

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
Выпуск 6

Москва
2005

УДК 17.0
ББК 87.7
Э-90

Ответственный редактор

доктор философских наук, академик РАН

А.А. Гусейнов

Ученый секретарь

кандидат философских наук

О.В. Артемьева

Рецензенты

доктор философских наук *Ю.А. Кