодаря Канту было осознано отличие специфически морального «категорического» императива от императивов «гипотетических», неморальных, которыми полна традиционная этика от античности до нашего времени. Иными словами, **то или иное этическое учение по своей ценностной направленности может и не быть моральным**, в нем могут быть декларированы какие-либо неморальные ценности, в том числе и те, которые противоречат общепринятым моральным нормам. Другое дело, что такая возможность никогда не реализовалась в чистом виде, и даже гедонико-эвдемонистические жизненные программы и ницшеанские инвективы в адрес общечеловеческой морали сопровождалась явно выраженными или — чаще — неявными обоснованиями и оправданиями с позиций все тех же универсальных моральных ценностей.

Безусловно, уже античные мыслители, как явствует из дошедших до нас текстов, замечали особое положение тех ценностей, которые мы сейчас называем «моральными», среди прочих ценностных установок, однако этот особый статус не был концептуально и терминологически оформлен, границы между собственно моральными (в бо-

лее позднем понимании этого слова) и иными ценностями были размытыми и легко нарушаемыми. Поэтому ценностный спектр этических учений всегда был (и остается поныне) гораздо более богатым и разнообразным, нежели действительные расхождения философов в их моральных позициях (особенно если иметь в виду расхождения не в конкретных моральных оценках и нормах, а в трактовке общих принципов морали).

Сохранившаяся в современном языке философии и науки чрезвычайная содержательная близость понятий «этика» и «мораль», проявляющаяся, в частности, в том, что «этика» почти всегда определяется через «мораль», приводит, с одной стороны, к неоправданному сужению предмета этики, а с другой — к столь же неоправданной расширительной трактовке морали, к размыванию ее специфики.

Примечания

- ¹ См.: *Hare R.M. Ethics // A New Dictionary of Christian Ethics /Ed. by J.Macquarrie and J.Childress. L., 1986. P. 206.*
- ² См.: *Ефимов В.Т. Этика и моралеведение // Вопросы философии. 1982. № 2.*
- ³ См.: *Гусейнов А.А. Этика // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001.*
- ⁴ См.: *Ethics /morality distinction // International Encyclopedia of Ethics /Ed. John K. Roth. L.—Chicago, 1995. P. 283.*
- ⁵ См.: *Апресян Р.Г. Мораль // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001.*
- ⁶ См.: *Annas J. Ethics and Morality // Encyclopedia of Ethics /Ed. by L.C.Becker and Ch.B.Becker. Vol. I. N.Y.—L., 2001.*
- ⁷ *Ibid. P. 485—487.*

Справедливость или преодоление человеческой природы? (метанормативный контекст понятия справедливость)*

Представления о справедливости являются тем общим ценностным знаменателем, который позволяет выносить суждения об оправданности существования социально-политических структур, в пределах которых протекает жизнь каждого из нас. На основе применения этой нормативной категории мы решаем вопрос о том, стоит ли принять окружающую нас социальную действительность в том виде, как она есть, стоит ли пытаться ее корректировать или же необходимо, расшатав несущие конструкции социума, полностью изменить лицо известного нам мира общественных и политических отношений. В связи со столь существенным значением этого концепта для живого нравственного опыта понятие справедливости, вне всякого сомнения, требует не просто крайне тщательного, но, я бы даже сказал, осторожного исследования.

Определение и область применения понятия «справедливость»

Первый уровень этого исследования относится к наиболее общему, исходному значению рассматриваемого понятия, к той аксиологической сфере, которая маркирована словами «справедливое» и «несправедливое». Ведь на интуитивном уровне выделение такой сферы неизбежно предшествует всем нормативным и ситуативно-практическим конкретизациям справедливости. В литературе по эти-

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 01-03-81001.

ческой теории эта метанормативная проблема обозначается как проблема соотношения *понятия* и *концепций* справедливости. Для некоторых исследователей она носит исключительно вспомогательный характер, поскольку им кажется, что по поводу понятия «справедливость» существует достаточно стойкий консенсус, а все разногласия (теоретического и практического плана) присутствуют уже на уровне концепций¹. Однако существует и иное мнение, в рамках которого понятие справедливости выступает как недостаточно прозрачное и общепризнанное, а прояснение его содержания задает один из критериев, позволяющих устанавливать правомерность концепций. В ходе исследования понятия выявляются ограничения того, что можно требовать во имя справедливости².

Следует учитывать также, что метанормативный контекст понятия «справедливость» не ограничивается проблемой его корректного определения. Наряду с этим присутствует и иная проблема — проблема выяснения тех ситуаций и отношений, на которые распространяется действие этики справедливости (в англоязычной литературе — «the scope of justice»). Она предполагает, что любые принципы справедливости имеют смысл только на фоне определенным образом структурированной социальной реальности. Ее особенности и превращаются в предпосылку поиска справедливой системы взаимоотношений между членами общества. Вопрос об области справедливости может рассматриваться относительно независимо от вопроса о дефиниции справедливости³. Однако в действительности их решение оказывается возможным только в ходе комплексного исследования.

Что же может входить в общую, нейтральную по отношению к концепциям, дефиницию справедливости? Обобщение языкового обихода и теоретической рефлексии по поводу данного понятия приводит нас к следующей формулировке. Справедливость есть представление о должном, нравственно санкционированном порядке взаимодействия между членами общества, который задан соразмерностью выгод и потерь, преимуществ и тягот совместной жизни на основе *прав*, выражающих равное нравственное достоинство каждого человека, *обязанностей*, определяющих степень участия индивидов в поддержании общественной кооперации, а также *качества* совершаемых ими *поступков*, которое создает принцип дифференциации прав и обязанностей. Как основание такого порядка выступают ценности равенства и беспристрастности. Причем беспристрастность выражается в формальном правиле «относись ко всем одинаковым случаям одинаковым образом, а к различным — по-разному», а равенство понимается лишь в качестве презумпции, состоящей в том, что всякое

общественное неравенство нуждается в достаточном оправдании⁴. Из последнего положения следует, что идеал равенства может выражаться в требованиях тождественного, пропорционального или даже просто сбалансированного распределения.

Фундаментальное значение имеет также тот факт, что представления о справедливости являются не только источником требований, предъявляемых нравственным индивидом к самому себе, но и основанием для моральных претензий к другим людям. В отличие от этики милосердия этика справедливости не может опираться на призыв «не судите». Фиксация несправедливости порождает у человека, обладающего чувством справедливости, стремление вербализовать свое возмущение, сделать его достоянием гласности и восстановить нарушенное равновесие (наказать нарушителя, скомпенсировать потери пострадавшего, перестроить структуру институтов и т.д.). Но все это означает также, что для реализации чувства справедливости необходим мощный внешний ресурс, будь то ресурс распределяемых материальных благ или ресурс легитимной власти. Последнее обстоятельство также является дефинитивной характеристикой данной моральной ценности.

Переходя от понятия справедливости к ее области, нужно указать, что традиция выяснения обстоятельств, порождающих потребность в этике справедливости, имеет глубокие исторические корни⁵. Однако подробное их исследование мы впервые находим у Д.Юма. Первым условием применения понятия «справедливость», с его точки зрения, является такое состояние общества, которое лежит между двумя крайностями: абсолютным дефицитом благ, когда самое правильное их распределение оставляет большинство без средств для достойной жизни, и абсолютным изобилием, при котором всякое желание может быть удовлетворено без ущемления интересов другого (*умеренная нехватка благ*). Вторым условием служит тот факт, что способность индивидов к жертвам и уступкам ограничена тенденцией пристрастного отношения к собственным интересам и интересам близких (*ограниченная щедрость*). Третье условие связано с неспособностью членов человеческих сообществ гарантировать собственную безопасность, опираясь исключительно на свои собственные силы (*приблизительное равенство возможностей и способностей, или взаимная уязвимость*). Наконец, четвертое условие определяется необходимостью присутствия других людей в качестве участников кооперативной деятельности по обеспечению материальных средств для жизни и в качестве партнеров по межличностному общению (*взаимная зависимость*)⁶.

Все четыре юмовских позиции воспроизводит Дж.Ролз в своей «Теории справедливости»⁷. Правда, в отличие от Д.Юма Дж.Ролз характеризует интересы, ограничивающие меру уступок и жертв индивида, не просто как собственные, но как выражающие определенную концепцию блага. Однако в любом случае информация о юмовских обстоятельствах является одним из важнейших факторов, определяющих выбор принципов справедливости участниками исходного положения.

Но, несмотря на столь авторитетную поддержку, как мнение Дж.Ролза, решение вопроса об области применения понятия справедливости на основе предложенных Юмом параметров требует значительной ревизии. Наиболее уязвимыми среди юмовских условий являются ограниченная щедрость и умеренная нехватка благ. Ведь если абсолютная жертвенность *всех* членов данного общества или абсолютная доступность *всех* мыслимых благ совместной жизни действительно устраняют вопрос о должном балансе прав и обязанностей, то даже самый острый дефицит различных благ или же абсолютный эгоизм всех членов общества не исключают обсуждения степени справедливости отношений между людьми⁸. В связи с этим два юмовских обстоятельства могут быть переформулированы как «наличие партикулярных интересов, чреватых ситуацией конфликта» и как «нехватка благ, ценимых людьми».

Кроме ревизии юмовские обстоятельства справедливости требуют, на мой взгляд, и некоторых дополнений. Это необходимо в связи с тем, что при их соотнесении с фундаментальными характеристиками морали (универсальность, универсализуемость, благо другого в качестве высшей ценности) выясняется, что некоторые ограничения этики справедливости выступают как препятствия на пути к полному воплощению идеала морали. Достижение братской любви и примиренности⁹ затрудняется и партикуляризацией человеческих устремлений, и дефицитом благ, к которым стремятся члены общества. Поэтому именно в обстоятельствах справедливости легко увидеть главную несправедливость, источник всех остальных изъянов социального космоса. Такая позиция кажется вполне приемлемой и может даже получить красивое наименование «диалектической»: высшая справедливость состоит в том, чтобы преодолеть саму необходимость справедливости.

Однако есть серьезные основания для того, чтобы скептически относиться к подобному употреблению исследуемого концепта. Как помним, понятие справедливости было изначально встроено в контекст взаимных требований, которые люди обращают друг к другу, и

возможного или даже неизбежного применения силового принуждения. Даже биопсихические истоки этики справедливости (прежде всего так называемое «чувство справедливости») связаны с соответствующим образом направляемой агрессией — «моралистической агрессией» против нарушителей отношений взаимности¹⁰. Именно поэтому идея преодоления обстоятельств справедливости на основе апелляции к самой справедливости крайне уязвима в отношении аргументов, условно маркируемых как аргументы *slippery slope*¹¹. Подобная аргументация является неотъемлемой частью консервативной традиции в социальной философии и указывает на неизбежную дестабилизацию упорядоченного *status quo* в случае радикальных нововведений. Цена стремления добиться фундаментального изменения человеческой ситуации на основе «ревнивой добродетели» (Д.Юм) и с помощью средств, предполагаемых ею, всегда оказывается слишком высока, а результат — крайне неопределен. Поэтому преодоление обстоятельств справедливости можно воспринимать как естественный предел споров о том, что справедливо или несправедливо в устройстве человеческих обществ.

Этот вывод, как мне кажется, может быть переформулирован в более широкой перспективе, которая позволит выйти за пределы юмовского списка обстоятельств справедливости. В качестве границы области применения нормативного понятия «справедливость» могла бы выступать такая формулировка как «преодоление человеческой природы». Данное положение спорадически встречается в этической литературе¹², хотя чаще «преодоление человеческой природы» выступает как граница нормативных претензий морали вообще. Мне же представляется, что мораль как таковая немислима без устремленности за пределы человеческого естества. Она есть один из способов трансцендирования сугубо человеческих форм существования. Однако то же самое нельзя сказать о той части морали, которую принято называть этикой справедливости.

«Человеческая природа» как понятие социальной философии (трудности и проблемы)

В связи с такой переформулировкой проблемы метанормативных ограничений концепций справедливости возникает несколько вполне закономерных вопросов. Не обесценивается ли выраженная выше позиция крайней распространенностью тезиса о бесконечной пластичности человека? Не будет ли использование понятия «человеческая природа» в дискурсе справедливости контрабандным вве-

дением консервативных идеологов, заранее предрешающих исход спора о справедливом общественном устройстве? Какими именно катастрофическими последствиями для общества грозит требование преодолеть человеческую природу, выраженное языком теории справедливости? И наконец, что конкретно следует понимать под чертами человеческой природы?

Многие интеллектуальные течения современности (марксизм, экзистенциализм, философия постмодерна) предполагают, что человек является существом бесконечно пластичным. Особенно отчетливо данная идея была выражена в творческом наследии М.Фуко. Именно он выдвинул тезис о потенциально бесконечном количестве социальных и политических порядков, в пределах которых возможно такое же бесконечное количество убеждений, смыслов и идентичностей. В соответствии с данной позицией поиск неотъемлемо присущих человеческой ситуации препятствий для перестройки общества, понимаемой в категориях эмансипации, является бессмысленным занятием. Если же описание человеческой природы и фигурируют в философской мысли, то их следует воспринимать как элемент того или иного «режима истины», отражающего конкретную социально-политическую и культурную систему¹³.

Однако жесткий антиэссенциализм встречает в современной социальной философии вполне аргументированную оппозицию. И это не является прерогативой авторов, проявляющих консервативные или даже тоталитарные политические тенденции. В этом смысле характерна известная теледискуссия между М.Фуко и Н.Хомски, в которой оппонент М.Фуко исходит из тезиса о том, что «любая серьезная социальная наука или теория должна быть основана на некотором понимании человеческой природы»¹⁴. При этом природа человека, как и правила «порождающей грамматики» для речи, одновременно и дает социальному проектированию средства, и накладывает на него некоторые ограничения.

Второй вопрос связан с исторической ретроспективой использования понятия человеческой природы в социально-политическом философствовании. Действительно, природными различиями между людьми или вытекающими из человеческой природы ограничениями социальных институтов довольно часто оправдывались режимы эксплуатации, эксплуатации и подавления.

Однако пример той же дискуссии М.Фуко и Н.Хомски показывает, что апелляция к человеческой природе в политической философии, не влечет автоматически реакционных выводов. Во-первых, сам Н.Хомски, сторонник умеренно эссенциалистского подхода, никак

не может быть назван консерватором. А, во вторых, в ходе дискуссии его оппонент очень точно замечает, что идея человеческой природы может получать и те дефиниции, которые предполагают возможность существенного изменения наличного социального порядка, и те описания, которые будут моделироваться в целом по мерке существующих общественных институтов¹⁵. Значит, в данном случае возможна предметная дискуссия, которая (при наличии весомой аргументации) может дать выводы в пользу более или менее консервативной позиции. Идеологические мотивы должны существенно влиять на ход такой дискуссии, но не в большей мере, чем на другие споры по поводу нормативных оснований социально-политической практики.

Третий вопрос предполагает двойственный ответ. В качестве катастрофических изменений выступают либо потеря ценных человеческих черт и практик, неоправданное обеднение жизненного опыта индивидов, либо дестабилизация социального порядка вследствие устранения жизненно важных общественных институтов. Хотя два этих подхода могут переплетаться и частично совпадать на уровне характеристик, обсуждаемых как естественные, следует заметить, что за ними стоит разное отношение к человеческой природе. В первом случае, она выступает как самостоятельная ценность, сохранение которой необходимо для поддержания полной или «благой» жизни каждого члена общества. Во втором случае, человеческая природа воспринимается как комплекс непреодолимых препятствий, стоящих перед любой социально-преобразовательской практикой. Их непреодолимость или слишком высокая цена преодоления связаны с какими-либо верифицируемыми закономерностями (будь-то социальными или биологическими).

Для дальнейшего обсуждения я предлагаю те характеристики человеческой ситуации, которые наиболее часто обсуждаются в социальной этике и политической философии. Их список включает в себя критически пересмотренные юмовские обстоятельства справедливости, такие как «нехватка благ», «взаимная уязвимость», «взаимная зависимость» и «наличие партикулярных интересов, чреватых ситуацией конфликта». К ним могут быть присоединены в качестве выводных характеристик: существование элементов иерархии, кульминирующих в создании государственно-правовых институтов и предполагающих наличие бюрократических структур, а также присутствие имущественного неравенства, воплощенного в институте собственности. В качестве исходного для человеческой ситуации природного обстоятельства может рассматриваться и определенный уровень полового разделения труда, имеющий результатом институт се-

мы, который связан с преференциальными отношениями. В ходе обсуждения проблемы будут возникать и некоторые иные стороны природы человека (такие как телесность или смертность, например), но внимание к ним всегда будет носить лишь вспомогательный характер¹⁶.

Человеческая природа и справедливость (эволюционистская перспектива)

Хотя рассуждение о естественных ограничениях социальной инженерии, ориентированной на воплощение идеала справедливости, может быть выражено и в категориях исключительно социально-экономических или культурологических, наиболее полная картина апелляции к законам, создающим неподатливый контекст реформаторской и революционной практики, возникает именно в эволюционистской перспективе. Здесь концепт «природа человека» выступает как понятие, соединяющее биологические и культурные основы человеческого существования. Ведущее место в выявлении такого контекста занимает современная социобиология.

Методологическим основанием социобиологических исследований является неodarвинистская посылка о том, что не наиболее приспособленные (fittest), а просто пригодные (fit), то есть способные к воспроизводству более чем среднего количества потомства, организмы выживают в ходе естественного отбора. Живые существа следуют, согласно этой позиции, «императиву воспроизводства», то есть стремятся сохранить и размножить не вид, а собственную генетическую информацию. При этом, согласно введенной В.Гамильтоном формулировке «включающая пригодность» (inclusive fitness), стремление передать наибольшее количество генов последующим поколениям присутствует вне зависимости от того, будут ли они переданы собственным потомством или другими родственниками¹⁷. Лишь в порядке исключения некоторые социобиологи готовы допустить наличие крайне ограниченной роли так называемого группового отбора, распространяющегося на популяции небольшого размера.

При этом следует с осторожностью относиться к стремлению некоторых социобиологов редуцировать все социальные и культурные факторы к биологическим механизмам и абсолютно обесценивать роль сознательной деятельности людей¹⁸. Более приемлема перспектива восприятия социобиологической (шире — эволюционистской) традиции в социальной теории на пути, предложенном П.Козловски. Он предлагает видеть в социобиологических исследованиях форму-

возрождения традиции естественного права, которое не есть «идеология... культур, стремящихся придать их преходящему порядку видимость естественно-законной необходимости, а попытка примирить вытекающие из природы и из свободы цели человека». «В таких универсалиях, как размножение — сексуальность, родительская забота — брак, территориальность — защита, разделение труда — социальное расслоение, социобиология может напомнить и обосновать природную основу человеческого общежития. Она противостоит вере... в то, что человек может полностью эмансипироваться от этих условий»¹⁹.

С точки зрения социобиологов юмовские обстоятельства справедливости имеют глубокие корни в биологии человека. Наличие партикулярных интересов, существующих на фоне потребности в кооперации, взаимной уязвимости и нехватки благ, задано, по мнению Р.Мастерса, широким разбросом поведенческих реакций человека и постоянным напряжением, существующим между генетически заданными, культурными и индивидуально усвоенными поведенческими программами. Именно поэтому Р.Мастерс считает не слишком продуктивным давний спор о преимущественно кооперативной или соревновательной природе человека. Данные биологической науки, с его точки зрения, скорее подтверждают старое аристотелевское определение «политическое животное», предполагающее в качестве наиболее существенной черты человека продолжающийся бесконечно спор о мере и условиях кооперации. Политика, по Мастерсу, есть «соперничество по поводу того, кто предаёт властные поручения (authoritative messages) и каково их содержание», или же процесс «определения приоритета потенциально конфликтующих поручений и правил»²⁰. Этот процесс осуществляется в любом человеческом сообществе вне зависимости от его сложности и величины и приводит к более или менее неустойчивому равновесию, позволяющему поддерживать кооперацию и погашать агрессивность.

Такое равновесие легче всего представить в рамках очень небольших сообществ, где существует непосредственное общение всех членов (face-to-face society). Здесь необходимая мера кооперативности достигается на основе работы механизмов родственного отбора и взаимного альтруизма. То есть способность нести потери и идти на уступки задана тем, что такие группы носят родственный характер и соединены узами постоянно воспроизводящейся взаимопомощи. Случаи «нечестной игры» (cheating) со стороны так называемых «безбилетников» (free-riders) в подобных сообществах должны, в первых, легче восприниматься (поскольку выигрыш безбилетника по отношению к другим сородичам есть выигрыш того же самого генного

набора) и, во-вторых, достаточно редко встречаться (поскольку ситуация обмана не может повторяться многократно, ибо безбилетник либо очень быстро будет наказан, либо перестанет получать достаточную помощь).

Гораздо сложнее обстоит дело с социобиологическими основаниями цивилизованных обществ, опирающихся на государственно-бюрократические структуры. Такие общественные системы оказываются крайне уязвимы для многочисленных безбилетников и требуют от индивидов слишком больших жертв, которые непосредственно не увеличивают репродуктивных шансов конкретного генетического фонда. Участие в работе таких институтов, как налогообложение или военная служба, «приносящее выгоду всем членам сообщества без разбора», для вида *homo sapiens* попадает в разряд бескорыстной помощи и «социальности»²¹. Если биология насекомых позволяет легко объяснить общественные структуры из тысяч и миллионов особей, то с точки зрения биологии млекопитающих обширные социальные системы есть трудноразрешимая эволюционная головоломка.

Однако, как оказывается, цивилизация и государство если и не природны в узком смысле этого слова, то находятся в рамках заданных природой вариаций человеческой изменчивости. Чтобы доказать это, Р.Мастерс (как и многие социобиологи до него) обращается к эвристическому аппарату теории игр. Простая дилемма заключенных и дилемма заключенных с неопределенным количеством членов («трагедия общин») показывают, что достаточный уровень кооперативности может быть повышен либо за счет участия во взаимодействии родственников и людей, твердо рассчитывающих на взаимность на основе прошлого опыта, либо за счет направленных изменений в распределении наград и наказаний. Именно эту функцию выполняют государственные (бюрократические) структуры цивилизаций. Они выявляют и наказывают «безбилетников», а также «обеспечивают распространение информации и координации поведения там, где взаимность эгоистических интересов минимизирует проблему безбилетника»²². Хотя существование бюрократии, по Р.Мастерсу, повышает селективные преимущества самих бюрократов и их потомства, однако бюрократическая система оказывается все же биологически приемлемой, поскольку она увеличивает возможности внутригрупповой кооперации и внешней безопасности (т.е. обеспечивает рост «включающей пригодности» всех членов общества), а также служит средством (хотя и не гарантированным) от катастроф, связанных с избыточным потреблением ресурсов.

Таким образом, с социобиологической позиции природа оставляет человеку лишь два доступных пути решения «политической проблемы». Либо малые сообщества, либо государственно-бюрократическая система с ее плюсами и минусами. Возвращение к малым сообществам вряд ли может рассматриваться как серьезная перспектива общественного переустройства. Это было бы путем к исторической катастрофе²³. И значит, жизнь в бюрократически управляемой социальной системе, к счастью или к сожалению, является важнейшей константой человеческой ситуации.

Схожим образом, хотя и менее подробно, рассматривается в эволюционистской перспективе проблема индивидуальной собственности. Отдельные замечания о ее природном характере можно встретить у Э.Уилсона, который соединяет институт собственности с инстинктом территориальности, и у Р.Мастерса, который рассматривает собственность, как и государственную бюрократию, в свете преобразования биологических характеристик человека в условиях перехода от малых сообществ к цивилизациям. Последний подход является прямой параллелью развернутому эволюционистскому оправданию «индивидуализированной собственности» Ф.А.Хайеком.

Как известно, Ф.А.Хайек предположил, что институт индивидуализированной собственности, находящийся в центре внимания моральных традиций «расширенного порядка человеческого сотрудничества», является абсолютно необходимой предпосылкой эффективной, производительной экономики. Именно он, по Ф.А.Хайеку, формирует контуры общества, которое служит эволюционным наследником «малых союзов», или «малых стад», построенных на основе «естественной морали» (морали полного равенства и непосредственной солидарности). Приняв во внимание, что «расширенный порядок» уже существует как доминирующая социальная реальность, можно предположить, что его альтернативой может быть только цивилизационная катастрофа. То есть разрушение института собственности «во имя «этического» усовершенствования мира было бы равнозначно примирению со смертью миллиардов людей и обнищанием тех, кто останется в живых»²⁴.

В своей последней работе «Пагубная самонадеянность» Ф.А.Хайек охотно называет «расширенный порядок» и его институты «искусственными» (кстати, как это делает порой и Р.Мастерс по отношению к бюрократии). Однако по сути и тот, и другой институты выступают в качестве единственного возможного эффективного эволюционного преобразования биологической основы человека в условиях перехода к цивилизации²⁵. И в силу этого оба они могут рассматриваться как выражение природы человека.

Последняя из упоминавшихся выше сторон человеческой природы — элементы полового разделения труда и институт семьи. Отношение социобиологов к данной проблеме можно охарактеризовать на основе позиции Э.Уилсона. С его точки зрения вполне удостоверенным является факт существования умеренных генетических различий между мужчинами и женщинами, которые накладывают отпечаток на их физиологическое и психологическое развитие. Эти различия существенно модифицируются культурными санкциями и системой воспитания (что и составляет область «гендера» как «социального пола»). Будучи умеренными половые генетические различия вполне могут быть сведены на нет тщательным социальным планированием и масштабным культурным тренингом, в особенности если к ним присоединит свои усилия генная инженерия. Однако подобное преодоление требовало бы немислимого количества ресурсов и зачеркнуло бы все эволюционные преимущества разделения полов. А эти преимущества, по Э.Уилсону, значительны. Во-первых, само по себе половое размножение поддерживает необходимое для эволюционного успеха генное разнообразие. Во-вторых, половое разделение труда оптимизирует процесс воспроизводства (воспитания) новых поколений. В-третьих, сфера сексуальности представляет собой важный фактор усиления социально значимых межчеловеческих уз²⁶.

Параллельным образом рассматривается в социобиологии и такое явление, как семья, которая понимается довольно широко: «замкнутая группа тесно связанных между собой взрослых с их детьми». Именно биологические основы семьи делают ее своеобразной культурной универсалией. В числе этих основ присутствуют как необходимость разделения труда, связанного с воспитанием подрастающих поколений, так и особые, «альтруистические» отношения между родственниками, восходящие к биологической тенденции увеличения «включающей пригодности»²⁷.

Человеческая природа и справедливость (аристотелианская и томистская перспектива)

Как уже указывалось, характеристики, обсуждаемые как свойства человеческой природы, могут восприниматься двояко. Либо они выступают как закономерные ограничения преобразовательской практики, нарушение которых влечет за собой кризис социального и экономического порядка, либо как ценные аспекты human condition, разрушив которые человек потеряет самого себя. Вторая позиция составляет ядро аристотелианско-томистской этики естественного закона²⁸.

Конечно, многие аспекты человеческой природы в этой традиции также воспринимаются как ограничения. Однако логическим основанием осторожного отношения к попыткам их преодолеть служат не технические проблемы, связанные с процессом преодоления, а тот факт, что многие блага человеческой жизни и нравственные совершенства немислимы вне рамок подобных ограничений²⁹. Как полагает М.Нассбаум, этика естественного закона возрождает одну из важнейших посылок античной антропологии, основательно забытую в эпоху Нового времени. Для античных поэтов, трагиков и в какой-то мере для Аристотеля человеческое существование оказывается прекрасным и ценным не «вопреки», а во многом «из-за» его ограниченности, хрупкости и уязвимости. Ярким символом красоты и ценности ограниченного служит, с ее точки зрения, постоянно повторяющийся мифологический сюжет о любви бессмертных богов и богинь к смертным мужчинам и женщинам³⁰.

Стандартный и лишь слегка варьирующийся список характеристик, образующих ядро человеческой природы, легко представить себе по перечислению, предложенному М.Нассбаум: смертность, телесность и связанные с ней потребности, способность к боли и удовольствию, познавательная способность, наличие долгого детского развития, отношения с другими видами и природой, способность устанавливать связи с другими людьми и приобретать привязанность к ним, юмор и игра, использование разума для определения формы собственной жизни (жизненного плана), отделенность от других человеческих существ³¹. Но что крайне важно для анализа нравственных ограничений социальных преобразований, этика естественного закона фиксирует необходимость одновременного и параллельного присутствия всех приведенных выше характеристик. Стороны человеческой природы как блага или как основания благ не имеют абсолютного общего знаменателя, который позволял бы оправдать исключение одной ради максимизации другой³². Баланс между ними имеет высокую степень вариативности на индивидуальном и культурном уровне, но уже сама необходимость его достижения препятствует любым попыткам преодоления природы.

Парадигматическим примером для перенесения рассуждений о человеческой природе в область социальной философии и политической практики для представителей этики естественного закона служит критика Аристотелем контуров идеального полиса, содержащихся в платоновском «Государстве». Как известно, радикально-конструктивистский тезис Платона о необходимости ввести «общность жен и детей» встречает у Стагирита возражение, связанное с

опасностью «разбавления» взаимной привязанности, а требование устранить собственность наталкивается на опасность исчезновения «благородной щедрости».

Подхватывая общую логику рассуждения Аристотеля, представители этики естественного закона конкретизируют ее в отношении отдельных характеристик человеческой природы и соответствующей им системы благ. Так необходимость существования семьи связана с особенностями процесса формирования человека (длительный период детского развития) и с природной способностью людей к установлению межличностных связей и приобретению привязанностей. Эти исходные черты человеческой ситуации выражаются в таком благе, как «жизнь среди других людей и ради них, демонстрация заботы о близких, участие в различных видах семейных взаимодействий» (М.Нассбаум)³³. Если же принять во внимание, что для поддержания семейных структур необходимы различные виды деятельности и что некоторые из них эффективнее реализуются с учетом половой дифференциации, то элементы полового разделения труда также получают природную санкцию.

Институт индивидуализированной собственности у сторонников аристотелианско-томистской традиции фигурирует среди неперемных условий реализации таких сторон человеческой природы, как раздельность личностей, способность к свободному и рациональному формированию индивидуальных жизненных планов и способность к приобретению привязанностей к другим людям. Стремясь к устранению собственности, мы пытаемся решить серьезные и болезненные проблемы, порождаемые ею, за счет безвозвратной «потери некоторых аспектов свободы выбора, которая делает возможным совершение прекрасных и щедрых поступков в отношении других людей»³⁴.

Присутствие государственных, властных структур (authority) также может быть нравственно санкционировано с помощью рассуждения о человеческой природе как основе благой или полной человеческой жизни. Ведь существование государственной власти может обсуждаться не только в контексте «глупости и некомпетентности членов общества, нетвердости их намерений, приверженности групповым интересам, эгоизма, порочности, а также способности эксплуатировать и быть безбилетниками» (Дж.Финнис). Даже если мы предположим, что люди свободны от этих свойств, то властные структуры все равно окажутся необходимыми для достижения индивидуального совершенства и блага всего сообщества. Ведь перед любым сообществом, даже перед сообществом ангелов, будет стоять проблема координации, то есть выбора в пользу какого-то из одинаково разум

ных, но не доступных для параллельной реализации проектов достижения общего блага. И если единодушие по поводу вопросов координации недостижимо (приняв во внимание раздельность личностей и специфику работы практической рациональности), то в качестве альтернативы может выступать только легитимная власть³⁵.

Справедливость и преодоление человеческой природы (марксизм)

Первым наглядным примером нарушения границ применения понятия «справедливость» является марксистская традиция в социальной философии. Именно в ней очень легко увидеть, как требование преодолеть человеческую природу облекается в форму одной из концепций справедливости. Наиболее очевидно такая операция присутствует в той интерпретации идей К.Маркса и Ф.Энгельса, которая возникла в советской официальной идеологии и этической мысли. Казалось бы, повторяющиеся в текстах классиков марксизма утверждения о пустоте и несостоятельности таких идей, как равенство и справедливость, об их ситуативно-историческом и идеологизированном характере, их принадлежности к моральной аргументации, от которой должны быть свободны научные построения политической экономии, выглядят вполне недвусмысленно. Однако советские этики пытались отстоять идею справедливости в качестве основания марксистской политической теории и практики.

С их точки зрения зависимость справедливости от исторической необходимости совсем не аннулирует значения данного понятия. Она лишь предполагает, что, выдвинув требование справедливого социального устройства, можно преодолеть только те затруднения, которые могут быть устранены в условиях данного этапа закономерной истории человечества. При этом в настоящий момент большинство таких ограничений можно считать превзойденными, поскольку материальная основа коммунистического общества уже заложена.

Идея об идеологизированном характере любых представлений о справедливости и равенстве смягчается в советской марксистской этике на основе разграничения социальной и моральной, а также общечеловеческой и классовой справедливости. В рамках первого разграничения, восходящего к Ф.Энгельсу (Соч. Т. 19. С. 255), под социальной справедливостью понимается адекватность какого-то явления ходу исторического процесса, а под моральной — идеологизированное выражение исторических условий определенного общества. Однако в ходе борьбы за социализм и построения ком-

мунизма становится возможным органическое совпадение этих понятий, что создает условия «для разрешения коренных проблем социальной справедливости»³⁶. Второе разграничение предполагает, что общечеловеческое содержание справедливости, которое совмещает «сохранение и упорочение основ социальности» и «интересы общественного развития в целом», всегда выражается в конкретных классовых представлениях о ней. Но если «классовый интерес совпадает с объективной тенденцией общественного развития, то представление о справедливости данного класса выражает и интересы большинства»³⁷.

При подобном подходе идеал коммунистического общества (без государства, без собственности, с распределением по потребностям) выступает в качестве высшего выражения социальной и общечеловеческой справедливости. В качестве ответа на известное замечание Ф.Энгельса о том, что в будущем справедливость окажется «в кладовой для исторических воспоминаний», формулируется следующее утверждение: «Сказанное не означает, что справедливость потеряет при коммунизме значение оценочной этической категории, ибо коммунизм есть общество высшей справедливости». Именно справедливость коммунизма превращается в данной интерпретации марксизма в точку отсчета для оценки других типов социальной организации. Так сравнение коммунизма с капитализмом оказывается «моральным доказательством несостоятельности» последнего, а сравнение с социализмом позволяет определить, что тот справедлив лишь частично (по отношению к средствам производства, но не по отношению к распределению предметов потребления)³⁸.

Из сказанного выше о советской этике и об официальной идеологии советского периода видно, что стремление преодолеть обстоятельства справедливости и сопутствующие им институты опирается здесь на требование построить справедливое общество, что в соответствии с исходной посылкой данной работы обесмысливает такую позицию как одну из концепций справедливости.

Впрочем, возможна и иная интерпретация классиков марксизма, которая также претендует на аутентичность. Ее сторонники акцентируют элементы критики понятий справедливости и равенства, стремятся продемонстрировать аморалистический характер марксистской социальной философии. Наиболее отчетливо эта позиция выражена А.Вудом. С его точки зрения для Маркса было характерно убеждение в том, что употребление понятий «справедливо» и «несправедливо» всецело регулируется фактическими социальными отношениями, так же как употребление понятия «вода» регулируется ее химическим составом, даже если люди имеют традиционные предрассудки по поводу ее природы³⁹.

В таком случае каждый общественный строй абсолютно справедлив с точки зрения его собственных понятий о справедливости. Так античное рабство или эксплуатация наемных рабочих никак не могут быть названы несправедливыми, поскольку вполне соответствуют сущности таких способов производства, как рабовладельческий или капиталистический. Возражения этому утверждению, связанные с тем, что капитализм может быть несправедлив с точки зрения своих собственных ценностных стандартов (например, если отношения между буржуа и рабочим не будут признаны свободным обменом) или при сравнении с коммунизмом⁴⁰, по А. Вуду, являются грубым искажением позиции классиков⁴¹.

Сказанное выше не исключает возможности бороться с теми явлениями, чья справедливость бесспорна в пределах данного способа производства. Но основанием такой борьбы является не идея справедливости или общее благо всего человечества, а коллективно эгоистический интерес угнетенного при данном строе класса. При таком понимании марксистская социальная философия приобретает видимость внутренней согласованности в вопросе о пределах использования понятия справедливости. Социально-политический проект марксизма вполне сознательно выходит за границы справедливости, стремясь преодолеть ее ограниченные обстоятельства и вытекающую из них систему институтов. Однако он и не нуждается в призывах к справедливому устройству общества.

Но согласованность эта иллюзорна. Первое противоречие данной интерпретации состоит в том, что использование тезиса об оправданном насилии, «насилии во благо» само по себе означает скрытую апелляцию к идее справедливости. Однако есть и другое противоречие, отмеченное А.Бачэнэном. Вне обращения пролетарской партии к понятию универсальной, общечеловеческой справедливости трудно вообразить, как будет обеспечено участие большинства пролетариата в крайне опасном революционном процессе и в требующем жертв переходном периоде к коммунизму. Если пролетариями руководит классовый (по сути эгоистический) интерес, то каждый из них сталкивается с вопросом о достаточной мотивированности совместных действий в свете расчета выгод и потерь. В результате этого расчета выясняется, что для отдельного пролетария была бы выгодна (то есть рациональна) позиция «безбилетника», не несущего никаких потерь в ходе борьбы, но извлекающего затем все возможные выгоды из победы. И так как принуждение государственного типа к пролетариям-безбилетникам не предполагается марксовой теорией

революции, то вопрос о кооперации усилий пролетариев может быть решен только на основе апелляции к «благам пролетарского братства» и к «универсальной справедливости»⁴².

История политической практики марксизма подтверждает выводы А.Бачэнэна. В качестве мощной мобилизующей идеи справедливость постоянно использовалась в марксистской революционной агитации. Да и в теоретических работах классиков присутствует амбивалентное отношение к ней, заставляющее их формулировать противоречивые суждения: «Понятия равенства и справедливости не могут выражать вечную справедливость и истину» (Ф.Энгельс. Соч. Т. 20. С. 637). Таким образом, и вторая интерпретация марксизма не избегает критики, опирающейся на мысль о том, что стремление к справедливому переустройству общества должно быть ограничено неприкосновенностью основных характеристик человеческой природы.

Справедливость и преодоление человеческой природы (политическая философия феминизма)

Переходя к анализу феминистской политической философии, сразу же хотелось бы заметить, что в задачи данной статьи не входит ни целостная реконструкция, ни развернутая оценка такого явления, как феминизм. Моя цель гораздо скромнее: проверка адекватности некоторых политических стратегий и идеалов современного феминистского движения в свете ограничений идеи справедливости. Из рассмотренных выше сторон человеческой природы феминистская традиция бросает вызов, прежде всего, существованию элементов полового разделения труда и, в некоторых случаях, институту семьи. Именно они рассматриваются феминистски ориентированными философами как глубоко несправедливые. Прочие черты человеческой природы и отвечающие им институты оказываются под вопросом лишь в связи с необходимостью преодолеть эту наиболее фундаментальную несправедливость.

Второе вводное замечание относится к формулировке «элементы полового разделения труда». Под таковыми мною подразумевается большая (по времени и по усилиям) вовлеченность женщины в процесс *непосредственной* заботы о детях в первые годы их формирования, корнящаяся в таких биологических фактах, как беременность, длительный период вскармливания и т.д. Курсив в слове «непосредственная» не случаен, поскольку существует и опосредствованная, связанная с созданием инфраструктуры забота, груз которой в определенные периоды приоритетно падает на представителей мужской

части человеческого рода. Слово же «большая» совсем не означает, что забота о детях есть единственное предназначение женщины и разделение труда между полами подобно распределению обязанностей работников разных специальностей.

Современная философская теория справедливости, как точно замечают представители феминистской мысли, часто оказывается слепой по отношению к половой дифференциации человека и к сфере семейных отношений. Она принимает справедливость, уже царящую внутри семьи, в качестве посылки рассуждения о справедливом обществе, хотя фактически это не обязательно так⁴³. Справедливость семейных отношений — это несомненная проблема. Однако, на мой взгляд, само разделение труда между полами как глубоко укоренная в природе человека форма кооперации не является несправедливостью или отдельным видом угнетения. Оно лишь может принимать справедливые и несправедливые формы. И поэтому правомерными вопросами для феминистской теории справедливости могли бы быть вопросы о должной мере участия мужчин в непосредственной заботе о детях, о достаточной компенсации потерь, которые несет женщина-мать, о способах сохранения жизненных перспектив, которые могут быть потеряны в связи с исполнением роли матери. Однако эта реалистическая и отгалкивающаяся от ограничений этики справедливости позиция часто воспринимается в рамках феминистской мысли как неприемлемый, соглашательский минимум.

Более или менее радикальное преодоление полового разделения труда представлено в трех основных политических идеалах феминизма: идеале элиминирования традиционных половых различий, идеале доминирования фемининных ролей и качеств, идеале синтеза половых различий (или андрогинии)⁴⁴. Эти идеалы могут получать различное выражение в зависимости от типа феминистского рассуждения (либерального, радикального, социалистического). В свою очередь, как концепции преодоления человеческой природы они могут быть уязвимы для критики либо с эволюционистских позиций, либо с позиций этики естественного закона. Это и предопределяет структуру дальнейшего рассуждения.

Либеральная стратегия элиминирования половых ролей. Либеральный идеал свободной самореализации личности предполагает, что женщины должны получить равные жизненные перспективы с мужчинами за счет освобождения от традиционных семейных функций, отнимающих слишком много времени и сил. Тяжелую, отупляющую и унижительную работу, связанную с непосредственной заботой о детях и муже, следует, в таком случае, перепоручить наемным рабочим

(которые, кстати, смогут выполнять ее более профессионально). Тогда женщины даже без формального уничтожения семьи смогут наравне с мужчинами участвовать в производственной, политической и творческой жизни общества.

Радикальная стратегия элиминирования половых ролей. В данном случае глубокое и унижительное неравноправие женщин воспринимается как следствие их зависимости от собственной биологической конституции. Все культурные вариации полового неравноправия и угнетения возводятся к той беспомощности и уязвимости женщины, которая наблюдается в ходе беременности и в первые годы после рождения ребенка. В этом случае в качестве политического идеала может выступать только такое «бесполое» и опирающееся на «полиморфную сексуальность» общество, в котором процесс воспроизводства настолько технологизирован, что женщина уже не будет связана традиционно принадлежащими ей ролями и, значит, традиционно развитыми у нее психологическими свойствами.

Как видим, обе позиции построены на глубоком презрении к специфическому женскому опыту и тем ценностям, которые связаны с ним. Переживания, порожденные возможностью давать жизнь и вступать в отношения бескорыстной заботы, оказываются обесценены вместе с обесцениванием практик, в которых они формируются. Однако с позиций этики естественного закона такие практики и переживания представляют собой неотъемлемую часть полной человеческой жизни (см. выше). Стремиться к их устранению — значит пытаться катастрофически обеднить человеческую природу, пытаться устранить несправедливость путем элиминирования самой ценности, по поводу которой и существует спор о справедливой организации межчеловеческих отношений.

Впрочем, это возражение учтено в рамках иного политического идеала феминизма — идеала **доминирования фемининных ролей и качеств**. Для этого подхода идеальным, то есть свободным от угнетения и неравноправия, обществом было бы общество, построенное на основе специфически женских ценностей, которые порождены опытом материнства. Ценности же, генерируемые мужским опытом, который понимается как опыт господства в патриархальном обществе, постоянно воспроизводят несправедливость, подавление и насилие. Доводом в пользу подобной логики служат исследования по психологии развития, демонстрирующие специфику становления нравственных понятий у мальчиков и девочек, а также наблюдения по поводу особого отношения женщины к собственному телу и его связям с окружающим миром.

Если нравственные понятия «материнской деятельности», в действительности, представляют единственно возможную перспективу для устойчивого, мирного и гармоничного сообщества, то в качестве идеальной системы политических отношений должна выступать система женской власти (матриархата). И так как путь к ней, в силу специфики женских ценностей, не может лежать через насильственную деятельность по переустройству общества, то ведущей стратегией борьбы с патриархатом остается женский сепаратизм. Последний предполагает уклонение от всех форм участия в созданной мужчинами культуре, вплоть до политически обоснованной критики гетеросексуальности. Семейные отношения в таком случае должны быть либо устранены, либо радикально перестроены.

Подобный подход, в свете этики естественного закона, был бы оправдан, если бы «мужские» свойства можно было бы полностью девальвировать в качестве неотъемлемой части полной человеческой жизни. Но вряд ли стремление воспринимать мужчину как носителя ожесточенной соревновательности и агрессивности является корректным. Ведь если в рамках этического рассуждения нас интересуют ценности или добродетели, возникающие в связи с определенной стороной человеческого опыта, то нам придется вести речь не о конкурентности и агрессивности, а о храбрости и честности в конкурентной игре. Поэтому правомерной альтернативой идеалу матриархата и стратегии женского сепаратизма является предметная дискуссия о необходимом балансе ценностей (и соответственно — индивидуальных совершенств), на которых должна строиться политическая теория и практика.

Результатом подобного подхода является третий политический идеал феминизма — идеал синтеза или **андрогинии**. Хотя в радикальном феминизме эта идея потеряла господствующие позиции, некоторые известные исследователи, работающие в области теории справедливости, считают ее очень продуктивной⁴⁵. Политический идеал андрогинии предполагает, что, отталкиваясь от существующей на настоящий момент половой дифференциации ценностей и личностных свойств, следует добиваться равного культивирования фемининных и маскулинных добродетелей у мужчин и женщин, а также создания для этого достаточных инфраструктурных условий. В таком случае семья сохранит свои основные функции, но будет существовать вне традиционных элементов полового разделения труда.

Однако в свете аристотелианско-томистской позиции и андрогиния может оказаться неправомерной трансформацией исходных условий человеческой ситуации. Чтобы продемонстрировать это, до

статочно вспомнить известное положение этики перфекционизма о том, что гармоничность личности не означает строго пропорционального сложения различных совершенств и добродетелей⁴⁶. Некоторые из них неизбежно будут играть ведущую роль и только в этом случае могут получить свое полное развитие. Другие — окажутся крайне желательными свойствами личности, но лишь в той мере, в какой они не ослабляют ее основные структурные компоненты. Может быть, мужские и женские добродетели находятся именно в таком отношении, и их нельзя с равной интенсивностью практиковать одновременно.

Если перейти от представлений о человеческой природе, свойственных этике естественного закона, к эволюционистскому ее пониманию, то перечисленные политические идеалы феминизма также могут вызвать определенные нарекания. Все концепции, предполагающие устранение института семьи, лишают человеческое общество эффективного средства взращивания и социализации подрастающих поколений. Это касается не только радикальных проектов, но и либерального требования превратить целый ряд традиционных семейных обязанностей в дело наемных профессионалов. Политические же стратегии, нацеленные на устранение половой дифференциации, требуют как крайне дорогостоящих (а значит, превращающихся в предмет исключительного внимания общества в ущерб прочим проблемам), так и непредсказуемых по своим результатам мероприятий. В некоторых случаях невозможно даже представить, каким образом в процессе столь глобальных трансформаций общества выживут иные универсалии человеческой культуры, сложившиеся в ходе длительной эволюции. Так, например, амбициозный проект технологической переделки процесса воспроизводства, требующий тотальной мобилизации всех ресурсов человечества, заведомо ставит под вопрос существование индивидуализированной собственности.

Кстати, в рамках самого феминистского движения также существует оппозиция проектам технологических или социологических трансформаций человеческой природы, порождающая довольно жесткую внутреннюю дискуссию. Так К.Соммерс, чье определение «традиционной» или «естественной» семьи опирается на допущение значительных элементов полового разделения труда, утверждает: «Я нахожу ироническим, что социальные философы феминизма, которые, как правило, очень почтительны к необходимости экологической осторожности при изменении базовых черт природного порядка, с такой готовностью ведут себя безответственно с социальными установлениями и институтами, подобными семье, которые развивались ты

сячелетиями. С моей точки зрения, охранительная (conservationist) позиция в социальной философии и этике столь же важна, как и охранительная позиция по отношению к природной среде»⁴⁷.

Заключение

Итак, в данной работе была предпринята попытка определить некоторые ограничения, вмененные всякому использованию понятия «справедливость». Они, на наш взгляд, связаны с человеческой природой, вернее со стремлением к ее преодолению. Однако то, что верно для теории справедливости, не обязательно будет верным для этики и философии в целом. Хотя эссенциализм в учении о человеке отчасти оправдан, он также имеет свои пределы. Ведь статичность мирового порядка более чем проблематична, и человек, в том виде, в котором мы его знаем, вряд ли является вечной субстанцией. Существенное изменение человеческой природы вполне вообразимо либо как дальнейший эволюционный скачок⁴⁸, либо как результат массовой индукции мистического опыта, о которой писал А.Бергсон⁴⁹. Однако предсказуемость таких процессов очень мала, а стремление инициировать их, опираясь на средства общественного контроля и социальной инженерии, крайне опасно. Именно поэтому глобальные процессы, влекущие за собой изменение природы человека, должны находиться в целом вне поля зрения этики справедливости. Если же теорию справедливости все же необходимо совмещать такими сценариями дальнейшего развития, то ее роль может быть следующей: требования справедливости должны относиться исключительно к смягчению последствий тотальных трансформаций и возможных в связи с ними исторических катастроф.

Примечания

- ¹ Такой точки зрения придерживается Дж.Ролз, утверждая, что «различие между единственным понятием и концепциями справедливости не разрешает серьезных вопросов. Оно просто помогает идентифицировать роль принципов социальной справедливости» (*Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 21).
- ² Говоря словами П.Стралендорфа, мы можем выносить суждение о концепциях справедливости «в контексте понятия справедливости, [то есть] концепция справедливости может являться несправедливой просто потому, что она не о справедливости как таковой» (*Strahlendorf P.* Traditional Legal Concepts from an Evolutionary Perspective // *The Sense of Justice. Biological Foundations of Law /Ed. by R.D.Masters, M.L.Gruter.* 1992. P. 133). Кстати, этот полемический прием использует против концепции самого Дж.Ролза известный этик и социальный философ Дж.Кекес, указывая на то, что либеральные дефиниции справедливости в корне искажают перспективу дискуссии о справедливом и несправедливом общественном устройстве (*Kekes J.* Against Liberalism. Ithaca—L., 1997).
- ³ См. рассуждение Дж.Ролза о понятии справедливости (*Ролз Дж.* Указ. соч. С. 21, 24) и прямо не связанное с ним, гораздо более полное рассуждение об области справедливости (Там же. С. 120—122).
- ⁴ См. подробнее: *Прокофьев А.В.* Фундаментальное этическое равенство и проблемы социальной этики // *Общественные науки и современность.* 2002. № 2. С. 67—78.
- ⁵ См., напр.: *Кашиников Б.Н.* Концепция общей справедливости Аристотеля: опыт реконструкции // *Этическая мысль: Ежегодник.* Вып. 2. М., 2001. С. 97.
- ⁶ См.: *Юм Д.* Исследование о принципах морали // *Юм Д.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 189—198.
- ⁷ *Ролз Дж.* Указ. соч. С. 120—121.
- ⁸ Так Д.К.Хьюбин приводит в качестве примера ситуацию абсолютной нехватки средств для выживания у группы матросов, спасшихся после кораблекрушения. Данное трагическое положение может разрешиться как вне правил справедливости (часть выживших убьет оставшихся во сне и увеличит тем количество съестных припасов) или же на основе этих правил (по коллективному решению будет брошен жребий, который определит, кто из пострадавших должен броситься в море, кишащее акулами) (*Hubin D.C.* The Scope of Justice // *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 9. № 1. 1979. P. 10). Схожим образом, и для гипотетического общества, населенного абсолютными эгоистами (разумными животными, охотящимися друг за другом), не исключена постановка вопроса о справедливости. Для этого достаточно представить, как это делает Т.Дональдсон, что подобное общество оценивается внешним наблюдателем. Вне всяких сомнений, он квалифицировал бы его как несправедливое (*Donaldson T.* Circumstances of Justice // *Encyclopedia of Ethics / Ed. by L.C. Becker, C.V. Becker.* N.Y.—L., 2001. Vol. 2. P. 919).
- ⁹ *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С.128.
- ¹⁰ См. подробнее: *McCuire M.T.* Moralistic Aggression, Processing Mechanisms and the Brain: The Biological Foundations of the Sense of Justice // *The Sense of Justice. Biological Foundations of Law /Ed. by Masters R.D., Gruter M. L.: Sage Publications,* 1992. P. 31—46.
- ¹¹ Буквальный перевод идиомы — скользкий склон.

- ¹² См.: *Galston W. Justice and the Human Good*. Chicago, 1980. P. 281 («справедливость требует от нас принять ту долю ограничений, которую судьба навязала нашему роду») или даже: *Ролз Дж.* Указ. соч. С. 121 (когда он именуется обстоятельства справедливости «естественными»).
- ¹³ Описание этой стороны воззрений Фуко см.: *Wilkin P. Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference? // Social Theory and Practice*. Vol. 5. № 2. 1999. P. 177–210.
- ¹⁴ *Ibid.* P. 177.
- ¹⁵ См.: *Фуко М. О природе человека. Справедливость против власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч. 1. М., 2002. С. 122–123.
- ¹⁶ Этот список, действительно, имеет консервативные очертания или, если говорить словами М. Фуко, «взят из нашего общества, нашей цивилизации, нашей культуры». Однако проблема не в том, откуда он взят, а в том, насколько он может быть обоснован в качестве границы притязаний, выдвигаемых во имя справедливости.
- ¹⁷ *Hamilton W. The Genetical Evolution of Social Behavior // J. of Theoretical Biology*. Vol. 7. 1964. P. 1–52.
- ¹⁸ Классический пример — заявление Р.Доукинса: «Мы являемся машинами для выживания, роботами, слепо запрограммированными для сохранения эгоистических молекул, называемых генами» (*Dawkins R. The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976. P. VIII).
- ¹⁹ *Козловски П. Эволюция и общество: критика социобиологии // Козловски П. Критика капитализма. Эволюция и общество*. СПб., 1996. С. 130. Подобные тезисы встречаются и в трудах самих представителей данной традиции (часто конкурируя с более претенциозными, сугубо биологизаторскими заявлениями). См., напр.: *Wilson E. On Human Nature*. Cambridge—L. 1978. P. 134; *Masters R.D. Beyond Relativism. Science and Human Values*. Hanover—L., 1993. P. 145–146.
- ²⁰ *Masters R.D. The Nature of Politics*. L.—New Haven, 1989. P. 138, 140.
- ²¹ *Ibid.* P. 159.
- ²² *Ibid.* P. 200.
- ²³ В социобиологической литературе, конечно, присутствует мнение, что раз природная форма существования человека связана с небольшими, мало соприкасающимися друг с другом и идеально вписанными в природную среду сообществами охотников и собирателей, то способом решения всех проблем современности может быть только более или менее полный возврат к ней. Однако пути такого возврата, неизбежно связанного с масштабной депопуляцией, никак не проясняются (см.: *Fox R. The Search for Society. Quest for a Biological Science and Morality*. Princeton, 1989).
- ²⁴ *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность: ошибки социализма. М., 1992. С. 206.
- ²⁵ Конечно, они могут по-разному соотноситься, обретать различные точки равновесия, поиск которых является одной из задач теории справедливости. И совсем необязательно, чтобы равновесие собственности, рынка и государственной бюрократии отвечало либертариистской позиции Ф.А.Хайека.
- ²⁶ См.: *Wilson E. Ibid.* Ch. 6. Sex. P. 121–149.
- ²⁷ Отстаивая универсальный характер семьи, социобиологи обращают внимание на случаи автоматического воспроизведения семейных отношений в тех ситуациях, где имели место попытки аннулировать этот институт. Такова ситуация в израильских киббуцах (*Singer P. The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. Toronto. 1981. P. 29–37) и феминистских коммунах (*Wilson E. Ibid.* P. 121–149).

- 28 В виде очень определенного тезиса выражена у Д.Расмуссена: «Неоаристотелианский взгляд на человеческое процветание обращается к человеческой природе двумя основными путями: 1) он предполагает, что человеческая природа телеологична, то есть человеческие существа имеют естественную функцию, 2) он предполагает, что эта естественная функция имеет моральное значение (*Rasmussen D.B. Human Flourishing and the Appeal to Human Nature // Social Philosophy and Policy. 1999. Vol. № P. 32*).
- 29 «Не следует полагать, что корректным оценочным выводом служит здесь то, что мы должны с предельно возможным упорством избавляться от таких ограничений. Ведь это одна из характеристик человеческой жизни — предпочитать периодически повторяющийся голод и еду жизни, в которой нет ни голода, ни еды, или сексуальное желание и его удовлетворение жизни, в которой нет ни желания, ни удовлетворения» (*Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. 1992. Vol. 20. № 2. P. 220–221, подробнее: Nussbaum M.C. Transcending Humanity // Nussbaum M.C. Love's Knowledge. N.Y., 1990*).
- 30 *Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge, 1986. P. 1–3*.
- 31 *Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice P. 216–220*. Для сравнения см. подобные списки: *Finnis J. Natural Law and Natural Rights. Oxf., 1980. P. 85–90; Rasmussen D.B. Op. cit. P. 41*.
- 32 См.: *Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice P. 222; Finnis J. Op. cit. P. 93–95*. Последний даже пытается показать, что элементы иерархизации благ, присутствующие в текстах Фомы Аквинского, в рамках его этического учения уже не играют существенной роли.
- 33 *Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice P. 222*.
- 34 *Nussbaum M.C. Non-Relative Virtues // Midwest Studies in Philosophy. Vol. XIII. Ethical Theory: Character and Virtue. Notre Dame, 1988. P. 50*. Схожая позиция: *Finnis J. Op. cit. P. 145*.
- 35 *Finnis J. Op. cit. P. 231–233*. См. также: *Kavka G. Why Even Morally Perfect People would need Government // Social Philosophy and Policy. 1995. Vol. 12. № 1. P. 1–18*.
- 36 *Бербеушана З.А. Справедливость как социально-философская категория. М., 1983. С. 40*.
- 37 Там же. С. 57.
- 38 Там же. С. 3, 15.
- 39 *Wood A. Marx against Morality // A Companion to Ethics /Ed. by P. Singer. Cambr., 1993. P. 517*.
- 40 Такова, например, позиция Н.Холмстром, частично параллельная советской ортодоксии (*Holmstrom N. Exploitation // Canadian J. of Philosophy. 1995. Vol. VII. № 2. P. 353–369*).
- 41 *Wood A. The Marxian Critique of Justice // Philosophy and Public Affairs. 1972. Vol. 1. № 3. P. 265*.
- 42 См.: *Buchanan A. Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism. Totowa, New Jersey, 1982. Ch. 5. Revolutionary Motivation and Rationality. P. 86–102*.
- 43 См.: *Okin S. Justice and Gender // Justice: Alternative Political Perspectives /Ed. by J.P.Sterba Belmont, 1992. P. 300*.
- 44 За этими политическими идеалами стоят вполне конкретные философы-феминисты, чьи взгляды во многом не совпадают. Однако для целей данной работы анализ специфики воззрений и существа разногласий не был необходим. За более

- подробным обзором политической теории феминизма можно обратиться к изданиям: *Jaggar A. Feminist Politics and Human Nature*. Totowa—N.J., 1983; *Брайсон В.* Политическая теория феминизма. М., 2001.
- ⁴⁵ См.: *Sterba J. P. Feminist Justice and the Family* // *Justice: Alternative Political Perspectives* /Ed. by J. P. Sterba. Belmont, 1992. P. 316–325.
- ⁴⁶ Так Т. Гурка указывает на необходимость постоянного поиска баланса между гармоничностью личности и уровнем ее достижений (*Hurka T. The Well-rounded life* // *The J. of Philosophy*. 1987. Vol. 84. № 12. P. 732).
- ⁴⁷ *Sommers Ch. Do These Feminists like Women* // *Journal of Social Philosophy*. Vol. XXI. № 2–3. 1990. P. 71. См. также: *Sommers Ch. The Feminist Revelation* // *Social Philosophy and Policy*. 1990. Vol. 8. № 1. P. 141–158.
- ⁴⁸ Некоторые такие сценарии см.: *Назаретян А. П.* Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология, футурология. М., 2001. Очерк IV. Возвращаясь в будущее.
- ⁴⁹ *Бергсон А.* Два источника религии и морали. М., 1994. С. 106–107, 255.

ЭТИКА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

А.Г.Гаджикурбанов

Идея самопревосхождения в доктрине Плотина

Ученик Плотина Порфирий в написанной им биографии своего учителя нашел проникновенные и сочувственные слова для определения жизненной задачи великого мыслителя: «все силы свои он напрягал, чтобы преодолеть горькие волны этой кровавой жизни». Действительно, драматический, агональный дух пронизывает творчество римского платоника. Не случайны и не просто метафоричны в произведениях Плотина символические образы бегства из отчего дома, плавания вдали от родины и возвращения под родной кров. Человеческий удел для него — вечный уход, заброшенность на чужбине, блуждание во тьме и поиск света истинного бытия. Метафора пути, идущая от Гераклита, — путь вверх и путь вниз — задает схему онтологии и космологии, становясь также и императивом нравственной жизни человека: пасть, чтобы подняться; странствовать в мире, не забывая «милую родину» («Одиссея»). Человеческое существование представляется ему постоянно воспроизводящейся одиссеей души, но, в отличие от бодлеровских пловцов, упоенных ветром странствий, «плывущих, чтобы плыть», плотиновские «пловцы» всегда сохраняют память о цели своего плавания, и те немногие из них, что способны преодолеть «путь вверх», находят предел своих стремлений в вечном покое сверхсущего, запредельного всякому движению. Ностальгия по безмятежности лежит в глубине их беспокойства. Этот специфически античный мотив отличает образ мудреца у Плотина от типологически сродных с ним — «фаустовских» — персонажей позднейшей европейской культурной традиции. Его герой (spouda^oj) преодолевает и свой путь, и свое земное существование. Но Плотин не дает ему успокоиться даже на пределе такого преодо-

ления, требуя от него большего, чем это допускала античная философская дисциплина — он выходит за пределы и бытия как такового. Атлет восхождения захвачен таким упоением, которому нет названия на человеческом языке, но которое пережито им самим как высшая радость и восторг души. Способ его достижения Плотин выражает словами, звучащими как приговор над всей действительностью: «*fele p nta*» («оставь всё!»). Факел орфических мистерий, освещающий колеблющимся светом сцену профанической жизни и расцветивающий ее трагическими тонами, в последний раз вспыхивает в платиновской доктрине. Плотин воспроизводит жизнь как борьбу и испытание души не только в своих умозрительных построениях — они не смогли бы обрести убедительность эйдетических сущностей, если бы не были пережиты им реально, не как сновидения или навязчивые внушения обеспамятвшего сознания (хотя такое беспамятство разумной души составляет для него прерогативу последней цели ее восхождения), а как чистые созерцания отрешенного от эмпирии разума. Если волны кровавой жизни захлестывают профанического субъекта (*fa loj*), они не способны увлечь сильного, утвердившегося в пространстве умопостигаемого. Несокрушимым утесом видится дух мудреца стоическим моралистам: он не уходит от стихии человеческого существования, но, наоборот, воспринимает ее как испытание. Этот опыт души вполне усвоен был и Платином, но ему ближе иной образ — человека, взшедшего на утес и вдали от житейских бурь спокойно ожидающего восхождения солнца. Эти фундаментальные символы двух крупнейших этических доктрин античного мира выявляют их внутренние концептуальные различия: Стоя как бы строит непреодолимые барьеры духа в гуще самой эмпирической жизни, в то время как Плотин освобождается и от самих защитных конструкций, достигая иного уровня свободы: туда, куда возносится его дух, волны жизни не достигают. Тем не менее из всех школ античной моралистики неоплатонику ближе всех была стоическая.

Платиновская метафизика конструируется как иерархическая система, построение статусного порядка, и в ней ступенчатый схематизм бытия проявляется значительно ярче, чем в стоической. При этом на определенных ярусах космической архитектоники реалии платиновской антропологии и этики оказываются типологически сходными со стоическими. Это прежде всего бросается в глаза в трактатах «О счастье» и «О добродетелях» (I,4; I,2), хотя и многие другие разделы «Эннеад» отмечены определенным влиянием стоицизма — преимущественно те, в которых затрагиваются морально-антропологические проблемы (Плотин далеко не во всем соглашался со сто-

ическим учением). Наряду с широким использованием концептов стоической моральной доктрины мы имеем дело у Плотина и с эффектом «избыточности» каждого стоически звучащего термина. Смысл моральной категории всегда выходит за пределы ее наличного содержания, поскольку рассматривается в перспективе восходящего движения иерархично построенных сущностей. Этические категории рассматриваются им не только как абсолюты морального сознания или как выражения предельных целей нравственно ориентированного субъекта, а скорее как обозначения текучих, промежуточных состояний экстатически восходящей души. Ни в одном из «естественных» расположений морального субъекта энергия души не может быть реализована без остатка, поскольку все ее этические определения являются функциями не только горизонтальных отношений (человека и общества, человека и мира, души и природы), но и в значительно большей степени — вертикальных связей универсума (души и ума, добродетели и Блага, сущего и сверхсущего). В своей нравственной жизни субъект только отдает дань нравственным императивам, не исчерпывая себя в них. В этом и проявляется универсальный характер кардинального принципа «справедливости» — воздаяния «каждому по достоинству» (kat' x...an), соблюдения некоторой бытийной «меры», препятствующей всякой чрезмерности в притязаниях и избыточности в самоотдаче. Экстатическое самоотвержение как особый удел души, который уже и уделом (μοϋρα — частью) не является, Плотин сохраняет для нее уже за пределами круга бытия. Всякая стоицизирующая интенция сознания постоянно корректируется у Плотина платоническими максимумами. Их коллизия воспроизводится в различных проблемных контекстах платиновской доктрины. Один из интереснейших — тема бессознательной моральности в трактате «О счастье» (I,4). Феномен неосознаваемой добродетельности, рассматриваемый Платоном в диалоге «Менон» (100a) и имеющий параллели в «Федре» (рассуждения о 4-х видах неистовства) и «Федоне» (философы как «истинные вакханты»), вносит серьезные коррективы в традицию сократического интеллектуализма, к которой принадлежал в целом и сам Платон. Ее сторонниками были во многом и стоики. Вопрос о соотношении интеллектуального и нравственного начал решается Платином на основании различения понятий мышления (n hsj) и сущности (o s...a). Плотин говорит о двух видах интеллектуальной деятельности — рассудочной (di noia) и созерцающей (n hsj), которые могут осуществляться осознанно, т.е. рефлексивно, когда мы мыслим и осознаем, что мы мыслим. Как полагает Плотин, в этом случае мы присоединяем к мысли образное

представление (fantas...a). Но можно мыслить и нерелективно, не задумываясь над самим актом мышления, погружившись в чистую стихию мысли («объективной мысли» в гегелевском смысле, или «дорелективного cogito» Сартра). Это будет бессознательное, несубъективное мышление, не сопровождающееся представлениями. В последнем случае, по Плотину, мы будем иметь дело с чистыми энергиями ума, не отягощенными субъективными элементами мышления. Читающий лучше постигает написанное в том случае, если не «следит» за процессом чтения, и полководец, не задумывающийся о своей храбрости (здесь Плотин непосредственно переходит от чисто интеллектуальных понятий к моральным), оказывается более храбрым. Также и истинный мудрец мудр не сознанием своей мудрости (она может быть мнимой), а особым состоянием души, которое только ему и свойственно. Это — «сущностное состояние» (p stasij t j o s...aj), объективно-предметное воплощение специфически морального настроения души, отложившегося в гармоничную целостную структуру (формальный критерий добродетели). Такой субъект в мышлении не нуждается — контролирующе-удостоверяющая функция мышления замещается у него неизбежной определенностью добродетели, ставшей его сущностью. Тогда и все ее акциденции, независимо от осознания их, будут существенно добродетельными. По стоикам, мудрец никогда не ошибается, Плотин же идет еще дальше: так же, как спящий, т.е. актуально не мыслящий, мудрец не перестает им быть по сути, так и безумствующий мудрец не утрачивает своих существенных свойств. Таким образом, на первый взгляд интеллектуальное начало в моральном сознании оказывается у Плотина существенно редуцированным. Подобный же объективно-сущностный смысл включает в себе и стоическое понятие di qesij (расположения) души, в свою очередь восходящее к аристотелевскому определению добродетели как некоторого душевного «склада» (>xij). В них мы видим попытку выйти из круга моральных построений интеллектуалистского, сократического порядка, правда, далекую от апологетики бессознательного. Однако вряд ли надо видеть в этих рассуждениях Плотина выражение несвойственного античной классической традиции хода мысли, как это предполагает Армстронг в своей известной статье «Elements in the thought of Plotinus at variance with classical intellectualism». Если, как мы уже отмечали, прочитать их в контексте платиновского учения об умопостигаемом, то мы откроем в этих идеях особую, даже утрированную форму интеллектуализма, когда индивидуально-человеческое в моральном сознании получает свою опору в сверхсознании, в бесконечности и непрерывности мышления ми-

рового ума. Действительно, субъективность человеческого самосознания не может служить основанием мудрости, поскольку мудрость предполагает постоянство и неизменность правильного настроения души (ἡγήσει). Мудрецом Плотин считает того, кто утвердился в абсолютной твердыне умопостигаемого. В этом случае в человеческой деятельности (незадумчивой и неумышленной в субъективном смысле) проявляет себя всегда актуально мыслящий мировой ум, ставший в мудреце сущностью. Высшая рефлексия мирового ума, гарантирующая непрерывность морально-совершенных расположений (устоев) души, воспринимается в наличном бытии субъекта как немыслящее, бессознательное состояние. В когнитивном плане различению рефлексивного и нерефлексивного уровня человеческого сознания соответствует дифференциация терминов λογίζεσθαι и νοεῖν (размышлять и созерцать). Мудрость обретается у Плотина в сфере объективной мысли («мудрость есть жизнь, не нуждающаяся в рассудочном мышлении»), а поскольку, в отличие от Гегеля, он не знает принципа «снятия», человеческая мысль в его системе ничего не может прибавить к универсуму мирового ума, а в своей приватности скорее обедняет его. Такое представление о мудрости далеко от стоического идеала в силу того, что в стоической доктрине немыслящие расположения человеческой души не опосредованы эйдетическими созерцаниями.

Со сферой ума связано и определение добродетели: «(добродетель) — это мудрость и разумение в созерцании того, что есть в уме» (I,2,7). Характерно, что добродетель выражается у Плотина близким к стоикам термином κατὰ ἡγήσει ἡ ἀρετή — («человеческая правильность»). Трактат «О блаженстве» содержит множество терминологически и содержательно близких к стоицизму определений: благо (γαρά) связано с «естественной расположенностью» души (κατὰ τὴν φύσιν), с «изначально свойственным ей» (οὐκ ἐκόν). Поэтому и блаженство — это ««высшая цель естественного стремления», а наслаждение, сопровождающее его — «усовершенствование в изначально свойственном», в «деятельности в соответствии с природой» (I,4,2). Однако обращение к другим трактатам «Эннеад» показывает, что в пределах такого сходства между элементами стоической моральной доктрины и установками неоплатонизма обнаруживается несомненная контраверсия — плотинские максимы не вмещаются в круг концептов стоицизма. Это выражается, например, в существенно значимом для неоплатонизма различении «изначально свойственного» и «блага». Стоицизм тяготеет к их отождествлению, при этом οὐκ ἐκόν оказывается в жизнедеятельности живого существа выражением его глубинной природы, «естества» (φύσις). Для Плотина же благо и при

рода в их собственном выражении оказываются реальностями разных уровней иерархического порядка. Правда, в определенном смысле они могут совпадать — ведь в том сущем, которое является простым в себе и в котором нет одного и другого, «сродность (ο,κε...wsij) самому себе есть благо для себя» (VI,7,27). Такая простота свойственна реальностям ума. Однако сравнение понятий «изначально присущее» и «благо» показывает, что при всей их близости друг другу «благо» для Плотина является понятием более приоритетным — в нем выражается динамическое, восходящее начало в душе, стремление к высшему совершенству (tele...wsij). Если благо есть цель стремления для всего сущего, то достигается оно путем совершенствования. Поэтому благо для всего — это не то, что изначально и естественно присуще ему, а причастность к высшему Благу, Благуму как таковому. Здесь представляет интерес амальгама близких стоицизму идей с платонической формулой: стоическое «изначально свойственное» тяготеет к органической модели становления — благо как изначально присущие разумному существу семена его моральной природы, которые постепенно прорастают в душе, в конце концов совпадая с парадигмами нравственной жизни (мы можем говорить о натуралистическом преформизме стоической моральной доктрины). С этим взглядом на эволюцию нравственных начал Плотин почти соглашается, но, оставаясь верен доктринальным принципам платонизма, присоединяет к стоически звучащим формулировкам платоновскую метафору «причастности», «участия» (по отвлеченной модели соотношения прообраза и образа и более конкретной — части и целого). Совершенство является благом для всякого сущего не потому, что оно наиболее сродни ему (ο,κεi taton), а потому, что это сущее становится «как бы частицей блага». При этом более совершенное — это и более сродное себе, а благая вещь — та, которая максимально сродни себе («не покидает своей природы»). «Природой» вещи на платоническом языке является ее эйдетическая парадигма. И все же сродство (тождество) со своей природой не является для Плотина свидетельством предельного совершенства (блага). Восходящая к пределу сущего душа переходит в более высокое состояние, чем ее эйдос. Для стоиков же, не выходящих в своих экстремальных онтологических построениях за пределы «природы вещей», достижение границ этой природы полагало и пределу блага (совершенству).

Субъектом моральной жизни, наличное бытие которого оказывается исходной точкой нравственного восхождения, является для Плотина человек, состоящий из души и тела (sunamf teron). Однако, даже признавая экзистенциальную необходимость двойственного

бытия человека, Плотин различает в нем начало, имеющее исключительное отношение к собственно нравственным определениям (душа), и некоторую телесную «добавку» (prosq>kh) к его сущности. Оценивая значимость телесной составляющей человека (в платонизме она понимается субстанциально), он опирается на стоическое представление о «безразличном» (di foron), с помощью которого стоики пытались утвердить духовную автаркию нравственно совершенной личности — мудреца, нейтрализовать сферу его эмпирически-телесных отношений к миру, прерогативных для профанического субъекта. Так и Плотин утверждает, что тело и телесные блага никак не влияют на самодовление утвердившейся в мудрости души, ничего не привнося в целокупность ее блаженного состояния («естественные» блага) и нисколько не убавляя от ее полноты (противные «природе» страсти). Мудрец, не будучи неискушенным в коллизиях эмпирической жизни, внутренне живет так, будто они для него не существуют; он совершенно равнодушен как к наличию болезней и страстей, связанных с телом, так и к их отсутствию. Абсолютизация морально-совершенного бытия мудреца принуждает Плотина к определенным отступлениям от постулатов его онтологии. В общей схематике бытия любое индивидуализированное сущее, в том числе и человеческий субъект, несет в себе меональную «добавку» приватности и частичности. Одной из составляющих частного, индивидуального субъекта является его специфическое тело и телесные страсти. Если следовать этой логике, то мудрец, в свою очередь, представляется существом неиндивидуализированным, а его энергия — неспецифической, что, действительно, соответствует идее софийного знания у Плотина (трактат V, 8 «Об умопостигаемой красоте»). Полное пренебрежение телом выражается как раз в том, что противоречивые телесные состояния никак не сказываются на статусе души: «чтобы не обращать на тело внимания» (1, 4, 12). Если сравнить между собой двух мудрых — того, кто наделен естественными благами (kat' f sin), и того, кто лишен их, равны ли они друг другу в своей эвдемонии? Да, отвечает Плотин, если они оба мудры. Тот, кто привязан к мирским благам и боится их утратить, не может быть бесстрашным, а потому не становится и совершенным в добродетели (t leioj pr j ret n), усовершенствовавшись в ней как бы наполовину (misuj t...j). В описаниях совершенных состояний Плотин использует элементы стоической топики: «тысячи несчастий и разочарований могут пасть на человека и оставить его все же в спокойном обладании мерой». Наряду с ними в оценке телесного у него сильнее звучат орфические мотивы: само соединение, сообщество (koinwn...a) души с телом объявляется

злом, а разделение их (*πάγ*) — благом для человека (VI, 4, 16). Если тело есть инструмент души, то она пользуется им, как музыкант — лирой: когда этот инструмент выходит из строя, то музыкант отбрасывает его и исполняет мелодию сам. Кардинальная проблема ценности жизни самой по себе решается Плотиним однозначно в пользу реальностей морально-сотериологического порядка: аксиология физической жизни встраивается в векторы нравственного статуса души. Жизнь может быть вменена во благо душе в том случае, если это жизнь благой души; в противном случае («если душа не спасает себя»), не смерть будет злом для нее, а жизнь. «Для такой души скорее смерть будет благом» (I, 7, 2) (рецепции орфико-пифагорейских идей в платоновском «Федоне», преломленные через стоический принцип «безразличия» к жизни как естественному феномену). Благая же жизнь есть жизнь «умная», и в своем стремлении к ней моральный субъект еще в пределах своего эмпирического существования ставит перед собой задачу отрешения от привязанностей к невзыскательно-естественной стихии жизни (сама настроенность на удержание своего безотносительного витального статуса уже является выражением превратных энергий души, поскольку адиафорон жизни становится в этом случае не объектом нравственных интенций, а их детерминантом). Плотин называет «смешным» представление о счастье как о благополучии (ε ζω...α — блаженной жизни) в смысле телесно-чувственного благоденствия. «Очищение» душевных энергий от низших интенций предстает как моральная задача субъекта в его эмпирическом бытии. Катартическая и аскетическая установки нравственного сознания реализуются в системе четырех кардинальных добродетелей, дублирующих, в свою очередь, на нескольких уровнях космической иерархии. На этом разделе собственно этического учения Плотина можно остановиться подробнее, тем более, что его структура расширенно воспроизводится и Порфирием в «Сентенциях» («Основоположениях для восхождения к умопостигаемому»). Реальность эмпирического мира, в котором живет и субъект нравственной жизни, служит для неоплатоников лишь отправной точкой для восхождения к умопостигаемому миру, в котором мудрость и добродетель явлены в своем абсолютном, парадигмальном статусе. 1-ый уровень осуществления добродетелей души — гражданские добродетели (*politika*...): благоразумие (*fr nhij*) — способность к рассудочной деятельности; мужество (*ndr...a*) — умение разумно управлять вожделеющей (*qumoum non*) частью души; целомудрие (*swfros nh*) — единство и гармония чувственной и разумной частей души; справедливость (*dikaious nh*) — воздаяние каждой из частей души возможности

править и быть управляемой в соответствии с ее природой. Вся концепция гражданских добродетелей у Плотина терминологически и структурно повторяет (с незначительными вариациями) схематику добродетелей платоновского «Государства». Порфирий, в свою очередь, следующим образом характеризует назначение гражданских добродетелей: «смысл добродетелей гражданина — в умерении страстей (*metriop qeia*), в следовании разуму и соблюдении его предписаний при исполнении обязательных для этого дел; они сохраняют незыблемым сообщество ближних», *Sent.* 32. Иные добродетели у души, когда она действует независимо от тела (это значит мыслит и созерцает); не разделяет телесные страсти (целомудренная душа); не страшится отделения от тела (мужество); в ней правит разум, остальная же природа не противодействует ему. О том же у Порфирия: «этот уровень соответствует душе, стремящейся к созерцанию». Она отрешается от мира дольного; «эти добродетели, отчужденные от телесных деяний и связанных с телом страстей, называются очищениями (*k qarseiij*), отрешенными от телесных деяний и связанных с телом страстей. Это добродетели души, устремленной к истинно сущему, гражданские же добродетели только украшают смертного. Добродетели гражданские предшествуют очищениям... мужество для души — в бесстрашном отделении от тела как чего-то пустого и сродного небытию. Гражданские добродетели реализуются в умерении страстей, цель их — жизнь в соответствии с природой, более высокие — созерцательные добродетели — утверждаются в бесстрастии, их цель — «уподобление Богу». Перед нами целая программа нравственной жизни, опирающаяся на богатую традицию — в частности, Плотин и Порфирий воспроизводят знакомую нам из Цицерона контраверсию перипатетической и стоической моральных доктрин (*metriop qeia- p qeia*) в конечном счете в пользу стоицизма, но к ней уже присоединяется и антитеза стоического и неоплатонического понимания целей моральной жизни: у стоиков — жизнь «по природному человеку», у неоплатоников — выход в трансценденцию, «уподобление Богу» (Платон «Теэтет», 176в). Очистительные (катартические) добродетели способствуют очищению души от зла; добро и зло в данном контексте определяются диспозиционно, разными векторами душевных страстей (привязанностей): добро (благо) — обращенность души к высшему началу, а зло — в устремленности к низшему, телесному (в этом случае естественная для души забота о теле становится превалирующей над высшими энергиями души). Поэтому и добродетели души оказываются формами ее обращения (TM*pistrof*) к уму и освещения ее светом ума. Третий род добродетелей уже близок к уму — он

определен через мудрость («созерцание того, что есть в уме»). Порфирий считает его свойством «умозрительно деятельной души»: «мудрость и разумение здесь заключаются в созерцании того, что есть в уме; справедливость же есть подобающая деятельность в послушании и следовании уму; целомудрие — это внутренняя обращенность к уму, мужество же — бесстрастное уподобление тому, что по природе своей бесстрастно». Высший, четвертый вид добродетелей — это уже не добродетели души, а добродетели ума. В уме мы находим не сами добродетели, а эйдосы, парадигмы нравственной жизни. Эта схема Плотина, конечно, воспроизводит аристотелевское различение этических (душевных) и дианоэтических (умственных) добродетелей. Последние по сути и добродетелями-то не являются, поскольку утверждены в уме как абсолютные, чистые формы, чуждые патетически-волевых начал, принципиально значимых для моральной действительности. Уже у Аристотеля выявляются парадоксы перфекционистских этических концепций, один из которых заключается в том, что достижение высшей нравственной цели означает для морального субъекта и выход за пределы этического. Мудрец уже не является собственно нравственной личностью. Этому вопросу Плотин посвятил небольшую интермедию в трактате «О добродетелях» (I,2,4), где рассматривается соотношение понятий добродетели, катарсиса и блага (остаются ли катартические добродетели значимыми и для очистившейся души; является ли добродетель только целью катартики или же все время сопровождает ее). Во всяком случае, Плотин однозначно утверждает, что парадигмы добродетели, существующие в уме, первичнее самой добродетели, подобно тому, как ум онтологически и аксиологически предшествует душе. Эта глубокая интуиция античного ума ограничивает нравственную жизнь пространством души и, может быть, Плотин дает здесь еще один ответ на вопрос о границах этического интеллектуализма: в сфере чистого ума нет собственно нравственной жизни и реальной добродетели. Если моральная действительность вписывается в сферу сущего, то одной из ее границ, верхней, будет область умопостигаемого — эйдосов бытия и нравственных абсолютов. Достигнув ее, душа, пресуществившаяся в ум, уже не нуждается в каком-либо свершении и достижении более совершенных состояний. Она становится божественной. Тогда оказывается, что подлинным и единственным субъектом нравственной деятельности — стремящимся к превосхождению своего наличного статуса, способным совершать выбор между противоположными движениями и к игре мотивов — оказывается та ипостась, которая опосредует отношения мира парадигм и мира образов, т.е. душа. Фун-

даментальная для этического учения Аристотеля идея «срединности» в определении объективного содержания добродетелей коррелируется у него представлением о срединном статусе субъекта морали — человеческой души. При этом и проблематичность различения функций, специфичных для ума и души, выходит за рамки аристотелевской психологии и переносится в этику. Может ли ум рассматриваться как этический субъект, и если это так, то в чем принципиальное своеобразие его интеллектуальной деятельности в отличие от моральной? Возможно, в этом случае мы имеем дело с отголосками изначального семантического синкретизма понятия *areté* (добродетель) в философском языке. Та «добротность» любой вещи или деяния, которую подразумевает классическая *areté*, стирает дифференцирующие признаки дисциплин, приоритетных для ума или для души. Необходимо учитывать также (и здесь определяющую роль сыграла платоническая традиция), что идея «*areté*» предполагает во всем универсуме систему парадигмальных отношений между сущностями разного порядка (Плотин не только указывает на существование уникального, исторически неповторимого феномена личности Сократа, но и на возможность ее сравнения с собственной идеей «само-Сократа»: в гипостазировании индивидуальных идей он идет дальше Платона и Аристотеля). Абсолютная жизнь ума, высшая («вторая») эвдемония у Аристотеля представляются чрезмерно интеллектуализированными не только с точки зрения посткантовской этики, но размывают границы этического даже по аристотелевским критериям разделения наук. Осуществляя дианоэтические добродетели, ум оказывается актуально причастным как к теоретической деятельности (чистое созерцание умопостигаемых объектов, при котором субъект созерцания ничего в объекте его не изменяет; актуальное тождество субъекта и объекта), так и к практической (ее специфика предполагает возможность самоизменения, когда субъект моральной деятельности становится объектом собственного нравственного усилия, — не чистого интеллекта, а воли и желания). В этом своем качестве ум не нуждается в особых механизмах реализации нравственной воли и морально ориентированного желания. Они становятся функционально избыточными, т.к. отсутствует необходимый их коррелят — страстная и вожделеющая (по терминологии Платона) части души, на которые направляется интенция разумной воли. Факт, очевидный при анализе одного из завершающих (по традиционной номенклатуре, построенной по логике восхождения души) трактатов «Эннеад» — «О воле и желании Единого». Заманчивое заглавие не соответствует ожидаемым описаниям волюнтаривной жизни абсолюта: воля и желание Единого

го или совпадают с естественным ходом вещей, или же не имеют к ним никакого отношения. То же и в деятельности Ума — здесь воля полностью тождественна логосу. Только для этой, второй ипостаси, тем не менее моделирующей всю реальность античного космоса, справедливы слова Кьеркегора об отсутствии зазора между бытием и мышлением в античном мировоззрении — того необходимого метафизического промежутка, который в христианстве заполняется волей (Божественной или человеческой). Действительно, там, где мысль претендует на тождество с бытием, а бытие приобретает умозрительный характер, волевое начало, а значит, и моральная жизнь, утрачивает свою специфику; полностью же мораль упраздняется «за пределами сущего», в Едином. Это верховное начало сохраняет в себе лишь один, правда важнейший, элемент моральной действительности — образ трансцендентального субъекта в его формальном выражении (ничем не детерминированную способность выбора), утрачивая при этом не менее важный содержательный момент нравственной жизни — определения добра и зла, поскольку они из области сущего. Но античная этика знала не только реальности интеллигибельного бытия — в самом деле, ведь не мудрую душу восхищает платоновский Эрос и не к мудрецу обращены увещания Эпиктета и Марка Аврелия — софийная душа в них не нуждается. Пространство этического — среднее между созерцательной мудростью и упорным невежеством, вотчина Эроса, «продвигающегося» по пути добродетели (prok ptwn стоиков). В нем и раскрывается жизнь души, более богатая нравственными свершениями, чем завершенная в себе жизнь ума. Тяготение к интеллектуализации этической сферы проявляется у Плотина в том, что формулы нравственного совершенствования вписываются у него в императив самопознания (I,6,9). Здесь же мы встречаем и знаменитое сравнение морального усилия с творческим порывом скульптора: «не останавливайся в творении собственной статуи до тех пор, пока не воссияет тебе божественная красота добродетели». Мудрая душа пресуществляется в ум, мудрец становится собственным эйдосом. Парадоксальным образом, совершив последнее нравственное усилие, душа переходит из практического состояния в теоретическое — последний удел для нее, безусловно, предпочтительней. Пример Аристотеля здесь очевиден, но некоторые ходы мысли Плотина выдают влияние стоической риторики: если бы у самой добродетели был выбор — упражняться и развивать свои качества в деяниях (храбрость — на войне, справедливость — в тяжбе с несправедливостью) или же пребывать в покое, она предпочла бы покой деятельности. Добродетель утверждается в уме, упокоившемся от де-

ятельности (VI,8,5). В самом деле, для стоического мудреца деятельное осуществление добродетели лишено актуальности, его внутренняя полнота удовлетворяется собой; если душа исполнена добродетели, то манифестации нравственной высоты к ней ничего не прибавляют. Мудрецу не нужно упражняться для состязания с жизнью — он победил ее навсегда. Следовательно, все явления добродетельной души в эмпирическом мире будут лишь игрой, парадом могущества, а подобное тщеславие не к лицу мудрому. Бытие мудреца (spouda α oj, sof η j) уже неэмпирично, а нравственность, как мы видим, соответствует эмпирическому статусу человека, «воплощенному логосу» разделенной, индивидуальной души. Отсюда в платоновской доктрине и моменты эзотерики софийной жизни — дела «внешнего человека» в своем выражении могут быть вовсе не эпифаниями нравственного совершенства, поскольку оно представляет собой исключительно некоторое внутреннее состояние (xij) души, точнее, ума. Плотин замечает: «видеть блаженство в деяниях означало бы полагать его вне добродетели и души. Дело же души — рассуждение и все подобное этому. Это и значит быть блаженным». Не в делах выявляется добродетель — ведь спасти отечество может и профан (I,5,10). Если присоединить к этим рассуждениям еще и столь значимый для Плотина образ эмпирической жизни как театра, игры масок, только косвенно задевающей «человека внутреннего», то перед нами раскроется фундаментальная идея, лежащая в основании этических построений неоплатонизма в целом: различение двух планов бытия — внутреннего (истинно сущего, сокрытого, нравственно определенного) и внешнего (феноменального, игрового, по сути безразличного к нравственным определениям). Подлинно моральный субъект, живя в мире, как бы и не живет в нем — мы уже отмечали, что принцип адиафорон, распространяемый Платином на всю эмпирически-предметную действительность, позволял исключать ее из поля зрения «серьезного» морального наблюдателя. В стремлении к совершенному, зная и предчувствуя высшую реальность ума, душа покидает материальный мир и уходит в пространство умопостигаемого. И здесь с ней происходит первое превращение — она становится умом, т.е. обретает новое сущностное качество мыслительности, которая и есть добродетель ума (Плотин говорит, что добродетель есть как бы некоторый ум и склад души, делающий ее мыслительной (VI,8,5)). В контексте этого перехода поднимается платоновская («Филеб») тема соотношения в благе ума и наслаждения. Какой мотив побуждает душу стремиться в запредельное? Продолжая мысль Платона о благе как смешении ума и удовольствия, Плотин определяет уклад ума как «наиболее желанный

и сладостный» — «за неимением подобающих слов говорят, что ум смешан с наслаждением» (VI,7,30). Концепция платоновского Эроса, глубоко усвоенная Платином, необходимо связывает метафоры умного восхождения с чувственно-влекущими моментами в самой структуре интеллигибельного мира — его картина, пугающая своей достоверностью, раскрывается в трактате «Об умопостигаемой красоте» (V,8). И это не случайно — чисто интеллектуальный мотив оказывается недостаточным для человеческого совершенствования; дальше мы увидим, что сияние красоты будет сильнейшим побудительным началом и для тех, кто превосходит сферу ума, поскольку и сам ум, несмотря на все свое совершенство, светит отраженным светом Блага. Нравственно совершенное должно быть сопряжено с чувством удовольствия, должно нравиться. В силу синкретизма определений умопостигаемого мира мы не можем говорить о чисто «моральном» интересе восхищаемой им души, хотя эта абстракция выявляет свои конститутивные функции уже за пределами ума. Синтетическая структура умного мира скрадывает специфику разного рода мотивов — когнитивного, морального, эстетического — сливая их в едином определяющем интересе всего сущего к совершенному бытию. Это архетипическое бытие явлено сознанию как образ красоты, исходной и непосредственно захватывающей. «Хитрость» морального мотива заключается в его способности до определенного момента скрываться за привлекательностью эйдетического феномена (именно Плотин обнаружил в самой ткани эйдоса и поверхность, и глубину), чтобы, отринув его, зазвучать в собственной партии. Автономия каждого отдельного мотива открывается только в результате глубоких аналитических процедур, осуществляемых Платином в V и VI Эннеадах, где он расчленяет целокупность эйдоса на отдельные элементы, которые и являются онтологическими коррелятами специфических интенциональных энергий души. То, что ранее представлялось всего лишь моментом в мозаике смысловых составляющих эйдетической реальности, обрело специфически присущую ему форму бытия. И если в умопостигаемом мире взаимоотношение ума и красоты не выходит еще за рамки отвлеченного различия, то в более высокой сфере Блага оно вырастает в коллизию, конфликт. Уже на подступах к Благу красота обнаруживает свое метафизическое коварство: то наслаждение чистой мыслью, которое расправляло крылья души для взлета в умный мир, повисает на них как бремя, гнетущее душу к этому, еще не последнему пределу, и только к нему. Сладость интеллектуальной жизни (когнитивный интерес) опутывает одно крыло, страх за свое индивидуальное бытие (привязанность к существова-

нию) — другое. Но Благо может противопоставить наслаждению — наслаждение же. Сам абсолют, в свою очередь, открывается сознанию как смесь наслаждения с благом, но это смешение — не «всеобщего порядка», как полное взаимопроникновение двух в принципе неслиянных природ (*kr@sij di' lwn*), характерное для платоновского мира идей. В природу Блага красота доступа не имеет, оставаясь в его образе чистым феноменом, как, впрочем, и все сущее. Тогда мы можем утверждать, что коллизия этих двух начал в верховной ипостаси не драматична — настолько они несоразмерны друг другу. Об этом у Плотина замечательные рассуждения в Эннеаде V(5,12-13). Неравномошность блага и красоты берет свое начало в том, что на стороне блага — само бытие и исконное желание любого сущего быть; мотив глубинный, потому и бессознательный. Если благо — это бытие и сверхбытие, то красота — лишь «цвет» бытия (*™panqo n*). Чтобы преодолеть тяготение умной красоты и связанного с ней интеллектуального наслаждения, надо было допустить в Академию «не-геометра» бытия, каким и был Плотин. Если в умопостигаемых сущностях красота слишком глубоко проникла в их бытийную ткань, то сверхсущая высота и одиночество Блага позволяли легче отрешиться от этой «добавки» (*prosq>kh*). Аналитика эйдоса дала возможность Плотину уже на уровне ума выделить чистые бытийные структуры и отделить от них онтологически избыточные элементы — в их число попала и красота. Еще решительнее абстрагирует Плотин красоту от Блага: красоту зрят только знающие и бодрствующие, благо же врождено всем изначально и присутствует также и в спящих. Душа ведома в своем движении двумя Эросами: один — Эрос платоновского «Пира», «рождающий в красоте» — поражает зрение, он ослепителен и сопряжен с болью. Другой — неприметный Эрос, более древний и неощутимый олицетворяет первичное желание Блага в любом сущем. Красота, безусловно, нуждается в субстрате своего осуществления; Благо же ни в чем не нуждается, более того, придание ему любого дополнительного атрибута ущебляет его. Самодовление Блага сродни той вершине, «с которой ступить некуда», и не потому оно стало благом, что желанно, а становится желанным, потому что Благо (VI,7,2). Но эта же беспощадная логика заставляет Плотина далее расчленять и само Благо — как Единое оно уже лишается в самом себе одновременно любых бытийных и этических реквизитов, что является закономерным и естественным следствием той изначальной неразличимости онтологических и моральных коннотаций умного мира, о которой уже шла речь: «Благом» для любого сущего, как и его «добродетелью», было его собственное бытие в свойственном ему эйдетическом выра-

жени. Субстанциальные определения онтологии отождествлялись здесь с моральными максимами — постулат «Будь самим собой!» близок слуху как метафизика, так и моралиста. В иерархии сущих, таким образом, Благо находилось как бы в преддверии сверхсущего Единого (в конечном счете безымянного) и разделяло с умопостигаемым миром его принадлежность к бытию, а отсюда — к красоте, пусть даже и не в ее субстанциальной воплощенности, а в призрачном выражении. Но само «Благо» уже оказывается последним словом, которое можно сказать о запредельном, и это слово столь же мало относится к Единому, как и красота — к Благу, потому что благо, как выясняется, было атрибутом нереальной субстанции и являло пустую сущность. Ведь высшее начало, Единое, лишено и сущности, и реальности. Человеческой душе, которая еще сохраняет себя даже в умственном упоении, остается совершить последнее усилие, чтобы достигнуть предела всех своих стремлений — Блага, Единого, абсолюта, где она забывает себя, оставляя все бытийные определения. Она встречается с сверхсущим, бесформенным, невыразимым — об этом вся VI Эннеада. В ней мы преодолеваем границы философского мышления и что для нас особенно важно — выходим и за пределы пространства моральных абсолютов. Плотин подчеркивает, что оставаясь сама с собой в своей единичности, душа стирает в себе все приметы многообразного мира; упрощаясь, становится «единственной» (*m nh*). Никакие нравственные ориентиры для нее больше не существуют — ни добро, ни зло. И самое поразительное — имя Блага, светившее душе как путеводная звезда во всех ее странствиях, оказывается несобственным обозначением абсолюта (VI,9,6). У последнего нет имени. Чем же интересен для моральной души этот опыт, раскрывающийся по ту сторону добра и зла? В Едином все-таки остаются некоторые черты реальности, которые, хоть и по аналогии (аттракции) бытия, пусть даже и насильно, позволяют вовлечь его в этический дискурс. Нам открываются не только метафизическая высота Единого, но и его этический максимализм — качество, неизбежно сродное нравственному сознанию. В платиновском Едином воплощается истинный античный идеал нерассудочной мудрости, отрешенности от профанического бытия, внутренней автономии и свободы. Плотин в нескольких словах резюмирует многовековой опыт этического экстремизма и нигилизма в античной культуре (чего стоит хотя бы требование Пиррона «максимально отрешиться от всего человеческого») — Единое свободно даже от своей собственной природы (ее у него нет) и от самого себя: оно не хочет рабствовать и самому себе (*double ein aut*). Если ретроспективно обозреть с высоты Единого все про-

странство простирающегося перед ним сущего, можно отметить в нем несколько принципиальных вех, границ различных сфер бытия, пройденных душой: на каждой из них душа что-то оставляет, изживая из себя нечто им соразмерное. «Путь вверх» — это онтологическое «опрошение» (pl sij): оставляется тело и эмпирический космос; при вступлении в умопостигаемый мир оставляется индивидуальность; далее преодолевается в уме и красота, затем оставлен ум (мышление); далее, хоть и страшась следующего шага, душа оставляет и само бытие, становясь «ничем» из сущего (m n), и природу самости. И вот, когда достигнуто Благо, ей дано заглянуть и за его пределы. То, что переживает там душа, неопишимо, но ради этого восторга оставляет она все (fele p nta). Несколько охлаждая ее энтузиазм и вместе с Плотиним оставаясь в состоянии «спокойного иступления», мы обнаруживаем, что названное нами «запредельное сущему» сам человек в который раз находит в непосредственной близости от себя, самое сложное — в простоте, а наиболее совершенное — в самом естественном (Плотин говорит, что все устремляется к Благу, принуждаемое «естественной необходимостью» V,5,12).

Этика совершенства в нравственной системе И.Канта

В известном смысле такая формулировка темы может представиться парадоксом: Кант-этик и Кант-моралист пользуется устойчивой репутацией принципиального врага всякой «материальной этики», и в частности этика онтологического совершенства была явным образом подвергнута им критике именно за внесение материальных оснований в фундамент нравственного закона. После этого, казалось бы, разговор об отношении Канта к этике совершенства может вестись только на языке их принципиального разведения и сосредоточиться разве на степени аргументированности кантовой критики перфекционизма. При внимательном рассмотрении, однако же, оказывается, что не только прикладная моральная доктрина «Метафизики нравов» является у Канта, по меньшей мере «наполовину», перфекционистской, но что и «чистая» этика Канта, развитая им, прежде всего, в «Основоположении к метафизике нравов», при всей методологической чистоте и даже именно вследствие своей методологической чистоты оказывается ориентированной на идеал нравственного совершенства до такой степени, что даже взаимное соотношение трех прославленных формулировок закона нравственности не может быть адекватно понято без учета этого контекста их обоснования. Сама формальная теория морали у Канта есть рефлексия идеи абсолютного совершенства нравов, — однако рефлексия, не доведенная до логического конца.

I

Высшая и предельная, а главное, безусловная нравственная ценность есть, по знаменитой формулировке Канта в «Основоположении к метафизике нравов», *добрая воля* (4, 393¹). Добрая воля есть воля, не могущая быть злой (4, 437), и для которой полагание добра составляет ее необходимость, как бы ее природу. Добрая воля есть та, которой субъективное свойство не препятствует, но положительно определяет ее желать добра; воление необходимо согласуется в ней с законом, и даже к самому волению воля определяется одним лишь представлением добра как такового (4, 414). Добрая воля в собственном смысле есть конкретное единство свободы и закона, разума и добра. Чистота определения воли разумом есть смысл ее доброты. Абсолютно добрую волю Кант называет также святой (4, 414). И вот Кант утверждает, что идея такой воли присуща всякому, даже обыденному, нравственному разумению человека (4, 394) и что *учреждение* такой воли есть нравственное предназначение высшего дара разума человеческому роду (4, 396). Этика в своей чистой части исследует существо и законы этой самой «чистой воли» (4, 390), в противоположность фактичному волению человека. При этом она остается чистым знанием априори, коль скоро формулирует свою проблему как *условие возможности* вполне доброй воли в человечестве, условие вышеназванного «учреждения» ее в воле индивида. Вполне добрая ради самой себя воля есть тот опыт, условия возможности которого исследует кантианская теория нравов в ее качестве критической этики. И это исследование проводится Кантом в три логических шага. На первом шаге выясняется условие формальной возможности для субъективного принципа волевого избрания быть добрым, т.е. законным принципом. Здесь не учитываются, и даже признаются недопустимыми, какие бы то ни было соображения о природе данной воли; идея доброты воли рассматривается как сугубо формальная, отвлеченная (абстрактная) возможность нравственно-положительного воления. Это, если позволительно так выразиться, уровень метафизики морали до всякой критики морального субъекта. Итог рефлексии на этом этапе приводит Канта к формулировке, согласно которой морально положительному субъективному принципу должно быть возможно стать всеобщим законом воли всякого существа (принцип универсализации)².

На втором шаге рефлексия обращается на самое это единство субъективного и объективного начала в законе нравственной ценности, и закон морали предстает как нормативное выражение действи-

тельности доброй воли в некотором (однако определяемом к действию и волею не одной этой идеей добра) *субъекте*. Добрая воля из формальной идеи становится определенной нравственной субъективностью, в которой должно быть теперь обнаружено основание возможности полноценно-нравственного избрания, в которой должен быть удостоверен ценностный характер нравственной идеи воли. Иными словами, встает вопрос о том, чтобы найти основание, в силу которого несовершенно нравственная по мотивации воля может определяться к действию представлением о нравственном совершенстве волеяния. Здесь в «Основоположении» декларируется переход к метафизике нравов, и здесь же одновременно совершается переход к некоторой моральной аксиологии в рамках этой метафизики нравов; здесь субъективно отрефлектированный категорический императив оказывается основным принципом чистой теории нравственной ценности. Итогом рефлексии становится формулировка морального закона, согласно которой от нравственной личности требуется поступать таким образом, чтобы всякий раз была возможна и действительна ценность человечности в затронутых нашим действием лицах и в нас самих: «Действуй так, чтобы использовать человечность, как в своем лице, так и в лице всякого другого всегда в то же время как цель, никогда как сугубое средство» (4, 429)³.

Осторожная оговорка «всегда в то же время как цель» призвана оттенить именно неполноту реализации идеи доброй-в-себе воли на этом уровне нравственного законодательства, наличие иных оснований определения у воли, нравственной по этому субъективному критерию практической чистоты принципа. Между тем в самом принципе доброты воли, как принципе чистом и априорном, заложено полное единство субъективного и объективного начал воли в безусловном законе нравственности, и постольку «полное определение» нравственного начала должно указать также на полноту действительности нравственной идеи в субъекте, который всецело определяется лишь ею, который живет лишь в силу закона нравственной воли, в котором поэтому исполняется именно и только эта безусловно-добрая воля, для которого нравственно-положительное содержание есть закон не в смысле должно-принужденного извне, но в смысле нормально-необходимого по внутреннему свойству его существа, который всегда и в каждом случае, и в каждом обосновании максимы своих действий и любой максимы этого обоснования определяется единственно законом. Поэтому требуется и третий шаг нравственно-философской рефлексии, чтобы обратить эту рефлексию от частной максимы доброй воли к первооснованию самого избрания максим и их принципов,

чтобы от частно- и случайно-доброй воли возможно было перейти к понятию о воле, *действительно исполняющей закон всякой максимой своей*, в которой поэтому всякая максима фактически *есть* закон (а не только должна быть принуждена сделаться законом). В идее такой воли действительно имеет место «полное определение» воли безусловным законом нравов: всякое частное избрание совершается, и всякая максима такого избрания (как и максима более высокого порядка) избирается в силу законного, положительно-нравственного, принципа воли. Здесь уже не частно-определенное сознание моральной ценности, но вся воля рефлексивно обращается к закону чистой воли, и здесь уже субъективная определенность не конкретной склонности или способности, но всей личной воли становится субъективным моментом нравственного законодательства, правомерным лишь в меру совпадения его с объективным законным содержанием чистой воли. Здесь происходит высшая и последняя практическая абстракция в воле: *отвлечение ее от инозаконности* в принципе своего определения, *всецелое подтверждение ее максим единственно закону абсолютной святости*. Причем эти две стороны высшей практической абстракции суть не различные, но опять-таки непосредственно единые, единым актом совершающиеся, действия практического духа: не так, словно бы второе, положительное, усовершенствование было как бы отдельным, независимым и потому предоставленным на свободное усмотрение действием всецело самозаконного духа, но (в силу того, что практическая свобода личного духа реальна лишь в законе абсолютной нравственности) практически-волевая абстракция от гетерономии определения воли совершается именно во всецелом и глубинном принятии абсолютного закона чистой воли. Ясно, что для такого принятия необходимо уже не *самоосмысление* конечного практического субъекта, но его *преображение*, изменение закона внутренней организации его максим, «революция умонастроения» под чистым законом безусловно-доброй воли. Это закономерно превращает вечную проблему чистой этики безусловного закона в проблему философии религии, заставляя осмыслить самый субъект практического законодательства как абсолютную волю Божию, в ее единстве с волей человека и человечества⁴.

II

Обратимся теперь от этой общеметодической стороны вопроса к собственному обоснованию, какое находит в этике Канта императив личного совершенствования. Это обоснование вычитывается уже из

примера, приводимого Кантом для иллюстрации своей идеи императива. Пример трактует о человеке, который находится перед выбором: развивать ли свои естественные дарования или предпочесть этому труду самокультуры жизнь в чувственных удовольствиях (4,423). Выбирая последнее, человек принимает субъективный принцип воли, исключающий культуру дарований. Возможно ли, чтобы такой принцип стал всеобщим и необходимым законом некоторого мира разумных существ? По Канту, вполне возможно, если, например, некий «естественный инстинкт», заложенный в самой природе человека, воспрепятствует развитию дарований личности (там же). Тогда в мире разумных существ сам закон воли сделает для нее невозможным желать развития задатков, хотя это само по себе еще не отрицает саму волю как способность определять действия разумными основаниями вообще и, в частности, достигать поставленных себе в чувственном мире целей: и практическая, и техническая нравственная субъективность сохраняется и даже в известном отношении благоденствует. Но, по суждению Канта, такого мира «невозможно желать» (там же). Отсутствие в противокультурной максиме воли какого-либо противоречия естественному порядку природы и основанной на нем прагматической или эвдемонистической целесообразности заставляет читателя истолковать эту «невозможность желать» не в смысле физической невозможности или прагматической нерациональности такого желания, а в смысле собственно морально-практическом. Мира, в котором бы господствовал закон неразвития способностей, мира культурного статус-кво невозможно желать вполне разумной доброй волей, совершенно практическим разумом, его невозможно желать в соответствии с полной нормой практического разума. Если известный класс максим страдает внутренней противоречивостью, так что в терминологии Канта их невозможно мыслить в качестве законов воли, и это позволяет определить их как нарушающие слабое требование императивной морали, то, что в эпоху Канта принято было называть «совершенным» долгом, — то максима отказа от совершенствования не такова: будучи в любом случае возможна в качестве субъективного и даже объективно-общего принципа определения воли, она невозможна единственно как максима всецело доброй воли; будучи возведена в такой закон, она делает невозможным тот синтез принципа и всеобщности, который мы представляем себе в идее категорического обязывания: она не может быть безусловно вменена воле как закон. Напротив, максима, согласно которой безусловное нравственное обязывание возможно, удовлетворяет требованию «сильной» нравственной нормы, и постольку есть максима вполне

доброй, святой воли; такой максимы возможно желать только вполне доброй волей. Следовательно, в кантианской этике «сильная» версия нравственной нормы и в том числе норма личного совершенствования, представляет собою принцип, противоположный которому принцип хотя оставляет возможность существования субъектов нравственного вменения и даже осмысленного следования условным предписаниям успеха и счастья, но исключает стремление этих субъектов к безусловному идеалу доброты воли, возможной для человека и человечества «в идее», — но это означает: исключает следование категорическому императиву как заповеди доброй воли. Некультурной личности невозможно желать вполне доброй волей, это значит: у лица, отказывающегося совершенствовать свои способности, *не может быть вполне доброй воли* для исполнения, в соответствии с требованием долга, также и прочих нравственно обязательных действий. Разумное существо «необходимо желает, чтобы все способности в нем были развиты» (4,423), и это развитие представляет собою условие нравственно приемлемого исполнения «совершенной» обязанности. Обязанность совершенствования своих способностей представляет собою условие возможности адекватного исполнения обязанности самосохранения, представленной Кантом как типический пример «совершенных» обязанностей перед собою, и даже условие возможности адекватного понимания этой обязанности, поскольку лишь в свете долга совершенствования, в свете идеи культуры лицо может постичь себя самое как разумную личность, а это, в свою очередь, потому, что только в свете культуры и совершенства оно существует как вполне добрая воля, или говоря кантиански, как «разум, практический через все свои максимы». Обязанность самокультуры есть в кантианской морали один из опорных принципов системы моральных норм вообще, есть один из случаев применения категорического императива в его полной, а это значит, субъективно углубленной, рефлексивно обогащенной форме, и потому обозначение ее как одной из «несовершенных» обязанностей несколько не превращает ее в нечто предоставленное произвольному усмотрению человека, если только он в полноте исполняет законы «строгого долга», следуя исключительно только универсализируемым максима́м. Это так потому, что, хотя в мире, где исполняется только «строгий долг», может не быть и самой идеи нравственного совершенства, почему и кажется эта идея не более чем одной из многочисленных материально-ценностных идей эмпирически заинтересованного ума, — однако, как ни парадоксально звучит это утверждение для известного истолкования кантианской этики, мира, где в полноте строгости исполняется только

«строгий долг», невозможно желать вполне доброй волей, т.е. волей, все практические определения которой соответствуют нравственному закону (предстающему для субъективно-определимого существа как императив долга). Мира, где все максимы безукоризненно-легальны, но где нет совершенствования каждого разумного деятеля, невозможно желать по канону безусловной этики. Причем, пока сохраняется морально-практическое толкование «возможности желать», любая максима, универсализируемая разумом без ориентации на этот нравственный идеал вполне (и в том числе «интенсивно») доброй воли, всякий закон нравов, выдаваемый за этический принцип без соотношения с целесообразностью этически-культурной, — всякий такой закон возвращает волю, его постановляющую, в перспективу мира, которого этическое сознание не допускает, «не может желать». Достаточно хотя бы отчасти «разомкнуть» этическую целесообразность в максиме воли, заменив ее внешней универсализируемостью принципа, следование которому никак не предполагает долга совершенства, и мы оказываемся вне контекста безусловной этики, в сфере правового формализма, хозяйственного или иного прагматизма, если не просто рафинированного гедонизма. Категорическое долженствование, не укрепленное на почве нравственно-культурной идеи совершенства, может остаться категорическим, но не может быть признано моральным.

Но как может быть обоснован сам этот канон абсолютного совершенства нравственной мотивации? Необходимо показать, что для человека возможно не только мышление возможности столь нормативно полного категорического долженствования, но и следование ему. А для этого выявления условия субъективно-общей действительности закона совершенства, как и всякого нравственного начала, необходимо доказать, что среди возможных целей человека есть такие, которые необходимо (нравственно-обязательно) должны быть целями всякого человека как разумного существа, и в частности, что совершенство есть одна из таких целей. Кант ограничивается здесь, вполне в духе века «просвещения», апелляцией к целям «природы» в человеке. «Природа» хотела, чтобы человек развил свои задатки до предельно мыслимого в конечном разумном существе совершенства. Однако можно решиться утверждать, что так же точно, как «возможность желать» максимы как закона не есть в кантианской этике физическая, фактическая «возможность», так же точно и эта «природа», долженствующая служить исходным принципом обоснования закона нравственного самосовершенствования, не есть у Канта природа в теоретическом смысле, т.е. «взаимосвязь явлений в их бытии со

гласно необходимым правилам» (3, В165), — а есть природа в телеологическом смысле, как «система целей» (В844), как «целесообразное единство всех вещей» (В843). Обоснование идеала нравственного совершенства и соответственно закона самосовершенствования через отсылку к целям «природы» в совершенствующемся человечестве, предполагает поэтому объективно-телеологический строй самой этой «природы», предполагает предсуществование идеала совершенства в ней. Ибо если нравственная норма предполагает некоторый высший и последний нравственно-практический синтез, который (святость воли) становится невозможным в воле, нарушающей данную норму, то обоснование этой нормы не может не предполагать осуществленность такого высшего синтеза, реальность святой воли. Совершенство воли есть полнота святой воли в нас, соотносится с безусловным законом, какого «может желать» чистая воля в нашем лице и который был бы без ограничений максимой нашей воли, если бы для нас без ограничения возможно было нравственное самоопределение. Если поэтому совершенство нравственного воления есть закон, и безусловный закон для воли, то при любой полноте исполнения всех прочих законов долга личность остается радикально несовершенной в доброте воли, и единственное существо, для которого не имеет силы императив совершенства как таковой, есть сама святая воля. Императив совершенства представляет собою синтез идеи вполне практического разума с частной максимой случайно-определимой воли существа. Но последовательное сомнение в нравственной чистоте пробы максим конечного существа, даже просто здоровый моральный скептицизм, не позволяет считать эту идею практического разума всецело и без оговорок *нашей* идеей. Исходов у этого скепсиса два: радикальный моральный скептицизм, сомневающийся в возможности и целесообразности исполнения каких-либо норм и правил за рамками сугубо прагматически и гедонистически целесообразных, снимающий с тем вместе самый вопрос о чистой этике совершенства как утопическую псевдопроблему, — или этико-метафизический реализм, признающий действительность самой доброй воли в нас метафизическим фактом, и потому вышеназванный синтез — теоретическим парафразом общения практических духов, действия святой воли в воле человеческой. Для метафизики этического реализма, или, в случае кантианства, идеал-реализма, не только связь идеи святой воли с понятием о субъективной цели есть предшествующая всякому моральному опыту действительность совершенной воли, а не только теоретическая мысль о таковой, по предпосылке всегда неадекватная в случайно-обусловленном сознании человечес-

ком, — но и идея морального законодательства доброй воли не есть метафора такого законодательства, а представление о законодательствующей через все свои акты безусловно-практической воле, каждое определение которой есть для нее лишь утверждение факта, но для всякой несовершенной воли — безусловный закон жизни; каждая мысль которой о самой себе есть необходимая норма мышления и жизни существ конечных. Здесь закономерно возникает представление о достоинстве законодательства, о том, что претендовать на верховное законодательство может только существо, совершенно не зависящее в своем нравственно-практическом самоопределении от случайных, временных, эмпирических обстоятельств, не имеющее потребности во внешнем. Потребностно определяемое существо не есть верховный законодатель нравственного мира. Поэтому оно, свойства его «природы», его субъективные цели и ценности не могут быть основанием подлинно моральной нормы, но основание моральной нормы оно всегда уже преднаходит в законе воли совершенно свободной от всякой потребности и постольку всеобщим образом нравственно-совершенной, единственно поэтому достойной главенства в царстве практически-разумных существ. Таким образом от натуралистически звучащего призыва «будьте совершенны, потому что разумная природа предопределила вас к совершенству» мы переходим к другому, более определенному и согласному с духом этического идеализма личности: «будьте совершенны, потому что совершен Бог». Мы не хотим этим сказать, будто у Канта «критической» поры находим формулировки в этом последнем духе. Мы утверждаем, однако, что в том смысле этики совершенства, который она может иметь и имеет в контексте кантовской теории безусловного закона нравственности как законодательного акта вполне доброй воли, — этика совершенства может получить собственно морально-философское обоснование (недоступное подозрениям в скрытом прагматизме и эмпиризме метода) только в осознании реализма морального законодательства, *только в контексте коренной теонмии воли.*

Однако признание такой теонмии еще не позволяет окончательно обосновать этику совершенства: подозревая в теонмной морали, усматривающей идеал совершенства в святой воле Божией и основание долга самосовершенствования — в воле Божией о нас, оправдание внешне-принуждаемого, формально-обрядного послушания (фарисейства), — этик может вместе с такой ложной теонмией рабского повиновения отвергнуть теонмию вообще. Однако верховный закон всестороннего совершенства, по образу Божию, может быть действительно оправдан перед философским разумом именно и толь-

ко при условии, что воля Божия в нас и о нас не является для нас внешней. Для последовательной теонмии самая личность наша не является метафизически самодостаточной монадой и не является этически доброй во всех отношениях волей (ибо не является волей, свободной от потребности и внешней детерминации); самая личность наша не есть верховный источник своей реальности, но есть существенным образом только идея себя самой в верховно законодательном разуме Божиим. Подозрение теонмии в инозаконном характере предлагаемых ею к исполнению законов морального мира отпадает сразу же, как только сознают, что последовательно развитая теонмия норм невозможна без онтологической теонмии личности, т.е. без намеченного выше понятия о *реализме единения духов* (конечного и всецело практического, святого), о первоосновности святой воли для самого бытия воли относительно-доброй.

III

Углубляя и развивая рефлексию безусловного принципа нравственности, Кант обращается к вопросу о том, каким образом нравственный закон, объективное содержание которого выяснено первым шагом анализа, может быть принят конечной волей в качестве основания ее определения к действию. Кант исходит из противопоставления основания определения воли, данного разумом и потому действительного для всех разумных существ, в силу ли его разумности (как практический закон долга) или иных причин (как принцип личного блаженства) — субъективному основанию определения воли, значимому вследствие отношения предмета к «особенного рода способности желания субъекта» (4, 427). Закон морали должен отвлекаться от всех этих субъективных ценностей и представлять объективную цель, значимую для существа вследствие его разумности и имеющую истоком чистый практический разум. Необходимо поэтому представить известного рода соотношение объективного и субъективного в ценностном сознании и целеполагании: сама абстракция от субъективных целей должна стать моментом целеполагания, сама нравственно-положительная цель должна утверждаться как, при предпосылке разумности, всегда также субъективная. Относительной ценности должно быть не только противопоставлено, но и соотнесено нечто, являющееся ценностью безотносительно субъективного избрания, некоторая ценность сама по себе, нечто ценное самим бытием своим, нечто, в чем чистая нравственная ценность едина с действительностью. Здесь Кант говорит даже не об объективной только, но об-

«абсолютной ценности» (4, 428). Ибо ценности сугубо объективной недостает свободы (от личного и родового усмотрения и переживания чего-то как ценности) и субстанциальности для того, чтобы быть основанием «определенных законов», такие цели материальны по существу и основанию, абсолютная же ценность должна быть формальной по крайней мере по основанию. Требуется, следовательно, действительность абсолютной ценности в воле конечной и случайно-определенной; говорить о «постулате» такой ценности, о «перспективе» такой ценности будет недостаточно, ибо перспективизм абсолютной идеи не гарантирует от метафизического ценностного нигилизма, если же всякая ценность лишь субъективна и произвольна, нет основания для действительно чистого закона нравов (4, 428). Но чтобы безусловное правило ценностного избрания было дано практическим разумом и имело в этом качестве силу закона для всякой воли, — по крайней мере сама разумная воля должна существовать. Сущая самооценность в этом смысле есть прежде всего разумное существо как субъект доброй воли, и притом всякое разумное существо (там же). «Разумная природа *существует* как цель сама по себе» (4, 429). Следовательно, в принципе всякого действия в отношении разумного существа оно должно рассматриваться всегда также как такая цель, и никогда не может быть полагаемо только как средство для чужого или своего собственного прагматического либо эвдемонистического произвола. Разумное существо может быть безусловной ценностью, если будет полагаться таковой во всякое время и во всяком отношении, и насколько рассматривается сугубо инструментально, весь мир разумных существ становится как бы одномерным, миром лишь относительно-субъективных ценностей, миром сугубой природы, — который для разумного существа не имеет ценности, его как такого «невозможно желать», потому что в нем невозможна вполне добрая воля, в нем вообще исключено измерение свободы и целеполагания, в нем невозможна практическая ценность, достойная своего имени. Верховный практический закон есть поэтому *представление субстанциальной ценности разумной природы как также субъективной ценности*, или наоборот, — на том основании, что во всяком случае сам практический разум и только он существует как абсолютная ценность для всякого существа, разум которого может быть практическим. Прежде всякого доброго содержания воли закон должен предписывать ценностную установку воли на практически осмысленное (мета-физическое, непрагматическое) *само-сохранение и развитие* этой воли, или, в контексте этики свободы, на *постоянное воспроизведение акта изначального полагания (ценности) такой воли в себе и в*

*других*⁵. Субстанциальные ценности суть субъекты ценности — лица, разумные существа. Императив морали предписывает поэтому полагать субстанциальную ценность именно в своем лице и лице всякого другого, и именно в том, благодаря чему я и другой суть лица, — всякой максимой своей воли утверждать ценность личности как субстанциальной цели, а не сугубого средства, в себе и другом. Все неразумное, даже в самом субъекте, все предметы его склонности и потребности, подлежат в данном случае практической абстракции из основания определения его воли, оно есть не более чем внешнее орудие воли, *предмет* ее и не более. «Действуй так, чтобы использовать человечность как в своем лице, так и в лице всякого другого, всегда в то же время как цель, никогда как сугубое средство» (4, 429).

Для адекватного осмысления этого субъективного принципа чистых нравов по Канту, без которого невозможно верно оценить смысл и значение императива совершенства в кантианской моральной теории, без которого это совершенство само принимает совершенно иное направление и смысл, — необходимо сделать два замечания. Во-первых, нельзя достаточно не подчеркивать, что самоценность разумно-нравственной человечности в каждом лице имеет не гипотетически-проективный, но метафизический характер, что абсолютно-ценная человечность есть некоторая реальность. Разумно-волевая личность существует как самоценность и потому должна также рассматриваться как таковая всяким лицом и сама собою в том числе. Если она этого не делает, она не перестает быть ценностью и целью-в-себе, она просто не осуществляется в качестве таковой ценности, не придает своей субстанциальной ценности достойной ее практической действительности. Человечность в ней не становится практической, оставаясь, однако же потенциально-практической, и почва этой потенциальности — в даре практической свободы согласно законам. Мир, где разумные существа не реализуют своих задатков и этого главного и радикального задатка, не достигают полноты соответствия идеальному понятию о самих себе, возможен как единство природных явлений под всеобщими законами, непротиворечиво мыслим, хотя бы такого мира было «невозможно желать» в перспективе нравственной ценности. Мир, где субъекты нравственной ценности принципиально (т.е. в привычных максимах воли) унижают достоинство человечности в других и в себе, т.е. исходят в своих действиях из неполной нравственной идеи о себе, все же не может отменить в них само формальное достоинство нравственной субъектности и вменности: потому что разумная природа онтологична как цель сама по себе⁶.

Кант же утверждает метафизически укорененную ценность вполне доброй воли как нравственно и, в идеале совершенства, сугубо нравственно определяемой свободной действительности. Таковая, существуя самоценно, должна быть *учреждена* в каждом субъекте ценности, на основе самосознания практически-законополагающей свободы его. Такое учреждение есть, однако, не единократный акт, но процесс, непростая история нравственной свободы, начало которой — чистое сознание ценности, ориентир же — полноценное определение своих поступков и внутренних избраний только этой одной ценностью. Необходимость такого процесса обусловлена тем, что для учреждения актуальной личности в каждом субъекте нравственной свободы имеется препятствие, и даже противодействие, которое-то, собственно, и побуждает его умствовать против этой свободы и которое также превращает учреждение положительной персональности в своем лице и в лице всякого другого в нечто (безусловно) должное, в императив⁷. Задаток личного бытия неуничтожим в человечности для критического персоналиста по причине онтологичности его источника как свободы и ценности. Персонализм же догматический бывает критической философией только по букве, в действительности он всегда переносит источник ценности личности в то или иное определение порядка природы, натурализирует свою самоценную будто бы гуманность и потому принципиально закрывает возможность для нравственной истории и для процесса движения к совершенству, снимая же метафизические ориентиры совершенства, делает весьма уязвимой и хрупкой фактическую гуманность, не интересующуюся метафизикой своего существа, боящуюся этой глубины и закономерно начинающей поэтому толковать добро и правду в горизонте сугубо прикладном, казуистическом, эмпирическом. Постольку мы видим, что энергия совершенства действительно заложена в самой глубине кантианского построения в этике, как критической метафизики личности, и что критическая и догматическая этика в смысле Канта противостоят друг другу также и в том смысле, в котором приходится сказать: или безусловная этика совершенства, или прагматичная политика реорганизации статус-кво, — или перфекционистская мораль, или натуралистская. Средний путь здесь будет всегда на поверку методической эклектикой.

IV

Но это — только одна сторона проблемы. Другая открывается, когда мы ставим перед собой вопрос о специфике этической метафизики, в которой метафизически действительна именно воля и в которой поэтому подтверждение реальности есть *акт чистой воли в природе воли ограниченной*; для которой человечность, т.е. конечная разумная воля, существует как самоценность для всякого субъекта. Эта разумная природа личности является без ограничений практической (действительной, а не идеально-возможной) только у существа, не встречающего в своей природе препятствий к реализации закона через все субъективные принципы самоопределения, существа, в котором сознание закона есть одновременно его практическая действительность в его лице. Воля такого существа определяется к действию единственно лишь самобытной нравственной ценностью, и поэтому для него не имеет практического смысла оговорка, требующая рассматривать человечность «всегда *также и* как цель». Для него вообще императив морали не есть предписание, а только описание (существенного способа его самоопределения). Следовательно, эта актуальная личность и есть законодательная моральная «природа». Конечное существо, действуя в свете закона чистой ценности человечности, действует для приближения своего лица и всякого другого к этому «идеалу морального совершенства», который находит не иначе, как в самосознании трансцендентальной свободы, в некотором «фактуме» разума, обнаруживает в своем разуме и в своей воле. Это понятие «фактума практического разума», играющее столь принципиальную роль в позднейшей «Критике практического разума», также может быть истолковано различно, и в том числе одно из его формально (по букве цитат) кантианских истолкований может прямо подорвать объективную значимость закона личного совершенства. Именно, «фактум» практической свободы может быть понят **абстрактно**, т.е. как *сугубая идея* свободы, как *знание* о своей (и конечно *только своей*) свободе, как трансцендентальная идея в смысле «Критики чистого разума», как мысль о теоретически-действительном, как простое усмотрение факта, хотя бы и сверхчувственного. Но в таком факте свободы, как утверждал Кант в той же «Критике чистого разума», нет никакого доступного теоретическому знанию и (для знания) однозначно и *объективно определенного содержания*, почему и самосознание свободы вообще есть лишь самосознание свободы практической, свободы фактичного выбора возможностей, всякое же конкретное, опытно наполненное самосознание «спекулятивного разума» поме-

щает его с неизбежностью в горизонт природной причинности, где свободная причина, как радикальный перерыв такой причинности, сродни чудесному, а не объективно-однозначно известному (познанному), и есть поэтому не более чем постулат, есть *желаемое*, но еще оттого не *должное*, положение дел. Существо, спекулятивно знающее о своей «вообще-то-свободе», объективно-достоверно определяющее содержанием некоторого возможного опыта свое самосознание как свободной личности, на самом деле (если осмыслить антиномию свободной и природной причинности в кантовском ее решении) *знать* может всегда лишь некоторый *закон природы своей самости*, свободу же всегда переносит в сферу, находящуюся за горизонтом знания, где регулятивно-организующая роль идеи свободы *для знания* может быть сколь угодно значительна, но где она не может иметь никакого значения как регулятив собственно воления и действия, потому что по самому существу своему ни в какой момент бесконечного прогресса природоведения и антропологии не может приобрести объективной определенности содержания, — и в том числе, конечно, ценностного содержания. *Если свободу постигли, то свободу не спасти*. Закономерным же последствием теоретизма практической рациональности, для которого практическое законодательство есть лишь *одно из применений* чистого разума, а фактум разумной свободы — лишь идея в теоретическом смысле этого слова, — будет *профанация* идеала совершенства. Если фактум морального разума есть лишь знание о своей трансцендентальной свободе, которое всегда есть лишь регулятивное, но никогда не конститутивное знание, никогда не достигает положительности и содержания, и если на этом спекулятивном самосознании свободы единственно только может основаться морально приемлемая мотивация к практическому самоопределению нашей воли, то, с одной стороны, это сугубо спекулятивное самосознание остается принципиально уязвимым для железной аргументации натуралистической «философии антитезиса», для которой всякое верифицируемое знание, всякое действие в чувственном мире встроено в цепь природной причинности, и никакой свободы практически не существует, иначе как в мире запредельном, о котором знать и в котором жить человеку доказано не дано. Во-вторых же и в главных, отсутствие объективной определенности в спекулятивной идее свободы делает столь же существенно неопределенной и иерархию строящихся на основе этого сознания ценностей, если только — как обязан признать этик — возможно познание (сознание) наших обязанностей и если его в конечном счете также приходится возводить к этому сверхъестественному фактуму. Теоретизм толкования нравственного фактума оставляет за

каждым субъектом целей представляющееся моральным право самостоятельно определять для себя эту иерархию своих целей и ценностей, при единственном условии — чтобы эта его личная иерархия благ, это его приватное царство целей могло быть без противоречия встроено в единое целое морального мира, чтобы его возможно было мыслить как момент в универсальном целом природы. Формальная универсализируемость субъективной иерархии ценностей и каждой субъективной максимы в частности есть для такой морали достаточный критерий моральной допустимости такой иерархии ценностей или такой максимы. Но в этом либеральном варианте гуманистической этики нет (не признается и признаваться не может) никакой цели самосушей и самоценной, никакой объективно значимой метафизики морали... кроме ее физики (социологии, психологии, биологии или гностической мистики «духов» или «тел»), — а потому нет и не может быть и однозначного вектора моральной истории, не может быть императива совершенствования своих задатков, который мог бы «научно доказать» свою правоту перед императивом их всемерного истребления или рекомендацией оставить их в небрежении ради иных целей. Критическая философская этика личности, трагующая исходное самосознание разумной свободы в спекулятивном смысле как познание и усмотрение, и при этом желающая также противостоять натурализму в основаниях, не может не ограничиваться лишь «слабой», негативной версией категорического императива человечности как ценности, будучи лишена логической возможности наполнить эту «человечность» живым содержанием, не заимствуемым извне самосушей ценности разумной природы (не ведущим к гетерономии воли). Поэтому в кантианстве, насколько оно уклоняется в такой теоретизм, предписание морального и всякого иного культурного развития, самосовершенствования своего лица и общежития в целом может конечно выдвигаться, но не может получить значения полноценно-моральной нормы, не может рассматриваться как категорически-должное, но только как обусловленное личным усмотрением (произволением) сверхдолжное предписание, исполнением которого, правда, можно восхищаться или умиляться, но которого нет возможности предписать всем разумным существам предпочтительно перед его нарушением, неисполнение которого также морально, если принимается в максимум по добросовестном испытании, сознательно, и если не влечет за собою нарушение других, «доказано моральных» норм (на сознание и исполнение которых сознание и исполнение норм «несовершенного» долга, по убеждению такого моралиста, никак не влияет: это якобы просто иная рубрика

обязанностей). Плюрализм понятий об объективно-добром и соответственно о пути совершенствования человека и человечества, особенно в сочетании с пафосом научной философии и борьбы со всяческой метафизикой, совершенно по-своему закономерно приводит к тому, что этика совершенства начинает представляться реликтом «ушедшей в прошлое» метафизической эпохи человечества, и по-своему совершенно закономерно протест таких философов против построения на основе кантианской моральной теории некоей материальной этики ценности, хотя бы таковую конструировал сам Кант (в «Метафизике нравов»).

Только содержательное, конкретное истолкование фактума морального разума оставляет кантианству шанс на оправдание нравственной обязанности самосовершенствования всякого лица, развития задатков человечности, на непротиворечивое построение некоторой *философии* моральной и общей *культуры*. Конкретное истолкование предполагает, что этот фактум есть именно не факт знания, не спекулятивная только идея свободы и добра, но *factum*, то есть «совершение», исполнение, *акт воли доброй и совершенной в нас, как личности неполной и случайно-определенной*. А для Канта эта святая воля есть неразрывное единство мысли и действительности, есть полагание цели в единстве с осуществлением ее, есть законоположение и действие одновременно. Причем идеал нравственного совершенства предполагает непосредственное единство воли и закона, определение первой всецело последним. Этот-то акт конечная субъективность и осознает в себе, и это сознание идеально-полной практической действительности она сопрягает затем с сознанием своей потребностной, страстной, вообще иноопределенной природы, со своим самосознанием как «эмпирического характера». В фактуме личность находит не мысль, но волю, идеальный образ своей собственной, — и затем или принимает эту волю как собственную, содействуя ей в себе и других, или не принимает, разрушая идеальный образ совершенства доброй воли и волей, и действием. Однако и здесь возможно неточное, одностороннее толкование этого фактума, и соответственно основания моральной обязательности всякой нормы и в том числе закона совершенства, — толкование, сводящее его к факту воли. Ценностно-практическое сознание, со свойственным для него различием должного и сущего, идеала и действительности, побуждает кантианца, трактующего фактум разума моралистически как сверхчувственный зов сугубо совестно-нравственного порядка, как призывание и мотив, переносить его воплощение, всеобщим образом практической субъективности, в бесконечность будущего, в дали моральной

истории, угрожая опять превратить фактум разума в сугубый регулятив и тем самым негатив, ограничивающий инструментализацию практической рациональности в нас или предписывающий ей содействовать, но не имеющий живого онтологического основания. В моралистической антропологии такого кантианства моральный долг совершенствования не только логически возможен, он даже занимает в такой версии кантианской этики центральное место, здесь всякое моральное действие оценивается в контексте моральной культуры и истории нравов, оценивается *sub specie aeternitatis*. Вся такая этика есть по настрою радикальный перфекционизм, и в то же время вся она строится на некоей историцистской утопии совершенства. Итак, без противопоставления факта и ценности, закона и максимы, должного и сущего, воли и познания в человеческом духе (или, что то же, при теоретицистском воззрении на практический разум, даже на уровне верховного фактума, как на иное приложение разума спекулятивного) закон совершенства лишается содержания, на основе же этого противопоставления, на основе моралистической метафизики личности, этический закон совершенства такой личности вырождается в утопическое чаяние, в регулятив бесконечного прогресса, и потому опять-таки теряет содержание и смысл. Поэтому мы видим, что последовательная критическая философия личности (критический персонализм) может составить метафизическую опору для этики совершенства только в одном случае: если ей удастся представить в человеческом духе фундаментальное единство разума и воли, формы и содержания личного ценностного сознания, в котором бы не фиксировалась статически одна из возможностей их метафизического взаимоотношения, но признавалась их неотменимая во всяком конечно-рефлексивном сознании взаимная определенность и взаимообусловленность, в котором бы эта взаимоопределенность формы и содержания самосознания сохраняла в этической идее личности ее открытый, живой характер, что позволяло бы и самые нормы чистой воли в нашей совести, а равно и законы теоретического познания трактовать как нормы живого, а не догматически застылого, самосознания. Только тогда это самосознание, сохраняя в себе жизнь и чувство, может осознать в себе жизнь и закон воли и сознания высшего и абсолютного, которые жизнь и закон не подавляют его самостояния и свободы, не сводят последнюю к мнимости свободы шашлычного вертела в биологической, социальной, экономической или гностически-мистической детерминации, но позволяют ему осознанно и свободно стремиться к совершенству, которое не только обещают, но и являют ему в его собственном основании. Спекулятивный и

практический дух предстают в такой философии как стороны именно этого, дорефлективно-действительного, всякой философии предшествующего и потому первичного единства живого самосознания, в котором каждому конечному сознанию дан *воплощенный идеал* его собственного совершенства, — а вовсе не конкурирующие и метафизически якобы неравномошные приложения то ли спекулятивного, то ли практического в основе своей разума. Для действительно безусловной значимости морального императива разума, и в частности закона совершенства во всем благом, требуется, стало быть, осмысление примата практического разума как примата живого самосознания, как примата цельного Я. Обнаружение закона свободы возможно только как сознание цельно-конкретной, всеобщим образом практической и в то же время достоверно метафизически реальной свободы в средоточии своего существа, как высветление образа святой воли в себе и в других (а не в каком бы то ни было внешне-авторитарно данном законе такой воли). Но как универсальный образ совершенства не может быть сугубо спекулятивной идеей совершенного самопознания, или сугубо практической идеей субъективной ценности, так и эта рефлексия на образ совершенства в своей личности и личности всякого другого не может быть только теоретическим усмотрением, или только волюнтаристическим похотением, а может быть только актом цельного духа, всего лица, полного Я, в отношении цельного духа, всего лица, полного Я другого. Только философия цельного Я, как живого единства идеала и фактичности, как дорефлективно единого с законоположителем своего совершенства и, более того, действительного в качестве живого Я только в этом единстве с цельным духом верховного законодателя царства целей, — только философия живого цельного Я может послужить метафизической основой безусловного императива совершенства, потому что и вообще только такая философия может быть критической метафизикой нравов.

Примечания

- ¹ Здесь и далее произведения Канта цитируются по «академическому» изданию: Immanuel Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Küniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1899 ff. По этому изданию указываются том и страницы.
- ² Кантианская этика чистой воли на уровне формального принципа универсализации максим противостоит некритической интерпретации нравственной идеи, согласно которой основание возможности морально-положительного воления либо не может быть усмотрено общезначимым образом вследствие слабости познавательных сил человека (скептицизм), либо, напротив, может быть усмотрено разумом в той или иной фактической действительности и потому, опираясь на эмпирические сведения о всеобщей либо человеческой природе (общественной либо дообщественной): этическому индуктивизму и апостериоризму, закономерно приводящему теоретика к построению той или иной версии некритической материальной этики ценности. Для такой этики, даже в случае, если она будет развита как моралистика совершенствования, характерна одна особенность: условием совершенствования признается правильное познание ценности, просвещение рассудка, и потому типом нравственного человека оказывается мудрец, закономерно же приобретающий обособленное положение в моральном мире; на него перестают распространяться некоторые нормы обыденного сознания; он получает преимущественное право законодательства и правления в государстве. Но общий постулат остается один: совершенство воли обусловлено предметным познанием мироздания.
- ³ Кантианская моральная аксиология как продукт субъективной дедукции морального принципа противостоит этической теории ценности, для которой эта ценность (личной воли) дана эмпирически-всеобщим образом, и потому может быть выведена из доценностных знаний о природе человека либо мироздания вне человека, для которой не существует необходимой связи между качеством нравственной воли и действием ее в духе чистого закона: противостоит разным версиям нравственной воли и действием ее в духе чистого закона: противостоит разным версиям догматического персонализма. Это учение, признавая универсальность ценности человечности в каждом, уже не подавлено приматом предметного познания в этике и не допускает аристократии мудрецов. Метафизической первореальностью для него обладают сами личные духи, монады, и в стремлении содействовать их развитию как самобытных и всесовершенных нравственных субъектов оно ослабляет иерархию разумных существ, размывает сознание связи между ними, будучи вынуждено конструировать такую связь впоследствии; для него типична поэтому либерально-договорная теория общественности. Однако для нас важно отметить, что в отличие от эмпирической или материально-рациональной этики совершенства, которая справедливо осознается самим Кантом как методический антагонист его учения, как основа возможности совершенно аморальных норм и правил, этика совершенства, в метафизическом основании которой лежит принцип, обозначенный нами как догматический персонализм, — такая этика вполне способна усвоить себе, по крайней мере внешне, терминологию критической нравственной философии, будучи в то же время чуждой ее методической структуре. Язык телеологии и теории ценности, с присущим ему разведением должного и сущего, субъекта целеполагания и объекта реализации его цели, способствует такой подмене, по меньшей мере до тех пор, пока этик трактует отно-

шение личности к другим. Закрытость личной монады ставит этическую проблему совершенствования как проблему развития задатков, культуры индивидуальности. Но в атомистике догматического гуманизма проблема культуры, именно как этической ценности, не допускает реализма совершенной личности, не допускает иерархии совершенств, и поэтому этика личности входит в противоречие с метафизикой личности. Это наглядно проявилось и в «Основположении к метафизике нравов», где вразрез с методической строгостью вывода целый ряд формулировок имеют смысл только при предположении метафизики догматического персонализма (об этом подробнее в разделе III).

- 4 Проявляющемуся на этом уровне этической рефлексии построению, осмысливающему в меру возможного для философского разума единство самобытного деяния морального духа и его подчиненности верховной воле абсолютного святого законодателя (единство автономии и теонмии в идее безусловного морального законодательства), и соответственно положительной нормативной идее усовершенствования личности в духе верховного закона святости нравов, понимаемого как свободное раскрытие себя действию и руководству верховной и в-себе-святой воли Божественного законодателя, противостоит в этике. С одной стороны, односторонний теонизм отвлеченной богословской идеи, для которой сама практическая духовность человека, сама человечность, не имеет действительности перед лицом Божественного закона, и потому не должна и не может быть утверждаема в совершенстве своих способностей и творческих достижений, потому что не утверждена в этом качестве предвечной идеей Божией, для которой всякая культура и всякое творчество и всякое совершенство личности есть грех и мерзость пред Богом. «Что есть человек, что помнишь его?» Эта нигилистическая мораль отвлеченного единобожия едва ли, однако, была утверждаема где-либо в полной последовательности выводов, хотя и проявляется в разных исповеданиях от времени до времени с весьма печальными для культурного круга последствиями. Но чистой идее нравственного совершенства, как она раскрывается логикой кантианской теории нравственного императива, противостоит, с другой стороны, и этическая теория, для которой вся полнота критерия нравственной ценности нормы состоит в возможности представить эту норму данной практическим смыслом конечной субъективности, представить ее полагаемой случайно определяемым разумом себе самому, а всякая норма, даваемая разуму случайно определяемого существа иной инстанцией, представляется уже по одному этому морально предосудительным инозаконом, которое не может иметь иного следствия, кроме разрушения и порчи чистых нравов. Кантианской идее совершенства чистой воли противостоит, таким образом, морально-философский автономизм случайно-доброй воли (легко внедряющийся затем в философию права и религии); противостоит, однако, не как совершенный антипод, подобно этическому эмпиризму или догматическому персонализму в различных его вариантах, но как одностороннее толкование действительно критического принципа этики, противостоит так же, как абстрактная теонмия воли. Иначе говоря, полная идея доброй воли, по Канту, является существенно перфекционистской в двуединстве самозаконности и богозаконности доброй воли во всех ее максимакх; это нисколько не противоречит тому обстоятельству, что фактическая реализация, какую нашла эта идея в том числе и в пределах чистой этики Канта, еще до всякого антропологически насыщенного приложения, развила лишь одну сторону этой полной идеи, представив усовершенствование моральной субъективности, в отсутствие реально-свя-

того законодателя таковой, процессом принципиально бесконечным и незавершимым, поставив далее под сомнение возможность достоверных критериев этого процесса, и наконец, устами позднейших толкователей представив в самоцельном процессе реформирования личного духа и общежития решительно карикатурный образ этики (и политики) совершенства.

⁵ Осознать это отличие кантианской этики личности от всякого догматического персонализма (метафизического гуманизма), для которого личность есть безусловная ценность в ее фактическом составе и в ее ограниченности, а не только в идеальной полноте развития всех благих даров Божиих, можно именно для правильного видения оснований закона совершенства в этике Канта: субстанциальная ценность сущего, и в том числе фактической человечности, для критической этики императива принципиально сомнительна. Субстанциальной ценностью обладает исток и субъект всякого полагания ценности, деятельно, ценитель, субъект воли, онтологический статус которого, однако, совершенно иной, чем у простого вещества природы, субстрата природной причинности. Субстанциально ценна не сущая личность, но ее свободная действительность.

⁶ Не то будет в случае, если этик, даже буквально повторяя кантианский закон человечности, из ложной скромности остановится на одном лишь рассмотрении человечности как ценности, осудит как догматизм всякие (даже критическо-философские) метафизические построения в теории ценности, и однако для обеспечения возможности эмпирической приложимости закона человечности постарается однозначно установить фактические критерии этой человечности, т.е. нравственной разумности и вменности. То, чего он, по сколь угодно научно-достоверно установленным критериям своей этики без всякой метафизики не сможет признать за субъект нравственно-ценностного сознания, которое он (с картезианской несомненностью) осознает же в самом себе и других себе подобных, — то он никакими убедительными (в рамках его концептуальной схемы убедительными) аргументами не сможет защитить от последовательной инструментализации. Ложная скромность, боящаяся метафизического, обратиться в разрушительное самомнение последнего сужды о нравственной ценности затрагиваемых нашим действием лиц и объектов. Боязнь онтологии в основах этической доктрины окажется на поверку мотивом для построения другой, и отнюдь не «лучшей из возможных», онтологии: онтологии догматического гуманизма.

⁷ В радикальном перспективизме, намеченном выше, и в догматическом гуманизме, находящем подобно этому последнему из верховного самозакондательства каждой отдельно взятой личности (а для этого с необходимостью снимающего всякое подозрение на возможность радикального зла в человеческой природе), эта гуманизация нравственного мира есть в крайнем случае непростая в осуществлении технико-практическая норма, предписание по реорганизации наличной человечности на началах исторически возможно-лучшей человечности (и тогда практическим последствием такого мировоззрения бывает стремление к морально-общественной реформе), или человечности идеально-полной (и тогда следствием является утопически заряженный переворот внешнего порядка жизни, последовательно выносящий за скобки все внутреннее в этом порядке жизни: бездуховная революция).

ИСТОРИЯ МОРАЛИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

М.А. Корзо

Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени*

«Мои прихожане не ангелы, но грешные, безнравственные и злые мужчины и женщины (как, впрочем, не только в моем приходе, но и во всем мире), живущие и поступающие вопреки десяти заповедям и светским законам, которые никогда не прислушиваются к голосу разума и не внимают моим наставлениям», — жаловался в конце XVI в. лютеранский проповедник из Саксонии¹. Не только деятели реформации, но и представители Католической Церкви, а также светских властей выражали в ту эпоху озабоченность состоянием нравов в обществе, говоря о необходимости их реформирования, используя в этих целях широкий спектр методов: от воспитательного воздействия до репрессивного.

Методические усилия Церкви и институтов светской власти по укреплению нравственных устоев европейского общества раннего Нового времени рассматриваются в историографии как составляющие процессов социального дисциплинирования (*Sozialdisziplinierung*). Данное понятие, генетически восходящее к трудам Макса Вебера², было впервые сформулировано Гегхардом Ойстрахом, который рассматривал феномен социальной дисциплины только на макроуровне, видя в нем продукт формирующегося абсолютистского государства³. После него внимание исследователей новоевропейского общества все чаще обращалось к проявлениям дисциплинирования на микроуровне, в том числе и в области бытовых нравов и стандартов поведения⁴, что и составляет предмет настоящего исследования.

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного «Американским советом научных сообществ» (ACLS), проект «Социальное дисциплинирование в польских и украинских сельских общинах XVII-XVIII вв. Сравнительный анализ» (2002-2003 гг.).

Несмотря на продолжающуюся дискуссию относительно содержания наполнения понятия «социальное дисциплинирование» и объяснения причин, вызвавших эти процессы, большинство исследователей разделяет точку зрения, что «XVI-XVII вв. были периодом грандиозной акции государственных и церковных властей по усилению контроля над индивидом и обществом, что привело не только к формированию новых социальных связей, но также *моделей поведения и менталитета*»⁵ (курсив мой — М.К.). Контроль охватывал практически все сферы жизнедеятельности человека: семейную жизнь (внутрисемейные эмоциональные связи и интимная жизнь), социальные связи и общение (введение многочисленных запретов, табуирование считавшихся ранее нейтральными с моральной точки зрения действий и поступков; появление новых более строгих правил в области функционирования целых социальных групп), религиозную жизнь и область профессиональной деятельности.

Закономерно задаться вопросом о том, почему институты Церкви и государства (а в значительной степени — и определенные слои общества) озаботились проблемой укрепления нравственных устоев общества и почему пик внимания к этой проблеме приходится именно на вторую половину XVI — XVII вв.? Представляется очевидным, что, несмотря на многочисленные сетования современников, это не было свидетельством реального ухудшения общественных нравов⁶; гораздо более вероятным является выдвинутый Н.Элиасом тезис о том, что новоевропейское общество в определенный момент становится более восприимчивым как к считавшимся до этого нормой формам поведения, так и к нарушению установлений христианской морали⁷. Если обратиться непосредственно к нормам христианской морали (например, в сфере семейно-брачных отношений), то совершенно очевидно, что в XVI-XVII вв. здесь не произошло радикальных изменений, зато во всех конфессиональных сообществах налицо усиление контроля за соблюдением этих нравственных требований со стороны верующих.

Ответ на поставленный выше вопрос во многом зависит от того, на каком уровне (государства, церковных институтов, локальных общин, т.д.) анализируются процессы социального дисциплинирования.

Исследователи, выявляющие идейные основания, на которых формировалось абсолютистское государство, объясняли пристальное внимание последнего к проблемам социальной дисциплины и формам ее поддержания в обществе влиянием идей неостоицизма. По мнению Г.Ойстраха, именно неостоицизм с его идеалами разума и дисциплины сыграл большую роль (чем, например, кальвинизм, по мне

нию М.Вебера) роль в создании государства нового типа. «Неостоицизм был *практическим политическим движением* (курсив мой — М.К.), возродившим старые стоические ценности, философию воли, самовоспитания и дисциплины. Возрождение политических ценностей Рима сделало *auctoritas, temperantia, constantia* и *disciplina* центральными понятиями эпохи»⁸. В настоящем исследовании нас больше интересует понятие дисциплины, а она выражалась не только в новой организации (или ре-организации на несколько иных основаниях) общественного пространства, в установлении нового типа отношений государства со своими гражданами, но и в методичном преобразовании окружающей человека природной среды (что также может пониматься как своего рода дисциплинирование)⁹.

Критики концепции социальной дисциплины¹⁰ как преимущественно продукта поступательного развития государства утверждают, что в данном случае не учитывается должным образом фактор религиозный, который остается весьма значимым не только в XVI, но и в XVII вв, а также вполне очевидное участие церковных институтов в процессах реформирования общественных нравов. В эту эпоху с особой силой дает о себе знать соперничество светской и церковной властей в вопросе о том, кто из них является источником нормы и осуществляет функции контроля за ее соблюдением¹¹. Исход этого соперничества в различных конфессиональных сообществах имел свои особенности.

В ряду причин, ставших для церковных институтов стимулом взяться за нравственное реформирование общества, далеко не последнее место занимает пессимистическая оценка возможностей человеческой природы. Типичная для западной теологии на протяжении почти всего периода ее существования, она оживает в XVI в. с новой силой в связи с очередным всплеском интереса к наследию Августина (который, правда, имел различную степень интенсивности в католической и протестантских теологиях). Общим для всех западных христианских конфессий было убеждение, что коль скоро природа человека не поддается улучшению, то надо с помощью определенных (зачастую репрессивных) методов ограничить проявления ее греховности. Это достигалось в том числе и внешним строгим следованием определенным правилам христианской жизни.

Нет сомнений в том, что указанные выше факторы были между собой взаимосвязаны, и не корректно рассматривать их изолированно друг от друга: идеи неостоицизма активно усваивались (и продуцировались) церковными деятелями, а институты светской власти, контролируя нравственность своих граждан, использовали зачастую религиозную аргументацию¹².

Если говорить о конкретных проявлениях дисциплинирования (в том, что касается сферы общественных нравов), то хотелось бы остановиться на тех способах и институтах контроля, которые затрагивали максимально широкие слои общества и потенциально могли иметь наибольший социальный эффект. За пределом рассмотрения остаются проявления социальной дисциплины на уровне функционирования государственной машины (формирование бюрократии, армии, налоговой системы нового образца и т.п.).

С определенной долей условности можно утверждать, что проблемой укрепления нравственных устоев общества первыми занялись приверженцы протестантских конфессий. Хотя есть исследования, позволяющие говорить о существовании своеобразного «светского пуританизма» еще накануне Реформации¹³. Дисциплинирование в области нравственного поведения имеет свою специфику в разных конфессиональных сообществах¹⁴. Каждая конфессия создавала свои институты, осуществлявшие функции принуждения и контроля, хотя, безусловно, надо учитывать также национальную и региональную специфику даже в рамках одной конфессии. У кальвинистов это были главным образом консистории — институт старейшин, осуществлявших функции надзора. Идея их создания принадлежала бывшему доминиканцу, а в последствии — видному деятелю Реформации Мартину Бучеру (1491-1551 гг.)¹⁵. В их компетенцию входили преступления на сексуальной почве (в том числе супружеская измена и сепарация), семейные ссоры, случаи богохульства, неуважительного отношения к властям, небрежительное отношение к религиозным практикам¹⁶. В общинах лютеран функции контроля выполнялись церковными судами, которые зачастую также именовались консисториями, т.н. брачными судами (*Ehegericht*) прообразом которых послужили средневековые брачные суды епископов, и институтом церковных визитаций, функционирование которого регламентировалось инструкцией для визитаторов Филиппа Меланхтона (1528 г.)¹⁷. У католиков для этих целей были визитации церковных иерархов, визитации приходского священника, на которого возлагалась ответственность за нравственное состояние своей паствы (что отчасти отражалось в многообразной составляемой им отчетной документацией), а также различные церковные практики и в первую очередь — таинство покаяния¹⁸.

Говоря о церковных практиках, хотелось бы подробнее остановиться на исповеди, которая в качестве одного из церковных таинств сохранилась после Реформации только у католиков и была упразднена у представителей протестантских конфессий. Уже после IV Люте-

ранского собора (1215 г.), определившего частоту исповеди для простых верующих и предъявляемые к ним требования, главный акцент в этом таинстве переносится на индивидуальное примирение грешника с Богом, в то время как ранее сильнее был выражен момент примирения грешника с общиной (основные формы покаяния были связаны с временным исключением грешника из общины)¹⁹. Индивидуализация нравственных требований, предъявляемых пенитенту, заметна в пособиях для исповедников уже с XIV в., хотя низовая практика, без сомнения, существенно отставала от этих «высоких» стандартов²⁰. Изменение акцентов в понимании сути таинства сопровождалось (особенно после Тридентского собора, 1545-1563 гг.) отказом от практики публичной исповеди и переходом к практике исповеди тайной. Не случайно, как представляется, конфессионал (как отгороженное от основного церковного пространства место для исповеди) был изобретен в конце XVI в. видным деятелем посттридентского католицизма, миланским епископом Карлом Борромео (первоначально, правда, он предназначался только для женщин).

Анализ содержательной стороны таинства покаяния свидетельствует о том, что наряду с индивидуализацией нравственных требований постепенно расширяется и область поступков, подлежащих исповеди. Пенитент исповедуется в совершенном «мыслью²¹, словом, делом», а также в «неисполнении своего долга» (в последнем случае речь шла о небрежении к обязанностям семейным, профессиональным, социальным, христианским). Таким образом, можно говорить о расширении сферы подпадающих под нравственную оценку поступков человека, куда со временем были включены и его намерения. При этом для максимальной объективности данной оценки учитывались место, время и частота совершения греховного деяния, а также отягощающие или смягчающие грех обстоятельства. Такая исповедь требовала от человека предварительного детального анализа своих мыслей и поступков (того, что называлось «испытанием совести»). Она зачастую была серьезным стрессом для человека той эпохи, которому приходилось преодолевать чувство стыда (например, говоря о своей интимной жизни), а то и страха перед священниками, которые нередко были весьма категоричны в своих оценках, а то и откровенно грубы во время исповеди²².

Почему исповедь становилась значимым инструментом дисциплинирования верующих? Получение отпущения грехов становилось условием допуска христианина к другим таинствам, и в первую очередь — к причастию. Независимо от того, сколь глубоко переживали верующие евхаристию и насколько адекватно понимали они сущность

этого таинства, ежегодное причастие на Пасху в XVII-XVIII вв. было значимым общественным ритуалом. Неучастие кого-либо из членов общины в этом ритуале становилось предметом общего обсуждения и подозрения: в этом человеке усматривали тайного грешника или преступника²³.

Более того, после завершения Пасхального периода имена упорно уклоняющихся от исповеди трижды зачитывались публично во время богослужений, а потом вывешивались на дверях церкви. Известны случаи наложения на них церковных санкций (интердикта): такому человеку запрещалось заходить в церковь, а в случае неожиданной смерти он не мог быть похоронен на церковном кладбище²⁴. В Католической Церкви после Тридентского собора был также введен ряд административных мер, позволявших контролировать регулярность участия верующих в таинстве покаяния. Безусловным было требование исповедоваться только своему приходскому священнику; в случае крайней необходимости последний давал письменное разрешение приступить к таинству в другом месте. В начале XVII в. утверждается практика получения специальных карточек — письменных свидетельств того, что пенитент не просто исповедался, но и получил отпущение грехов. Эти карточки являлись своего рода допуском к причастию.

Но само участие верующего в таинстве покаяния еще не гарантировало получение карточки, если священник не отпускал ему грехи. Здесь имеется в виду практика отложенного отпущения грехов, которая также выступала своеобразным средством дисциплинирующего воздействия на верующего. Речь в данном случае не идет о т.н. «резерватах», или греховных деяниях, находящихся в компетенции только высших церковных иерархов (различные категории оговаривались каноническим правом и папскими буллами «*In Coena Domini*»), но о ситуациях, когда приходской священник по разным причинам отказывается отпустить пенитенту его грехи.

Отправной точкой рассуждений служил 15 канон декрета «О таинстве покаяния» Тридента и положения «Римского Катехизиса». Представители почти всех школ моральной теологии XVII-XVIII вв. признавали допустимость такой практики, сосредоточив свои усилия на выработке условий, при которых исповедник был правомочен поступать подобным образом. Это касалось, в первую очередь, «соучастников» нарушения шестой заповеди. К ситуациям, в которых отпущение было принципиально невозможным, также относились: полное незнание того, что необходимо для спасения; нежелание кающегося возместить причиненный ущерб (и в смысле материаль-

ном, и в смысле нравственном — т.н. *obligatio restitutionis*); отказ совершить назначенное исповедником покаяние; осознаваемое желание совершить смертный грех; отсутствие внешних знаков раскаяния; состояние ненависти и зависти; отсутствие желания исправиться после нарушения шестой заповеди; упорное нежелание воздерживаться от греха ростовщичества и колдовства; пособничество в совершении греха другими лицами, и др.²⁵.

Как считается, янсенисты, отличающиеся крайним ригоризмом в вопросах нравственности, чаще всего прибегали к этой практике в своей пастырской деятельности²⁶.

Особое внимание церковных институтов всех конфессиональных ориентаций привлекали семейно-брачные отношения (свидетельством чего, например, служат упоминавшиеся выше брачные суды лютеран). Наказание любых форм девиаций, всего, что выходит за рамки предписываемого христианской моралью поведения в сфере сексуальных и семейных отношений, становится не только целью самой по себе: это должно было послужить укреплению института брака, поскольку законные отношения между мужчиной и женщиной мыслились возможными только в освященном Церковью союзе.

В содержательном отношении в Католицизме после Тридентского собора ни в концепции брака, ни в нормах сексуальной морали никаких перемен не произошло (в отличие от Протестантизма, отказавшегося от целибата и легализовавшего разводы). В оценке брака сохранился дуализм, присущий еще средневековой теологии, рассматривавшей брак одновременно как одно из семи главных таинств Церкви и как своеобразное лекарство от похоти. Но при том, что норма осталась прежней, происходит усиление контроля за ее соблюдением, а также все более разнообразными становятся механизмы этого контроля. Дисциплинирование общества идет по трем основным направлениям. Во-первых, происходит ограничение легальных возможностей для нарушений в области сексуальных отношений в результате борьбы с борделями, публичными домами и проституцией, танцами и народными праздниками. Во-вторых, усиливается вмешательство в семейную и сексуальную сферы жизни человека (суды, например, рассматривают дела о семейных ссорах, о необоснованной separatio conjugum, о неуважительном отношении детей к родителям и т.п.). В католических регионах резко возрастает участие Церкви и духовенства в процессе подготовки и заключения брака: для этого уже необязательно согласие родителей, а помолвка осуществляется в присутствии священника, который фактически занимает опустевшее место отца невесты в традиционном обряде обручения; вводится обязательная

подготовка жениха и невесты под руководством приходского священника к принятию таинства брака. В-третьих, используется целый арсенал репрессивных методов, нацеленных на то, чтобы принудить к выполнению предписываемых норм²⁷.

Переходя к вопросу о том, какими способами светская власть пыталась контролировать общественные нравы, а также и реформировать их в соответствии с определенным стандартом, необходимо остановиться в первую очередь на городских и сельских ординациях и уставах — нормативных актах, регулирующих все аспекты их жизнедеятельности. Именно эти нормативные документы и были призваны обустроить социальный порядок, регламентировать определенный стандарт общественных нравов.

Подобного рода нормативные акты существовали и до XVI в., но в эпоху Реформации они усложняются и становятся более детальными. Именно в эту эпоху, по замечанию Дж. Харрингтона, «индивидуальная нравственность стала предметом общественной политики, а безнравственное — стало уголовным»²⁸. Ординации в большей степени были характерны для населенных пунктов, где члены магистратов были лютеранами или кальвинистами, но не только. В Польше, например, практика ординаций получила распространение и в сельской местности (как в крупных земельных владениях, так и в отдельных деревнях), при этом никакой конфессиональной обусловленности проследить нельзя.

Первый на территории Империи нормативный акт подобного рода (*Landesordnungen*) датируется 1530 г. Он оговаривал широчайший круг вопросов; из интересующих нас речь шла о поведении в публичных местах, об отношениях внутрисемейных (в том числе и сексуальная мораль) и соседских, об ограничении публичных развлечений в определенные дни, об участии в религиозных практиках. Последний момент представляет особый интерес: он не является специфической чертой только имперских ординаций, но характерен для всех нормативных актов подобного рода. Интересно здесь то, что в определенный момент и светская власть берет «на себя ответственность за надлежащее религиозное поведение своих подданных», а также «возлагает на себя и роль наставника, ведущего подданных к их нравственному и духовному благополучию»²⁹.

Для контроля за исполнением предписаний городских/сельских ординаций из числа жителей назначались специальные лица. Польский г. Познань, например, был поделен на 8 дозоров, и каждый «дозорник» выполнял в том числе и функции полиции нравов³⁰. В польских деревнях эти обязанности возлагались на десятников.

Тексты ординаций XVII в. свидетельствуют об усилении ригоризма, о том, что сфера регламентации (и это справедливо не только по отношению к области нравов) становится шире, заметна большая спецификация форм наказаний за нарушение предписаний городских уставов. На примере сельских общин можно говорить об аналогичных тенденциях.

Одним из значимых направлений борьбы за улучшение нравов городских жителей была борьба против излишеств. Известно, что *leges sumptuariae* (буквально — законы о расходах на роскошь) восходят еще к Римскому праву, и города Италии (XII-XIII вв.), Франции и Германии (XIII-XIV вв.) принимают подобные статуты не столько по этическим, сколько по экономическим соображениям³¹. В Германии на рубеже XV-XVI вв. *leges sumptuariae* вошли в состав более общего понятия «полицейский порядок» (*Polizeiordnung*), и уже оттуда заимствовались формирующимися структурами абсолютистского государства³². Рост числа статутов подобного рода в эпоху Реформации, их более мелочная регламентация было, безусловно, также и проявлением нового духа меркантилизма. Но не только. Исследователи подметили, что в эту эпоху меняются *цели и мотивы* регламентации излишеств. Значительную роль начинает играть религиозный элемент, «которым нельзя пренебрегать и который в значительной мере имел самостоятельную роль, даже если за религиозно-морализаторской мотивацией скрывались реальные социальные интересы» определенных слоев общества³³.

О том, сколь детальными могли быть подобные регламентации, свидетельствуют следующие примеры. Ординация г. Торунь (1722 г.) в разделе «Крещение» оговаривала, какой домашней утварью и бельем должна пользоваться будущая мама в период беременности и во время родов, чтобы не выйти за границы присущей христианину умеренности³⁴; познаньский магистрат в 1621 г. столь же детально оговаривает допустимую продолжительность свадебного обеда, число подаваемых блюд и приглашенных гостей³⁵. В этих случаях, безусловно, нельзя не учитывать, что все эти события семейной жизни (обручение, свадьба, рождение ребенка и его крещение, похороны) выполняли также и важную социальную (представительскую) функцию. Но для нас в данном случае значимым является то, что под все ограничения подобного рода подводилась исключительно религиозная аргументация.

Для воздействия на нарушителей городских/сельских ординаций в распоряжении светской власти был целый арсенал репрессивных средств, включающий систему штрафов, телесных наказаний, лише-

ние свободы. Значительный интерес представляют также исправительные дома (*domus correctionis*), которые еще иначе назывались домами принудительного труда.

Само их возникновение связано с изменением отношения к бедным и отрицанию социально-положительной роли милостыни в идеологии Реформации, а потом и среди католиков. Вторым важным фактором была модернизация пенитенциарной системы, когда на место изгнанию/удалению из общества людей, представляющих актуальную или потенциальную угрозу социальному порядку (а смертная казнь, как считалось в средневековье, была лучшим средством решить эту проблему), приходит концепция их ресоциализации, или исправления с помощью труда³⁶.

Первые исправительные дома появляются еще в 50-х гг. XVI в. в Англии, Италии и Германии (*Zuchthaus*), а свое наибольшее распространение получают в Нидерландах. Несмотря на то, что экономическая мотивация их учреждения осознавалась и самими основателями, последние рассматривали дисциплинирование маргинальных слоев населения в качестве приоритетной цели. Королевский эдикт 1662 г. предписывал создавать подобные исправительные учреждения в каждом большом городе с целью размещения там нищих и обучения их посредством труда и строгого режима благочестию, а также социальной дисциплине³⁷. В германских городах туда могли попасть и дети, без дела слоняющиеся по улицам³⁸; в польских — бродяги, уголовные преступники, прелюбодеи, бигамисты; в единичных случаях в исправительные дома заключали также за азартные игры и профанацию религиозных таинств³⁹. В Гданьске, например, родители и опекуны начинают отправлять в исправительные учреждения трудных подростков для их перевоспитания с помощью трудотерапии, которая сопровождалась жесткой дисциплиной, большим арсеналом телесных наказаний (в том числе и голодом), многообразными коллективными религиозными практиками⁴⁰.

Помимо масштабных акций городских властей нередко были случаи, когда на волне религиозного подъема сама локальная община выступала инициатором реформирования общественных нравов. Примером могут послужить сельские общины в Южном Пфальце — островок приверженцев Католицизма в тесном лютеранском и кальвинистском окружении, которые не только контролируют своих членов, но делают попытки (порой — весьма успешные) навязать местному духовенству определенные стандарты поведения и образ жизни⁴¹; а также общества исправления манер в пуританской Англии⁴².

Последние возникают в Англии на рубеже 70–80-х гг. XVII в. как своеобразная инициатива «низов», когда жители объединяются первоначально с целью ограничить деятельность борделей на территории своего прихода (общины), бороться с пьянством, следить за соблюдением воскресных дней и исполнением других религиозных практик. В Лондоне, например, среди членов таких обществ преобладали ремесленники и торговцы. Для их создания религиозная аргументация имела принципиальное значение: эти общества вырастают из пуританизма, из убежденности, что нравственная жизнь человека увеличивает его шансы на спасение. Но при этом не только забота о чистоте собственных нравов и помыслов есть первейшая обязанность христианина, но активная интервенция в жизнь других христиан, чтобы и она соответствовала религиозному идеалу. При этом использовались как репрессивные методы воздействия, так и высоко ценилась сила личного примера⁴³. Схожую роль играли и парижские приходские благотворительные общества⁴⁴.

Самым важным остается вопрос о том, сколь действенны были осуществлявшие функцию дисциплинирования институты и каков был социальный эффект нравственного реформирования общества. Институты и методы были столь многообразны, что для каждого из них надо рассматривать этот вопрос по отдельности. Исследователи, например, протестантского опыта реформирования семьи и сексуальной жизни утверждают, что на ранних стадиях эффект дисциплинарных усилий брачных судов (лютеране) и консисторий (кальвинисты) был минимальным⁴⁵. Для регионов, оставшихся после Реформации в орбите влияний Католической Церкви, масштабные исследования подобного рода не проводились. Не склонны высоко оценивать результаты компании по реформированию общественных нравов и исследователи, изучающие эти процессы на уровне отдельных сельских общин⁴⁶ или в масштабах целого государства⁴⁷. Вероятно, что так же, как и в случае с описанным Н.Элиасом изменением манер и внешних форм поведения, нельзя говорить о сиюминутном результате. В сфере семейно-брачных отношений, например, о реальном социальном эффекте можно говорить не ранее второй половины XVIII в.: лишь тогда новые формы бытовой и сексуальной морали усваиваются, например, крестьянским сознанием в польских сельских общинах. Это заметно на формировании более жесткого и нетерпимого, чем ранее, отношения к добрачным сексуальным связям в деревенской среде. Но и эта более ригористичная сексуальная мораль крестьянина конца XVIII в. даже в своих крайних проявлениях не всегда соответствовала пропагандируемому Церковью христианскому идеалу.

Примечания

- ¹ *Strauss G.* Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation. Baltimore—L., 1978. P. 274.
- ² *Harrington J.F., Smith H.W.* Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555—1870 // *The J. of Modern History.* 1997. № 69. P. 83.
- ³ *Oestreich G.* Neostoicism and the Early Modern State /Transl. by D.McLintock. Cambr., 1982. P. 265—272.
- ⁴ Например, *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М., СПб., 2001; *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999; *Ingram M.J.* Religion, Communities and Moral Discipline in Late Sixteenth and Early Seventeenth-century England: Case Studies // *Religion and Society in Early Modern Europe* /Ed. K.von Greyerz. L., 1984. P. 177—193; *Po-Chia Hsia R.* Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550—1750. L., N.Y., 1989; *Robisheaux T.* Rural Society and the Search for Order in Early Modern Germany. Cambridge, 1989.
- ⁵ *Bogucka M.* «Cud» w domu poprawczym w Amsterdamie // *Trudne stulecia. Studia z dziejów XVII i XVIII wieku.* Warszawa, 1994. S. 125.
- ⁶ *Monter E.W.* Enforcing Morality in Early Modern Europe. L., 1987. P. 47—48. Анализируя динамику преступности в кальвинистской Женеве, исследователь приходит к выводу, что резкое увеличение числа наказаний за предосудительное в нравственном отношении поведение связано преимущественно с ростом религиозного фанатизма и методичной политикой властей по искоренению безнравственного поведения среди подданных.
- ⁷ См., например: *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Т. 1. С. 141.
- ⁸ *Oestreich G.* Neostoicism and the Early Modern State. P. 267—268.
- ⁹ *Ibid.* P. 269—270.
- ¹⁰ См., например: *Breuer St.* Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzeptes bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault // *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung.* Frankfurt a.M., 1986. S. 45—69.
- ¹¹ *Roper L.* Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe. L., N.Y., 1994. P. 149.
- ¹² В исследованиях, посвященных проблемам дисциплинирования европейского общества, как правило, санкции со стороны светской власти (государства) и принуждение со стороны церковных институций рассматриваются отдельно (хотя они в ряде ситуаций реально могли и совпадать). В первом случае принято говорить об истории процессов «криминализации общества», во втором — об «истории греха» (*Po-Chia Hsia R.* Social Discipline. P. 123). Но совершенно очевидно, что постепенное функции контроля и рычаги принуждения все больше переходят от Церкви к светской власти.
- ¹³ *Kingdon R.M.* The Control of Morals in Calvin's Geneva // *The Social History of the Reformation* /Ed. by L.P.Buck, J.W.Zophy. Columbus, 1972. P. 5.
- ¹⁴ Важно оговориться, что речь здесь идет не о нормативном уровне (то есть не о том, какие стандарты предписывались и по каким критериям оценивалось их соблюдение), но исключительно об институциях, которые осуществляли контрольные функции. Что касается конкретных методов, то они в разных конфессиональных сообществах принципиальным образом не отличались.

- ¹⁵ *Bossy J.* Christianity in the West, 1400–1700. Oxf.—N.Y., 1987. P. 128.
- ¹⁶ *Monter E.W.* Enforcing Morality. P. 479.
- ¹⁷ Текст см.: Documents Illustrative of the Continental Reformation /Ed. B.J.Kidd. Oxf., 1967. P. 202–205.
- ¹⁸ Как считает исследователь польской религиозной культуры XVII—XVIII вв. Т.Вислиц, «усвоение норм христианской морали крестьянами происходило прежде всего благодаря индивидуальному контролю со стороны пастыря; контроль, который осуществлялся посредством исповеди» (*Wislicz T.* Zarobic na duszne zbawienie. Religijnosci ch op w ma opolskich od ro owy XVI do konca XVIII wieku. Warszawa, 2001. S. 146). Сама процедура исповеди, как представляется, научала верующего нравственной рефлексии.
- ¹⁹ *Tentler Th.N.* Sin and Confession on the Eve of the Reformation. Princeton, 1977. P. 12.
- ²⁰ *Briggs R.* The Sins of the People: Auricular Confession and the Imposition of Social Norms // *Briggs R.* Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern France. Oxf., 1989. P. 280.
- ²¹ Важно отметить, что неподобающие мысли еще во времена Ж.Жерсона (1363–1429) не были предметом исповеди. См.: *Tentler Th.N.* Sin and Confession. P. 154.
- ²² *Delumeau J.* Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi. Gdansk, 1997. S. 15.
- ²³ *Wislicz T.* Zarobic na duszne zbawienie. S. 147.
- ²⁴ *Tymosz St.* Sprawy dotyczace dyscypliny sakramentalnej na synodzie Lwowskim z 1765 roku // *Historia et Ius.* Ksiega pamiatkowa ku czci ksiedza Profesora Henryka Karbowiaka. Lublin, 1998. S. 324–325.
- ²⁵ См.: *Derdziuk A.* Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. Lublin, 1996. S. 284. Аналогичный набор ситуаций веком позднее оговаривался в знаменитой булле Бенедикта XIV «Sacramentum Poenitentiae» (1741). См.: *Sanctissimi Domini nostri Benedicti papae XVI bullarium.* Т. I. Venetiis, 1768. P. 22–23.
- ²⁶ *Briggs R.* The Sins of the People. P. 310.
- ²⁷ Подробнее о методах репрессивного дисциплинирования в области сексуальной морали см.: *Корзо М.А.* Контроль за соблюдением норм сексуальной морали в польской деревне XVII—XVIII вв. // Социум. Альманах соціально історі. Вип. 2. Киев, 2003. С. 165–184.
- ²⁸ *Harrington J.F.* Reordering Marriage and Society in Reformation Germany. Cambr., 1995. P. 216–217.
- ²⁹ *Raeff M.* The Well-Ordered Police State: Social and Institutional Change Through Law in the Germanies and Russia, 1600–1800. New Haven—L., 1983. P. 57.
- ³⁰ *Wilkiezce poznanskie.* Cz. I. Administracja i sadownictwo /Opr. W.Maisel. Wroc aw; Warszawa; Krak w, 1966. S. 141–143.
- ³¹ *Grodzinski St.* Uwagi o prawach przeciwko zbytkowi w dawnej Polsce // *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiello.* Uwagi o prawach przec 20. Z. 5. S. 69, 72; *Estreicher St.* Ustawy przeciwko zbytkowi w dawnym Krakowie // *Rocznik Krakowski.* 1898. Т. I. S. 107–108.
- ³² *Grodzinski St.* Uwagi o prawach. S. 79–80.
- ³³ *Salmonowicz St.* O reglamentacji obyczajowosci mieszczańskiej w Toruniu w XVI–XVIII wieku (zarys problematyki) // *Salmonowicz St.* Studia historycznoprawne. Torun, 1995. S. 63.
- ³⁴ *Reasumcyja ordinacyi szlachtetnego magistratu miasta Torunia* // *Tygodnik Torunski.* 1924. N. 10–13.
- ³⁵ *Wilkiezce poznanskie.* Cz. I. S. 71. См. также: *Harrington J.F.* Reordering Marriage and Society. P. 210–212.

- ³⁶ См., например: *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 17–18, 36.
- ³⁷ *Lis C., Soly H.* Poverty and Capitalism. Bristol, 1979. P. 122.
- ³⁸ *Kracik J., Roiek M.* Hultaje, z oczyncy, wszetecznicze w dawnym Krakowie. O marginesie społecznym XVI-XVIII w. Kraków, 1986. S. 142.
- ³⁹ *Miko ajczyk M.* Krakowski dom poprawy. Z badań nad dziejami wieziennictwa w osiemnastowiecznej Polsce // *Czasopismo prawno-historyczne*. 1998. T. L. Z. 1. S. 64–65.
- ⁴⁰ *Bogucka M.* Dom pracy przymusowej w Gdasku w XVII wieku // *Kwartalnik Historii kultury materialnej*. 1986. R. 34. _ 2. S. 265–270.
- ⁴¹ *Foster M.R.* The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720. Ithaca–L., 1992. Интересный пример того, как сельская община рассматривает себя в роли хранительницы истинно христианских ценностей в еретическом окружении.
- ⁴² *Curtis T.C., Speck W.A.* The Societies for the Reformation of Manners: a Case Study in the Theory and Practice of Moral Reform // *Literature and History*. 1976. Vol. III. P. 45–64.
- ⁴³ *Curtis T.C., Speck W.A.* The Societies for the Reformation of Manners. P. 45, 47–48, 50.
- ⁴⁴ *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 310–311. Как заметил исследователь, именно «религиозные группы и благотворительные организации долго исполняли функцию «дисциплинирования» населения».
- ⁴⁵ *Harrington J.F.* Reordering Marriage and Society. P. 213.
- ⁴⁶ *Ingram M.J.* Religion, Communities and Moral Discipline. P. 179.
- ⁴⁷ *Strauss G.* Luther's House of Learning.

Профессия в контексте истории ценностей*

Разнообразные формы разделения труда, сопутствующие всей истории человечества, долгое время не имели в общественном и индивидуальном сознании того значения, которое позднее стало соотноситься с понятием профессии. Так античный мир включал мужчин и женщин, свободных и несвободных, людей и богов. В конце VI века Папа Григорий Великий делит очевидно городское население Рима на белое и черное духовенство, монахинь, детей, мирян мужского пола, вдов и замужних женщин. Раннее Средневековье, знавшее в качестве литературных жанров лишь житие и героическую поэму, видит личность, индивидуума лишь как святого или героя (в хрониках — это лишь клирики и воины). Прочие же существуют лишь постольку, поскольку они участвуют в жизни последних и не имеют собственного ценностного содержания, т.е. не являются значимыми ценностными образами и могут быть безболезненно устранены из сюжета, или просто невидимы, незамечаемы, прозрачны для смотрящего. Этот взгляд сквозь — особенность всякого ценностного восприятия, но в аристократизме он приобретает даже форму внешнего жеста, объективированную форму невидящего взгляда или взгляда, видящего лишь значимое. Иными словами, значимость и видимость становятся единым. Кузнец, кующий меч герою, сам есть лишь незначительное порождение героического, вынужденного осуществиться в негероическом мире обыденности. И, пожалуй, этому мечу было бы естественнее возникнуть из ничего, воссиять просто в качестве продолжения владеющей им руки.

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 02-03-18053а.

В XII веке в Западной Европе происходит ряд изменений, столь существенных, что они объединяются историками в понятие возрождения, но пока еще с маленькой буквы. Эволюция исповеди и покаяния, вдохновляемая Ансельмом, Абельяром, совместно с римским правом, приводит к тому, что предметом рассмотрения становится не столько проступок, т.е. поступок, действие, сколько намерение, а епитимья заменяется раскаянием. Одновременно с индивидуализацией, субъективизацией духовной жизни идет процесс ценностного переосмысления труда, делаются попытки оправдания специализированной деятельности, которая может осознаваться не как вынужденная, не как наказание за грехопадение или просто как нечто случайное по отношению к осознанию своего места в мире, а как главное основание человеческого достоинства и духовной судьбы. В первую очередь, речь идет о профессии как качественности пути к спасению, по словам Жака Ле Гоффа — о спасении не вопреки своей профессии, а с ее помощью. «Время работающих святых сменяется временем святых работников»¹. Возникает первая теология труда, в которой бог становится первым тружеником. Соответственно и заметно меняется социальная структура общества, усложняется его дифференциация, изменяется оно и пространственно: вертикальную иерархию начинает вытеснять горизонтальная. Взгляд человека, ранее обращенный в бездну низа и благодать верха, начинает блуждать в поисках горизонта, очерчивая таким образом границы нового пространства. Эти границы уже не абсолютны, их можно раздвигать простыми человеческими усилиями, а потому они лишены устрашающей и предельной абсолютности и недостижимости прежнего пространства. Новое пространство и время имеют принципиально иное организующее начало — это уже характеристики всемирной мастерской (Герхох Рейхерсбергский), характер которой определяется профессией. Иными словами, подобно тому, как ценностный мир аристократизма обрел для себя замок, как начало, организующее пространство и время, так же и мещанская ценностная система, сосуществовавшая с аристократизмом с древнейших времен, именно в период профессионализации общества воплотилась, материализовалась в адекватном себе пространстве и времени профессии. Если, следуя Ницше, сказать, что в аристократизме перед человеком стоит задача стать тем, кто он уже есть, то в мещанстве — это задача стать тем, кем ты не являешься, вырасти из ничто, обрести форму, облик, социальное лицо путем приобщения к профессии. Путь этого приобщения есть путь служения своему призванию — путь служения, по своей ценностной структуре схожий с монашеским и рыцарским служением. Не случайно есть

много общего между ремесленными цехами и монашескими и рыцарскими орденами, вплоть до запретов на создание семьи. Не случайно и долгое ревнивое неприятие религиозными властями цеховой ремесленной корпоративности. Само слово профессия, во всяком случае в английском языке, означает еще и вероисповедание, и обет, и пострижение в монахи, вступление в религиозный орден. Аристократическое неприятие профессионализма, таким образом, вытекает не просто из неприятия труда и продажи собственных способностей, но и из более общего противостояния ценностям служения, о чем мы вели речь в статье «Об аристократизме»².

Профессионализация общества привела не только к осознанию профессиональной деятельности как средства спасения (ранее труд мог претендовать лишь на средство наказания и искупления), но и к переустройству ценностного мира мещанства, выражающемуся в возвышении прежде периферийных ценностей. Так в эзоповском воспевании ума он понимается лишь как средство выживания, увертывания от опасностей и повседневной хитрости. Ум сказочного простонародного героя это и есть хитрость, нечто лишенное ореола возвышенности. Ум как интеллектуальность, как путь к подлинному идеальному миру был принадлежностью античного мудреца и средневекового схоласта. Впрочем, и тут он вытеснялся верой и политическими талантами, родственными изворотливости. Аристократизм явно не рассматривает ум как личностное достоинство. И не только потому, что всякая изворотливость, в том числе интеллектуальная, есть нечто недостойное. Для аристократического антиинтеллектуализма есть слишком много причин. Об одной из них пишет Ф.Ницше: «Раса таких людей *ressentiment* в конце концов неизбежно окажется *умнее*, нежели какая-либо знатная раса; она и ум-то будет почитать в совершенно иной мере, именно как первостепенное условие существования, тогда как ум у благородных людей слегка отдает тонким привкусом роскоши и рафинированности — как раз здесь он и отступает на задний план, освобождая место для полной уверенности в функционировании бессознательно управляющих инстинктов или даже для известного безрассудства, храбро пускающего во все нелегкие — на опасность ли, на врага ли; или для той мечтательной внезапности гнева, любви, благоговения, благодарности и мести, по которой во все времена узнавались благородные души»³.

Ум тяготеет к содержанию и в этом смысле находится в некотором напряжении с формой и лелеющим ее эстетизмом. Аристократизм есть воплощение формы, как и самой сословности (ведь это единственно подлинное сословие, по Шпенглеру), он основан на гос-

подстве над формой. И в этом смысле он есть культура, если понять ее как высоту оформленности (Шпенглер). Аристократизм воплощается в символической оформленности, которая сохраняет живость, т.к. непрерывно прочитывается и снова называется (обзывается). Строящийся замок или настойчиво выращиваемая и обстригаемая тисовая аллея (которая, впрочем, может быть и вовсе запущенной, а замок — разрушенным) являются символическими воплощениями живого, его оформленностью, они подлинны и реальны лишь как телесность аристократизма, они одухотворены им и воспринимаемы лишь через него. Тогда как произведение архитектора, строителя или садовника полностью отчуждаемо от него, и тем значимее, чем в большей степени приобретает собственное содержание. В этом лежит, возможно, различие между аристократически творимым и создаваемым профессионалом. Профессионал стремится к созданию общезначимого, т.к. именно общезначимость придает ему стоимость. Иными словами, продукт профессионала должен быть доступен для взгляда Другого. Символические формы аристократизма существуют лишь под прочитывающим, придающим им смысл, оживляющим взглядом их собственного творца. В силу этого они неотчуждаемы. Деятельность созидания в последнем случае заключается лишь в назывании или придаче символического смысла, а не в создании самой вещи, или текста, или идеи. В силу этого аристократическим произведением может выступать и просто явление природы: старинный дуб, озеро, скала, а наравне с ними — меч и военные доспехи, слово и жест, псарня, конь и вообще все, что втянуто в ценностный мир аристократизма. Конечно, центром этого мира является замок: в нем смыслы и значения рождаются и им они подтверждаются. Именно поэтому клятву верности необходимо было давать именно в замке, как и оставлять в нем своих сыновей на время их отрочества.

Замковый мир иррационален, а потому то, что можно условно назвать воспитанием, протекает здесь не в рациональных, апеллирующих к разуму формах. Оно чуждо образованию. Это своего рода муштра. «К образованию относятся книги, к муштре — постоянный такт и созвучия окружения, в которое ты вчувствуешься, вживаешься»⁴. Б.Бернстайн, изучающий процессы воспитания и обучения в рабочих, аристократических и среднего класса семьях и анализирующий лингвистические коды этих процессов, отмечает, что аристократический ограниченный код опирается на отношение ребенок-взрослый и на безличность коммуникаций. Семьям же среднего класса более близок разработанный код, основанный на стремлении аргументировать со ссылкой на способность рационального понима-

ния или эмоционального сопереживания. Важное значение имело разделение и комбинирование идей, не используемое в аристократическом воспитании⁵.

Фундаментальные понятия аристократизма — в первую очередь, честь — не предполагают сосредоточенного размышления. Как пишет О.Шпенглер, «честь — вопрос крови, а не рассудка. Здесь не раздумывают: кто раздумывает, уже бесчестен»⁶. Действительно, в основе чести лежит значимость для времени, для истории, для жизни. В них она и коренится, а вовсе не опирается на рассуждение, осмысление, анализ. Поэтому лишь в священнической келье, абстрагирующей от течения времени, находят себе приют образование и разум, но и они ограничиваются и обесцениваются верой и аскезой, в том числе интеллектуальной аскезой.

Познавательная пассивность аристократизма во многом определяется и отсутствием направленности на некий внешний объект. Подобно тому, как замок венчает собой пейзаж, является его организующим и смысловым центром, к которому все стремится, так же и аристократический субъект венчает собой ход исторически-родового времени. От него зависит содержание замкового мира, таким образом, познание могло бы быть для него лишь самопознанием. Но и оно бессмысленно, т.к. не может иметь перед собой никакой внешней цели или задачи.

Сущностный антиинтеллектуализм отражается и в том анекдотическом образе аристократа, который столь распространен в современной Британии. Глупость — его известная черта. Тем не менее она обнаруживается лишь чужеродным, внешним взглядом профессионализированного интеллигента.

В замковом мире ум и образованность такие же принадлежности ремесленности, как и музыка или медицина. Аристократическое сознание ничего не имеет против и собственно личных умений, талантов, навыков. Ему, наоборот, свойственна особая увлеченность каким угодно занятием. Но важно, что ни содержание этого занятия, ни его результаты не являются существенными или фиксируемыми в ценностном сознании. Иначе говоря, и явная чудаковатость, и героика, и невероятный успех в том или ином занятии в ценностном отношении не отличаются друг от друга, не различимы. Если аристократ копается в саду, совершенно не важен успех его деятельности. И это, возможно, главное, что отличает его от профессионального садовника. (Хотя традиционно этим отличием назвали бы получение платы за труд и его вынужденность). Для любого профессионала наиболее существенным, центральным в ценностном отношении явля-

ется успешность его труда, качественность его продукта, значимость результата. Для аристократа значим любой результат, т.к. отсутствует ориентир для его оценки извне. Точнее, этим результатом всегда является он сам во всей полноте его личностного присутствия в истории рода. Он сам и есть собственное послание будущему.

В силу того, что аристократическая деятельность не нацелена на производство, на внешний продукт (он не является ценностью и технологически организующим), то наиболее привлекательными для аристократии в течение многих веков вплоть до индустриального остаются игровые формы деятельности, в которых сам процесс во многом превосходит по значимости результат, а сам результат имеет смысл только в качестве принадлежности его автору. Таков, во всяком случае, аристократический подход, например, не только к охоте, но и к политике и к войне.

Невысокое место интеллектуальных достоинств в аристократической системе ценностей прослеживается даже на примере истории английской паблик-скул, в частности Итона, в которых интеллектуальная сторона занимала гораздо меньшее место, чем нравственная. Честность, верность и храбрость — вот главные культивируемые добродетели, развитию которых способствует не знание, а спортивные игры. В конце XIX века в Итоне не было ни одного специалиста по естественным наукам и ни одного учителя современных языков. Английское общество, до сих пор находящееся под заметным влиянием аристократизма, весьма терпимо к «беспечно-благоразумному невежеству», а демонстрация собственных познаний считается неприличной. Как пишет Д.Ливен, «ценности, которые исповедовались там (в паблик-скул), были противоположны предпринимательским. Характеру отдавалось предпочтение над интеллектом, античности над современной наукой, к тому же в паблик-скул были чрезмерно подвержены стремлению со вкусом проводить досуг в ущерб усердной работе»⁷.

Ценность интеллектуальности, ума становится общественным достоянием лишь в процессе профессионализации и неразрывно связанным с ней развитием городов, воплощавших собой ярмарку профессии. Недаром Гонорий Августодунский утверждал, что невежество превращает человека в изгнанника. Хотя многие его предшественники исходили из того, что именно знание, познание нуждаются в уединении и порождают изгнанничество. Тот же автор пишет, что мудрость есть родина человека, а путь к ней лежит через свободные искусства как через города. Важна как сама по себе эта урбанистическая отсылка, так и то, что среди этих городов он называет не только традиционные свободные искусства, но и физику, механику и хо-

зайство⁸. Именно города, с присущим им усложнением, дифференциацией и удлинением связей между людьми, предполагают рационализацию и психологизацию жизни. Как замечает Н.Элиас⁹, растет ряд действий и число людей, от которых постоянно зависит индивид, и соответственно растет привычка обозревать все более длинные цепочки действий. Кроме того, город порождает дистанцированность по отношению к природе и людям, когда картина мира уже не является результатом непосредственного присутствия в ней субъекта, но претендует на обладание собственными закономерностями и настроениями. Иное мощное основание психологизации и рационализации возникло в сфере придворной жизни, предполагающей противостояние человека не только миру, но и самому себе. Ситуация придворного служения требует не способности управляться с оружием, замком и присвоенными им миром в его пространственно-временной, в первую очередь — временной неограниченности, но способности к суждению, расчету отдаленных последствий, самообладания, регулирования аффектов и знания, особенно знания людей. Положение в мире утрачивает замковую устойчивость, равную устойчивости мироздания, но становится производным от, возможно, наиболее шаткого — от отношений между людьми. Рождаемые городской и придворной жизнью психологизация и рационализация становятся особенно ощутимы лишь к XVI веку. А четыре столетия до того именно профессионализация порождает их как тенденции, не воспринимаемые и отрицаемые аристократическим сознанием. Каждое поместье (аналогично крестьянскому) было своего рода автаркией, в которой отсутствуют или почти отсутствуют промежуточные звенья. Это мир наименее опосредованный, ведь вряд ли можно рассматривать отношение вершины и ствола дерева как опосредование. Подобное отношение воспроизводится не только в связи человека с историей рода, но и в его взгляде на окружающий мир. Этот взгляд не специфицирован — он одинаково обращен на обрабатываемые поля, пасущийся скот, деревья, убегающего от собак оленя, виселицы, отнюдь не пустующие, отправляющего самые простые нужды крестьянина (живопись позволяет нам увидеть этот мир именно таким). Это своеобразный неопределяющий взгляд, взгляд, не опосредованный идеями доброго и злого, приличного и постыдного, красивого и уродливого. Единственно, чем он может быть наполнен — это идея справедливости сущего, в котором есть олени и охотники, необъятные просторы и повсеместная грязь. Эта справедливость воплощена в самом взгляде смотрящего на этот мир владельца замка. Идея профессии так же чужда ему, как очевидна невозможность представить

профессионального вождя, короля или божество. Никакие знания или умения не способны сделать человека таковым, в них нет необходимости и в качестве оправдания или простого описания подобного пребывания в мире. Нельзя даже сказать, что произведения человека в этом случае менее важны, чем он сам. Они просто не существуют как произведения, т.к. в ценностном смысле неотчуждаемы от него, являются лишь частью его самого и вне этой связи — случайны, небытийственны. Тенденция же профессионализации определяет все большее значение произведения — оно постепенно становится главным не только в оценке автора, своего творца, но придает ему статус подлинности, определяет его соответствие профессиональному званию. Иными словами, человек, стремящийся из ничего стать собой через профессию, заполняет пустоту лишь своими произведениями, все меньше места оставляя для себя самого.

Благородство предполагало невозможность принуждения. Лишь добровольное вхождение в семью путем ритуально-символических жестов открывало ворота замковой жизни. И хотя воинские достоинства рассматривались как весьма значимые, но и они не являлись определяющими или структурирующими, тем более, что именно в мирные периоды центробежные силы неизбежно брали верх, и господство родового времени над социальным пространством становилось очевидным. Для замковой аристократии не военные достижения, а возвышенное положение, материализованное не просто в возвышенности замка, но более того — в возвышенности и неприступности башни, является подлинно ценностно организующим началом. В сущности вообще никакая деятельность, род деятельности не являются для аристократизма ценностно существенными, т.к. любая деятельность вовлекается и подчиняется духу праздности и обретает свой смысл лишь во включенности в родовую историю, независимой от конкретной содержательности и производительности этой деятельности.

Процесс профессионализации, придававший мещанскому это-су характер завершенности и оформленности, не мог не коснуться развития форм самопринуждения и ценностного самоопределения. Его результаты были невероятно значимы для человеческой истории хотя бы в силу того, что динамика ее, в частности, заключалась в последовательной замене аристократически-рыцарского высшего слоя на придворных, а затем — профессионально работающих буржуа. Другое дело, что ценностная история не заключалась в замене одних систем на другие, а в их непрерывном сочетании, взаимодействии, взаимоотрицании, проникающих из сферы общественного духа в область индивидуальной души.

Историческое рождение профессии сопровождалось и само вело к разделению интимной, сокровенной сферы и сферы публичной. Подобное деление практически отсутствует в замковой жизни, любая интимность (что позднее осознавалось в качестве интимности) осуществлялась публично, а публичное было эпизодом семейной интимности. Если весь мир есть Я, то весь он — во мне, он — всего лишь моя телесность, а я — его одушевление. А так как человек не стыдится собственной телесности и собственной души вне опосредования взглядом Другого, то при отсутствии ценностно значимого этого Другого не существует стыда и связанного с ним самопринуждения. Не стыдиться — «так может делать великий господин перед своей челядью или в присутствии друзей более низкого положения; ибо тем самым он выказывает не столько свою учтивость, сколько особую к ним любовь и дружбу»¹⁰. Включение человека в круг значимого равно включению его в круг интимного (которое по сути тождественно публичному). Но исключение из круга значимого также внешне проявляется как полная открытость интимного. Приобщение человека к профессии означает отделение той части его деятельности, которая изначально и необходимо предполагает наличие Другого, и не одного, а многих других, для которых эта деятельность осуществляется и от которых она зависит. Таким образом, профессионализация невозможна без выделения сферы публичности. Соответственно растет разделение на публично допустимое и недопустимое, тайное и явное. Кроме того, если в аристократизме (да и в рыцарстве, по Н.Элиасу) отсутствует самоидентификация с другими людьми, то профессиональное разделение лично-интимного и публичного сопровождается необходимостью соотнести себя с другими через некоторое опосредование. Роль последнего выполняет понятие общего блага. Это уже не некая абсолютная идея, локализованная вне неподлинного мира вещей. Место этого общего блага — на рыночной городской площади: там усилия многочисленных квалифицированных специалистов оцениваются, обретают значимость, подлинность. Там профессия находит свое оправдание. Там она преодолевает свою ценностную ограниченность. Забота о всеобщем благе понимается как удовлетворение простых житейских нужд в одежде (ремесленники), в привозимых продуктах (купцы) и т.д. Как утверждает Ле Гофф, общее благо становится пробным камнем полезности и законности любой профессии. Но сам работник судится уже по отношению к своей профессии. Она есть его путь к спасению и его призвание. А потому она и определяет греховность человека. Если раньше грешники классифицировались в зависимости от смертных грехов, то теперь появля-

ются профессиональные категории грешников: различаются грехи клириков, университетских преподавателей и студентов, судей, крестьян, купцов, чиновников. Причем предписывается князьям спрашивать о справедливости, рыцарей — о грабеже и т.д. Резко сужается круг категорически осуждаемых профессий. До XIII века любая оплачиваемая должность считалась позором, презренной была любая форма наемничества. В этом смысле аристократический взгляд доминировал, а он исключал деньги из области достойного. Дарение — вот форма, соответствующая аристократическому отношению человека и мира. Оно лишено обязательности, не предполагает количественно выраженной благодарности. Дарение есть лишь проявление возвышенности, иная сторона ее, своего рода избыток сил, щедрость, лишенная внешних ограничений и опосредований. (Реалистично мыслящий историк увидит в нем закрепление отношений вассалитета, но в результате дарений многие вассалы становились владельцами башен, что рождало и напряжение всей системы). Дар имеет ценность не сам по себе, в некоей абстрактной системе материальных ценностей. Его ценность — лишь в его символичности. Дарение не предполагает никакого ответа (верность не может быть платой или благодарностью). В нем полнота бытия проявляет себя подобно лучу света, исчезающему в темноте.

Но и вне аристократического этоса, в сфере, основанной на обмене, отношения строились на основе услуг. В XII веке оплата профессиональной деятельности становится предметом дискуссии. В частности, обсуждается вопрос, можно ли продавать знание, если оно есть дар Божий. В итоге наставникам разрешается (в руководствах для исповедников) получать деньги от школяров. Даром Божиим является и время — начинаются поиски оправдания ростовщичества, прежде презираемого христианами. В итоге появляется идея, что законны награждение и прибыль, получаемые за труд, а последний осмысливается как ценность и исходное условие (хотя ценность физического труда еще долго ставится под сомнение). Таким образом, обоснование ценности труда было вторичным, служебным по отношению к задаче обоснования профессионализации.

В основе профессионализации общества, если рассматривать ее с точки зрения истории ценностного сознания, фундаментальнейшим было изменение соотношения между действием, занятием, деятельностью и их субъектом, деятельным человеком. В аристократизме смысл деятельности символичен, задается субъектом, определяется им, а потому одно и то же внешнее действие оценивается по-разному в зависимости от того, кто его совершил, а успешность действия оп-

ределяется не некоторыми внешними общезначимыми и утилитарными критериями, а внутренними задачами человека, его ориентацией на необходимость соответствовать самому себе, родовой чести и доблести. Логика самой деятельности определяется человеком, она — лишь знаковое средство выражения. В сущности, деятельность вообще не отделима от деятеля. Известны примеры доблестных воинов-аристократов, безрассудно бросавшихся в бой и полностью игнорировавших реальность конкретной битвы. Для них невозможен рациональный анализ ситуации, разработка хитрой тактики. Складывается впечатление, что и само сражение лишь одна из форм проявления, осуществления их личности, и никакого другого смысла в нем нет, нет иной задачи, кроме личностной. Театрализованность и эстетизированность замковой жизни предполагает, что все действие жизненной пьесы служит лишь полему проявления героя, а победа или гибель неразличимы с точки зрения прославления доблести и чести, подобно тому, как и многочисленные семейные кровавые драмы средневековья лишь обогащают сюжет и значимость родовой истории.

В профессии, как организующем ядре мещанского этоса, совершенно иначе складывается отношение между человеком и его деятельностью, которые отторгаются друг от друга, становятся друг для друга объектом выбора. У них есть собственные специфические задачи, логика, результаты, и соответственно — ценности. Между ними нет жесткой связи. Но если ценностное качество и содержательность в аристократизме определяются человеком, то в этом отношении именно профессия является доминирующим источником ценности, личностной качественности. Она определяет образ жизни, мышление, веру, одежду и речь. Выбор профессии оказывается выбором себя самого. Впоследствии социологи определяют профессию как средство социальной идентификации и универсальный социальный институт, но и изначально в ходе профессионализации общества она осознается как нечто, более значимое, чем индивид, как призвание и спасение его, вне которого его ждет гибель. Человек теперь должен быть предан не себе, а через себя — не роду, но профессии. Она задает ритм его жизни, рождает особое, профессиональное время, противостоящее природному. Для успешного хода торговли становится необходимым линейное и предсказуемое время, исчисляемое время. Жители города Артуа строят башню, колокола которой отбивают часы торговли и работы суконщиков. Появляется время прихода на работу и ухода. Время религиозных богослужений заменяется временем башенных часов. Время становится сопоставимым с пространством. Как пишет Ле Гофф, купец открывает для себя цену времени вместе с ос-

воением пространства, для него основная продолжительность — продолжительность пути¹¹. Религиозное время не исчезает, но наряду с ним все большее значение приобретает время профессиональной деятельности. Профессия определяет и пространство как путь — в образе торгового пути или пути профессионального роста. Рыцарское служение-странствие и монашеское служение — духовный путь объединяются в профессиональном служении — пути. Человек-сословие первоначально соседствует, а затем вытесняется человеком-профессией. И на вопрос «Кто ты?», «What are you?» в качестве собственного определения называется профессия. В оценке личности возникает второй слой — оценка профессиональных достоинств, одним из крайних проявлений подобного усложнения становится столкновение гениальности и злодейства. В то же время профессионализация рождает свою систему ценностей, диктуемых не только характером деятельности, но и противостоянием символической форме жизни, устремленностью к оправданию разумом и пользой. Как пишет О.Шпенглер, «великие сословия ...представляют собой и нечто совершенно отличное от *профессиональных групп*, к примеру ремесленников, чиновников, художников, собираемых в цеха и удерживаемых в них технической традицией и духом их труда. Именно они являются *символами во плоти и крови*, все в целом бытие которых обладает по своему образу, поведению и способу мышления символическим значением»¹². Знать и духовенство являются выражением всецело личностной культуры, а остальные сословия исключаются как остаток (Шпенглер). В этом остатке обретается все, что создается и собственностью, и властью, и профессией и что лишено метафизичности, наполнено практическим значением. Ценностная задача, стоящая перед профессионализацией заключается в выведении себя из остатка. Основой такого выделения могла стать, в первую очередь, религия, отношения которой с аристократизмом были весьма натянутые. В первую очередь, аристократизму была чужда рациональная религиозная этика. В то же время раннее христианство, как показывает Макс Вебер, с самого начала было специфической религией ремесленников. Именно городской ремесленник отрывается от природы и кровнородственных связей, именно он склонен к рационализму. Его профессия задает ему такие требования, как хорошо выполненная работа и верность профессиональному долгу, которые должны вознаграждаться не только экономически. Так зарождается «этически рациональная этика справедливого воздаяния» (М.Вебер). Человек должен получить воздаяние — не только за продукт труда, но и за сам труд, за свой человеческий вклад в него и за личную, личностную ас-

кезу. Это аскеза остаточного человека, аскеза все разграничивающего и ограничивающего разума. Профессиональное занятие в античности было по большей части делом рабов, стремившихся выкупить себя на свободу. Соответственно этой мечте Христос выкупает своей кровью христиан, освобождает их от рабства закону и греху. Через столетия эта идея обретения свободы обрела вид мирской аскезы и дисциплинированного стремления к спасению в рамках профессии, угодной Богу. Произведениями своего труда человек выкупает себя, полностью отчуждая себя в них. Поэтому подлинностью обладают эти произведения, а он сам все равно разделяет участь остатка. Осуждается любая его попытка успокоенности и довольства, или наслаждения богатством. Профессия структурирует время таким образом, что бесполезная трата его становится грехом. Собственно не заполненное трудом время перестает быть временем, это своего рода провал бытия. Если профессиональная деятельность не предполагает созерцания, то греховна и она. Таким образом, остаточность по отношению к аристократизму и священничеству, выделяемая Шпенглером, переходит в остаточность по отношению к собственной профессии и ее продуктам. Что есть Я помимо моей профессии? Греховное ничто.

М. Вебер прослеживает историю теологического осмысления профессионализации общества, начиная с Фомы Аквинского, для которого деление общества по профессиям есть следствие божественного плана мирового устройства, а человек попадает в этот космос случайно. Для Лютера попадание в свое профессиональное кресло, мастерскую, является прямой эманацией божественной воли, поэтому пребывание на этом месте и соответствующая деятельность есть религиозный долг, впрочем не сильно окрашенный эмоционально в силу общей индифферентности к мирской жизни. Вершины в этом интеллектуальном движении достигает пуританское учение, по которому люди делятся на профессии в соответствии с провиденциальной целью. О последней они узнают по плодам профессиональной деятельности. Значимым, если не знаковым, является высказывание Бакстера, цитируемое Вебером: «Вне определенной профессии всякая дополнительная деятельность не что иное, как случайная работа; ... Он (работник определенной профессии) занят упорядоченной деятельностью, в отличие от тех, кто пребывает в вечном замешательстве, совершая свои действия вне постоянного места и времени... поэтому определенная профессия является наивысшим благом для каждого человека»¹³. Профессия решает все основные задачи мещанского ценностного сознания: преодоления случайности своего пребывания в мире, обретения основы систематически-методического характера

жизни, помещая себя в постоянное время и пространство, задаваемые извне. Речь идет о такой упорядоченности, которая может являться источником собственной значимости. Просто труд не решает этой задачи. Он для этого должен быть, во-первых, в должной степени дифференцирован — т.к. в нем должна содержаться качественная определенность, источник различия себя среди других, некая особость, которой, конечно, нет в труде, например, крестьянина. Во-вторых, он должен осуществляться особой социальной группой — что подчеркивает социальное лицо индивида. Эта группа должна использовать специфизированную деятельность в качестве источника средств существования, иначе она будет занимать подчиненное место по отношению к иному роду занятий. Эта деятельность, будучи средством, в то же время выступает и в качестве цели — т.к. движение к ней равнозначно движению человека к самому себе. Соответственно не труд как таковой, а рациональная деятельность в рамках профессии угодна Богу (М.Вебер). Всякая иррациональность открыто осуждается, и в этом проявляется разрыв с эстетизированностью и иррациональностью средневековья. Символ и форма отвергаются, на первый план продвигается рационализированное содержание, испытывающее трудности в обретении адекватной формы. Слово и его значение, поступок и его ценность, действие и действующий перестают быть единым целым. Слово, являющееся в аристократизме силой, структурирующей бытие через называние его, становится чем-то пугающим и неопределенным. Возникает страх перед называнием (присущий, по Р.Барту, буржуа). Все это оказалось благотворным для формирования того явления, которое называется современной моралью. В результате формы жизни утратили то абсолютное значение, которое имел аристократический поступок как жест, как слитность действия и действующего. Теперь, в обретаем социальный статус мещанском сознании, отношение к вещи или действию — т.е. форме — вариативно, и в этом смысле случайно. Если богатство, воспринимаемое как самоцель, есть вершина порочности, то оно же в качестве результата профессиональной деятельности — Божье благословение. Но само оно существует вне индивида, поэтому может быть причиной мучений совести, а может — и основой чистой совести, лежащей в основе буржуазного профессионального этоса. Совесть, таким образом, локализуется в некоем ценностном пространстве, по отношению к которому индивид сохраняет относительную автономию. Аристократическая совесть вообще не персонифицирована — это просто родовая память, ночной стон привидения, преисполненный сколь страданием, столь и гордостью — как за ужасы, так и за

героикоу истории рода. В этом смысле такая условно называемая совесть есть лишь эстетизированное наслаждение тем, что ничто, никакое деяние не пропадает, все остается в замке и ничто не является случайным. Владелец башни относится к себе, как к призванному, профессионализация предлагает человеку отнестись как к призванию к своей работе — единственному средству увериться в своем избранничестве. Но призванность и избранность, опосредованная чем-то третьим, с неизбежностью ведет к ограничению себя этим третьим. Профессионализация поэтому требует отречения ради дела, отказа от фаустовской многосторонности, сужения человеческого долга до долга профессионального, т.е. она требует аскезы.

Осмысление профессии в качестве основы и духовной и практической жизни шло с самого начала в виде построения развитых рациональных религиозно-идеологических идей и учений. Аристократизм и в силу своего антиинтеллектуализма и иррационализма, напряженных отношений с религией, а также в связи с иным типом духовно-практического наследования ценностей и образа жизни не породил никаких развитых практических учений. Несмотря на это, он сохранил себя в качестве трудно рационализируемого, почти не определимого вербально, но тем не менее значимого идеала.

Профессионализация общества как явление истории ценностного сознания первоначально отражала качественность разнообразных видов деятельности. Дифференциация труда осознавалась и в виде большей или меньшей достойности того или иного рода занятий. На средневековом Западе профессии делились на благородные и подлые, честные и бесчестные. Как замечает Ле Гофф, если бы мы попытались составить список запрещенных или просто бесчестных и подлых занятий, то нам пришлось бы перечислить почти все средневековые профессии. Основой для осуждения служили древние табу — на кровь (мясники, палачи, хирурги и цирюльники, солдаты), на нечистоту и грязь (сукновалы, красильщики, повара), табу на деньги (купцы, ростовщики и вообще все наемники — и адвокаты, и проститутки). Христианство добавило длинный список осуждаемого, т.к. многие занятия неизбежно вводили в какой-либо из смертных грехов. Но в ходе профессионализации общества, требующей ценностного переосмысления отдельных профессий и профессиональности как таковой. Этот список стал быстро сокращаться, появились многочисленные оговорки, касающиеся мотивов, личностей, времени и места. Реабилитация труда вообще (в последнюю очередь — физического) и забота об общем благе стали значительными аргументами при оправдании многих профессий, что позволило все менее учитывать в

ценностном сознании качественную специфику тех или иных видов деятельности. Это способствовало возникновению общей идеологии профессии, преодолевающей цеховые различия.

В аристократизме принципиальное неприятие профессионализма дополнялось традиционным табуированием ряда занятий (даже если они и не являются профессией). В первую очередь это запрет на торговлю, на операции с деньгами, на любую продажность. Интересен в этом отношении факт, приводимый Д.Ливеном, как свободомыслящая графиня Уорвик еще в конце XIX века полагала, что армейских и морских офицеров, дипломатов и священнослужителей можно приглашать ко второму завтраку или обеду, докторов и адвокатов можно приглашать лишь на приемы в саду, но ни в коем случае — не на ланч или обед, но всякого, кто связан с искусствами, сценой, торговлей или коммерцией, вне зависимости от достигнутых на этих поприщах успехов, не следует вообще приглашать в дом¹⁴. Тот же Д.Ливен отмечает, что когда аристократы в том же веке поступали офицерами в престижные полки, то редко относились к военной службе как к профессиональной деятельности. У них не было стимула совершенствоваться в военном искусстве или делать карьеру, их расходы часто превышали жалование, а вся атмосфера напоминала клубную. Интересно, что в некоторых областях человеческой деятельности подобная атмосфера являлась важным культурным фактором развития, в том числе профессионального. В частности — при формировании научных сообществ.

Табуирование профессиональности в целом, как уже было сказано, определяется в первую очередь тем, что в ценностном мире аристократизма деятельность определяется личностью и неотличима от последней, тогда как в профессии деятельность определяет человека и предзадана ему извне. В свете этого, особого размышления заслуживает табуирование отдельного вида деятельности — торговой, не рассматриваемой в качестве профессиональной, отвергаемой не в общем ряду профессий. Ведь если деятельность ценностно вторична по отношению к личности, то она не может иметь ограничений по своему «техническому» содержанию. Историкам причина этого «предпочтения», в первую очередь, видится в естественном табуировании всего, что противостоит натуральному хозяйству, разрушает его. Но к этому можно было бы добавить, что торговля отменяется аристократическим сознанием вообще не в качестве деятельности, а в качестве принципа жизнеустройства, в качестве области, еще вне и до всякой профессионализации рождавшей неприемлемую для аристократизма систему ценностей обмена. Это ценности множественности ми-

ров, их уравниности и перетекаемости друг в друга — нечто, невозможное и разрушительное для замка — его мироорганизующей стены и ценностно-структурирующей мир башни. Место торговли — плоскость: рыночная площадь, караван в пустыне, корабль в море. Ей не нужны препятствия. Наибольшее ценностное напряжение рождается тут в акте обмена. Нет, это не символический обмен жестами, поцелуями, мечами. Смысл его определяется не только не индивидом, но вообще ничем, кроме самой приравненности, бескачественности, взаимозаменяемости вещей. В даре вещь обретает смысл лишь от самого прикосновения дарящей руки, от количественно невыразимой щедрости дарящего. В этом смысле эта вещь также бескачественна, но она бескачественна, как и весь мир, обретающий цвет лишь в качестве мира, принадлежащего замку. В дарении вещь обретает жизнь, в обмене, в продаже — она омертвляется, в дарении человек есть сущность, в обмене — безымянная случайность. Ремесленник поэтому более качественен и индивидуален, чем торговец. Аристократическое неприятие торговли находит множество воплощений, вплоть до юридических, но наиболее парадоксальное — образ Скупого рыцаря, который саму суть торговли, подобно сердцу, вырывает из нее, прячет в сундуках в подвале замка и со всей аристократической страстностью и иррациональностью оживотворяет ее своей собственной жизнью.

Полифоничность истории (Н.Элиас) заставляла встретиться на узкой средневековой дороге торговца и рыцаря, не включенного в цепочки денежного обмена, а знающего лишь меч как помощника в добыче пропитания, переносила замковую башню в район городской площади, так что рынок и замок, взаимоограничивая и дополняя друг друга, создавали европейский городской пейзаж. История ценностного сознания также двигалась по пути развития его полифоничности, сочетания в индивидуальном и общественном сознании ценностей, принадлежащих не просто разным, но закрытым друг для друга мирам. Порождаемые этим напряженность, неопределенность и трагичность, саморазорванность человека сочетаются с оптимистической всегда возможностью выйти за пределы себя самого, заглянуть за кулисы привычного мира. Так по мере того, как профессия становится необходимым и главным способом социализации, доминирующая в ней по отношению к человеку деятельность становится все более бескачественной, что опустошает ценностный мир профессиональности. Потребность в преодолении этой пустоты, с одной стороны, ведет к завоеванию профессией всего личного времени, когда открыто провозглашается идеал профессии как хобби, запол-

няющей весь мир, все время и все пространство человека. С другой стороны, профессии отводится узкое поле жизнедеятельности, выступающее в качестве обесцененного средства для подлинной жизни вне работы. Аристократизм, чуждый обеим этим тенденциям, тем не менее сохраняет возможность — чистую возможность — разрыва, обретения отстраненности и взгляда свысока, с высоты своей башни на все, даже самые значительные, но профессиональные достижения.

Примечания

- ¹ *Ле Гофф Ж.* Другое средневековье: Время, труд и культура Запада. 2-е изд., испр. Екатеринбург, 2002. С. 102.
- ² См.: *Зубец О.П.* Об аристократизме // *Этическая мысль.* Вып. 2. М., 2001. С. 151–168.
- ³ *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 426.
- ⁴ *Шпенглер О.* Очерки морфологии мировой истории // *Шпенглер О.* Закат Европы. В 2 т. Т. 2. М., 1998. С. 344.
- ⁵ См.: *Bernstein B.* Linguistic Codes, Hesitation Phenomena and Intelligence // *Linguae & Speech.* 1962. Vol. 5. № 1. P. 31–46.
- ⁶ *Шпенглер О.* Указ. соч. С. 358.
- ⁷ *Ливен Д.* Аристократия в Европе. 1815–1914. СПб., 2000. С. 302.
- ⁸ См.: *Ле Гофф Ж.* Другое средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2002. С. 103–104.
- ⁹ См.: *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. В 2 т. М., СПб., 2001.
- ¹⁰ *Элиас Н.* Указ. соч. Т. 1. С. 208.
- ¹¹ *Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 43.
- ¹² *Шпенглер О.* Указ. соч. С. 347.
- ¹³ *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 189.
- ¹⁴ См.: *Ливен Д.* Указ. соч. С. 169.

Генри Сиджвик о высшем благе

Понятие высшего блага в этике Сиджвика является одним из центральных, что во многом определяется его взглядами на назначение этики и на своеобразие ее предмета. Самое общее представление Сиджвика о благе во многом сходно с аристотелевской интерпретацией данного понятия. И хотя Сиджвик при рассмотрении данного вопроса лишь иногда ссылается на Аристотеля, влияние последнего на Сиджвика несомненно. В духе Аристотеля Сиджвик считает этику практической наукой. Для него это означает, в частности, что этика призвана управлять поведением человека, устанавливая такие принципы действия, которые признавались бы и принимались любым мыслящим человеком, а также снабжая человека рациональными критериями, посредством которых он смог бы разрешать конфликты между принципами действия в конкретных жизненных ситуациях и быть последовательным в своем поведении. Практический характер этики в концепции Сиджвика определенным образом преломляет взгляд на предмет этического исследования.

В «Методах этики» Сиджвик выделяет два ключевых способа предметизации этического. Согласно первому, как считает Сиджвик, в большей степени характерному для современной этики, этическое исследование направлено на «истинные моральные законы, или рациональные предписания поведения». Согласно второму, свойственному в первую очередь античной этике, предмет этики очерчивается выявлением природы высшей цели (The Ultimate End) разумного человеческого действия, то есть блага (the Good), или «истинного блага» ('True Good'), а также определения метода его достижения¹.

Во Введении к «Методам этики» Сиджвик говорит, что именно первый способ предметизации этического является более универсальным в том смысле, что анализ высшей цели человека не только не исключает, но и предполагает определение адекватных средств, с помощью которых эта цель может быть достигнута. Ведь этику, как подчеркивает Сиджвик, вновь переключаясь с Аристотелем, интересует не благо вообще, а только то благо, которое в той или иной степени может быть реализовано в произвольном действии человека². Именно поэтому (и здесь он с логикой Аристотеля расходится) ориентированная на высшее благо этика не может избежать анализа предписаний, правил действий, следование которым будет способствовать достижению этой цели.

С другой стороны, не все исследователи, усматривающие задачу этики в выявлении моральных законов, правил и предписаний, считают важным рассмотрение цели, осуществлению которой способствуют эти законы, правила и предписания. Так согласно интуитивистскому взгляду на этику для определения правильного поведения нет необходимости анализировать цель этого поведения. В рамках данного подхода поведение считается правильным, если оно соответствует определенным принципам и предписаниям. Особенность же принципов и предписаний состоит в том, что они безусловны и могут быть познаны лишь посредством интеллектуальной интуиции. Исходя из этого, Сиджвик считает более корректным определять этику как «науку или исследование о правильном (right), или о том, что должно быть в той мере, в какой это зависит от произвольного действия индивидов»³. Иными словами, во Введении он определяет предмет этики как сферу правил и предписаний, а не как сферу целей.

Однако последующая скрупулезная работа над прояснением нормативного содержания морали, выявлением ключевых моральных императивов, привела Сиджвика к твердому убеждению в том, что анализ высшей цели поведения человека является не менее значим, чем анализ понятий правильного и должного. Выявив три ключевых моральных принципа — принцип формального равенства или справедливости, принципы рационального благоразумия и рациональной благожелательности⁴, Сиджвик приходит к следующему выводу: «эти принципы сами по себе, в той мере, в какой они являются самоочевидными, могут быть сформулированы в качестве предписания стремиться (1) к своему собственному благу в целом, подавляя все импульсы, которые склоняют к неподобающему предпочтению частных благ и (2) к благу других в не меньшей степени, нежели к своему собственному, подавляя любое неподобающее предпочтение одного индивида другому»⁵. Поэтому «... практическое определение правиль-

ного поведения зависит от определения высшего блага⁶. Иными словами, с точки зрения Сиджвика, точно так же, как преимущественная направленность этического исследования на высшее благо — цель деятельности человека предполагает выявление правил действия — средств, ведущих к ее достижению, преимущественная направленность этического исследования на правила действия предполагает определение высшего блага. Понятие высшего блага, по убеждению Сиджвика, наполняет содержанием ключевые моральные требования, которые с неизбежностью формулируются абстрактно, а также может выступать в качестве критерия выбора действия в конфликтных ситуациях. Поэтому, принимая вторую точку зрения на предмет этики, он считает необходимым проанализировать и понятие высшего блага, поскольку без определения этого понятия этика не может выполнять свою практическую функцию.

К анализу понятия блага Сиджвик специально обращается дважды: этому вопросу посвящены главы IX книги I и XIV книги III, которые называются соответственно «Благо» ('Good') и «Высшее благо» ('Ultimate Good'). Причем композиционно обе главы следуют за анализом интуитивистской концепции морали, которую Сиджвик определяет как «... этическую концепцию, которая в качестве высшей цели моральных действий рассматривает их соответствие определенным правилам или требованиям (dictates) долга, предписываемым безусловно»⁷. И если главе «Благо» предшествует рассмотрение интуитивизма в целом, то главе «Высшее благо» — рассмотрение философской версии интуитивизма⁸. В первом случае исследование понятия блага квалифицируется как самостоятельный наряду с деонтологическим интуитивизмом проект, во втором — как естественное и необходимое завершение деонтологического интуитивизма, подтверждающее глубинную связь интуитивизма с утилитаризмом, или в терминологии Сиджвика — с универсальным гедонизмом.

В прояснении понятия высшего блага Сиджвик придерживается той же стратегии, которой придерживался при выявлении ключевых моральных предписаний: он критически анализирует расхождение представления о высшем благое, а затем соотносит результаты анализа со здравым смыслом человечества. Здравый смысл в этом случае не выступает в качестве критерия истинности результатов теоретического рассмотрения, апелляция к нему необходима для подтверждения выводов исследователя и удерживания последнего вблизи реальности.

В задачу данной статьи входит прояснение смысла понятия высшего блага в этике Сиджвика, здесь также предполагается рассмотреть, в какой мере данное понятие отвечает тем требованиям, которые в отношении него формулирует автор «Методов этики».

Сфера блага

Признание значимости понятия блага вообще и высшего блага в частности становится для Сиджвика основанием для предметной переориентации этики. Он предлагает перейти от квази-юридической постановки главного этического вопроса современной этики «Что такое долг и каково его основание?» к вопросу «Какие из тех объектов, которые человек считает хорошими (good), являются подлинным благом (Good), или наивысшим благом (Highest Good)»⁹.

Достоинство античной постановки вопроса о высшем благе Сиджвик видит в том, что, в отличие от современной, античную этику интересовали не отдельные проявления, или разновидности блага, а благо в его целостности и полноте. Современная же этика нацелена на исследование правильного поведения, добродетели, которые в лучшем случае могут рассматриваться лишь как часть блага, но не как все его содержание. Для Сиджвика очевидно, что содержание блага в целом не исчерпывается добродетелями и правильным поведением. Разные виды блага представляется ему целями, к которым стремится человек во всех видах своей деятельности. В качестве цели благо становится предметом желания и, главное — выбора человека. Сиджвик подчеркивает, что в первую очередь его интересует благо как цель, и лишь затем — благо как средство достижения цели.

Высшее благо — это безусловная цель, к которой в конечном итоге стремятся все люди, какие бы конкретные цели они ни преследовали и к каким бы конкретным благам они ни стремились. В этом смысле можно утверждать, что понятие высшего блага в контексте рассуждений Сиджвика оказывается неморальным: оно определяет направленность морального поведения, как и всех других разновидностей действий человека, а также накладывает на него ограничения.

Кроме того, в этике, которая определяет свой предмет как исследование понятия блага в целом и признает возможность существования самых разных видов блага, возникает вопрос о стандарте для их оценки и предпочтения одного вида блага другому. Поскольку в отличие от суждения о правильности какого-либо действия, императивного по самой своей природе, суждение о хорошем, ценном не является императивным, то решение о реализации того, что в данной ситуации оценивается как хорошее, предстоит принимать, сравнивая на основании определенного стандарта ценности разных вещей, которые человек в состоянии реализовать в этих условиях. Причем одним из наиболее важных, с точки зрения Сиджвика, оказывается вопрос об отношении ценности морального поведения к ценностям неморальных благ.

Таким образом, понятие высшего блага Сиджвика рассматривает: а) как высшую (конечную) цель; б) как стандарт для сравнения и правильного предпочтения благ. Сиджвик ставит перед собой задачу: «исследовать значение (import) понятия УблагаФ ('Good') во всей сфере его применения»¹⁰. Однако «всю сферу» Сиджвик ограничил, чем вызвал серьезную критику со стороны Дж. Э. Мура.

Для Сиджвика весьма существенно поместить понятие хорошего, блага в контекст человеческого существования: «Поскольку я думаю, что если мы внимательно рассмотрим те постоянные результаты, помимо качеств человеческих существ, которые мы обычно считаем хорошими, то в результате рассуждения мы не сможем обнаружить ничего, что обладало бы этим качеством хорошесть, вне отношения к человеческому существованию, или по меньшей мере — к некоторому сознанию или чувству»¹¹. Какими бы объективными и не зависящими от человека ни казались некоторые блага, они не имеют ценности вне отношения к человеческому существованию и обретают ценность как возможные объекты созерцания другого человека и как то, что возможно окажет на этого человека положительное влияние. Так обстоит дело с красотой в произведениях искусства и в природе, так обстоит дело со знанием и со всеми теми вещами, которые иногда считаются ценными сами по себе. Признание же объективности такого рода вещей, скажем, красоты не означает ее независимости от человека, а указывает на существование объективного стандарта красоты, имеющего силу для всех людей.

Среди всего, что имеет отношение к человеческому существованию, Сиджвик выделяет две цели, которые могут рассматриваться в качестве высшего блага: «...я считаю, все признают, что для человека разумно стремиться к красоте, знанию и другим идеальным благам, точно так же, как и к существующим не зависимо от нас материальным вещам в той мере, в какой они способствуют (1) счастью или (2) совершенству или превосходству¹² человеческого существования»¹³. Кроме того, как уже говорилось, с точки зрения Сиджвика, для этики имеет значение не всякое благо, а именно то, которое человек может реализовать в своем поведении.

Дж. Э. Мур считает, что Сиджвик неправомерно сужает как предметную область этики, так и сферу приложения понятия блага. Для Мура существенная ограниченность большинства теорий, в которых провозглашается практическая ориентация этики, состоит в том, что их авторы сосредотачивают свое внимание на выявлении значений добра и зла лишь в приложении к поведению человека. Мур соглашается с тем, что этика должна отвечать на вопрос о том, каким должно

быть хорошее поведение, однако адекватный ответ, с его точки зрения, можно получить, лишь прояснив понятия «поведение», «добро», «зло». Скажем, понятие «добро» применяют не только к поведению, но и ко множеству других вещей. И если исследователь ограничивает сферу своего рассмотрения лишь поведением, он может принять за свойство «добро» какое-то другое свойство, которое не является общим для всего, что считается хорошим. Но так можно принять за добро то, что добром не является, и тем самым совершить ошибку в определении понятия добра и в приложении к хорошему поведению. Так что этика, ограничивающая свой кругозор анализом понятий добра и зла в поведении, не может быть практической. Сам Мур формулирует предметную сферу этики как «сферу общего исследования проблемы, что такое добро»¹⁴.

Из приведенных выше рассуждений понятно, что Мур не мог принять саму предложенную Сиджвиком постановку проблемы блага. Мур делает множество вполне правомерных замечаний в отношении подхода Сиджвика к анализу понятия блага в целом, который, по мнению Мура, в конечном итоге привел Сиджвика к ошибочному истолкованию этого понятия. Например, Мур в ответ на утверждение Сиджвика о том, что создание красоты, при том что она не будет доступна созерцанию других человеческих существ, нельзя считать разумной целью, резонно замечает, что красота сама по себе более ценна, нежели уродство, даже если ни то, ни другое не будут доступны человеческому созерцанию. Отрицать это невозможно. И, считает Мур, если «выбирать только между красотой и уродством, то красота сама по себе была бы большим добром, чем уродство»¹⁵. Конечно, если бы люди могли созерцать этот прекрасный мир и радоваться ему, он стал бы еще прекраснее. Однако, с точки зрения Мура, это не противоречит его пониманию проблемы: «Если же мы согласимся с тем, что красивый мир сам по себе лучше, чем безобразный, то отсюда следует, что независимо от того, сколько людей может наслаждаться им, и несмотря на то, насколько большую ценность имеет их наслаждение, чем этот мир *сам по себе*, само его существование уже является ценностью, *увеличивающей* ценность всего целого, и он не просто средство для нашей цели, но также и составная часть этой цели»¹⁶. Признание ограниченности сферы применения блага в концепции Сиджвика, как считает Мур, ведет к ошибочному пониманию этого понятия: «Если, как я полагаю, не только предметы, связанные с человеческим существованием, могут быть целями сами по себе, то Сиджвик не может претендовать на то, что он открыл высшее благо (*summum bonum*)»¹⁷.

К каким же выводам относительно сущности понятия добро¹⁸ пришел Мур, основываясь на своем подходе? Центральное положение Мура, сделавшее его знаменитым, состоит в следующем: «На вопрос: «Что такое добро?» — я скажу, что добро — это добро, и это весь мой ответ. На вопрос же: «Как следует определять добро» — я отвечаю, что это понятие не может быть определено, и это все, что я могу сказать о нем»¹⁹. В какой же мере данный результат исследования понятия «добра» позволяет этике быть адекватным практическим знанием? Вероятно, даже с точки зрения самого Мура, он не имел отношения к реальной моральной жизни людей. Те вопросы, которые имеют к ней отношение, а именно — какое поведение является правильным, он специально рассматривает в главе «Этика и поведение». Согласно Муру, правильными можно считать те поступки, совершение которых приводит к наибольшему благу. Анализ же содержания понятия наибольшего блага, посвящена последняя глава «Принципов этики» — «Идеал». Главным в этой главе для Мура является как раз тот самый вопрос, на который и стремился ответить Сиджвик в своей этике: «Что является абсолютным добром или благом человека?»²⁰. И здесь оказывается, что, по Муру, «наибольшими ценностями, какие мы знаем или можем себе представить, являются определенные состояния сознания, которые в общих чертах можно определить как удовольствие общения с людьми и наслаждение прекрасным»²¹.

Не вдаваясь в детали, можно заметить, что общее представление Сиджвика и Мура о сфере применения понятия «блага для человека» достаточно схожи. В этой связи возникает вопрос о том, какое же значение для представления Мура о правильном поведении и благе для человека имеют его выводы в отношении термина «добро»? Этим вопросом задается А.Макинтайр. Он выделяет три центральных положения «Принципов этики» Мура: первое касается определения добра, хорошего как некоторого простого, неопределимого неприродного качества; второе касается выявления критерия правильного поведения, который оказывается утилитаристским; наконец, в третьем очерчивается сфера идеала, или высшего блага для человека, содержание которой составляет удовольствие от дружбы и красоты. Нельзя не согласиться с выводом Макинтайра о том, что три данных положения логически друг от друга не зависят и не будет никакого нарушения последовательности, если некто будет соглашаться с одним из этих положений и отрицать два остальные²².

Что же касается позиции Сиджвика, то в данном случае она выглядит вполне последовательной и обоснованной. Он не ограничивает предметную область этики. Этика для него по самой своей приро-

де связана с существованием человека. Именно на основании представления о ключевых особенностях человеческого существования Сиджвик выявляет *все* возможные, с его точки зрения, типы этических теорий²³. Этика и должна точно и определенно отвечать на вопросы, порожденные природой и условиями человеческого существования. Этическое исследование должно показать, что жизнь по моральным законам отвечает потребностям человека как человека, и тем самым представить мораль привлекательной для каждого. Однако, по убеждению Сиджвика, современные моралисты, запутавшиеся в своих рассуждениях и превратившиеся в проповедников и краснобаев, не в состоянии сформулировать точные и обоснованные принципы поведения, которые просто не смог бы не признать в качестве ориентира для собственных поступков каждый мыслящий человек. Они предъявляют человеку множество необоснованных, неочевидных требований, которым можно лишь безропотно подчиниться, но разумом принять невозможно. Тем самым моралисты превращают мораль в чуждую человеку поработавшую силу. Сиджвик же ставит перед собой задачу выявления таких подлинно рациональных принципов в нравственном сознании человечества, которые каждый разумный человек мог принять как свои собственные. Выявив в качестве таковых принципы справедливости, разумной благожелательности и разумного себялюбия, Сиджвик признает их абстрактность. Расшифровка же понятия блага, которое включено в каждый из принципов, с его точки зрения, позволит наполнить их содержанием, сделать более конкретными и определенными. В связи с этим постановку главной этической проблемы Муром Сиджвик бы посчитал не имеющей к этике совершенно никакого отношения, да и вообще бессмысленной. Сам он, думается, мог бы признать этическую значимость рассмотрения умозрительных проблем лишь в том случае, если необходимость обращения к ним выявилась бы при анализе проблем, связанных с человеческим существованием, но сами умозрительные проблемы и в этом случае не могли бы быть предметом собственно этического анализа.

Таким образом, с точки зрения Сиджвика, содержание понятия блага следует рассматривать в контексте человеческого существования как безусловную цель человека, к которой он стремится ради нее самой; как высшую ценность (идеал); как критерий, на основании которого человек должен оценивать возможные направления действия и принимать решения о совершении тех или иных поступков в обычных ситуациях и в ситуациях конфликта между разными принципами поведения. По убеждению Сиджвика, высшее благо следует

искать в сфере счастья или совершенства. Основные требования, которые предъявляет Сиджвик к определению блага: оно должно быть содержательным, точным и определенным, нетавтологичным. Кроме того, высшим благом может быть признано лишь то, что не допускает никакого ограничения и само ограничивает стремление человека к другим видам блага.

Благо и удовольствие

Одной из самых простых, с точки зрения Сиджвика, является гедонистическая интерпретация понятия блага. Смысл ее состоит в том, что благо отождествляется с удовольствием и все, что ведет к удовольствию, считается хорошим. В рамках данной позиции разные виды блага сравниваются как источники удовольствия. Эту интерпретацию Сиджвик не считает вполне обоснованной. Неприемлемость такой позиции для него определяется тем, что удовольствие само по себе нельзя считать безусловно хорошим в том смысле, что не всякие удовольствия люди оценивают как хорошие. Чтобы показать это, Сиджвик обращается к анализу разных видов удовольствий.

Гедонистическая позиция находит свое основание в том факте, что некоторые вещи, доставляющие чувственное или эмоциональное удовольствие, человек считает хорошими. Такое удовольствие в первую очередь исходит от вещей, которые человек не рассматривает как средство достижения каких-либо отдаленных целей и не связывает их со сферой характера и поведения. Эти непосредственные удовольствия могут доставлять, например, хорошие обеды, вина, а также, с точки зрения Сиджвика, поэмы, музыку, картины. Опыт переживания этих удовольствий «... prima facie подтверждает интерпретацию «хорошего» ('good') как эквивалента «приятного» ('pleasant')»²⁴. Однако в этике речь идет о том благе, которое принадлежит сфере поведения и характера человека. Поэтому далее Сиджвик анализирует удовольствия, которые в наибольшей степени *сходны* с удовольствиями, имеющими отношение к сфере поведения и характера, поскольку они уже не являются непосредственными. Эти удовольствия относятся к «объектам вкуса» ('objects of taste'). Удовольствия, связанные с «объектами вкуса», могут давать те же вещи, от которых получают непосредственные удовольствия. Однако когда речь идет об удовольствиях, связанных с «объектами вкуса», считает Сиджвик, здравый смысл человечества скорее всего усомнится в том, что всякое удовольствие, получаемое от какой-либо вещи, служит достаточным основанием для признания этой вещи хорошей.

Первое ограничение понятия удовольствия при определении хорошего через удовольствие связано с тем, что согласно здравому смыслу нечто доставляющее удовольствие можно оценить как хорошее лишь в том случае, если оно доставляет особое, специфичное именно для природы данной вещи удовольствие. Например, вино может доставлять удовольствие в силу того, что его считают полезным, или какая-либо поэма может доставлять удовольствие от того, что преподносит моральные уроки. Иными словами, в данном случае удовольствие доставляет осознание полезности вещи. Однако ни вино, ни поэму нельзя считать хорошими лишь потому, что они полезны. Вино оценивают как хорошее лишь в том случае, если оно доставляет то удовольствие, которое должно доставлять вино, и лишь ту поэму можно считать хорошей, которая доставляет эстетическое удовольствие, а не моральное удовлетворение. Отсюда Сиджвик делает заключение: «Следовательно, когда мы начинаем рассматривать значение термина «хороший» в применении к поведению, ... нет никакого основания предполагать, что оно имеет какое-либо отношение ко всем удовольствиям или соответствует *всем* удовольствиям, которые могут проистекать из поведения. Скорее восприятие «хорошести» ('goodness'), или добродетели в действиях аналогично восприятию красоты в материальных вещах, обычно сопровождающемуся особым удовольствием, которое мы называем «эстетическим». Но это восприятие часто не имеет никакого отношения к общей полезности (usefulness) или пригодности (agreeableness) вещи, которую считают прекрасной»²⁵.

Другое ограничение в понятие удовольствия вносит тот факт, что даже когда какую-либо вещь считают хорошей в силу того, что она доставляет удовольствие, соответствующее ее природе, суждение далеко не всякого человека, в котором утверждается «хорошесть» вещи, может считаться обоснованным. Сиджвик подчеркивает, что обоснованным в данном случае может считаться лишь суждение людей «хорошего вкуса» ('good taste'). И если невозможно не доверять суждению любого человека о том, что нечто доставляет ему удовольствие, то «... подтверждение хорошести любого объекта предполагает, по нашему убеждению, принятие универсально обоснованного стандарта (universally valid standard), приписанного представленного в суждении людей, которым мы приписываем хороший вкус»²⁶. Кроме того, Сиджвик указывает, что применение термина «хороший» к понятию вкуса, не эквивалентно утверждению его приятности. В данном случае употребление слова «хороший» подразумевает «соответствие эстетического суждения... предполагаемому идеалу, отклонение от которого означает ошибку и несовершенство»²⁷.

Свидетельством в пользу неправомерности отождествления блага и хорошего с удовольствием является, по Сиджвику и то, что опытные эксперты нередко перестают испытывать приятные эмоции от высоко оцениваемых ими вещей, их оценка является в большей степени интеллектуальной. И напротив, «свежесть и полнота чувства», как правило, не сопровождаются вкусом и суждением, и человек «свежего и полного чувства» получает больше удовольствия от менее достойных вещей, нежели эксперт — от наилучших.

Таким образом, Сиджвик приходит к заключению о неправомерности определения понятия блага, хорошего через удовольствие. По его мнению, оценка того, насколько поведение является хорошим, не тождественна оценке количества порождаемого таким поведением удовольствия, поскольку «(1) аналогия заставит нас признать, что приписывание хорошести в случае поведения как и в случае объектов вкуса вообще, может соответствовать не всему проистекающему из поведения удовольствию, а особому удовольствию, в данном случае — созерцательному удовлетворению бескорыстного наблюдателя. (2) [Поведение] даже может не породить и это особое удовольствие ... пропорциональное его хорошести, но лишь (большой частью) у людей хорошего морального вкуса. Но даже и в этом случае мы можем отделить интеллектуальное понимание хорошести, которое включает понятие идеального объективного стандарта, от приятной эмоции, которая обычно его сопровождает, и можем представить последний элемент сознания бесконечно уменьшенным»²⁸.

Анализируемые выше рассуждения Сиджвика касались невозможности в первую очередь определять прилагательное «хорошее» через удовольствие. Однако, по замечанию автора «Методов этики», ситуация несколько не меняется и при переходе от прилагательного «хороший» к существительному «благо». Существительное «благо», по настоянию Сиджвика, также недопустимо отождествлять с удовольствием, или счастьем. Само положение гедонизма, согласно которому удовольствие, или счастье человека и есть благо или высшее благо, служит косвенным выражением признания различия значений двух этих терминов.

Благо и желание

Следующий вопрос, который рассматривает Сиджвик в попытке выявить значение терминов «благо», «хорошее», касается возможности определения этих терминов через желание. Анализируя данный вопрос, Сиджвик имеет в виду прежде всего позицию Гоббса и

его последователей, согласно которым все, что является объектом стремления, или желания человека есть для него благо, а все, что вызывает отвращение — зло. Для упрощения обсуждения Сиджвик предлагает ограничиться рассмотрением вопроса о правомерности определения только личного (а не общего) блага через стремление, или желание. При этом он считает важным различать фактически желаемое (*desired*) и желательное (*desirable*). Последнее означает не «то, что должно желаться», а «то, что желалось бы с силой, пропорциональной степени желательности, если бы считалось достижимым посредством произвольного действия при предположении, что субъект желания (*desirer*) обладает совершенным как эмоциональным, так и интеллектуальным предвидением состояния осуществления или удовлетворения [желания]»²⁹.

Фактически желаемое, по убеждению Сиджвика, недопустимо отождествлять ни просто с благом, ни тем более с подлинным благом. Аргументация Сиджвика состоит в следующем. Во-первых, часто человек неодолимо желает того, что по его собственному убеждению не может считаться для него благом. Например, он может желать шампанского, даже если знает, что это вредно для его здоровья, или может испытывать неодолимое желание отомстить при понимании, что его подлинное благо состоит в примирении и т.д. Странники определения блага как объекта фактически желаемого могут возразить, что в таких случаях желаемый объект сопровождается другими неблагоприятными последствиями, которые не были предметом желания. Их проявление порождает отвращение, сила которого могла бы заставить человека отказаться от изначального желания. Однако этого не происходит по той причине, что человек лишь *предвидит* неблагоприятные последствия, но не *предчувствует* их. Соглашаясь с данными рассуждениями, Сиджвик замечает, что множество других ситуаций указывает на неправомочность отождествления личного блага и объекта желания. Часто удовлетворенное желание вызывает у человека разочарование, иногда, даже удовлетворяя желание, человек осознает иллюзорность ожидания блага от этого удовлетворения и т.д. Во-вторых, человек также подавляет в себе желания, которые он не может осуществить посредством произвольного действия. Это касается, например, хорошей погоды, совершенного здоровья, славы, великого процветания и т.п. Однако ничто не заставит считать все это меньшим благом. Данные рассуждения, как считает Сиджвик, в достаточной мере подтверждают неправомочность отождествления личного блага человека с фактически желаемым. Последнее можно назвать лишь «видимым благом» (*'apparent good'*), но никак не благом в его подлинном значении.

Попытка определить благо через желательное, с точки зрения Сиджвика, также требует уточнения термина «желательное». Когда человек желает какого-либо конкретного для себя блага, его осуществление в контексте блага для человека в целом может быть оценено как зло. Поэтому когда пытаются определить понятие личного конечного блага ('ultimate Good'), имеют в виду не просто благо, но благо в целом ('good on the whole'). Этот факт заставляет по-иному рассматривать отношение «моего блага в целом» и желания, которое, как стремится показать Сиджвик, является достаточно сложным. Для того, чтобы проанализировать это отношение, он ограничивает значение понятия желания «желанием, которое становится практическим в волеии» (поскольку можно желать чего-либо, но не предпринимать никаких усилий для реализации своего желания). С учетом данной поправки Сиджвик уточняет понятие личного блага в целом, включая в него понятие последствий: «Мое благо в целом — это то, чего я должен в действительности желать и к чему должен стремиться, если я могу предвидеть и осуществить в воображении все последствия этого стремления во время совершения выбора»³⁰. Но и этого недостаточно: «Простой факт, что человек потом не чувствует достаточно сильного отвращения к последствиям действия, чтобы сожалеть о нем, нельзя принять в качестве полного доказательства того, что он действовал во имя своего «блага в целом» ('good on the whole')»³¹. Наихудшими последствиями действий людей Сиджвик считает то, что в результате совершения таких действий человек начинает желать меньшего для себя блага и в конечном итоге приучается вести жизнь «сытой свиньи». Чтобы избежать понижения понятия блага, Сиджвик окончательно формулирует его как то, «... что человек желал бы в данный момент и к чему стремился бы в целом, если бы в настоящий момент времени точно предвидел и адекватно осуществил бы в воображении все последствия всех доступных ему линий поведения»³². Требование принимать во внимание все возможные последствия поведения приобретают здесь ключевое значение. Данное определение блага через желание Сиджвик считает вполне приемлемым, хотя и достаточно сложным. Существенной особенностью этого определения является то, что несмотря на очевидное идеальное содержание понятия (благо означает нечто такое, чего люди далеко не всегда желают в действительности), оно в данном контексте не предполагает никакого императива, поскольку идеальный элемент блага здесь интерпретируется исключительно в терминах действительного и гипотетического факта³³.

Несмотря на то, что Сиджвик не возражает против выше сформулированного определения личного блага в целом, он все же считает, что большей поддержкой здравого смысла пользуется мысль Дж.Батлера о том, что понятие личного блага в целом имплицитно предполагает рациональное требование стремиться к нему. Скрытая императивность с особой силой ощущается в ситуациях конфликта мотивов. Далее, если личное благо в целом — это то, чего человек должен желать и стремиться реализовать в контексте существования одного этого человека, при условии, что его разум находится в гармонии с его чувствами, то определение высшего блага в целом требует принимать во внимание *все* существующее.

Как в понятии личного блага в целом, так и в понятии общего блага императивный элемент присутствует скрыто. Суждения о том, что определенный вид поведения является правильным, и суждения о том, что определенный вид поведения можно оценивать как благо (все равно личное или общее) отличаются по следующим основаниям. Первое суждение содержит вполне определенное предписание осуществить данное поведение. Кроме того, содержащееся в данном суждении понятие правильного или должного предполагает, что предписываемое поведение может быть осуществлено посредством произвольного действия человека. Суждение же о благе не может содержать столь определенное предписание, во-первых, поскольку в нем не содержится пока еще указания на то, ведет ли данное конкретное поведение к наибольшему благу, которого мы можем достичь в данных обстоятельствах. Во-вторых, как хорошие и как совершенные мы можем оценивать и те действия, реализация которых не в нашей власти, по крайней мере непосредственно и в данный момент.

Благо и добродетель

Представление о высшем благе как добродетели Сиджвику кажется одним из самых распространенных. В самом общем смысле Сиджвик определяет добродетель как положительное качество характера человека, которое проявляется в исполнении долга или в совершении сверхдолжных действий. Добродетелью человек *обладает*, и такое обладание устойчиво и длительно в отличие от тех действий и чувств, в которых добродетель проявляется. Обладание добродетелью многим представляется достойной целью человеческого стремления, которую Сиджвик обозначает термином «совершенство» ('Perfection'). Так что, ставя вопрос о возможности определения понятия высшего блага через добродетель, Сиджвик по существу рассуждает о том, пра-

вильно ли отождествлять высшее благо с совершенством и можно ли вообще считать совершенство если не всем высшим благом, то хотя бы одним из его необходимых элементов.

Одной из самых распространенных ошибок при разного рода попытках определения блага через добродетель, по мнению Сиджвика, является ошибка логического круга в определении. Такую ошибку совершают и те, кто отождествляет добродетель с исполнением общих моральных предписаний и запретов, и те, кто считает добродетель совершенством поведения и характера, не поддающегося определению, а улавливаемому в каждом конкретном случае посредством натренированной интуиции. Скажем, предписания и запреты морали здравого смысла, как стремится доказать Сиджвик, производны в конечном итоге от принципов справедливости, рациональной благожелательности и рационального себялюбия, каждый из которых содержит ссылку на понятия блага. Поэтому когда понятие блага пытаются определить через таким образом понимаемую добродетель, круг в определении неизбежен. Попытки интерпретации добродетели как объекта интуиции также, согласно Сиджвику, содержат скрытую ссылку на понятие блага как на безусловный стандарт. Это обнаруживается, когда пытаются отделить добродетель от порока, в который она превращается, становясь избыточной. Скажем, здравый смысл человечества, считающий щедрость, бережливость, мужество, кротость желательными ради них самих, проводит границу между этими добродетелями и пороками расточительности, скупости, безрассудства, безволия не на основе интуиции, а на основе соотнесения либо с правилами долга, либо с понятием блага. Другие же качества как самоконтроль, усердие и т.п. могут считаться добродетелями лишь если направлены на хорошие цели. Добродетели же, не подверженные избытку, среди которых Сиджвик называет мудрость (интуиция блага и средств его достижения), благожелательность (целенаправленные действия «творения блага»), справедливость (беспристрастное распределение блага в соответствии с обоснованными правилами), включают понятие блага, которое должно быть изначально определенным.

Преодолеть ошибку логического круга в определении позволит, по мнению Сиджвика, другой подход к пониманию добродетели — когда рассматриваются не конкретные проявления добродетели, а добродетель в ее родовом определении, а именно — как «определенность воли совершать все то, что считается правильным и стремиться к осуществлению всего того, что считается наилучшим»³⁴. При анализе данной позиции Сиджвик имеет в виду Канта, однако прямо на

него не ссылается. При данной интерпретации добродетели логической ошибки удастся избежать в силу того, что «доброта воли», или «субъективная правильность», не зависит здесь от объективного знания того, что является правильным и наилучшим, тем самым она не содержит понятия блага. Вместе с тем попытку определения высшего блага через таким образом понимаемую добродетель Сиджвик считает несовместимой со здравым смыслом человечества. Понятие доброй, или субъективной, воли с точки зрения здравого смысла предполагает объективный стандарт, на это указывает само понятие доброты воли. Но в рамках данной концепции, по мнению Сиджвика, сам такой стандарт не предлагается. Утверждать же, что высшее благо всецело состоит в стремлении к правильному или наилучшему и не ставить перед разумом никакой объективной цели, Сиджвик считает очевидным парадоксом. По существу это утверждение означает, что благо состоит в том, чтобы человек действовал исключительно по своему собственному убеждению. Сиджвик соглашается с тем, что человек и не может действовать в морали иначе, как в убежденности собственной правоты. В этом и состоит специфика морального мотива. Но оценивая поступки других людей, мы осознаем, что их поведение может одновременно быть субъективно правильным и объективно неправильным. Чаще всего как объективно неправильные оцениваются те действия, которые причиняют страдания другим людям. Скажем, в убежденности своей правоты действует фанатик, но никто не будет считать его поведение благом. Кроме того, поступки, совершенные под воздействием чистых моральных мотивов, преобладающих над внеморальными мотивами, не всегда оцениваются здравым смыслом как высшее благо на том основании, что иногда более достойные поступки совершают под влиянием именно внеморальных мотивов, скажем из любви к другому человеку и т.п.

Высшее благо неправомерно отождествлять с добродетелью и в том случае, если добродетель понимается не как свойство поведения, а как свойство характера. Тогда высшее благо можно интерпретировать как совершенный характер человека. Данную интерпретацию Сиджвик также считает необоснованной в силу того, что о характере человека можно судить лишь по его проявлению в поведении. А поведение можно считать хорошим лишь в том случае, если его последствия благоприятны как для существования самого обладателя хорошего характера, так и для людей, на которых его поведение оказывает воздействие. Так что сам по себе характер не может рассматриваться в качестве блага, и выработка хорошего характера не может быть признана в качестве безусловной цели.

Из всех этих рассуждений Сиджвик делает вывод о том, что высшее благо не может быть определено через добродетель. Такой вывод он считает правильным и в отношении прочих, внеморальных, талантов и совершенств человека, поскольку какое бы восхищение они ни вызывали, «... размышление показывает, что они ценны лишь с точки зрения блага, или желанной сознательной жизни (*desirable conscious life*), в которой они осуществлены, будут осуществлены или осуществление которых будет каким-то образом ей способствовать»³⁵. А желанную сознательную жизнь он определяет как счастье. В контексте такой интерпретации добродетель не просто нельзя отождествлять с высшим благом, но даже нельзя считать его составной частью. Для того, чтобы показать это, Сиджвик предлагает оценить значимость добродетели самой по себе. Например, если мы представим жизнь праведного мученика, которая не сопровождается удовольствием, а переполнена страданием во имя других, мы не сможем считать ее счастливой. Как и в других похожих случаях за подтверждением Сиджвик обращается к здравому смыслу человечества и не сомневается в том, что найдет поддержку.

Таким образом, совершенство, с точки зрения Сиджвика, неправомерно считать высшим благом. В качестве высшего блага можно рассматривать лишь счастье.

Счастье

Высшим благом для человека в понимании Сиджвика является все то, что поддерживает его жизнь в аспекте сознания (а не в биологическом аспекте). Однако не всякую сознательную жизнь можно считать высшим благом, поскольку нередко она содержит как удовольствия, так и страдания. Сохранение жизни, переполненной страданием, Сиджвик считает очевидным злом. Тогда в качестве высшего блага, с его точки зрения, мы должны рассматривать исключительно желанное сознание (*Desirable Consciousness*), или счастье. Данное утверждение в интерпретации Сиджвика означает, «... (1) что ничто не является желанным, помимо желанных чувств и (2) что желанность каждого чувства познается лишь непосредственно, во время его переживания, и, следовательно, конкретное суждение разумного существа по вопросу о том, в какой мере каждый элемент чувства обладает качеством высшего блага, должно быть принято как окончательное»³⁶. Таким образом, Сиджвик отождествляет высшее благо со счастьем, а счастье — с удовольствием.

Главный аргумент Сиджвика в пользу утверждения именно счастья в качестве высшей цели человека состоит в том, что любые, самые достойные проявления человеческого совершенства признают в качестве блага лишь в том случае, если непосредственно или в конечном итоге они не причиняют страдания людям, не уменьшают их счастья, а, напротив, увеличивают его. Иными словами, именно счастье является безусловной целью стремления людей, критерием оценки их поступков и основанием для выбора. Счастье неморально, оно служит обоснованием всех стремлений, поступков человека во всех сферах его жизни, будь то мораль, искусство, наука и др.

Вместе с тем Сиджвик признает, что сознание, помимо чувств, включает знания и проявления воли (volitions). Возникает вопрос, можно ли при анализе содержания счастья игнорировать другие элементы сознания. Применяя метод изоляции, «изолируя» знание как отдельный факт индивидуального психического опыта от сопровождающего его чувства, с одной стороны, и от характеристики знания, которая выражает отношение познающего разума к познаваемому объекту и обозначается термином «истинность» — с другой, Сиджвик стремится показать, что такое знание в отношении желания абсолютно нейтрально. То же самое касается и проявлений воли: если изолировать их от сопровождающего чувства и от отношения к норме или идеалу, они также не могут быть желанными сами по себе. Сиджвик соглашается с тем, что такие состояния сознания, как познание истины, созерцание красоты, проявления воли в утверждении свободы или добродетели люди признают ценными не на основании их приятности, а на основании их влияния на состояние сознания в будущем или на объективные отношения разумного существа к тому, что находится вне его (к предмету знания, к идеалу или норме). Последнее Сиджвик иллюстрирует следующими примерами. Человек может предпочитать жизнь в стремлении к истине, отдавая себе отчет в том, что жизнь в путях расхожих мнений гораздо комфортнее и приятнее. Чувство удовлетворения здесь обусловлено самой объективностью отношения человека к предмету знания, и именно объективность отношения, а не удовольствие здесь предпочитается. На это указывает и тот факт, что если впоследствии этот человек обнаружит ошибочность своего знания, он поймет, что его предпочтение было ошибочным. Тем не менее на вытекающий из данных рассуждений вопрос о том, правомерно ли рассматривать познание истины, созерцание красоты, свободное или добродетельное действия, или «идеальные блага» составными частями высшего блага наряду со счастьем, Сиджвик дает отрицательный ответ.

Аргументация Сиджвика состоит из двух положений. Во-первых, как он считает, если каждый обратится к своему собственному интуитивному суждению, то придет к выводу, что все эти состояния сознания оцениваются как благо лишь в том случае, если они содействуют счастью разумных существ. Во-вторых, здравый смысл человечества не только признает, что «идеальные блага» разными способами производят удовольствие, но и одобряет их пропорционально количеству производимого удовольствия. Это очевидно в отношении красоты, в отношении проявлений воли в осуществлении, в частности, социальных добродетелей. Если же человек настолько усердствует в культивировании добродетели, что это приводит его к моральному фанатизму, враждебному общему счастью, то его усердие как благо оценивать никто не станет. Легкое затруднение Сиджвик испытывает лишь при аналогичной интерпретации ценности знания. Это затруднение отчасти вызвано тем, что некоторые виды знания не имеют осчастливливающих человечество последствий, более того, кажутся иногда абсолютно бесполезными с точки зрения здравого смысла, и тем не менее ценность знания оценивается достаточно высоко. Из этого затруднения Сиджвик выходит следующим образом. Он считает, во-первых, согласно здравому смыслу в конечном итоге ценность знания следует оценивать все-таки в зависимости от его полезности для жизни людей. Во-вторых, кажущееся чисто умозрительным знание может позитивно повлиять на жизнь людей в будущем, может пролить свет на другие, практические области знания. В-третьих, культивирование интеллектуальных способностей имеет большое значение для процветания общества. И, кроме того, познание доставляет удовольствие познающему. Так что и знание в конечном итоге здравым смыслом одобряется пропорционально его благоприятным последствиям на жизнь человечества. Приведенные аргументы, по мнению Сиджвика, вполне убедительно показывают, что как «идеальные блага», так и иные, помимо чувства, элементы сознания неправомерно считать составляющими высшего блага.

В отношении данной трактовки понятия высшего блага Дж. Мур делает ряд важных критических замечаний. В частности, он указывает на нарушение в аргументации Сиджвика «принципа органических связей», который состоит в том, что «там, где речь идет об органическом целом, другая часть целого может сама по себе не иметь никакой ценности, а если даже она и имеет ее, то ценность целого... может быть гораздо больше ценности составных частей»³⁷. А все, что обладает ценностью, представляет собой органическое целое. Так что, по мнению Мура, в действительности аргументы Сиджвика подтверж-

дают лишь то, что счастье, или удовольствие, можно считать только составной частью высшего блага: «Удовольствие кажется необходимой составной частью большинства видов ценного целого, и поэтому может легко показаться, что другие составные части этих видов целого, которые удастся выделить путем анализа, сами по себе не имеют никакой ценности; отсюда естественным путем вытекает предположение, что вся ценность такого целого принадлежит только удовольствию»³⁸. Для того, чтобы понять, в какой мере счастье, или удовольствие, может рассматриваться как благо само по себе, Мур использует метод изоляции, который Сиджвик в ходе анализа содержания высшего блага не применяет лишь к понятию счастья. Если перед здравом смыслом человечества поставить вопрос «Можем ли мы признать, как что-то очень ценное, существование одного только сознания удовольствия, даже в самом большом количестве, и абсолютно ничего больше?», Мур уверен, что ответ будет отрицательным³⁹.

Вместе с тем Мур не возражает ни против утилитаристских практических выводов в целом, ни против обращения к здравому смыслу для подтверждения этих практических выводов. Скажем, он согласен с тем, что здравый смысл одобряет различные, по выражению Сиджвика, «идеальные блага» пропорционально той степени, в которой они порождают удовольствие. Если такая пропорциональность существует, считает Мур, это доказывает лишь то, что «удовольствие является хорошим критерием правильных поступков, что тот же поступок, который производит наибольшую сумму удовольствия, одновременно производит ... наибольшую сумму добра». Однако на основании этого нельзя делать вывод, что наибольшее удовольствие устанавливает, что является наилучшим⁴⁰.

Следует отметить, что именно вопрос о критерии правильных поступков Сиджвик ставил перед собой при построении концепции высшего блага. Вместе с тем он осознавал некоторую уязвимость своей трактовки понятия высшего блага. Это заставило его внести ряд уточнений в концепцию высшего блага⁴¹. Во-первых, он подчеркивает, что его понимание удовольствия отличается от общепринятого. Под удовольствием он понимает *все* виды сознания, которые желают сохранить и воспроизвести и исключает из этого понятия те из них, которые противоречат моральным и эстетическим инстинктам людей, а именно — грубые чувственные ощущения. Во-вторых, человек испытывает самые значимые удовольствия, когда объектом его желания становится достижение не собственного удовольствия, а иных целей. Так что «само принятие удовольствия в качестве высшей цели поведения подразумевает практическое правило, согласно которому

удовольствие не всегда должно быть сознательной целью»⁴². И если здравый смысл отказывается даже понятие *личного* блага ограничивать стремлением человека исключительно к собственному счастью, то на том лишь основании, что человек, захваченный желанием этой единственной цели, окажется менее счастливым, поскольку лишает себя иных значимых удовольствий, например удовольствия от совершения благожелательных действий. В-третьих, часто утверждение о том, что высшее благо человека состоит в счастье, интерпретируется в том смысле, что каждый должен стремиться к собственному счастью за счет счастья других или по меньшей мере пренебрегая их счастьем. Сиджвик подчеркивает отличие своей позиции от гедонистической и утверждает, что его понимание высшего блага подразумевает общее, или наибольшее, благо как «желанное сознание, или чувство бесконечного множества разумных существ, живущих и тех, которые будут жить». Такое понимание, по его мнению, не может вызвать возражение здравого смысла.

Однако правомерность утилитаристской трактовки высшего блага вызывала другие сомнения. Они касались моральной обоснованности предъявляемого человеку требования жертвовать личным благом во имя общего. Личное благо и общее благо Сиджвик считал равноценными целями человека и, по его собственному признанию, он не смог предложить решения, примиряющего стремление человека к этим нередко несовместимым целям. Особенность практического разума, которая проявляется в его направленности на две разные цели, автор «Методов этики» квалифицировал как «дуализм практического разума». Наконец, в-четвертых, Сиджвик пришел к заключению, что счастье достигается наиболее полно в той мере, в какой непосредственное стремление к нему оказывается ограниченным. Более того, он утверждает, что «стремление к вышеупомянутым идеальным объектам — Добродетели, Истине, Свободе и т.д. ради них самих косвенно и во вторую очередь, но не в первую очередь и не абсолютно, рационально не только с точки зрения счастья, которое будет следствием их осуществления, но и с точки зрения того счастья, которое порождено бескорыстным стремлением к ним»⁴³. Практически в подтверждение данного уточнения Сиджвика Мур обращает внимание на различие вопросов о том, *что* является конечной целью, и о том, насколько эта цель достижима как таковая или же она требует одновременной реализации других целей⁴⁴. Конечной целью стремления человека и критерием сравнения ценности различных благ, основанием для ограничения стремления к ним Сиджвик считал их влияние на общее счастье.

Сиджвик не настаивал на абсолютной адекватности своей концепции высшего блага. Вероятно, он осознавал неопределенность собственной трактовки удовольствия, что проявилось в постоянных дополнительных оговорках, уточнениях и в значительном в конечном итоге расширении этого понятия. Здравый смысл человечества вообще вряд ли узнал бы удовольствие в созданном Сиджвиком образе желанного сознания. Однако для Сиджвика было важно то, что именно данная трактовка высшего блага позволяла не только сравнивать разные виды блага между собой, но и сравнивать другие виды блага со счастьем, ведь если ценность счастья признается (что Сиджвик считал неоспоримым), возникает практическая потребность определения не только того, «...должны ли мы в большей степени стремиться к истине, нежели к красоте или к свободе, к одному идеальному устройству общества в большей степени, чем к другому, или может быть мы должны отказаться от всего этого во имя богопочитания и религиозного созерцания, но также того, в какой мере мы должны отдаваться каждому из этих стремлений, если мы предвидим среди их последствий страдания человеческих или других разумных существ или хотя бы утрату удовольствия, которое они в противном случае могли бы испытать»⁴⁵. По мнению Сиджвика, на этот вопрос дает ответ лишь утилитаристская концепция высшего блага. И если этот ответ кажется неудовлетворительным, то он готов принять другую концепцию, но лишь с тем условием, что в рамках этики, предлагающей новую концепцию высшего блага, данный вопрос будет поставлен и решен с учетом требований практической рациональности.

Примечания

- ¹ См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. 7th ed. Indianapolis—Cambr., 1981. P. 2–3.
- ² Ibid.
- ³ Ibid. P. 4.
- ⁴ Подробнее об этом см.: *Артемова О.В.* Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // *Этическая мысль*. Вып. 2. М., 2001. С. 132–150.
- ⁵ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 391.
- ⁶ Ibid.
- ⁷ Ibid. P. 96.
- ⁸ О разновидностях интуитивизма см. подробнее: *Артемова О.В.* Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика // *Этическая мысль*. Вып. 3. С. 173–174.
- ⁹ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 106.
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ Ibid. P. 113.
- ¹² Сиджвик различает понятия совершенства и превосходства человека следующим образом: «Я употребляю термины «совершенство» ('Perfection') и «превосходство» ('Excellence') для обозначения одной и той же конечной цели, рассмотренной несколько в разных аспектах: понимая под тем и другим идеальный комплекс духовных качеств, проявлением которых в человеческой жизни вызывает у нас восхищение и одобрение. Но употребляю термин «совершенство» для обозначения идеала как такового, в то время как термин «превосходство» означает такую частичную реализацию идеала или приближение к нему, которые мы реально обнаруживаем в человеческом опыте» (*Sidgwick H.* Op. Cit. P. 10, note 3).
- ¹³ Ibid. P. 114.
- ¹⁴ *Мур Дж.Э.* Принципы этики // *Мур Дж.Э.* Природа моральной философии. М., 1999. С. 41.
- ¹⁵ Там же. С. 107.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Л.В. Коновалова переводит английский термин «the Good», употребляемый Муром, как добро. Сиджвик употребляет это же понятие. Однако, думается, что в контексте этики Сиджвика корректнее переводить этот термин как благо, поскольку слово «благо» имеет более широкое, не сводимое к исключительно моральному, значение. Как уже было сказано, в этике Сиджвика понятие благо неморально.
- ¹⁹ *Мур Дж.Э.* Указ. соч. С. 44.
- ²⁰ Там же. С. 189.
- ²¹ Там же. С. 193.
- ²² См.: *Макинтайр А.* После добродетели. М., 2000. С. 24.
- ²³ См. об этом: *Артемова О.В.* Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика // *Этическая мысль*. Вып. 3. 2002. С. 173.
- ²⁴ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 7.
- ²⁵ Ibid. P.108.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Ibid.

- 28 Ibid. P. 109.
- 29 Ibid. P. 111.
- 30 Ibid.
- 31 Ibid.
- 32 Ibid. P. 112.
- 33 Данную интерпретацию блага через желание Ч.Д. Брод считает открытием Сиджвика. До Сиджвика на неоднозначность понятия «желательное» ('desirable') обратил внимание Дж.С. Милль. Он выделил два возможных значения термина: (1) то, что *может быть* объектом желания; (2) то, что *пригодно быть* объектом желания. Эти значения Брод помечает соответственно как «чисто позитивное» и «этически идеальное». Сиджвик же обнаружил третье значение, которое Брод называет «позитивно идеальным». Это значение Брод сравнивает со значением концепции идеального газа. Как и понятие идеального газа понятие моего блага в целом при данной интерпретации исключительно позитивно, так как не предполагает никакой ссылки на обязанность (См.: *Broad C.D. Five Types of Ethical Theory*. L.—N. Y., 1971. P. 174—175).
- 34 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 394.
- 35 Ibid. P. 395.
- 36 Ibid. P. 398.
- 37 *Мур Дж.Э.* Указ. соч. С. 114.
- 38 Там же.
- 39 См.: там же.
- 40 См.: там же. С. 112.
- 41 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 402—407.
- 42 Ibid. P. 403.
- 43 Ibid. P. 406.
- 44 См.: *Мур Дж.Э.* Указ. изд. С. 111.
- 45 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 406.

Онтология и этика светскости (О жизни света и светской жизни в Европе и России)

Одним из знамений нашего смутного времени стало самоконституирование в нашем Отечестве вслед за самозванными академиями, гильдиями, фестивалями и т.п. странного феномена, который его историографы, например на телеканале ТВС, стали роскошно именовать «светской жизнью». Конечно, это — всего лишь имитация, симулякр, преимущественно бездарное подражание даровитому прообразу. Вот об этом прообразе, о его бытийной конституции, об агентах таковой я и хотел бы в дальнейшем потолковать.

Высший свет и светская жизнь

Феномен *светской жизни* появляется в тот момент, когда начинает уходить в прошлое *жизнь света* — высшего света, высшего круга, лучшего общества и т.п. Но с жизнью света происходит в этот момент примерно то же самое, что и с диктатурой пролетариата, если верить спекулятивным выкладкам Льва Троцкого: перед своим историческим исчезновением, перед тем, как погаснуть, она, подобно электрической лампочке, загорается особенно ярко, излучает некое ослепительное сияние. И в этом сиянии становится очевидным, что место *цветущей сложности* высшего света заступает *вторичное смесительное упрощение* светской жизни.

Нетрудно догадаться, что увлекательный сюжет света или высшего света невозможно обсуждать без и помимо обсуждения *проблемы аристократии* — европейской и российской аристократии в тех ее формообразованиях, которые характерны для Европы XVI-XIX вв. и России XVIII-XIX вв. Что до аристократии, можно сказать, что

аристократия, подобно проституции, это такая штука, которая выглядит очень по-разному в зависимости от того, как на нее смотреть — снизу, сверху или вровень с ней. Хотя есть огромный интеллектуальный искус, создаваемый абстрактной возможностью связывания понятия «света» со световой метафизикой апостолов Павла и Иоанна и гностической концепцией «эонов» (то есть «небес» и «веков» одновременно), градаций света от Бога и Люцифера, Светоносца, до «тьмы внешней», я мужественно отринув этот соблазн и встану на почву трезвости.

А эта почва — равно как и старик Фасмер — подсказывает, что историческое и социокультурное понятие «свет» или «высший свет» акцентировало одно из значений праславянского и индоевропейского корня «свет», под которым подразумевались не только «свет, день», но и «мир, люди». То же самое можно утверждать и насчет французского слова «monde», то есть ставшего всеупотребительным в Европе и России термина, обозначающего «свет», «высший свет»: главными значениями этого слова также являются «мир, свет» («Новый Свет») и «народ, люди».

Если обратиться к истинной энциклопедии «света» и «светскости», из которого черпал многие сведения не кто иной, как Александр Пушкин, при написании романа в стихах о «светском человеке» Евгении Онегине, — повторяю, если обратиться к некогда знаменитому роману Эдуарда Д.Э.Булъвера-Литтона «Пелэм, или Приключения джентльмена» (1828), то мы увидим, что представители английской аристократии, которая в это время задавала тон во всей Европе, глядя на себя *вровень*, воспринимали свой «свет» *безо всяких прилагательных*, просто как «мир». В письме матери главного героя к сыну (глава IV) наличествуют как это нерушимое аристократическое понятие о «свете» как таковом, так и те коварные социальные потоки, которые стали подмывать его извне и изнутри, стали придавать ему относительность: «Тебе, мой дорогой, известно, что Гарреты как таковые отнюдь не безоговорочно признаны в свете, поэтому остерегайся *чрезмерно* сближаться с ними. Однако их дом на хорошем счету. Все, кого ты там встретишь, стоят того, чтобы по тем или иным соображениям вести с ними знакомство. Помни, Генри, — знакомые (не друзья — о *нет!*) людей второго или третьего ранга всегда принадлежат к лучшему обществу, ибо эти люди занимают не столь независимое положение, чтобы приглашать кого им вздумается, и в свете их оценивают исключительно по их гостям; ты можешь, далее, быть уверен, что по той же причине чета Гаррет будет, по крайней мере внешне, вполне *comme il faut!* Советую тебе приобрести как можно больше познаний по части *art culinaire*, это совершенно необходимо в об-

шестве. Нелишне также, если представится случай, бегло ознакомиться с метафизикой; об этой материи сейчас очень много говорят» (курсив автора — С.З.)¹.

Категории и традиция «философии света»

В этом письме к сыну, образцом для которого, очевидно, послужили известные и непревзойденные «Письма к сыну» лорда Честерфилда, содержатся почти все фундаментальные категории философии «света», и прежде всего категория «*comme il faut*», определяющая облик главной фигуры «света» — джентльмена. Слово «джентльмен» (англ. *gentleman*, франц. *gentilhomme*), которое из доброй старой Англии перекочевало на континент и повсеместно там распространилось, сперва обозначало человека, принадлежащего к знати, к привилегированным слоям общества, к аристократии и дворянству (джентри). Что такое сословие «джентри», название которого является однокоренным с термином «джентльмен»?

Формирование этого сословия связано со становлением сословно-государства в Англии (XIV век) и парламента: именно тогда вычленились три государственных сословия, которые были представлены в парламенте. Во-первых, это было высшее духовенство — архиепископы, епископы, аббаты; во-вторых, аристократия — герцоги, маркизы, графы, виконты, бароны; в-третьих, это были землевладельцы рыцарского звания, вольные земледельцы и горожане. Первые два сословия образовывали *палату лордов*; последние посылали своих представителей в *палату общин*. Земледельцы рыцарского звания образовывали *средний слой* между первыми двумя сословиями и вольными земледельцами с горожанами. Остальное население было внесословным, не имело политических прав, находилось ниже классов. К среднему слою в указанном смысле примыкали ученое сословие (приходское духовенство, университеты), юридическое сословие (доктора права, судьи, адвокаты). «Совокупность этих групп составляла некоторое целое, именовавшееся *джентри*. Когда в начале XV века было принято постановление о том, чтобы в формальном вызове на суд указывалось звание вызываемого, титулы «эсквайр» и «джентльмен» (благородный) признаются официальными титулами этого сословия, включая адвокатов» (Густав Шпет).

В XVII-XIX вв., как известно, «джентльменом» стали называть «вполне порядочного человека», иначе говоря, человека, строго следующего *правилам* света, светского человека; потом под ним стал пониматься просто корректный и воспитанный человек. Человек *comme*

il faut. Попробуем сперва разобраться в том, что *сам свет* понимал под «светским человеком», чтобы затем обратиться к главной для онтологии «света» оппозиции — *оппозиции между «светским» и «вульгарным»*. Учение о светском человеке содержится в письме лорда Честерфила к сыну от 30 апреля 1752 года по старому стилю: «Avoir du monde [быть светским человеком — С. 3.] — по-моему, очень верное и удачное выражение, означающее: уметь обратиться к людям и знать, как вести себя надлежащим образом во всяком обществе; оно очень верно подражает, что того, кто не обладает всеми этими качествами, нельзя признать человеком светским. Без них самые большие таланты не могут проявиться, вежливость начинает выглядеть нелепо, а свобода попросту оскорбительна. Какой-нибудь ученый отшельник, покрывшийся плесенью в своей оксфордской или кембриджской келье, будет замечательно рассуждать о природе человека, досконально исследует голову, сердце, разум, волю, страсти, чувства и ощущения и неведь еще какие категории, но все же, к несчастью, не имеет понятия о том, что такое человек, ибо не жил с людьми и не знает всего многообразия обычаев, нравов, предрассудков и вкусов, которые всегда влияют на людей и нередко определяют их поступки. Он знает человека, как знает цвета, — по призме сэра Исаака Ньютона <...> Человек, qui a du monde [который привык к свету — С. 3.], знает все это на основании собственного опыта и наблюдений <...> Поэтому учись наблюдать обращение, уловки и манеры тех, qui ont du monde, и подражай им. Узнай, что они делают, для того чтобы произвести на других приятное впечатление и для того чтобы потом его усилить. Впечатление это чаще всего определяется разными незначительными обстоятельствами, а не непосредственными достоинствами — те не столь *неуловимы* и не имеют такого мгновенного действия» (курсив мой — С. 3.)². Лорд Честерфилд вводит здесь другую решающую для онтологии «светскости» категорию — категорию «неуловимости», того *«неуловимого нечто»* (le je ne sais quoi, qui plaît — чего-то неуловимого, что нравится), которое облакает светского человека с головы до ног, резко выделяет его из толпы и делает несовместимым со всем *вульгарным*.

Полагаю, всем читателям хорошо известны строфы из «Восьмой главы» романа Пушкина «Евгений Онегин»: «Но вот толпа заколебалась, // По зале шепот пробежал... // К хозяйке дама приближалась, // За нею важный генерал. // Она была нетороплива, // Не холодна, не говорлива, // Без взора наглого для всех, // Без притязаний на успех, // Без этих маленьких ужимок, // Без подражательных затей... // Все тихо, просто было в ней, // Она казалась верный снимок // *Du*

comme il faut... // Никто б не мог ее прекрасной // Назвать; но с головы до ног // Никто бы в ней найти не мог // Того, что модой самовластной // В высоком лондонском кругу // Зовется *vulgar*. (Не могу... // Люблю я очень это слово, // Но не могу перевести; // Оно у нас покамест ново, // И вряд ли быть ему в чести. // Оно б годилось в эпиграмме...).

Трудно не заметить, что Пушкин, рисуя образ Татьяны как великосветской дамы, безукоризненный тон всего ее поведения, делает это в терминах той «философии света», о которой выше шла речь. Своего рода руководством в этой философии для Пушкина, повторяю, послужил помянутый роман Бульвера-Литтона, который он читал в оригинале (отсюда пушкинские англицизмы с галлицизмами и жалобы на трудности перевода), а именно еще одно письмо своему отпрыску матери Джентльмена из романа «Пелэм» (глава XXVI): «Еще один совет — возвратясь в Англию, старайся употреблять в разговоре как можно меньше французских выражений; это признак величайшей вульгарности [кстати, по этому критерию мы с Пушкиным не чужды вульгарности, но эта так называемая «вульгарность» имеет в России глубокие корни, связанные с послепетровским становлением новой русской аристократии; об этом — чуть ниже — С.З.]; меня чрезвычайно позабавила недавно вышедшая книга, автор которой воображает, что он дал верную картину светского общества. Не зная, что вложить нам в уста по-английски, он заставляет нас говорить только по-французски. Я часто спрашивала себя, что думают о нас люди, не принадлежащие к обществу, поскольку в своих повестях они всегда стараются изобразить нас совершенно иными, нежели они сами. Я сильно опасюсь, что мы во всем совершенно похожи на них, с той лишь разницей, что мы держимся проще и естественней. Ведь чем выше положение человека, тем он менее претенциозен, потому что претенциозность тут ни к чему. Вот основная причина того, что у нас манеры лучше, чем у этих людей; у нас — они более естественны, потому что мы никому не подражаем; у них — искусственны, потому что они силятся подражать нам; а все то, что явно заимствовано, становится *вульгарным*. Самобытная вычурность иногда бывает *хорошего тона*; подражательная — всегда дурного» (курсив автора — С.З.)³. Это изложение было бы гениальным, если бы...

Если бы не было подражательным. Пушкин руководствовался Бульвером-Литтоном, который подражал лорду Честерфилду, который в письме сыну от 27 сентября 1749 года по старому стилю развернул целую концепцию вульгарности в ее противоположности к светскости: «Если мысли человека, поступки его и слова отмечены печат-

тью вульгарности и заурядности, то это означает, что он дурно воспитан и привык бывать в дурном обществе <...> Существует необычайно много разных видов вульгарности <...> Человек вульгарный придиричив и ревнив, он выходит из себя по пустякам, которым придает слишком много значения. Ему кажется, что его третируют, о чем бы люди ни разговаривали, он убежден, что разговор идет непременно о нем; если присутствующие над чем-то смеются, он уверен, что они смеются над ним; он сердится, негодует, дерзит и попадает в неловкое положение, выказывая то, что в его глазах является истинной решительностью, и утверждая собственное достоинство. Человек светский никогда не станет думать, что он — единственный или главный предмет внимания окружающих, что все только и делают, что думают и говорят о нем; ему никогда не придет в голову, что им пренебрегают или смеются над ним, если он этого не заслужил <...> Будучи выше всех мелочей, он никогда не принимает их близко к сердцу и не приходит из-за них в ярость, если где-нибудь и сталкивается с ними, то готов скорее уступить, чем из-за них пререкаться»⁴.

Сказанное след в след лордом Честерфилдом, Бульвером-Литтоном и Пушкиным о светскости, хорошем тоне в обществе и о вульгарности является настолько актуальным в современном общественно-политическом контексте, имеет такой взрывной критический потенциал, что просто диву даешься, как далеко — под таким углом зрения — успела уйти так называемая элита нынешней России по торной дороге вульгарности: не вульгарный человек в политике или СМИ смотрится сейчас ходячим анахронизмом. Впору вспомнить резкие слова Фридриха Ницше об «аристократии каналов». *Категории сегодняшней т.н. «светской жизни» в России — это категории вульгарности*. Но об этом позже или в другом месте.

Прежде чем переходить к российской аристократии, к особенностям отечественного высшего света и некоторым обстоятельствам его заката в XIX-начале XX вв., позволю себе сделать еще одно общее замечание. Как показало уже предшествующее изложение, *существование европейской аристократии и высшего света было невозможно без постоянно сопровождавшей их рефлексии*, которая дала богатые плоды в европейской изящной литературе и моралистике Нового времени и развилась в некую разновидность *практической философии, философии светских нравов, искусства приличного поведения*. Сошлюсь опять-таки на роман Бульвера-Литтона: «Замечу мимоходом, — пишет его главный герой, истинный джентльмен и денди Пелэм, — что за редкостный дар уметь держать себя! Сколь трудно его определить, сколь несравненно труднее к нему приобщиться! Оно важнее богатства,

красоты и даже таланта, с избытком возмещает их и не нужно, пожалуй, только гению. В этом искусстве нужно совершенствоваться неустанно, сосредоточивая на нем все внимание, не щадя сил. Тот, кто достиг в нем наивысшей степени, то есть: кто умеет применительно к цели очаровывать, проникать в душу, убеждать — тот владеет сокровеннейшей тайной дипломата и государственного деятеля, тому нужен лишь благоприятный случай, чтобы стать «великим»⁵. Эстафета светского философствования непрерывно передавалась от итальянца Бальдассарре Кастильоне с его трактатом «Придворный» (1528) к испанцу Бальтасару Грациану с его сборником «Карманный оракул» (1647), от него — к «Максимам» Франсуа де Ларошфуко (1664-1665) и «Характерам» Жана де Лабрюйера (1688), далее — к «Введению в познание человеческого разума, сопровождаемому размышлениями и максимами» (1745-1747) Люка де Вовенарга и далее к «Максимам и мыслям» Николая Шамфора (1741-1794), к «Дон Жуану» (1819-1824, не закончен) Джорджа Гордона Байрона и «Пелэму» Бульвера-Литтона, к «Евгению Онегину» Александра Пушкина, к середине XIX века с «Трактатом об элегантнои жизни» Оноре де Бальзака и эссе Жюль Барбе д'Оревильи «О дендизме и Джордже Браммеле», к биографической трилогии Льва Толстого и «Цветам зла» Шарля Бодлера, к романам Шарля Гюисманса и творчеству Оскара Уайльда, а затем — к нашему Серебряному веку с Сергеем Дягилевым и Михаилом Кузминым. Вклад этой традиции в подлинную науку о человеке и пружинах его поведения и общительности, которая когда-либо появится, неоценим — и не оценен по заслугам.

Петиметры, львы, денди и другие

В России свет или высший свет появляется как отдаленный продукт реформ Петра I, фактически — при Екатерине II, с вхождением в жизнь первого *не порото* поколения российских дворян и с участием возникшей и утвердившейся при Петре, но сохранившейся и в последующем, новой русской аристократии, сменившей русское боярство. Говоря о первом не поротом поколении, я не просто перефразирую Александра Герцена. Наш замечательный историк Сергей Платонов в своем «Полном курсе» проследил главные этапы освобождения российского дворянства от своего государственного закрепощения Русской Властью, Империей; закрепощения, которое даже при ринувшемся к европейскому Просвещению Петре I предполагало возможность телесных наказаний и пыток для дворян. Платонов писал: «Грамотой 1785 г. завершен был тот процесс сложения и воз-

вышения дворянского сословия, который мы наблюдали на пространстве всего XVIII в. При Петре Великом дворянин определялся обязанностью бессрочной службы и правом личного землевладения, причем это право принадлежало ему не исключительно и не вполне. При императрице Анне дворянин облегчил свою государственную службу и увеличил свои земельные права. При Елизавете он достиг первых сословных привилегий в сфере имущественных прав и положил начало сословной замкнутости; при Петре III снял с себя служебную повинность и получил некоторые исключительные права. Наконец, при Екатерине II дворянин стал членом губернской дворянской корпорации, привилегированной и держащей в своих руках местное самоуправление. Грамота 1785 года установила, что дворянин не может иначе, как по суду, лишиться своего звания, передает его жене и детям; судится только равными себе, свободен от податей и телесных наказаний, владеет как неотъемлемой собственностью всем, что находится в его имении; свободен от государственной службы, но не может принимать участия в выборах на дворянские должности, если не имеет «офицерского чина» <...> К таким результатам дворянство пришло к концу XVIII в.; исключительные личные права, широкое право сословного самоуправления и сильное влияние на местное управление — вот результаты, к которым привела дворянское сословие политика императрицы Екатерины II⁶. Добавлю к этому от себя, что коррелятами данного процесса эмансипации российского дворянства были возникновение — впервые в истории России — относительно автономной сферы *частной жизни* (и частной собственности), формирование *личной морали* с такими небывалыми прежде этическими категориями, как личная честь и достоинство (дуэльный кодекс), но также как *приличия, вкус и здравый смысл*. В конце XVIII века это развитие вылилось в возникновение русской аристократии и появление в столицах, то есть в Санкт-Петербурге и Москве, высшего света и его общеевропейских типажей — от французского *petit maitre* (петиметра — светского щеголя) до английского *dandy*, от держательницы парижского великосветского салона до петербургской «кокетки записной».

Что история русской аристократии и российского высшего света не уходит своими корнями далее, чем в послепетровский XVIII век, блистательно показал в своем «Полном курсе» Василий Ключевский: «В правительственном кругу при Петре удержались скудные остатки старой московской знати: несколько князей Голицыных да Долгоруких, князь Репнин, князь Щербатов, Шереметев, Головин, Бутурлин — вот почти и все представители родословного боярства, став-

шие видными деятелями при Петре. Ядро правительственного класса, слагавшегося в XVII в., образовалось из высшего столичного дворянства, из царедворцев, как его звали при Петре, Пушкиных, Толстых, Бестужевых, Волынских, Кондыревых, Плещеевых, Новосильцевых, Воейковых и многих других. Сюда шел непрерывный приток из провинциального дворянства, к которому, например, принадлежали Ордин-Нащокин при Алексее, Неплюев при Петре, даже из «убогого шляхетства» и из слоев «ниже шляхетства», каковы были Нарышкины, Лопухины, Меньшиков, Зотов, наконец, прямо из холопства — Курбатов, Ершов, Зотов и другие прибыльщики. В 1722 г. именитый купец Строганов был пожалован в бароны. Вторжение этих новиков в чиновные ряды, не содействуя единодушию правящего класса, разрушая его генеалогический и нравственный состав, все же вносило туда некоторое оживление, похожее на соперничество, отучало от боярской спеси и стольничьей рутины. Рядом с выслужившимися доморощенными новиками становилось и получало важное значение множество чудаков, инородцев и иноземцев; барон Шафиров, сын пленного и крестившегося еврея, служившего в лавке боярина Хитрова, а потом бывшего сидельцем в лавке московского купца; Ягужинский, как рассказывали, сын выехавшего из Литвы органиста лютеранской церкви, в детстве пасший свиней»⁷ и т.д. и т.п.

Чрезвычайно любопытным является и то, что Петр не только заимствовал из западной Европы некоторые готовые формы дворянского существования в ситуации *отсутствия подлинного дворянства*: например, насильственно ввел особым Указом 1701 года ношение немецкого платья, основал первую в России газету «Ведомости» и повелел посредством распоряжения петербургского обер-полицмейстера Девиера в 1718 году устраивать регулярно *ассамблеи*: как бы *вольные* собрания, открывавшиеся по вечерам в знатных домах *по установленному порядку*, в которых участвовали дворяне, люди высших чинов до обер-офицеров, знатные купцы и главные мастера. «Ассамблея — и биржа, и клуб, и приятельский журфикс, и танцевальный вечер. Никаких церемоний, ни встреч, ни проводов, ни потчеваний; всякий приходил, пил, ел, что поставил на стол хозяин, и уходил по усмотрению. За нарушение правил штраф — осушить *орла*, большой кубок крепкого вина с изображением государственного герба, чтобы стать предметом общего веселого смеха» (курсив Ключевского — С.3.)⁸. Особо любил сам неприменный участник ассамблей, царь Питер, смеяться над пьяными дамами, которых сам же и спаивал со товарищи. Все-таки это было немного далеко от Европы. Собственно, формы великосветской общительности: салоны, званые вечера,

обеда и ужины, утренние приемы на квартирах у дам в неглиже, балы, обязательный ритуал визитов и ответных визитов, и т.п. — эти формы жизни света распространились и утвердились в России только в конце XVIII века.

Отмечу еще два крайне интересных в обсуждаемой связи момента. У колыбели возникавших мало-помалу в России «приличных людей» стоял домашний учитель из немцев, голландцев, англичан или французов с побочным эрзац-продуктом той традиции «философии высшего света», которую я очертил выше: в 1717 году по распоряжению или с разрешения Петра была издана *светским шрифтом на новорусском языке* переводная — с немецкого — книжка «Юности честное зерцало, или Показание к житейскому обхождению», которая выдержала три издания в годы петровского правления, не раз публиковалась и позже. Книга довольно жалкая, если сравнивать ее с высокими образцами «философии света», которые я поминал выше, но полезная: может быть, ее бы стоило переиздать и сейчас взамен несостоявшихся пока еще кодексов поведения, которые вознамерились принять Думы РФ и Москвы, чтобы как-то опристойнить буйные нравы депутатов и госслужащих.

Тем более, что даже в вольном пересказе идея книжки была самая замечательная: преподать молодому поколению, — а кто при Петре, как и при Борисе и Владимире, не чувствовал себя начинающим! — правила, как надо держать себя в обществе. Первое из правил — не уподобляться беззаботному мужику, который валяется на солнышке или греется на завалинке; ибо не славная фамилия и древний род делают «шляхтича» (термины «шляхтич» и «дворянин» были при Петре равно употребительными), а благородные поступки и добродетели, среди которых особо акцентируются три: *приветливость, смирение и учтивость* (и это — в нашей матушке России, стране сломанной середины!). Шляхтич, который мечтает стать придворным, то есть светским человеком, должен не много не мало уметь следующее: владеть языками, конной ездой, танцевальным искусством, фехтованием, светским красноречием, умением вести «добрый разговор», сдержанностью. Словом, «легко мазурку танцевать // И кланяться непринужденно» (А.П.).

Были в «Зерцале» и правила, которые стали камнем преткновения для петровских шляхтичей: «Повесь голову и потупя глаза на улице не ходить и на людей косо не заглядывать («Скосясь, двойной лорнет наводит // На кресла незнакомых дам» — А.П.), глядеть весело и приятно с благообразным постоянством, при встрече со знакомым за три шага шляпу снять приятным образом, а не мимо прошедши от-

лядываться (сразу вспоминается скандалист Виктор Шкловский, который при посещении салона Бриков всякий раз совал руку присутствующим и представлялся, а на обиды знакомых заявлял: «А вы повязывайте руку платком, чтобы я вас отождествлял при встречах и не ошибался» — С.З.), в сапогах не танцевать, в обществе в круг не плевать, а на сторону, в комнате или Церкви в платок громко не сморкаться и не чихать, перстом носа не чистить, губ рукой не вытирать, за столом на стол не опираться, руками по столу не колобродить, ногами не мотать, перстов не облизывать, костей не грызть, ножом зубов не чистить, головы не чесать, над пищей, как свинья, не чавкать, не проглотя куска, не говорить». Великие заповеди, неувядающий документ, и несть ему конца.

Еще одно замечание. Василий Ключевский в своем «Полном курсе» отмечал: «В дворянском обществе к середине XVIII в. сложились два любопытных типических представителя общезжития, блиставших в царствование Елизаветы; они получили характерные названия «петиметра» и «кокетки». Петиметр — великосветский кавалер, воспитанный по-французски; русское для него не существовало или существовало только как предмет насмешки и презрения; русский язык он презирал столько, как и немецкий; о России он ничего не хотел знать»⁹ («Но *панталоны, фрак, жилет*, // Всех этих слов на русском нет» — А.П.). Мало того, Ключевский первым в истории русской общественной мысли предложил феноменологию, культур-философию и историческую типологию русского светского человека в период от Елизаветы до Екатерины II и Александра I: «Таким образом, можно обозначить главные моменты, пройденные дворянством на пути образования: петровский артиллерист и навигатор через несколько времени превратился в елизаветинского петиметра, а петиметр при Екатерине II превратился в свою очередь в *homme de lettres*‘а, который к концу века сделался вольнодумцем, масоном или вольтерьянцем; и тот высший слой дворянства, прошедший указанные моменты развития в течение XVII в., и должен был после Екатерины руководить обществом <...> Положение этого класса в обществе покоилось на политической несправедливости и венчалось общественным бездельем; с рук дьячка-учителя человек этого класса переходил на руки к французу-гувернеру, довершал свое образование в итальянском театре или французском ресторане, применял приобретенные понятия в столичных гостиных и доканчивал свои дни в московском или деревенском своем кабинете с Вольтером в руках. С книжкой Вольтера в руках где-нибудь на Поварской или в тульской деревне этот дворя-

нин представлял очень странное явление: усвоенные им манеры, привычки, понятия, чувства, сам язык, на котором он мыслил, — все было чужое, все привозное»¹⁰.

К этому великолепному анализу я бы добавил только одно замечание: после войны с Наполеоном и воцарения Николая I французское влияние на российский высший свет сменилось английским, петиметра и масона (декабриста) сменили в качестве главной фигуры dandy, английский фат, повеса или эксцентрический чудак. Юрий Лотман отмечал: «Ориентация русских щеголей на английский дендизм датируется началом 1810-х гг. В отличие от петиметра XVIII в., образцом для которого был парижский модник, русский денди пушкинской эпохи культивировал не утонченную вежливость, искусство салонной беседы и светского остроумия, а шокирующую небрежность и дерзость обращения. Ср. в пушкинском «Романе в письмах»: «Мужчины отменно недовольны моею fatitute indolente (фатовской томностью — С. 3.), которая здесь еще новость. Они бесятся тем более, что я чрезвычайно учтив и благопристоен, и они никак не понимают, в чем состоит мое нахальство — хотя и чувствуют, что я нахаль»¹¹. Слово-калька «денди» стало употребляться в русском языке примерно с 1815 года. Пушкин, который собирался писать «Русского Пелэма», хорошо понял Бульвер-Литтона, но не хуже понял писателя его друг Бенджамин Дизраэли, будущий глава правительства Великобритании, который в молодости был невыносимым фатом и ярким поборником дендизма. Так молодой Дизраэли писал отцу во время своего морского путешествия, где он встретил на корабле достойного противника — не тронутого дендизмом джентльмена, дипломата и офицера Джеймса Клея: «Чтобы управлять людьми, надо или побеждать их на их же поприще или презирать их. Клей делает первое, я второе, и мы оба одинаково популярны. Напыщенность, пожалуй, производит даже большее впечатление, чем ум. Вчера, когда я наблюдал за игрой в ракетку, к моим ногам упал мячик. Я поднял его и, заметив необыкновенно чопорного молодого человека, смиренно попросил его перекинуть мяч игрокам, так как я никогда в жизни не бросал мяча. Этот инцидент был сегодня повсюду предметом разговора»¹². Еврей-выкрест Бенджамин Дизраэли справедливо полагал: высокомерие тем необходимее, чем низменнее положение; дендизм — единственная достойная манера поведения.

Вторичное смесительное упрощение

Собственно говоря, пушкинская эпоха была не только *Золотым веком* русской литературы, но и временем *«цветущей сложности»* российской аристократии и петербургско-московского высшего света.

Именно тогда получили развитие все категории онтологии отечественного высшего света, именно тогда во всем великолепии выступили его типические фигуры, его герои; именно тогда высший свет в произведениях Пушкина, Лермонтова и Льва Толстого осознал себя и свое право на бытие, в том числе — бытие духовное и нравственное. С реформами 1861 года началась совершенно новая эпоха: эпоха «вторичного смесительного упрощения», постепенного, но неудержимого заката и деградации аристократии и высшего света под напором нового жизненного принципа, который в России выступил в виде нашего родного «дикого капитализма». Собственно говоря, России пришлось еще не раз переживать сходные эпохи, когда дикий капитализм подрывал устои феодально-сословного или неофеодально-сословного, как в период сталинизма или позднего оттепельно-застойного сталинизма, общества: эпоха НЭПа и сталинского Термидора с его государственным капитализмом, ельцинско-путинская эпоха с ее «грабительским капитализмом». Сходство социальной проблематики и ее культурных преломлений в эти эпохи настолько бросается в глаза, что как бы даже не требует специального доказательства. И одной из главных черт этих эпох является *культурная мимикрия*, попытка варварского нового цивилизоваться, усвоив себе устоявшиеся красивые формы старого, механическое подражание, экспансия «ряженных» на всех ступенях общественной иерархии. Как тогда, так и сейчас в России везде и повсюду — ряженные, самозванцы, пародии. (Пушкин: «Уж не пародия ли он?»)

И никто глубже, чем Федор Достоевский, не пережил и не воссоздал эту эпохальную проблематику, равно как и никто глубже ее не осмыслил, чем Константин Леонтьев, чьими терминами я воспользовался для обозначения сменяющих друг друга эпох. Достоевский в своих гениальных последних романах, Леонтьев в своих гениальных работах «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» и «Достоевский о русском дворянстве» с неподражаемой пластичностью изобразили этот фатальный для России процесс смены не только экономических, но и государственно-политических и культурных парадигм ее развития, движения российской цивилизации в неизвестное, все еще открытое будущее. К концу ли истории? Бог весть, главное, что не к началу. В ходе этого процесса радикально изменяется онтология российского общежительного бытия, меняются или перефункционализируются ее фундаментальные категории (право на честь сменяется «правом на бесчестье»); великосветский салон, прием или раут с избранной публикой сменяются «тусовками» с их вавилонским столпотворением и политическим свальным грехом; в каче-

стве героев «светской жизни» выступают персонажи, которых в «приличном обществе», не говоря уже о свете, дальше передней не пускали — в «лучших домах Лондона»: разгребатели грязи из СМИ, вышедшие в тираж демократы и неизвестно кого защищающие правозащитники, певцы экскрементов, выдающие себя за постмодернистов, и зашибающие на этом деньгу продвинутые издатели, порхающие из одной постели в другую, из одного сериала в другой актеры и актрисы, певицы без голоса, но со спонсором, политики-шоумены и шоумены-политики, — имя им легион.

Я же завершу свое изложение длинной цитатой из упомянутой статьи Леонтьева о Достоевском (кто боится длинных цитат из текстов невероятно умных авторов, может воздержаться от чтения последующего), где он как бы предстательствует за них обоих: «Если бы я был русским романистом и имел талант, — писал Леонтьев с оглядкой на Достоевского, — то непременно избрал бы героев моих из русского родового дворянства, *потому что лишь в этом одном типе культурных русских людей возможен хоть вид красивого порядка и красивого впечатления, столь необходимого в романе для изящного воздействия на читателя.* Говоря так, вовсе не шучу, *для сам я совершенно не дворянин*, что, впрочем, вам и самим известно. Еще Пушкин наметил сюжеты будущих романов своих в «Преданиях русского семейства», и поверьте, что тут действительно все, что у нас было доселе красивого. По крайней мере, тут все, что было у нас сколько-нибудь завершенного. Я не потому говорю, что так уж безусловно согласен с правильностью и правдивостью красоты этой; *но тут, например, уже были законченные формы чести и долга, чего, кроме дворянства, нигде на Руси не только нет законченного, но даже нигде и не начато.* Я говорю как человек спокойный и ищущий спокойствия. Там — хороша ли эта честь и верен ли долг — это вопрос второй; но важнее для меня именно законченность форм и хоть какой-нибудь да порядок, и уже не предписанный, а самими, наконец-то, выжитый. Боже, да у нас именно важнее всего хоть какой-нибудь да свой, наконец, порядок! В том заключалась надежда и, так сказать, отдых: хоть что-нибудь, наконец, построенное, а не вечная эта ломка, не летающие повсюду щепки, не мусор и сор, из которого вот уже двести лет все ничего не выходит <...> Уже не сор прирастает к высшему слою людей, а, напротив, от красивого типа отрываются, с веселой торопливостью, куски и комки и сбиваются в одну кучу с беспорядкующими и завидующими. И далеко не единичный случай, что самые отцы и родоначальники бывших культурных семей смеются уже над тем, во что, может быть, еще хотели бы верить их дети. Мало того, с увлечением не скры-

вают от детей своих свою алчную радость о внезапном праве на бесчестье, которые они вдруг вывели всей массой» (курсив К.Леонтьева — С.З.)¹³.

И далее Леонтьев приводит выдержку из романа Достоевского «Подросток», которая его потрясла: «Не будет ли справедливее вывод, что уже множество таких, несомненно родовых, семейств русских, с неудержимой силою переходят массами в семейства *случайные* и сливаются с ними в общем беспорядке и хаосе <...> Признаюсь, не хотел бы я быть романистом героя из случайного семейства! Работа неблагодарная и без красивых форм. Да и типы эти, во всяком случае, — еще дело текущее, а потому и не могут быть художественно законченными. Возможны важные ошибки, возможны преувеличения, недосмотры. Во всяком случае, предстояло бы слишком много угадывать. Но что делать, однако ж, писателю, не желающему писать лишь в одном историческом роде и одержимому тоской по текущему? Угадывать и... ошибаться»¹⁴. Леонтьева поразила при чтении «Подростка» *неожиданность* этого благоприятного для дворян общего вывода из рассказа, но «отрицательное, местами даже до болезненности тягостное и отвратительное впечатление» на Леонтьева произвели «подробности» этого рассказа.

Ну, так что же. Все мы сегодня по-своему — члены «случайных семейств», и мороз подирает нас по коже, когда мы слышим дребезжащий смехок иных из релевантных ныне отцов-шестидесятников. Но ведь наша жизнь и состоит из этих ненавистных Леонтьеву «подробностей». И нам все равно придется в наш черед взяться за то самое дело, которое Достоевский сделал в свой черед намного лучше, чем помстилось его великому критику. Ну, так что же... «В нашу прозу с ее безобразьем // С октября забредает зима. // Небеса опускаются наземь, // Точно занавеса бахрама»¹⁵. Далее со всеми остановками.

Примечания

- ¹ *Бульвер-Литтон Э. Дж. Э.* Пелэм, или Приключения джентльмена. М., 1958. С. 55.
- ² *Честерфильд*. Письма к сыну. Максимы. Характеры. М., 1971. С. 207–208.
- ³ *Бульвер-Литтон Э. Дж. Э.* Указ. соч. С. 165.
- ⁴ *Честерфильд Ф.Д.С.* Указ. соч. С. 117–118.
- ⁵ *Бульвер-Литтон Э. Дж. Э.* Указ. соч. С. 90.
- ⁶ *Платонов С.Ф.* Лекции по русской истории. СПб., 1997. С. 709.
- ⁷ *Ключевский В.* Русская история. Полный курс лекций. Книга вторая. Минск–М., 2000. С. 542.
- ⁸ Там же. С. 560.
- ⁹ Там же. С. 875.
- ¹⁰ Там же. С. 891.
- ¹¹ *Лотман Ю.М.* Пушкин. СПб., 1995. С. 550.
- ¹² См.: *Моруа А.* Жизнь Дизраэли. М., 1991. С. 34.
- ¹³ *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 690.
- ¹⁴ Там же. С. 690–691. См.: *Достоевский Ф.М.* Подросток // *Он же.* Собр. соч. В 12 т. Т. 10. М., 1982. С. 379.
- ¹⁵ *Пастернак Б.Л.* Девятьсот пятый год // *Пастернак Б.Л.* Избранное. В 2 т. Т. 1. М., 1985. С. 208.

П.А.Гаджикурбанова

Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса

В современном мире глобальные катастрофы, переживаемые человечеством, из абстрактной проблемы превращаются в экзистенциальную реальность каждого человека. Кризис экологический и энергетический, технологическая и экономическая экспансия, ошеломляющие достижения в биологии и медицине — обсуждение этих тем можно встретить как на страницах академических изданий, так и в средствах массовой информации. Уже давно стали общим местом апокалиптические формулы вроде «сегодня само существование человечества поставлено на карту» и многочисленные призывы к поиску «новых духовных ориентиров». Можно сколько угодно иронизировать по поводу подобной риторики, однако избитость фраз вовсе не означает малозначительности и тем более исчерпанности стоящей за ними проблемы. Скорее это свидетельствует о том, что понимание причин, смысла и возможных последствий глобальных кризисов требует выработки новых адекватных инструментариев.

За последний век предпринималось немало попыток подобного рода в рамках биологии, кибернетики, социологии, философии техники и ряда других наук. Растет количество междисциплинарных исследований, в которых в равной мере участвует гуманистическая и технологическая мысль. Однако акценты в совместном рассмотрении этических и технологических проблем могут быть расставлены различным образом. В частности, можно акцентировать внимание на критике современного типа рациональности с точки зрения отсутствия в ней этической составляющей — а в конечном счете именно элиминация этической составляющей из рационального дискурса является, по мнению многих авторов от Ясперса до Хюбнера, причи-

ной кризисного состояния цивилизации. Такой ход мысли, безусловно, перспективен (и мы будем опираться на результаты подобных исследований), но недостаточен. С нашей точки зрения, необходимо также проделать путь с обратным вектором, руководствуясь уже не вопросом «каким образом возможно включение этики в научный разум?», а вопросом «какая этика способна плодотворно взаимодействовать с технологической рациональностью? как должна быть видоизменена традиционная этика, чтобы проблема выживания человечества могла получить в ней теоретическое осмысление?». Именно такого ракурса рассмотрения мы будем по преимуществу придерживаться в нашей статье, посвященной мыслителю, философия которого и является попыткой ответить на данный вопрос.

* * *

«Окончательно освобожденный Прометей, которому наука дала невиданные силы, а экономика — неослабевающий стимул, призывает к этике, которая добровольными узами сдержит его власть»¹ — так начинается книга Ганса Йонаса «Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации», выдержавшая ряд переизданий и вызвавшая резонанс далеко за пределами круга профессиональных философов.

Взросшая технологическая мощь человечества, по мнению Йонаса, вводит новые факторы в «моральное уравнение»: расширяется сфера коллективных действий, происходит кумулятивное накопление результатов технологического изменения мира, возрастает их масштабность и необратимость. Сложившаяся беспрецедентная ситуация требует пересмотра традиционных этических категорий, новой этики, нового масштаба ответственности. «Ни одна предшествующая этика не научит нас нормам добра и зла, которые вместили бы совершенно новые модальности власти и ее возможных творений. Целина коллективного праксиса, на которую мы вступаем с высокими технологиями, является для этической теории еще ничейной землей»².

Категория ответственности, которая ранее не была предметом привилегированного исследования философов выходит на авансцену этической мысли. Анализируя предшествующую этическую традицию сквозь призму данной категории, Йонас заключает, что классическая этика в явной или неявной форме исходит из нескольких неразрывно связанных установок, которые требуют пересмотра в связи с изменившимся характером человеческих действий.

1. Фундаментальным принципом традиционной этики является убеждение в том, что природа человека и природа вещей в своих сущностных свойствах неизменны и неуязвимы.

А. Со времен античности считалось (и традиционная этика разделяла это мнение), что вмешательства человека в порядок природы поверхностны и не могут нарушить ее равновесия. «Неприкосновенность целого... существенная неизменность природы как космического порядка, фактически являлась фоном всех предприятий смертного человека, включая его вмешательства в сам этот порядок. Его жизнь разворачивалась между постоянным и переменным: постоянное было природой, переменным — его собственные произведения»³. По мнению Йонаса, данное представление объясняет антропоцентризм традиционной этики. Быть ответственным можно лишь за что-то уязвимое и преходящее, чье бытие зависит от человека и его власти. Природа, незыблемая и вечная, заботится о себе сама. В то время как все, создаваемое человеком, и главное произведение человека — полис с его законами — хрупко и неустойчиво, а значит, требует постоянных усилий и ответственности за их результаты. Как следствие, область этически значимого ограничивается сферой того, что зависит от человека, т.е. сферой общения между людьми и собственного совершенствования. Как пишет А.А.Гусейнов, «ареной морали... считалось общество и общественная (культурная) жизнь во всем богатстве ее проявлений; предполагалось, что в отличие от природы и в противовес ей вся опосредованная сознанием (знанием, разумом) область совместной жизни, включая политику, экономику, решающим образом зависит от решения, выбора людей, меры их добродетельности»⁴.

Со временем благодаря развитию техники и ее альянсу с математическим естествознанием человек отвоевывает у природы все новые пространства, расширяя искусственную среду обитания, постепенно стирая границы между искусственным и естественным. Город узурпирует место природы, нарушается космическое равновесие, последствия которого становятся все более непредсказуемыми. В конечном счете человечество оказалось перед фактом, повергшим его в состояние шока — природа уязвима и ее ресурсы конечны, в том числе и ее способность к самовосстановлению. Теперь, по мысли Йонаса, сама природа должна стать предметом заботы и ответственности человека, теперь природа — это то, что зависит от нас.

Б. Но речь идет не только об угрозе окружающей среде и тем самым физическому существованию человечества. Современная техника влияет на фундаментальные характеристики человека, постепенно превращая его в собственный функциональный элемент и ма-

териал производства, в «постав», выражаясь языком Хайдеггера. Или, как формулирует Йонас, техника становится «профессией» человека, едва ли не его предназначением.

Достижения биотехнологии свидетельствуют, что физическая «природа» человека тоже не является чем-то неизменным. Homo faber сделал себя самого объектом техники. В результате то, что раньше казалось «игрой спекулятивного разума, технологическая мощь превратила в конкурирующие наброски возможных проектов»⁵.

В свете возросшей технологической мощи тезис экзистенциалистов о том, что человек есть собственный проект, получает весьма неожиданное прочтение и может быть понят вполне буквально. Искусственное поддержание жизни, генетический контроль будущих поколений, клонирование и трансплантация искусственных органов — реалии, способные существенно изменить наши представления о «природе» человека и о том, где теперь пролегает граница между *physis* и *techné* в человеческом бытии. Даже такая фундаментальная характеристика, как смертность, уже не кажется чем-то неотъемлемым и неотвратимым в свете современных достижений биологии и медицины. В этом есть определенная ирония: современная технология обещает человеку бессмертие на фоне все более мрачных прогнозов, сулящих гибель человечеству и окружающей его среде⁶.

Практически безграничная власть человека над природой и собственной сущностью требует включения в сферу этического новых объектов моральной ответственности. Если в традиционной этике этически значимая область была ограничена сферой общения между людьми, то новая этика предполагает ответственность человека за само существование природы и ее целостность. Кроме того, обладая властью произвольно изменять собственный физический облик и свои сущностные свойства, человек должен взять на себя ответственность за неизменность собственной природы и за само существование человечества.

В философии Йонаса ответственность приобретает поистине все-ленские масштабы, сопоставимые разве что с масштабами ответственности человека в неопротестантской теологии и экзистенциализме. Впрочем, между данными системами можно предположить не только наличие отношения сходства, но и прямого влияния. Среди учителей Йонаса помимо Мартина Хайдеггера называют и протестантского теолога Рудольфа Бультмана, испытавшего сильное влияние идей экзистенциализма (под их руководством Йонас защитил докторскую диссертацию о понятии гнозиса).

2. Другой установкой традиционной этики, требующей пересмотра, является то, что она не принимает во внимание отдаленные эффекты человеческой деятельности. Этические требования, начиная с золотого правила и заканчивая категорическим императивом, свидетельствуют о собственной ограниченности обозримыми пространственными и временными рамками. «Нравственный универсум состоит из современников и его временной горизонт ограничен предполагаемыми отрезками их жизни. Схожим образом обстоит дело и с пространственным горизонтом, в котором действующий и другой встречаются как соседи, друзья или враги...»⁷. Действия оцениваются в качестве моральных исходя из таких параметров, как их непосредственные результаты, соответствие моральному закону, идее блага или благу общества и т.д.

На первый взгляд, тезис о пространственной и временной ограниченности универсума традиционной этики приводит в замешательство. Ведь в этической традиции, по крайней мере в значительной ее части, моральные требования формулируются и обосновываются «с точки зрения вечности» и «для всех разумных существ». По мнению Йонаса, подобная позиция предполагает уверенность в том, что природа человека и его место в мире — константы, изменить которые он не в силах, и что сфера влияния человеческих действий ограничена. Соответственно определения блага и зла, очерчивающие пространство человеческих действий, включают в себя эту ограниченность. Другими словами, в предшествующей этике предполагается наличие неких абсолютов, или каких-либо неизменных свойств человеческой природы, опираясь на которые можно указать критерии моральности поступка, значимые в любые времена и в любой точке вселенной. Но при этом сам поступок оказывается вписанным в узкий пространственный и временной контекст. Вернее, временное измерение практически не играет никакой роли: вечность моральных норм и неизменное «теперь» самого поступка. Каждый раз, начиная действовать, человек как бы начинает «с нуля» (в немецкой этической традиции на этом настаивает Кант), и не принимает во внимание, к каким последствиям это может привести через 100 или 200 лет. С одной стороны, неизменность оснований должна была гарантировать, что нравственный поступок останется таковым, сколько бы времени ни прошло с момента его осуществления. С другой стороны, возможные эффекты человеческих действий были ограничены и не носили столь необратимый характер, как в нынешнее время.

3. Представление о неизменности и вечности природы определило парадигмальные черты предшествовавшей этической традиции. В первую очередь ее «вертикальную» направленность на трансцендентное миру высшее благо, онтологическим коррелятом которого является идея полноты, истинного, вечного бытия. Наиболее полно эта установка представлена в философии Платона. Мир изменчивого и конечного, мир становления обладает какой-либо ценностью только благодаря его причастности вечному благу самому по себе. Этический вектор направлен не на мир вещей, а за его пределы. Эта установка проявляется и в системе Канта, чья «регулятивная идея», по мысли Йонаса, является эквивалентом «идеи блага» Платона, и в системе Гегеля, с той лишь разницей, что «вертикальная» направленность сменилась «горизонтальным» стремлением саморазвивающегося духа к полноте. Эта установка должна быть преодолена этикой ответственности: не следует искать благо-в-себе где-либо вне мира или в конце истории; необходимо доказать собственную ценность бытия временного и изменчивого.

Эвристика страха

Поскольку знание последствий приобретает нравственный смысл и становится первоочередным долгом человечества, это означает, что ближайшие цели всякого действия должны подвергаться оценке с точки зрения их возможных отдаленных последствий и сопутствующих им побочных эффектов. Нравственное действие должно быть вписано в более широкий временной и пространственный контекст, чем тот, с которым имела дело традиционная этика. Новая этика должна включить временное измерение, стать этикой будущего.

Вследствие этого возникает проблема предвидения отдаленных последствий коллективной деятельности и их прогнозирования. По мнению Йонаса, для ее решения следует привлечь весь арсенал возможных средств: от гипотетических мысленных экспериментов до научной фантастики, при этом важнейшая роль должна быть отведена футурологии, но с некоторыми оговорками. Существующая ныне футурология, основанная на парадигме науки о природе, является детищем современной техники. В ее исходных предпосылках заложено стремление упрочить и увеличить власть человека, а вовсе не контроль над этой властью. Футурология, необходимая для этики будущего, должна включать в себя в качестве своего важнейшего принципа страх и заботу о будущем, она должна стать футурологией

предостережения. Методологически этот принцип выражается в преимуществе отрицательных прогнозов. В столь сложной системе как биосфера любой прогноз, даже самый точный, носит гипотетический характер, а это значит, что мы никогда не будем способны знать обо всех последствиях наших действий. Учитывая «апокалипсический потенциал» современной ситуации, любое действие должно быть подвергнуто этическому аналогу метода фальсификации Поппера — «эвристике страха».

«Эвристика страха» — важнейшая составляющая этики ответственности Йонаса. Страх за будущее человечества, страх перед возможным изменением сущности и облика человека становится главным ценностно-образующим принципом. Как образно выражается Йонас, сама предполагаемая опасность должна служить компасом новой этике: «В свете ее зарниц будущее в явленности его планетарного масштаба и его человеческой глубины становится всесторонне открыто новым этическим принципам, из которых дедуцируются новые обязанности новой власти»⁸. Человечество не может позволить себе рисковать, когда на карту поставлено его существование. Поэтому страх становится необходимым элементом ответственности, и даже источником долженствования. В его свете должна произойти переоценка всех ценностей предшествующей этики.

Йонас производит, если так можно выразится, «смещение фокуса» ценностной иерархии. В центре внимания традиционной этики была идея блага и подчиненные ей «предпочитаемые» ценности, как предмет желания и стремления человека. Зло, ложь, болезнь, смерть и т.д. — были не столько самостоятельным предметом исследования, сколько неким негативом, полученным методом «от противоположного». Этический вектор был задан вопросами: что есть истинное благо? что я должен делать? к чему следует стремиться? На это Йонас замечает, что человеку проще узнать, что есть зло — это знание более непосредственно, в отношении него меньше разногласий во мнениях. «То, что мы *не* хотим, мы знаем намного лучше, чем то, что мы хотим. Поэтому моральная философия должна спрашивать наши страхи раньше, чем наши желания, чтобы установить, что мы действительно ценим»⁹. Не ставя под сомнение аксиологический и онтологический приоритет блага и «предпочитаемых» ценностей, Йонас требует сфокусировать внимание этики на том, чего мы хотели бы избежать. В этом и заключается эвристическая функция страха: оценивая возможные последствия какого-либо действия, следует принимать во внимание не столько те блага, к которым он может привести, сколько то зло, которое он может повлечь за со-

бой. Страх должен предостеречь человечество от опрометчивых шагов и ориентировать в первую очередь на негативные прогнозы возможных последствий наших действий.

Строго говоря, само возведение категории страха в ранг регулятивного принципа новой этики уже означает существенную переоценку традиционных ценностей. В подавляющем большинстве этических теорий страх трактуется как аффект или страсть, требующие если не полного искоренения (как это было в ряде систем античной этики), то, по крайней мере, обуздания. Подобная стратегия в отношении страха, заключенная в самом греческом «*pathos*», была эксплицирована Аристотелем и затем через стоиков транслировалась последующей этической традицией вплоть до Канта. При этом роль страха была сугубо негативна. Грубо говоря, страх — это то, с чем следует бороться, то, что мешает здраво мыслить и трезво оценивать ситуацию. Йонас, сохраняя негативную роль страха, наделяет ее существенно иным смыслом. Страх позволяет отсекал все то, что способно угрожать будущему человечества, его самосохранению, поэтому бороться с подобным страхом было бы не только бессмысленно, но и, по меньшей мере, неразумно.

В своей трактовке страха в качестве смыслообразующего принципа Йонас продолжает традицию экзистенциального толкования страха, идущую от Хайдеггера и уходящую корнями в философию Кьеркегора. В философии Хайдеггера *Angst* как экзистенциальный страх вот-бытия перед ничто впервые позволяет человеку осознать собственное бытие в качестве бытия-в-мире, осознать свою свободу, фактичность и конечность. Посредством страха раскрывается предельная, безотносительная и вместе с тем неопределенная возможность вот-бытия, конституирующая его целостность и полноту. Этой предельной возможностью, по Хайдеггеру, является смерть. «Я сам есть эта постоянная, предельная возможность меня самого, а именно — возможность более не быть»¹⁰. Осознание собственной временности и конечности, собственного бытия как «бытия к смерти» становится главной смыслообразующей инстанцией.

Сохраняя данную интенцию хайдеггеровской философии, Г.Йонас вносит в нее свои довольно существенные коррективы. Для Хайдеггера, как и для всей экзистенциальной философии, все экзистенциалы описывают ситуацию единичного и уникального бытия-в-мире. Эта ситуация может быть осознана благодаря таким предельным состояниям, как страх, но не может быть отменена. «Смерть — это всегда моя смерть, т.е. она принадлежит мне, поскольку я существую»¹¹. У Йонаса место вот-бытия занимает совокупный субъект-

коллективной деятельности. При этом страх становится инстанцией не только позволяющей осознать ценность бытия в горизонте смерти, как предельной возможности бытия человечества в целом, но и наделяется эвристическими функциями. Страх может помочь предотвратить гибель человечества: страх способен предостеречь. Сама исходная предпосылка этики Йонаса — человечество может умереть — и конкретна, и метафизична. Логика страха говорит: смерть есть ничто, страх перед которым позволяет по-настоящему осознать ценность жизни. Логика боязни говорит: смерть — это то, что можно предотвратить. Как справедливо заметила А.Н.Ермолаенко, Йонас вводит новый вид страха, «это и экзистенциальный страх перед ничто (Angst), являющийся источником способности бытия человека к возможной свободе, но и страх перед чем-то конкретным, страх, который относится к миру (Furcht). Таким, например, является страх перед ядерной катастрофой»¹². Следует заметить, что хайдеггеровский анализ страха (Furcht), как боязни чего-то встречающегося в мире, вычленяет в нем не только боязнь *перед чем-то* определенным и «вредоносным», но и боязнь *за что-то и за Другого*. Причем, как пишет Хайдеггер, «боязнь за Другого является — или может быть — подлинным способом со-бытия с Другим на основе мира»¹³. Именно этот аспект образует смысловое поле, в котором страх перед той же ядерной или любой другой катастрофой может быть наполнен этическим смыслом. Страх за Другого, причем не только сосуществующего, но и еще не родившегося, является оборотной стороной ответственности и его культивирование становится моральным долгом.

Императив ответственности

Этика ответственности включает в себя два долга в отношении будущего: первый долг — выработка и генерирование представлений о возможных отдаленных последствиях коллективной практики; и сопряженный с ним долг — «мужество к страху» — отказ от действий, чьи последствия могут угрожать будущему существованию человечества. Никакие обещания будущих благ и улучшения качества жизни не могут оправдать риск, даже если его вероятность ничтожна. На этом тезисе построена развернутая Йонасом критика утопических конструкций (в первую очередь марксизма и этики надежды Э.Блоха), в которых настоящее рассматривается как переходная ступень к будущему идеальному состоянию человечества, а следовательно, имеет ценность только в сравнении с этим идеалом. Неконтролируемая технологическая мощь превращает утопию, как проекцию наших жела-

ний и надежд на будущее, в «самое опасное искушение» современного человечества. Преодолеть данное искушение должен помочь принцип ответственности. Не желания и надежды уместны в отношении будущего, а страх и забота. Настоящее не должно становиться средством для будущего, оно имеет собственную ценность и самодостаточность. В первую очередь «мы имеем долг по отношению к Dasein будущего человечества...и во вторую очередь по отношению к его Sosein»¹⁴. Это значит, что прежде всего мы ответственны за то, чтобы будущие поколения вообще могли жить, и лишь с учетом данного требования мы можем строить содержательные проекты будущей «хорошей жизни».

Фактически оба долга являются экспликацией более фундаментального принципа, который звучит так: «человечество должно существовать». По словам Йонаса, только этот императив может претендовать на статус категорического в кантовском смысле, то есть действительно безусловного. Все остальные этические требования в отношении будущего человечества носят только гипотетический характер, поскольку всегда предполагают наличие действующего, которому предписывается определенное поведение. Другими словами, любое моральное требование может быть осмысленным только при условии, что существует тот, к кому это требование может быть обращено и что он может быть определен в качестве человека. Классические моральные формулы содержат данное положение в качестве неявной и нетематизируемой установки, поэтому при их применении к этике будущего они могут быть переформулированы следующим образом: «если в будущем будут существовать люди... то в отношении них имеет силу...». Но если мы предполагаем, что физическое существование человека и его существование именно в качестве «человека» поставлено под вопрос, то в этом случае безусловным долгом становится сохранение «онтологической идеи человека». В отличие от идеи Бога, чья сущность предполагает существование согласно знаменитому «онтологическому доказательству», онтологическая идея человечества требует от человека своего воплощения в мире.

Воспроизводя общую структуру категорического императива Канта, Йонас дает следующие формулировки императива ответственности, соответствующего новым масштабам человеческого действия и обращенный к новому коллективному типу субъекта действия: «Поступай так, чтобы последствия твоего действия были совместимы с непрерывностью подлинной человеческой жизни на земле». «Включай в свой нынешний выбор будущую совокупность людей в качестве предмета твоего воления». «Поступай так, чтобы последствия

твоих действий не были разрушительны для будущей возможности жизни как таковой». «Не подвергай опасности условия неограниченного дальнейшего существования человечества на земле»¹⁵.

Иллюстрируя принципиальное отличие требований новой этики от нравственных норм предшествовавшей этической традиции, Квинтэссенцию которой Йонас видит в автономной этике Канта, он сопоставляет категорический императив и предложенный им императив ответственности. Основные различия и соответственно критические замечания в адрес кантовского императива могут быть суммированы в следующих пунктах.

1. С точки зрения Йонаса категорический императив Канта носит скорее логический характер, чем собственно моральный. Заключение в нем требование взвесить, что бы произошло, если максимум действия возвести в принцип всеобщего законодательства, выражает только требование согласия разума с самим собой, требование непротиворечивой универсализируемости максимы действия. Однако из требования непротиворечивости невозможно вывести требование непрерывности дальнейшего существования человечества. Йонас пишет: «Не существует никакого внутреннего противоречия в представлении о том, что человечество однажды перестанет существовать, и тем самым не существует никакого внутреннего противоречия в представлении, что счастье нынешних или ближайших поколений может быть куплено несчастьем или даже небытием позднейших»¹⁶.

В противоположность кантовскому, императив ответственности не формален, а содержателен и требует согласия действия с непрерывным продолжением человеческого существования как бытия-в-мире.

2. Категорический императив Канта обращен к отдельному индивидууму. Согласие или несогласие разума с самим собой, предполагаемое категорическим императивом, является делом личного выбора, он выражает не объективную ответственность, а субъективное самоопределение личности.

Новый императив обращен не столько в глубины моральной мотивации личности, сколько в сферу общественной политики и предполагает со-ответственность за результаты коллективной деятельности.

3. Категорический императив касается только максим воли и никак не связан с последствиями действий, тем более их отдаленными эффектами. Требование универсализируемости максимы воли носит логический и гипотетический характер — «если бы все так поступали». При этом «все» — это не живые каузально связанные с нами современники и потомки, на которых отразятся последствия наших действий, а члены воображаемого внепространственного и вневременного царства целей.

Императив Йонаса имеет дело с поступками, чья «универсальность» заключается в действительных масштабах их последствий и влиянии на будущее положение вещей. Тем самым он предполагает временной горизонт, как «открытое измерение нашей ответственности»¹⁷.

С последними двумя пунктами можно согласиться. Действительно, кантовский императив оценивает только субъективные максимы поступка, а не их предметное содержание. Поэтому обосновать ответственность за результаты наших действий, тем более со-ответственность за отдаленные последствия коллективной деятельности в рамках этики Канта затруднительно. (Хотя, как свидетельствует опыт трансцендентальной прагматики К.-О.Апеля, проблему со-ответственности можно решать и в русле философии Канта, правда, существенно ее трансформировав.) Не вызывает сомнений и тезис Йонаса о том, что этика Канта лишена временного измерения. Однако с первым утверждением о том, что категорический императив сводится к требованию непротиворечивости и тем самым не может запретить «жертву будущим во имя настоящего», едва ли можно согласиться. Йонас далеко не первый, кто критикует формальность категорического императива и сомневается в возможности содержательных норм в кантовской этике (после Гегеля это уже стало традицией). Действительно, формулировка «поступай только согласно такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»¹⁸ содержит требование согласия разума с самим собой. И если понимать его как формальное требование непротиворечивости, то окажется, что категорический императив не может обосновать целый ряд положительных моральных норм. Зато, как заметил А.Макинтайр, аморальные и неморальные максимы вроде «Всегда ешь мидии по понедельникам в марте» пройдут кантовский тест, потому что все они могут быть непротиворечиво универсализируемы¹⁹. Однако категорический императив имеет и другую формулировку: «Поступай так, чтобы ты всегда использовал человечество и в своем лице, и в лице всякого другого также как цель, но никогда — только как средство»²⁰. Выраженное в данной формуле понимание нравственного закона запрещает использование любого человека в качестве средства, независимо от того, является ли он современником или принадлежит далекому будущему. Сохранение разумной нравственной природы человека является объективной целью, ценностью самой по себе, не зависящей от субъективных целей отдельных людей. Поэтому утверждение Йонаса о том, что в рамках кантовской этики невозможно обосновать запрет жертвовать будущими поколениями во имя счастья настоящих поколений, является невер-

ным. Другое дело, что в этике Канта человек самоцелен как воплощение «человечества», то есть как разумное и нравственное существо, как субъект доброй воли. Поэтому им нельзя жертвовать, относиться к нему как к цели, однако при этом всегда предполагается, что он уже существует. Поэтому категорический императив, говорящий о том, как нужно относиться к человечеству в своем лице и лице любого человека, в терминах Йонаса является требованием *Sosein*. А императив ответственности Йонаса предполагает, что сперва мы должны обеспечить его *Dasein*, то есть его существование и существование мира.

Этика как метафизика

Возникает проблема, как возможно обосновать подобный императив. Он выходит за рамки как автономной кантовской этики, так и любой гетерономной этической системы, ограниченной сферой общения между людьми. В этической традиции в центре внимания находятся вопросы, *каким* должен быть человек, что он должен *делать* и т.д., то есть вопросы, сфокусированные в понятии морального действия или, как говорит Йонас, *Sosein*, качественно определенного бытия. Проблема, почему человек вообще *есть*, не входит в сферу компетенции традиционной этической мысли. Бытием, в том числе бытием человека, всегда занималась метафизика. Новый императив — человечество *должно быть* — является и этическим и метафизическим одновременно. Поскольку данное требование касается не качества морального действия, а бытия, Йонас заключает, что его основание следует искать не в традиционной этике, а в метафизике, в рамках которой единственно может быть поставлен вопрос, почему вообще человечество должно существовать.

Попытка дать ответ на данный вопрос представляет собой весьма интересную, но при этом и наиболее уязвимую для критики часть этики ответственности Йонаса. Впрочем, это и неудивительно, учитывая сложность поставленной задачи и тот способ, которым предполагается ее решать.

Насколько можно судить по замыслу, искомое основание, с одной стороны, должно обладать объективной ценностью, быть благом в себе, поскольку нужно обосновать безусловность императива, его универсальность, всеобщность, независимость от субъективных пристрастий и предпочтений, иначе невозможно будет задать объективную меру оценки возможных последствий. С другой стороны, данное основание должно обладать субъективной ценностью, быть предметом желания и целью стремлений. Другими словами, нужно найти-

нечто такое, в чем нет различий между должным и сущим, целью и ценностью, долгом и склонностью. В истории этических учений едва ли найдется система, которой удалось непротиворечиво реализовать подобный проект, и Йонас не кажется исключением из этого ряда.

Кроме того, принимая во внимание контекст современной философской и этической мысли, попытка основать этику на метафизике предполагает либо изрядную изощренность ума, либо изрядную наивность. Поиск объективных оснований морали и споры о том, насколько они вообще возможны, сопровождают европейскую этику, начиная с открытия софистами относительности моральных кодексов и вплоть до современных дискуссий о статусе норм и ценностей и процедурах рационального обоснования. Последние несколько столетий эта тема является едва ли не самой дискутируемой.

Современные споры о проблеме оснований моральных норм разворачиваются в контексте критического осмысления юмовско-кантианской традиции разделения сущего и должного, бытия и ценностей, теоретического разума и практического.

Тезис Юма о том, что из суждений со связкой «есть» невозможно логически вывести суждения со связкой «должно», лег в основу утверждения, что нормативные суждения не имеют познавательной ценности и не могут претендовать на статус истинных или ложных. Истинными или ложными могут быть только дескриптивные суждения о фактах, мораль же, не имея дела с фактами, всецело заключена в области чувств.

В противовес субъективизму юмовской этики и вообще любым гетерономным попыткам обоснования морали Кант выводит нравственность из «априорных чистых понятий разума». Это позволяет говорить о необходимости и универсальности требований практического разума, ничуть не меньших, чем необходимость и универсальность законов природы, с которыми имеет дело теоретический разум. Нравственность не является знанием и не может быть им обоснована, но в ее рамках существует собственный «решающий тест для моральных максим» — категорический императив²¹. Тем самым Кант закрепил разделение теоретического разума и практического, а фактически — разделение морали и науки, у каждой из которых свои критерии оценки и свои сферы влияния. Наука свободна от морали, а мораль от науки. Кроме того, к философии Канта можно возвести разделение целерациональности и ценностной рациональности, которое легло в основу сформулированного М.Вебером принципа дополнительности свободной от ценностей рациональности и иррационального выбора ценностных аксиом. В философии Канта царство

свободы, ноуменальное царство целей и ценностей, к которому принадлежит человек, как моральное существо нигде не пересекается с царством необходимости, в котором человек живет и действует по логике цели и средств. Фактически мораль не повелевает совершать какие-либо действия, а только оценивает их мотив, и в лучшем случае запрещает их.

В XX веке тезис о не выводимости должного из сущего стал едва ли не аксиомой. Достаточно вспомнить критику Дж. Муром «натуралистической ошибки», которую совершают все, кто пытается определить добро через какое-либо природное свойство существующих явлений. Или логический позитивизм, в котором этот тезис формулируется как невозможность корректного логического перехода от дескриптивных высказываний к прескриптивным. На этом фоне попытка Йонаса вывести этику из метафизики и обосновать императив ответственности, исходя из понятия бытия, выглядит весьма неожиданно.

Против возможных возражений со стороны сторонников вышеописанной этической традиции Йонас выдвигает следующий аргумент: тезис о невыводимости долженствования из бытия тавтологичен и «метафизичен» и имеет силу только для того понятия бытия, которое заимствовано у естествознания. Понимание бытия как «свободного от ценностей» является результатом уже проведенной интерпретативной работы по нейтрализации ценностей. Соответственно невыводимость из него долженствования является простым аналитическим суждением или тавтологией. Поскольку данное ценностно-нейтральное прочтение понятия бытия считается сторонниками данного тезиса единственно верным и возможным, Йонас заключает, что «отделение бытия от должного, уже отражает определенную *метафизику*»²². Столь же тавтологично с его точки зрения и утверждение о том, что невозможно научное знание о метафизических предметах, поскольку научное знание по определению должно иметь дело с предметами физическими, а не метафизическими. «До тех пор пока не решено, что этим исчерпывается все понятие знания, последнее слово о возможности метафизики еще не сказано»²³. Строго говоря, Йонас предлагает не столько обоснование императива ответственности, сколько его метафизическое толкование, в котором можно усмотреть черты фундаментальной онтологии Хайдеггера и своеобразной версии натурализма. В своем исследовании Йонас представляет развернутую интерпретацию понятия бытия как единой природы, содержащей имманентные ей цели, и в силу этого обладающей внутренней ценностью, не зависящей от субъективного произвола человека. Таким прочтением он надеется преодолеть раскол между долж-

ным и сущим, и представить аксиологию как часть метафизики. Мы вправе задать вопрос, каковы основания того, что следует предпочесть трактовку бытия, предлагаемую Йонасом, ценностно нейтральной «метафизике» научного естествознания. Наиболее простой аргумент «от последствий», неоднократно использовавшийся критиками сциентизма, заключается в том, что ценностная нейтральность, предполагаемая научной «картиной мира», привела к неконтролируемому развитию техники и состоянию глобального кризиса.

Можно согласиться с данным аргументом, но возникает следующий вопрос, почему нам следует предпочесть вариант метафизики, предложенный Йонасом, а не метафизические конструкции Аристотеля, стоиков или Шеллинга, в которых также содержится идея имманентности целей природы. В истории философии существует достаточное количество телеологических трактовок природы и даже столь критикуемый Йонасом Кант в «Критике способности суждения» пишет о субъективной целесообразности природы и недостаточности ее объяснения только по законам механической каузальности. В случае Канта ответ достаточно очевиден: «целесообразность природы есть... особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения»²⁴. Следовательно, в рамках кантовской «метафизики» обосновать самоценность природы затруднительно, тем более представить ее как благо само по себе. Сложнее обстоит дело с метафизикой Аристотеля или Шеллинга. По-видимому, сама их трактовка целей, имманентных природе, с точки зрения Йонаса, нуждается в пересмотре. Телеология и аксиология, предложенные Йонасом (они оказываются практически неразличимы), содержит положение, что сама способность ставить цели уже является ценностью и благом. «В способности вообще иметь цели мы можем увидеть благо-в-себе, из чего интуитивно следует, что это бесконечно превосходит всякую бесцельность бытия»²⁵. Ничего похожего мы не найдем ни у Аристотеля, ни у Шеллинга.

В метафизике Йонаса бытие получает «аксиологическое» преимущество на фоне опасности превращения его в небытие. «В каждой цели бытие утверждает себя в противоположность ничто. Против этого утверждения бытия нет контрутверждения, так как даже отрицание бытия предполагает интерес и цель. Простой факт, что бытие не индифферентно в отношении себя самого, делает его отличие от небытия основной ценностью всех ценностей, первым утверждением вообще»²⁶. Отрицая небытие, всякое бытие, в том числе и бытие человека, становится позитивным стремлением, это значит постоянным выбором себя самого. Онтология, разворачиваемая Йонасом, это не онто-

логия вечного самодовлеющего бытия, а онтология временного, в которой бытие в каждый момент противостоит ничто. Таким образом, ответственность человека перед бытием — это ответственность за переходящее в своей конечности, требование сохранить то, чему угрожает гибель, то, что без усилий человека превратится в небытие.

В этике Йонаса бытие является и объектом ответственности и той инстанцией, которая возлагает на него ответственность, ответственность за и ответственность перед практически совпадают. Здесь возникает вопрос, если бытие есть ценность, которая в силу того, что она есть благо-в-себе, требует своего воплощения в мире, то значит ли это, что человек несет ответственность перед любым его воплощением? Другими словами, если все есть бытие и все имеет ценность, то как построить какую-либо ценностную иерархию? Можно ли сказать, что бытие человека обладает большей ценностью, чем, к примеру, бытие паука? Если принять все выводы, вытекающие из аксиомы, что способность ставить цели есть благо-в-себе, а такая способность согласно метафизике Йонаса присуща всем существам, а не только человеку, то мы вынуждены будем признать, что у нас нет оснований приписывать человеку большую ценность, чем другим существам. Кстати сказать, подобную позицию современной экологической этике занимают сторонники биотического эгалитаризма. Однако если обратить внимание на формулировку императива ответственности, можно заключить, что Йонас явно придерживается другой точки зрения. Его скорее можно отнести к представителям социальной экологии, в рамках которой предполагается установить гармоничные отношения с природой, не отказываясь при этом от доминирующего положения человека в мире. Принцип бытия у Йонаса фактически совпадает с принципом сохранения человечества. В конечном счете такой вывод был бы вполне закономерен. Саму необходимость новой этики Йонас обосновывает тем, что человечество стоит на краю гибели, будучи не в силах совладать с собственной властью над природой и собственным естеством. И вся его этика, раскрывающаяся в категориях бытия и ничто, ответственности и страха, предполагает в первую очередь ответственность за бытие человечества и страх перед его небытием. Но поскольку человек это *Da-sein*, то есть бытие в мире, то сохранение мира является необходимым условием сохранения человечества. Как говорил Хайдеггер, «человек есть пастырь бытия», но при этом только человек способен вопрошать о смысле сущего. Сходным образом рассуждает и Йонас: человек есть часть бытия, и должен хранить его от ничто, но только человек способен взять на себя ответственность за бытие.

Примечания

- ¹ *Jonas H.* Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Zürich, 1987. S. 7.
- ² *Ibid.* S. 7.
- ³ *Ibid.* S. 20.
- ⁴ *Гусейнов А.А.* Этика и мораль в современном мире // Этическая мысль. Вып. 1. М., 2000. С. 10.
- ⁵ *Jonas H.* *Op. cit.* S. 54.
- ⁶ См.: *Неретина С.С.* Смерть как условие бессмертия: этические парадоксы // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002.
- ⁷ *Jonas H.* *Op. cit.* S. 23.
- ⁸ *Ibid.* S. 7.
- ⁹ *Ibid.* S. 63.
- ¹⁰ *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 330.
- ¹¹ Там же. С. 326.
- ¹² *Ермолаенко А.Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека. Киев, 1994. С. 144.
- ¹³ *Хайдеггер М.* Указ. изд. С. 304.
- ¹⁴ *Jonas H.* *Op. cit.* S. 145.
- ¹⁵ *Ibid.* S. 36.
- ¹⁶ *Ibid.* S. 35.
- ¹⁷ *Ibid.* S. 38.
- ¹⁸ *Кант И.* Основание метафизики нравов // Лекции по этике. М., 2000. С. 250.
- ¹⁹ *Макинтайр А.* После добродетели. М., 2000. С. 66.
- ²⁰ *Кант И.* Указ. соч. С. 256.
- ²¹ *Макинтайр А.* Указ. соч. С. 66.
- ²² *Jonas H.* *Op. cit.* S. 91.
- ²³ *Ibid.*, S. 92.
- ²⁴ *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 179.
- ²⁵ *Jonas H.* *Op. cit.* S. 153.
- ²⁶ *Ibid.* S. 153.

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

В.Н.Назаров

Опыт хронологии русской этики XX в.: третий период (1960-1990)¹

Общая характеристика третьего периода

Третий период в развитии отечественной этической мысли XX века может быть назван периодом советской этики. Термин «советская этика» обозначает определенный этап в развитии марксистской этической традиции, характеризующийся в целом переходом этической мысли от моральной идеологии к моральной теории и отличающийся: 1) мировоззренческим единством этических исследований, что определяет совместный процесс достижения конкретно-теоретического знания о морали, и 2) моральным теоретизированием как основным способом функционирования этического знания. Вместе с тем в рамках советской этики продолжают действовать и характерные механизмы «моральной идеологии» 30-50-х гг.: партийно-государственное управление нравственными процессами общества (в особенности процессом нравственного воспитания) и тотальное функционирование моральных идей, составляющих реальный компонент мировоззрения и обыденного сознания.

Совместный процесс искания моральной истины и мировоззренческое единство исследований обусловили недостаточную выраженность авторской позиции, следствием чего стало отсутствие в рамках советской этики оригинальных и самостоятельных этических систем. В связи с этим советскую этику целесообразно рассматривать не как совокупность отдельных этических учений, но как общую тенденцию развития этической мысли. Не случайно излюбленным жанром советской этики стал жанр коллективной монографии. Но даже в условиях господства коллективной мысли в советский период возникали неортодоксальные подходы к проблеме нравственности, не вписывающиеся в рамки традиционной марксистской этики. К их числу

можно отнести этический неоспинозизм Я.А.Мильнера-Иринина, панперсонализм П.М.Егидеса, этику генетического альтруизма В.П.Эфроимсона, этику сочувствия С.В.Мейена, формальную модель этической рефлексии В.А.Лефевра и др. Разумеется, общемировоззренческое единство этической науки не исключало, но скорее предполагало наличие спорных и дискуссионных точек зрения по отдельным проблемам морали.

Существенной чертой советской этики стало моральное теоретизирование, преследующее цель ввести этику в ранг научных дисциплин и гарантировать тем самым определенную независимость этической мысли от идеологического диктата. Наряду с этим теоретизирование в области этики во многом компенсировало отсутствие философско-метафизического плана исследования, что было связано с отрывом советской этики от религиозно-философской традиции отечественной этической мысли. В целом данный тип морального теоретизирования оказался наиболее созвучен нравственно-правовым исканиям русской этики второй половины XIX — начала XX века, занятой сравнительным исследованием права и нравственности (В.Г.Щеглов, Н.М.Коркунов, А.А.Мушников, Л.И.Петражицкий и др.). Общими являются здесь темы специфики и сущности морали, исследование природы моральных норм и функций нравственности. Характерно, что и в том и другом случае имел место сравнительный план: соотношение морали и права с одной стороны, и морали и экономики с другой.

Моральное теоретизирование начинается с обсуждения проблемы этических категорий, организованного в 1961 г. журналом «Философские науки». Начало дискуссии было положено статьей Л.М.Архангельского «Сущность этических категорий», а ее окончание — статьей А.Г.Харчева «К итогам дискуссии о категориях этики» (1965). Основным достижением дискуссии следует считать идею разграничения понятий «мораль» и «этика» и соответственно моральных понятий и этических категорий как двух различных типов сознания: ценностного (морального) и научного (этического). Необходимо отметить, что в отечественной философии морали такого рода разграничение не проводилось, что окрашивало нравственно-философскую традицию, при всей ее философской фундаментальности, в нравоучительные тона. Даже нравственно-философская система В.С.Соловьева была не свободна от этого недостатка². Принцип научно-ценностного разграничения морали и этики определил теоретическую автономию этической науки в условиях идеологического синкретизма морального сознания и способствовал определенной формально-логической независимости этических исследований.

Развитие советской этики как совместного процесса достижения конкретно-теоретического знания о морали осуществлялось через установление определенных взаимосвязей и приоритетов между принципами формально-теоретических, эмпирических и морально-прикладных исследований. Причем сам этот процесс проходил в условиях самодостаточности марксистской этики, ее отрыва от классической аристотелевско-кантовской традиции и критической настроенности по отношению к западной этической мысли. Это определило своеобразие советской этики, ее замкнутость в круге собственных проблем, ее специфический формализм и столь же специфический эмпиризм. С одной стороны, это выразилось, в частности, в неявном, социально завуалированном обращении к кантовским принципам систематизации и формализации этики (феномен этического «криптокантианства»), в особенности в вопросах структуры и специфики морали, морального деонтологизма и универсализма, а с другой — в особом рода социологизаторском утилитаризме (прежде всего, в вопросах обоснования природы морали и прикладной этики, например проблемы руководства и управления нравственными процессами).

Развитие конкретно-теоретического знания о морали было сопряжено со сменой парадигмы общекультурного понимания морали. Представления о морали как о форме общественного сознания и способе согласования личных и общественных интересов, типичные для 60-х гг., сменяется ее пониманием как способа духовно-практического освоения мира в 70-е гг. И как ценностного базиса культуры в 80-е. Это во многом определило проблемные точки пересечения и соотношения теоретического и морально-практического знания в этике. Период с середины 60-х по середину 70-х характеризуется в целом приоритетом теоретических, формально-логических исследований, связанных с необходимостью предварительной категориальной систематизации марксистской этики. Определяющими становятся здесь проблемы категорий, предмета и системы этики, специфики и структуры, сущности и функций морали. Этот период, удачно названный «дефинитивным» (А.А.Гусейнов), можно считать наиболее плодотворным в истории советской этики. Достаточно сказать, что только в 1974 г. вышло более 10 монографий, имеющих принципиальное теоретическое значение (работы Л.М.Архангельского, А.А.Гусейнова, О.Г.Дробницкого, В.Т.Ефимова, Н.В.Рыбаковой, А.И.Титаренко, и др.). Высшим достижением этого периода бесспорно является работа О.Г.Дробницкого (1933-1973) «Понятие морали» (1974), давшая образец системного историко-логического обоснования предмета этики на основе истории этической мысли и современ-

ной зарубежной этики, рассматриваемой в умеренно-критическом свете. Авторскую позицию Дробницкого можно обозначить в целом термином «этический концептуализм» в исконном религиозно-метафизическом смысле этого слова. В теории Дробницкого понятие морали не совпадает с фактической моралью в силу многозначности смысловых значений последней. В связи с этим он обосновывает своего рода концепт морали, как общую метасмысловую ее основу, позволяющую схватывать ее реальные значения. Идея концептуализма просматривается уже в его ранней работе «Мир оживших предметов» (1967), в которой раскрывается ценностно-понятийная природа вещи как условие объективности ее бытия. Своей высшей точки эта идея достигает в «Понятии морали» (1974), где мораль предстает как идеальный случай единства универсалии и конкретного поступка. Однако объективный язык самой морали не может быть адекватно выражен в словах-знаках, что порождает многозначность понимания морали. Исследование Дробницкого вплотную подходит к той черте, при которой сущность морали раскрывается не на уровне понятия, а на уровне «концепта», т.е. «схватывания» конкретного содержания морального явления в непосредственном единстве с его общим смыслом.

Формально-логический подход, проявившийся при исследовании структуры нравственного сознания и системы категорий, во многом уравновешивался изучением социально-исторических оснований нравственности, ее происхождения, особенностей исторического развития, нравственного прогресса и его критериев. Своеобразным синтезом формализма и эмпиризма в этике стало появление «нормативного структурализма», концептуально оформленного в работе А.И.Титаренко (1932-1993) «Структуры нравственного сознания» (1974).

С середины 70-х гг. приоритеты смещаются в сторону морально-практических и этико-прикладных исследований. Определяющим фактором явилась здесь идея «активной жизненной позиции личности», выдвинутая на XXV съезде КПСС (1976 г.), породившая поток комментирующей литературы и ставшая предметом обсуждения на многочисленных конференциях. Этот идеологический «заказ» в значительной степени определил характер соединения теории и практики, соотношения эмпирического и метаэтического дискурсов в этике конца 70-х — первой половины 80-х гг. На первый план выдвигаются исследования, представленные преимущественно в коллективных монографиях, главной темой которых становятся этические проблемы личности (например, «Структура морали и личность» (1977), «Личность: этические проблемы» (1979), «Нравственные проблемы развития личности» (1982) и др.). Одновременно в центре внимания оказываются проблемы прикладной этики, причем не

столько в их морально-практическом, сколько в социально-управленческом плане: выдвигается идея этоники, как науки руководства и управления нравственными процессами.

С начала 80-х гг. возобновляется дискуссия о предмете этики, на этот раз в плане возможного отпочкования от этики самостоятельной, конкретно-научной области знания «моралеведения» или «этосологии» (учение о нравах и нравственности). Инициированная полемической статьей В.Т.Ефимова «Этика и моралеведение» (Вопросы философии, 1982, № 2) дискуссия выявила широкий спектр точек зрения на проблемы и перспективы развития этики, свидетельствующих о намечающемся плюрализме идей в советской этической науке середины 80-х гг. (итоговый обзор см.: Этика: панорама идей // Вопросы философии, 1984. № 6).

Актуальной задачей завершающего этапа развития советской этики (вторая половина 80-х гг.) стала проблема теоретического обоснования и построения системы социалистической нравственности. В самой постановке этой задачи просматривается определенная закономерность развития конкретно-теоретического знания о морали: от общей, абстрактной «теории коммунистической морали» 50–60-х гг. через исследование «морали развитого социализма» (середина 70-х) и нравственного мира советского человека (начало 80-х) к созданию социологически выверенной, систематической теории социалистической нравственности («Социалистическая мораль: проблемы и перспективы» (симпозиум в МГУ, 1986).

Своеобразным подведением итогов поиска конкретно-теоретического концепта морали стала коллективная монография «Что такое мораль» (1988), в которой нашли свое выражение основные типологические подходы к пониманию морали, функционирующее в советской этике.

К концу 80-х годов формально-логический и социально-исторический уровни систематизации этики были фактически исчерпаны; исторически назрела необходимость обоснования новой парадигмы морали как духовного базиса культуры, что предполагало синтез традиций и восстановление разорванных связей с религиозно-философской этической мыслью. Эту задачу пришлось решать уже российской этике 90-х годов.

Структурная хронология

1. Государственно-партийное строительство этики. 1. Научное совещание по вопросам этики (Ленинград, 1959). 2. Организация учебного процесса по этике (открытие кафедры этики и эстетики

на философских факультетах Московского и Ленинградского университетов, 1960). 3. Принятие морального кодекса строителя коммунизма (1961).

II. Формирование теоретических предпосылок и основ советской этики. 1. Дискуссия о категориях: проблема сущности, классификации и систематизации категорий этики (Л.М.Архангельский, Ю.В.Согомонов, В.Г.Иванов, А.Г.Харчев и др. 1961-1965). 2. Дискуссия о природе и структуре моральных норм (Т.В.Самсонова, Л.М.Архангельский, О.Г.Дробницкий, Г.Д.Бандзеладзе). 3. Теория нравственных ценностей в советской этике (В.П.Тугаринов, С.Ф.Анисимов, А.Ф.Шишкин и К.А.Шварцман). 4. Дискуссия о соотношении знания и нравственности (1968). 5. Полемика о соотношении счастья и смысла жизни (Г.Н.Гумницкий, П.М.Егидес, 1963, 1967). 6. Проблема истинности моральных суждений, норм и оценок (В.П.Кобляков, К.А.Шварцман, Л.В.Коновалова, В.А.Титов). 7. Исследование по логике и гносеологии морального сознания: логическая теория абсолютных оценок (А.А.Ивин, 1968).

III. Основные точки зрения в определении специфики и сущности морали в советской этике. 1. Мораль как способ разрешения неантагонистических противоречий между личностью и обществом. 2. Мораль как способ свободного согласования личных и общественных интересов (Т.В.Самсонова). 3. Мораль как способ нормативной, неинституциональной регуляции (О.Г.Дробницкий). 4. Мораль как способ духовно-практического освоения мира (А.И.Титаренко). 5. «Золотое правило нравственности» как специфическое выражение моральной регуляции (А.А.Гусейнов).

IV. Эмпиризм в советской этике. 1. Исследования по истории нравственности: проблема происхождения нравственности и варианты ее решения (А.Ф.Шишкин, В.Ф.Зыбковец, А.И.Титаренко, А.А.Гусейнов). 2. Анализ исторических форм нравственности, нравственного прогресса и его критерия (А.И.Титаренко). 3. Проблема соотношения общечеловеческого и классового в морали в рамках советской этики. 4. Дискуссия о простых нормах нравственности (С.Ф.Анисимов, В.С.Штейн, А.Г.Харчев).

V. Неортодоксальные учения в рамках советской этики. 1. Этический неоспинозизм Я.А.Мильнера-Иринина. 2. Этический панперсонализм П.М.Егидеса. 3. Эволюционные концепции нравственности: этика «генетического альтруизма» В.П.Эфроимсона; этика сочувствия С.В.Мейена. 4. Формальная модель этической рефлексии В.А.Лефевра.

VI. Этический концептуализм О.Г. Дробницкого. 1. Ранний деонтологизм. 2. Критика западной этики. 3. Нравственная аксиология. 4. Структурный анализ морального сознания. 5. Концепция морального воззрения на мир.

VII. Нормативный структурализм А.И. Титаренко. 1. Парадоксы нравственного прогресса. 2. Мораль и политика. 3. Структурно-функциональный анализ исторических типов нравственного сознания. 4. Этический импрессионизм «Антиидей». 5. Этика отчуждения. 6. Интуитивистские тенденции в понимании специфики и сущности морали.

VIII. Ортодоксальный марксистский персонализм в советской этике. 1. Принцип активной жизненной позиции личности и его этические интерпретации. 2. Концепция морального выбора личности (В.И.Бакштановский). 3. Деятельные и поведенческие концепции личности (С.Ф.Анисимов, Н.Н.Крутов). 4. Исследование моральных качеств личности (В.А.Блюмкин). 5. Социологический анализ нравственного развития личности в условиях социализма (В.Н.Соколов).

IX. Нравственное воспитание. 1. Философские основания нравственного воспитания. 2. Методология и теория нравственного воспитания. 3. Комплексный подход к нравственному воспитанию (Л.М.Архангельский, В.Г.Иванов). 4. Психология нравственного воспитания (И.С.Кон, Б.С.Братусь, В.Н.Шердаков). 5. Педагогические проблемы нравственного воспитания (В.А.Сухомлинский). 6. Нравственное воспитание, самовоспитание и самосовершенствование личности (И.А.Донцов, В.П.Киселев). 7. Управление процессом нравственного воспитания (В.И.Бакштановский, В.Т.Ганжин, Ю.В.Согомонов). 8. Критика западных теорий нравственного воспитания (К.А.Шварцман).

X. Профессиональная этика в СССР. 1. Общие вопросы профессиональной морали (Ю.В.Согомонов, Е.Г.Федоренко). 2. Виды профессиональной этики и основные направления ее развития. 3. Хозяйственно-трудовая этика (Ю.Н.Давыдов, В.Т.Ефимов, Ф.Н.Щербак). 4. Этика науки (И.Т.Фролов, Б.Г.Юдин). 5. Медицинская (деонтологическая) этика (А.Ф.Билибин, Ю.П.Лисицын, И.И.Косарев, Г.И.Царегородцев). 6. Воинская этика (Д.А.Волгонов, А.С.Миловидов). 7. Педагогическая этика (В.А.Сухомлинский, В.И.Писаренко, И.А.Писаренко, Э.А.Гришин). 8. Юридическая этика (Л.Д.Кокорев, Д.П.Котов). 9. Административная этика (Ф.Т.Селюков). 10. Этика управления (В.М.Шепель).

XI. Этическое образование и просвещение. 1. Преподавание этики в высших и средних учебных заведениях: программы и учебные пособия по курсу этики (А.Ф.Шишкин, 1961; Г.Д.Бандзеладзе, 1963;

Е.Г.Федоренко, 1965; Л.М.Архангельский, 1969; С.Ф.Анисимов, 1972-1973; А.И.Титаренко (ред., 1976); А.А.Гусейнов, Р.Г.Апресян, А.П.Скрипник, 1987). 2. Место этики в системе политического просвещения. 3. Общество «Знание»: основные направления популяризации этики. 4. Моральная публицистика и ее основные темы.

ХП. Исследования в области теории и практики социалистической нравственности советского периода. 1. Мораль развитого социализма (1976). 2. Конкретно-социологические исследования социалистической морали (В.М. Соколов, 1981). 3. Социалистические нравственные отношения: сущность и закономерности развития (1988). 4. Социалистическая нравственность как система (В.Т.Ганжин, 1987).

1960

По итогам первого научного совещания по вопросам этики (Ленинград, 1959) публикуется сборник материалов: Вопросы марксистско-ленинской этики: Материалы научного совещания. М.: Госполитиздат, 1960.

На философских факультетах МГУ и ЛГУ открываются кафедры этики и эстетики (зав. кафедрой М.Ф.Овсянников) и вводится курс «Основы марксистско-ленинской этики».

Дробницкий О.Г. К вопросу о категории долга в марксистской этике // Философские науки. 1960, № 3.

1961

На XXII съезде КПСС, в рамках новой Программы партии, принимается моральный кодекс строителя коммунизма, стимулировавший систематическое исследование принципов коммунистической нравственности.

Начало дискуссии по проблеме этических категорий: Архангельский Л.М. Сущность этических категорий // Философские науки, 1961, № 3, определившей феномен морального теоретизирования советской этики.

Выход в свет первого учебника для вузов: Шишкин А.Ф. Основы марксистской этики. М.: Госполитиздат, 1961 и первой хрестоматии: Марксистская этика. Хрестоматия // Составитель Ефимов В.Т. М.: Госполитиздат, 1961.

1962

В книге Ф.А.Селиванова «Этика. Очерки» (Томск, 1962) мораль впервые рассматривается не только как форма общественного сознания, но как сложное социальное образование, включающее в себя моральное сознание, моральные отношения, качества поступков, добродетели и пороки.

1963

В издательстве АН СССР на правах рукописи в количестве 60 экземпляров, выходит книга Я.А.Мильнера-Иринина «Этика, или Принципы истинной человечности». При всем внешнем сходстве с кантовским деонтологизмом, исходящим из противоречия между сущим и должным, этика Мильнера-Иринина является по сути своеобразным этическим неоспинозизмом, утверждающим примат разума (в форме совести и воли) над аффектами.

1965

Завершение дискуссии по проблеме этических категорий: Харчев А.Г. К итогам дискуссии о категориях этики // *Философские науки*, 1965, № 2.

Выход «Краткого словаря по этике» (М.: Политиздат, 1965) под общей редакцией И.С.Кона и О.Г.Дробницкого.

В рамках 6-томного собрания сочинений И.Канта впервые в советский период издается «Критика практического разума» (первые два издания — СПб, 1897 и 1908).

1966

В работе Т.В.Самсоновой «Теоретические проблемы этики» в духе морального теоретизирования предпринимается попытка связать марксистскую этику с принципами гуманизма и свободной воли.

1967

В книге О.Г.Дробницкого и Т.А.Кузьминой «Критика современных буржуазных этических концепций» (М.: Высшая школа) дается целостный концептуальный анализ основных направлений западной

этики XX века: этического формализма, к которому авторы относят интуитивизм, этику логического и лингвистического позитивизма, и этического иррационализма, включающего в себя моральные концепции экзистенциализма и неопротестантизма.

В Тбилиси выходит сборник: «Актуальные проблемы марксистской этики», в котором публикуются две статьи Мильнера-Иринина («Этика — наука о должном» и «Этика, или Принципы истинной человечности. Принцип совести»), подвергшиеся критике за абстрактный формализм и морализаторство (см. рецензию В.Н.Колбановского и В.Т.Ефимова в журнале «Коммунист» (1968, № 14) и статью А.Г.Харчева и В.Г.Иванова «Об историзме в этике» (Философские науки, 1969, № 1).

В книге А.И.Титаренко «Критерий нравственного прогресса» (М.: Мысль) развивается мысль, что главным показателем нравственного прогресса является возрастание уровня гуманизации отношений между личностью и обществом.

В статье «Смысл жизни, счастье, мораль» (Вопросы философии, 1967, № 5) Г.К.Гумницкий, полемизируя с точкой зрения П.М.Егидеса, изложенной в статье «Марксистская этика о смысле жизни» (Вопросы философии, 1963, № 8), определяет понятие счастья как «интегральную форму человеческой удовлетворенности», включающую в себя не только общественные и личные показатели, но и чувство неудовлетворенности достигнутым.

1968

В статье О.Г.Дробницкого «Природа морального сознания» (Вопросы философии, 1968, № 2) дается оригинальное объяснение механизма морального долженствования, нередко противостоящего эмпирической, причинно-следственной связи событий, суть которого сводится к метаисторическому пониманию логики морального сознания, основанной на социальной практике предельно широкого исторического масштаба.

В работе К.А.Шварцман «Теоретические проблемы этики» в духе классического позитивизма подчеркивается тесная взаимосвязь морали и науки, познания и моральной оценки.

Выходит наиболее полный «Очерк истории этики» (М.: Мысль, 1969), написанный коллективом ленинградских авторов (под редакцией Б.А.Чагина), в котором освещаются этические учения древнего мира, средних веков, нового времени, рассматривается русская иде-

алистическая этика второй половины XIX — начала XX в. и история марксистско-ленинской этики, а также дается критика современных буржуазных этических концепций.

В книге А.И.Титаренко «Мораль и политика» в рамках критики западного макиавеллизма предпринимается «гуманистическое оправдание» политических коллизий марксизма (проблемы насилия, соотношения цели и средств и др.).

Выходит учебник Л.М.Архангельского «Лекции по марксистской этике» (Свердловск, 1969).

В Новосибирске проходит симпозиум по проблеме категорий марксистской этики, в центре обсуждения которого стоит вопрос о соотношении этических категорий и практической морали, выступающей в форме нравственного сознания и нравственных отношений. Материалы симпозиума опубликованы в сборнике «Проблемы категорий марксистско-ленинской этики» (Новосибирск, 1969).

1970

Выходит книга А.А.Ивина «Основания логики оценок», в которой излагается первая логическая теория абсолютных оценок (логика понятий «хорошо», «безразлично», «плохо») и на ее основе строится логика утилитарных оценок («является ценным для достижения указанной цели»).

1971

В журнале «Новый мир» (1971, № 10) публикуется статья известного советского генетика В.П.Эфроимсона «Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека)» с предисловием академика Б.Л.Астаурова. Статья явилась непосредственным продолжением и ответом на кардинальный вопрос эволюционной этики П.А.Кропоткина: «Почему человек переносит всякого рода лишения, лишь бы не изменить сложившемуся в нем нравственному идеалу?» Согласно Эфроимсону, успехи современной генетики позволяют ответить на этот вопрос, ибо есть основания считать, что «в наследственной природе человека заложено нечто такое, что влечет его к справедливости и самоотвержению». В условиях морального теоретизирования и социального эмпиризма советской этики эволюционная концепция альтруизма не могла оказать влияния на возрождение научно-позитивистского направления отечественной этической мысли.

В издательстве политической литературы выходит сборник «Наука и нравственность» (составитель В.И.Толстых. Среди авторов О.Г.Дробницкий, Э.В.Ильенков, Э.Ю.Соловьев).

1972

В журнале «Вопросы философии» (1972, № 2, 6) печатается статья О.Г.Дробницкого «Структура морального сознания», в которой исследуется «понятийный строй морального мышления, его формальные схемы и конструкции; устанавливается место каждой из форм понятий в единой системе нравственного сознания — их логические соотношения и связи, субординация и последовательность включения в систему, а также рассматривается механизм исторического формирования структуры морального сознания и генезис его понятий.

В издательстве «Московского университета» выходит учебник С.Ф.Анисимова «Марксистско-ленинская этика. Курс лекций. Ч. 1-2», сыгравший позитивную роль в становлении формально-теоретических принципов подачи учебного материала, свободного от морально-идеологических спекуляций.

В книге А.Г.Харчева и Б.Д.Яковлева «Очерки истории марксистско-ленинской этики в СССР» (Ленинград: Наука, 1972) рассматриваются основные этапы развития отечественной марксистской этики как «единого, внутренне взаимосвязанного процесса».

1973

В совместной монографии советских и болгарских ученых «Предмет и система этики» (Москва — София, 1973) исследуется место этики в системе научного познания, ее взаимосвязи с социологией, теорией права, политологией, социальной психологией и педагогикой; определяются философские и методологические основания этики и ее понятийный аппарат. В теоретическом плане мораль анализируется как специфический регулятор поведения человека.

На русском языке впервые публикуется книга А.Швейцера «Культура и этика» (М.: Прогресс, 1973), оказавшая существенное влияние на эволюцию советской этической мысли прежде всего в плане концептуального изложения истории этических учений, выхода за рамки социологизированной трактовки морали как надстройки определения этических критериев культуры. Этика «благоговения перед жизнью» фактически впервые обозначила путь к новому канону «универсального гуманизма».

1974

Наиболее плодотворный год в истории советской этики, ознаменовавшийся выходом в свет целого ряда солидных монографий, таких как «Понятие морали» О.Г.Дробницкого, «Структуры нравственного сознания» А.И.Титаренко, «Социальный детерминизм и мораль» В.Т.Ефимова, «Социально-этические проблемы теории личности» Л.М.Архангельского, «Социальная природа нравственности» А.А.Гусейнова, «Моральные отношения и их структура» Н.В.Рыбаковой, «Происхождение нравственности» В.Ф.Зыбковца, «Моральные качества личности» В.А.Блюмкина и др.

1976

На XXV съезде КПСС вводится понятие «активной жизненной позиции личности» как актуальной задачи нравственного воспитания на современном этапе, что порождает поток комментирующей литературы и становится предметом обсуждения на многочисленных научно-практических конференциях.

Выходит учебник «Марксистская этика» под общей редакцией А.И.Титаренко (М.: Политиздат, 1976; 2-е и 3-е изд. — 1980 и 1986). Книга получает неожиданно широкий международный резонанс и оказывается переведенной на английский, арабский, венгерский, испанский, немецкий, португальский и чешский языки.

В коллективной монографии «Очерки истории русской этической мысли» (М.: Наука, 1976) русская этика впервые становится предметом специального исследования, начиная с этических идей древней Руси и кончая этическими учениями В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова и Н.А.Бердяева, рассмотренными в критическом свете.

В Вильнюсе прошел всесоюзный симпозиум «Нравственный прогресс и личность» и был опубликован тематический сборник под тем же названием.

В книге Б.О.Николаичева «Осознаваемое и неосознаваемое в нравственном поведении личности» (М.: МГУ, 1976) впервые в советской этике акцентируется внимание на различии между «досознательным» и «послесознательным» поведением, анализируются особенности привычного и интуитивного поведения личности.

1977

В издательстве «Наука» выходит мемориальный сборник статей О.Г.Дробницкого «Проблемы нравственности», лейтмотивом которых является тема специфики нравственности как особой формы сознания и формы регуляции человеческого поведения.

Феномен морального теоретизирования ярко заявляет о себе в двух коллективных монографиях: «Социальная сущность, структура и функции морали» и «Структура морали и личность».

В сборнике «Пути в неизвестное» (Вып. 13) известному биологу С.В.Мейену удается опубликовать статью «Принцип сочувствия», в которой с биологических позиций описываются эмоционально-ценностные механизмы взаимопонимания и выдвигается моральный императив «сочувствия» и «сопереживания» другому как необходимое условие гуманного поведения.

В серии «Литературные памятники» впервые на русском языке выходит полный научно комментированный перевод «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки.

1979

В издательстве «Молодая гвардия» выходит книга А.А.Гусейнова «Золотое правило нравственности» (2-е изд. — 1982; 3-е изд. — 1988), в которой в живой образной форме раскрывается механизм действия золотого правила, позволяющего с максимальной наглядностью выразить существенные характеристики нравственности: от проблемы генеалогии морали до специфики моральной регуляции.

В монографии В.П.Коблякова «Этическое сознание. Историко-теоретический очерк взаимодействия морального сознания и этических воззрений» (Л.: ЛГУ, 1979) дается обоснование необходимости введения в научный лексикон понятия «этическое сознание» для обозначения взаимодействия и взаимопроникновения морали и этики в процессе культурно-исторического развития.

Выходит коллективная монография «Нравственное воспитание». Отв. ред. А.К.Уледов (М.: Мысль).

1980

В ряде коллективных работ выдвигается идея «этоники» как науки управления нравственными процессами общества, прежде всего в сфере нравственного воспитания. См.: Научное управление нрав-

ственными процессами и этико-прикладные исследования. Новосибирск, 1980; Прикладная этика и управление нравственным воспитанием. Томск, 1980; Бакштановский В.И., Ганжин В.Т., Согомонов Ю.В. Нравственное воспитание (социологические и управленческие аспекты). Тюмень, 1980.

В издательстве Московского университета выходит коллективная монография «Моральный выбор», представляющая собой первый систематический опыт исследования проблем морального выбора в единстве его объективных и субъективных сторон: риска деяний; наличия общественных санкций поощрения и наказания; механизмов морального самоконтроля — совести и долга; рациональных и эмоциональных побудителей выбора — моральной рефлексии и нравственных чувств; морального предвидения.

В работе В.Г.Иванова «История этики древнего мира» (Л.: ЛГУ, 1980) впервые в отечественной этике дается специальный очерк этических учений древних культур Индии, Китая, Греции и Рима.

На русском языке выходит книга известного польского философа В.Татаркевича «О счастье и совершенстве человека» (М.: Прогресс, 1981), представляющая собой уникальный образец системно-энциклопедического исследования счастья в рамках мировой этической традиции.

1982

В журнале «Вопросы философии» (1982, № 2) развернута дискуссия по вопросу о философском статусе теории нравственности и возможности отпочкования от нее конкретно-научной области знания — «моралеведения». Дискуссия была инициирована статьей В.Т.Ефимова «Этика и моралеведение» и вызвала отклики ведущих советских специалистов по этике: Л.М.Архангельского («Этика или моралеведение»), А.А.Гусейнова («Этика — наука о морали»), А.И.Титаренко («Предмет этики: основания обсуждения и перспективы исследования»), Ю.В.Согомонова («Этика и теория нравственного воспитания») и В.Н.Шердакова («Этика и нормативность»).

Выходит коллективная монография «Методология этических исследований». Отв. ред. Л.М.Архангельский (М.: Наука, 1982). Свою задачу авторы видят в определении путей «включения эмпирического материала в ткань теоретических исследований». В этой связи в монографии исследуются возможности применения общенаучных методов и методов смежных наук в марксистской этике (системный подход, этико-психологические и конкретно-социологические подходы и т.д.).

В издательстве «Молодая гвардия» выходит книга Ю.Н. Давыдова «Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии», представляющая собой уникальный в советской этике опыт прочтения русской этической традиции как «этики любви» в сравнении с западной философией морали, выступающей как «метафизика своеволия». Подобные акценты являлись в то время абсолютно новаторскими, бросающими вызов марксистской схеме историко-философского процесса.

1983

В коллективной монографии «Рациональное и эмоциональное в морали» (М.: МГУ, 1983) дается анализ этических проблем функционирования морали на эмоциональном и рациональном уровнях, рассматриваются эмоционально-психические механизмы интериоризации нравственных ценностей, исследуются рациональные способы преодоления моральных конфликтов и эмоциональные прогнозы критических и рискованных ситуаций морального выбора.

1984

В переводе Н.В.Брагинской издается «Никомахова этика» Аристотеля. В отличие от прежнего перевода Э.Л.Радлова (1908) настоящий перевод основан на новом лексикографическом подходе, избегающем иноязычных терминов и этических неологизмов и осуществляющем передачу однокоренных терминов древнегреческого языка однокоренными же терминами русского языка, образующими своего рода терминологические «гнезда». Впервые Т.А.Миллер переведена и издана «Большая этика» Аристотеля.

В переводе Л.В.Коноваловой впервые публикуется на русском языке книга Дж.Э.Мура «Принципы этики» (М.: Прогресс).

В книге А.И.Титаренко «Антиидеи: Опыт социально-этического анализа» (М.: Политиздат, 1984) представлена эмоционально-ценностная феноменология нравственных идей антигуманистического характера.

1985

Посмертно выходит итоговая монография Л.М.Архангельского «Марксистская этика: предмет, структура, направления» (М.: Мысль, 1985).

В книге А.А.Гусейнова «Введение в этику» (М.: МГУ, 1985) дается пропедевтическое обобщение и систематизация основных теоретических проблем нравственности.

1986

Выходит одна из главных работ в области этоники: Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Введение в теорию управления нравственно-воспитательной деятельностью. Томск, 1986.

В книге В.М.Соколова «Социология нравственного развития личности» (М.: Политиздат, 1986) даются методики социологического исследования моральных феноменов.

1987

В издательстве «Мысль» выходит «Краткая история этики» А.А.Гусейнова и Г.Иррлитца с Приложением избранных текстов Аристотеля («О добродетели»), Августина («О благодати и свободном произволении») и И.Канта («Лекции об этике»). Концептуальной основой книги является своеобразная систематизация историко-этического процесса, в которой античная этика предстает по преимуществу как учение о добродетелях, средневековая этика как учение о благах, а этика Нового времени — как синтез двух фундаментальных характеристик морали: свободы воли и универсальности.

1988

В книге В.С.Библера «Нравственность. Культура. Современность. Философское размышление о жизненных проблемах» (М.: Институт истории естествознания и техники АН СССР, 1988) анализируются кризисные явления культуры и их влияние на нравственное самочувствие интеллигенции. Следуя традиции «философии поступка» М.М.Бахтина, автор видит выход из тупика современного нравственного отчуждения в жизненной подлинности поступка.

Выходит сборник «Этическая мысль. Научно-публицистические чтения» под редакцией А.А.Гусейнова (М.: Политиздат, 1988), обозначающий поворот к новой парадигме этики с общечеловеческой доминантой, призванной перевести ценности общечеловеческой морали на язык практических действий, политики, экономики, культуры.

В Москве на базе сектора этики Института философии РАН создается независимое общественное объединение, научно-просветительское общество «Этика ненасилия», ставящее своей целью распространение в обществе идей ненасилия и опыта ненасильственных действий.

Выходит сборник «Что такое мораль?», во многом подводящий теоретические итоги развития советской этики и свидетельствующий о намечающемся плюрализме идей и подходов к пониманию сущности морали в рамках мировоззренческого единства исследований в марксистской этике.

1989

В Москве по инициативе научно-просветительского общества «Этика ненасилия» проводится международная конференция «Этика ненасилия», ставшая первым опытом сотрудничества западных и советских ученых в области теоретической и практической этики. Материалы конференции опубликованы в сборнике: Этика ненасилия. М.: ИФ РАН, 1991.

В Бонне на немецком языке выходит книга Т.В. Самсоновой «Этика перестройки и перестройка этики. Научное исследование».

В книге В.Н. Назарова «Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах» (М.: Политиздат, 1989) дается систематическое изложение этики языком мудрых мыслей, афоризмов и изречений, принадлежащих известным мудрецам, философам, писателям. В рамках советской этики впервые возрождается классический жанр моральной афористики, представленный, в частности, в отечественной этической традиции сборниками мудрых мыслей Л.Н. Толстого.

Смоленцев Ю.М. Мораль и нравы: диалектика взаимодействия. М.: МГУ, 1989 — одна из немногих работ в советской этике, посвященная проблеме соотношения морали и реальных нравов.

В монографии Е.Л. Дубко и В.А. Титова «Идеал, справедливость, счастье» (М.: МГУ, 1989) дается категориальный анализ этических идей в широком социально-историческом и культурном контексте.

Выходит 5-е существенно переработанное издание «Словаря по этике» под ред. А.А. Гусейнова и И.С. Кона (М.: Политиздат).

1990

В журнале «Вопросы философии» (1990, № 7) проводится «Круглый стол» на тему «Перестройка и нравственность», который фактически обозначил окончательный переход к новой концепции морали как духовно-ценностному базису культуры.

Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. Отв. ред. А.А.Гусейнов (М.: Политиздат).

Выходит библиографический справочник «Этика» (Вильнюс), подготовленный В.Жямайтисом. В нем представлены советские этики, а также вся библиография советской этики за период с 1976 по 1985 гг.

Примечания

- ¹ Хронологию первого (1900–1922) и второго (1923–1959) периодов русской этики см.: Этическая мысль. Вып. 1. М., 2000. С. 107–131. Этическая мысль. Вып. 2. М., 2001. С. 169–191.
- ² Как отмечал в этой связи Э.Л.Радлов, этика Соловьева «примыкает как последнее звено к целому ряду посланий и поучений, которыми переполнена вся древняя Русь». *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии // *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.* Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991, С. 188. Б.Н.Чичерин не случайно упрекал Соловьева в слабой теоретической оснащённости его этики. См.: *Чичерин Б.Н.* О началах этики // Вопросы философии и психологии. Кн. 39 (IV), С. 701.

В этом году Рубену Грантовичу Апресяну исполняется 50. Когда личная история вплетается в общую так, что каким-то образом преобразует ее, события, которые в иных случаях имели бы сугубо частный характер, обретают значимость для всех тех, кто причастен к этой общей истории. И тогда юбилей уже нельзя представить всего лишь интимным событием, поводом для радости или печали юбиляра и его близких. Он обретает более крупный масштаб, провоцируя на размышление о мере и глубине воздействия личной истории на общую, в данном случае — истории исследователя, на историю нашего этического сообщества и современной российской этики.

Изначально интерес Р.Г.Апресяна был ориентирован на историю этики: его первые исследовательские опыты, итогом которых стали кандидатская диссертация и книга¹, посвящены анализу английского новоевропейского этического сентиментализма. Именно благодаря Р.Г.Апресяну данная концепция стала известна советской этической публике. Само по себе заполнение лакун в историко-этическом знании имеет несомненное значение. Однако для самого автора интерес к этическому сентиментализму не был сугубо историческим. Параллельно историко-философскому исследованию и отчасти под его влиянием, у Апресяна начинает складываться особое понимание морали и ее природы, не сводимое к принятому в то время (хотя и по-разному интерпретируемому) социальному пониманию. Именно освоение Р.Г.Апресяном сентименталистского учения о моральном чувстве как об особом, не обусловленном никакими внешними факторами источнике морали (теоретическим фоном которого стала книга О.Г.Дробницкого «Понятие морали») было первым (лишь ретроспективно осознаваемым) шагом к его собственной концепции морали.

Последующее формирование его этической позиции было определено интересом к осмыслению несоциальных факторов морали. Особое влияние в этом плане на Р.Г.Апресяна оказали современные работы по социобиологии, а также работы Э.Фромма «Искусство любить» и С.Радек «Материалистское мышление: к политике мира». В этот период в исследовании Р.Г.Апресяна обозначился методологический поворот, который проявился в уходе от марксистских схем в истолковании морали, в утверждении того, что мораль, хотя и проявляется через социальные отношения, по своей природе все же «предсоциальна»². Р.Г.Апресян интерпретирует мораль как «духовную компенсацию» утраты человеком естественного единства — утраты, пережитой в «предисторическом» существовании человечества и пе-

реживаемой в существовании младенческом. «Предсоциальное» и в этом смысле безусловное, абсолютное начало морали Р.Г.Апресян усматривает в опыте переживания материнской любви ребенком, соединенном с хранящимся в культуре идеалом единения на основе примиренности, бескорыстной заботы и т.п. Материнская же любовь, по его мнению, представляет собой непосредственное осуществление заповеди любви, она и формирует в человеке потребность в бескорыстно-любовном отношении.

Другое, также наметившееся в самом начале исследовательской работы Р.Г.Апресяна направление было связано с аналитикой основных нормативно-этических программ на фоне общего определения морали. Первый опыт освоения этой темы воплотился в его книге «Постижение добра»³. Дальнейшая исследовательская деятельность Р.Г.Апресяна по многому была связана с развитием и преобразованием той проблематики, которая сформировала его первые книги.

Пытаясь определить «идею» морали, Р.Г.Апресян использовал нормативно (содержательно) ориентированную стратегию. Декларируемое в его подходе единство нормативной и теоретической этики предполагает, что для понимания феномена морали, по меньшей мере, недостаточно анализировать ее формальные характеристики. Существенным здесь является анализ нормативного содержания морали. Последнее, как считает Р.Г.Апресян, ссылаясь на европейскую философскую традицию, выражено в двух базовых требованиях: в золотом правиле нравственности и в заповеди любви. Р.Г.Апресян стремится показать, что мораль и есть то, что повелевается этими базовыми императивами. Анализ базовых нравственных императивов и источников морального сознания сформировал у него убеждение, что именно агапическое, а не контрактное восприятие морали ближе к ее подлинной сути. По содержанию своих требований мораль далеко выходит за пределы социального устройства, гарантирующего мирное сосуществование и баланс интересов, поскольку ориентирует нас на идеал «духовно-возвышенного общечеловеческого единения» и «милосердной любви»⁴. Эта позиция позволяет не только систематизировать, но и существенным образом корректировать нормативные программы, определяющие поведение человека. Конечно, гедонизм и утилитаризм (получившие разработку уже в «Постижении добра»), а также аскетический перфекционизм (проанализированный в «Идее морали») могут быть подвергнуты и взаимной коррекции. Однако их полноценное вхождение в пространство моральной жизни, с точки зрения Р.Г.Апресяна, оказывается возможным только за счет тех поправок, которые вносит этика милосердия⁵.

При таком понимании предмета этики одной из центральных проблем неизбежно оказывается проблема ненасилия. Этот нравственный императив рассматривается Р.Г.Апресяном не как предельное обобщение всех моральных норм и ценностей, а лишь в качестве одного из нравственных принципов, существующих в едином нормативном поле морали. Значение требования ненасилия состоит в том, что оно накладывает ограничения на ключевое для этики социального взаимодействия стремление к общему благу. Однако утверждая «уважение к автономии личности», требование ненасилия само по себе не может обеспечить «деятельной заботы» о ней, оно должно быть дополнено принципом милосердной любви. В интерпретации Р.Г.Апресяна между заповедями ненасилия и милосердия складываются отношения взаимного обогащения и комплиментарности: «Как милосердие может быть милосердным лишь будучи ненасильственным, так и ненасилие <...> реализуется как ненасилие <...> в бескорыстном служении [обществу и другому человеку]»⁶.

Для всех читателей, интересующихся развитием этической мысли в России, именно очерченная выше проблематика в первую очередь ассоциируется с именем Р.Г.Апресяна. Однако за последние годы к ней присоединился ряд новых проблем, указывающих на возрастающий интерес нашего автора к определению места морали в социально-политической практике. Конечно, его статьи по моральным основаниям демократического общества, нравственно фундированной социальной инженерии, предпринимательскому и бюрократическому этосу начали выходить уже с начала 90-х⁷. Однако лишь в выступлениях и публикациях конца 90-х гг. социально-дисциплинарная сторона морали стала характеризоваться Р.Г.Апресяном как особое явление, находящееся в сложном взаимодействии с этикой индивидуального совершенствования⁸. И хотя между ними существует тесная связь, включающая элементы иерархии, перспектива социальной этики предполагает несколько иной взгляд на важнейшие моральные перспективы.

Так идея абсолютного ненасилия или мысль об исторической преодоленности морали воздаяния с точки зрения реалистической позиции социальной этики выглядит как форма потакания активному («неугомонному») злу и путь к общественной катастрофе. Опасность «ослепления моральным идеалом» является вполне реальной угрозой для практической философии⁹. Именно последние несколько лет творчество Р.Г.Апресяна ориентировано не столько на этическую дискредитацию насилия, сколько на поиск нравственных ограничений применения силы. Своеобразным «полигоном» для их оп-

ределения стала проблема справедливой войны, требующая от мыслителей и политиков поиска золотой середины между пацифизмом и прагматическим реализмом. Результатом исследований в этом направлении является коллективная монография «Нравственные ограничения войны», одним из авторов и редакторов которой был Р.Г.Апресян¹⁰. Заметно, что частная проблема справедливой войны постепенно преобразуется у него в масштабный интеллектуальный проект реабилитации правила талиона, которое следует воспринимать как форму нормативного регулирования, резервируемую для всех тех, кто воспроизводит архаичный этос силы¹¹. В таком случае принципы, легитимизирующие и нормирующие применение военной силы, могут стать образцом для нравственной оценки всех других социально-политических процессов, требующих силового регулирования.

Новые акценты в творчестве Р.Г.Апресяна привели его к необходимости пересмотреть некоторые подходы к исторической динамике морали. Традиционная для отечественной этики модель жесткого противопоставления золотого правила нравственности и закона талиона подверглась в его последних работах значительной коррекции. Эти фундаментальные регулятивы, по мнению Р.Г.Апресяна, связаны не только антитетической исторической последовательностью, но и логикой порождения и преемственности. Как оказывается, талион и его позитивная пара — закон благодарности — органично преобразуется в отрицательную и положительную формулировки золотого правила, когда возникает потребность в выдвижении императивов инициативного действия¹². Именно констатация внутренней родственности золотого правила требованиям морали воздаяния, заменяющая привычную картину их бескомпромиссного конфликта, позволяет Р.Г.Апресяну вести речь о том, что в настоящий момент сосуществуют два типа морали, одинаково уместных и целесообразных, но по-разному функционирующих в цивилизованном мире¹³. Эта новая тематика пока лишь пунктирно обозначена в последних публикациях Р.Г.Апресяна, и те исследователи, интересы которых лежат в этой сфере, с нетерпением ждут ее полной разработки.

Р.Г.Апресян является не просто исследователем, много лет он передает свои знания и результаты исследовательского опыта студентам разных вузов. В соавторстве с А.А.Гусейновым им написан учебник «Этика»¹⁴. В 1991 г. в качестве приглашенного профессора он преподавал этику в Университете им. У.Лойера (Канада). В последнее время Р.Г.Апресян разработал и читает авторские курсы по «Философии образования» и «Философии любви». В своей преподавательской деятельности он использует новые, нетрадиционные формы.

Например, он провел в Интернете (на информационно-образовательном портале auditorium.ru) мастер-класс «Философия любви», здесь же им проводилась электронная конференция «Насилие и ненасилие: философия, политика, этика», материалы которой были изданы отдельной книгой¹⁵.

Особого внимания заслуживает проектная деятельность Р.Г.Апресяна. Самым значительным из уже реализованных проектов последнего времени стало издание энциклопедического словаря по этике¹⁶, осуществленное по инициативе А.А.Гусейнова и совместно с ним.

* * *

В День рождения принято высказывать пожелания. Жанр данного текста предполагает пожелание неиссякаемости творческой энергии, достижений, любопытства, обнаружения и освоения новых тем, проблем и т.п. И мы всего этого от души желаем Р.Г.Апресяну! А кроме того, вряд ли стоит забывать, что философия — занятие праздное. Как говорил один китайский мудрец, чтобы не быть подобным «мертвящему дыханию осени», помимо сосредоточенности в учении «нужно уметь иной раз быть беспечным», ибо только тогда человек оказывается в состоянии «помогать жизни вещей».

О.В.Артемяева
А.В.Прокофьев

Примечания

- ¹ *Апресян Р.Г.* Из истории европейской этики нового времени (этический сентиментализм). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986.
- ² *Апресян Р.Г.* Природа морали // *Филос. науки.* 1991. № 12. С. 53–64; *Он же.* Первичные детерминанты нравственного опыта // *Вопр. философии.* 1993. № 8. С. 32–64; *Он же.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М.: ИФ РАН, 1995.
- ³ *Апресян Р.Г.* Постигание добра. М.: Мол. гвардия, 1986.
- ⁴ *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. Гл. 4. См. также: *Апресян Р.Г.* Заповедь любви // *Человек.* 1994. № 2–4.
- ⁵ *Апресян Р.Г.* Постигание добра. Гл. 1–2, 4; *Он же.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. Гл. 5–8.
- ⁶ *Апресян Р.Г.* Ненасилие — с этической точки зрения // *Этика ненасилия: Материалы международной конференции /Под общ. ред. А.А.Гусейнов, отв. ред. Р.Г.Апресян.* М., Философское общество СССР, 1991. С. 65.
- ⁷ *Апресян Р.Г., Гусейнов А.А.* Демократия и гражданство // *Вопр. философии.* 1996. № 7. С. 3–16; *Апресян Р.Г.* Филантропия: милостыня или социальная инженерия // *Общественные науки и современность.* 1998. № 5. С. 51–60; *Он же.* Ценностные контрверсы предпринимательства // *Общественные науки и современность.* 1993. № 5. С. 19–29; *Он же.* Этнос властвующей бюрократии // *Бюрократия и общество.* М., 1991. С. 187–200 (см. также: *Гражданское участие: Ответственность, сообщество, власть /Под ред. Р.Г.Апресяна.* М.: Аслан, 1997).
- ⁸ *Апресян Р.Г.* Перфекционистский и дисциплинарный языки морали // *Оправдание морали.* Сб. науч. ст. К 70-летию проф. Ю.В.Согомонова. Москва–Тюмень, 2000. С. 38–53.
- ⁹ *Апресян Р.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // *Вопр. Философии,* 2001. № 3. С. 81.
- ¹⁰ *Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры /Под общ. ред. Б.Коппитерса, Н.Фоушина, Р.Апресяна.* М.: Гардарики, 2002.
- ¹¹ *Апресян Р.Г.* Метанормативное содержание принципов справедливой войны // *Полис.* 2002. № 3. С. 70.
- ¹² *Апресян Р.Г.* Ресентимент и историческая динамика морали // *Этическая мысль.* Вып. 2. М., ИФ РАН, 2001. С. 32–33.
- ¹³ *Апресян Р.Г.* Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира» // *Этическая мысль.* Вып. 3. М., 2002. С. 161.
- ¹⁴ *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* *Этика: Учебник.* М.: Гардарики, 1998.
- ¹⁵ *Насилие и ненасилие: философия, политика, этика (Материалы интернет-конференции, проходившей 15.05–31.07.2002 на информационно-образовательном портале www.auditorium.ru) /Под ред. Р.Г.Апресяна.* М.: Ин-т «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия, 2003.
- ¹⁶ *Этика: Энциклопедический словарь /Под ред. Р.Г.Апресяна, А.А.Гусейнова.* М.: Гардарики, 2001.

Наши авторы

Артемяева Ольга Владимировна — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич — кандидат философских наук, доцент, кафедра этики МГУ им. М.В.Ломоносова.

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

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

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

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

Корзо Маргарита Анатольевна — 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.

Назаров Владимир Николаевич — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой Государственного Тульского педагогического университета им. Л.Н.Толстого.

Прокофьев Андрей Вячеславович — кандидат философских наук, докторант Института философии РАН.

Судаков Андрей Константинович — доктор философских наук.

Содержание

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

<i>А.А.Гусейнов</i>	
Понятие морали	3
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этика и мораль: соотношение понятий	14
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Справедливость или преодоление человеческой природы? (метанормативный контекст понятия справедливость»)	23

ЭТИКА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

<i>А.Г.Гаджикурбанов</i>	
Идея самопревосхождения в доктрине Плотина	50
<i>А.К.Судаков</i>	
Этика совершенства в нравственной системе И.Канта.....	67

ИСТОРИЯ МОРАЛИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

<i>М.А.Корзо</i>	
Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени	89
<i>О.П.Зубец</i>	
Профессия в контексте истории ценностей	103
<i>О.В.Артемова</i>	
Генри Сиджвик о высшем благе.....	121
<i>С.Н.Земляной</i>	
Онтология и этика светскости (О жизни света и светской жизни в Европе и России).....	145
<i>П.А.Гаджикурбанова</i>	
Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса.....	161

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: третий период (1960-1990)	179
Р.Г.Апресяну — 50!	198
Наши авторы.....	204

Научное издание

Этическая мысль

Выпуск 4

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

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

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.08.03.

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

Усл. печ. л. 12,87. Уч.-изд. л. 11,04. Тираж 500 экз. Заказ № 032.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14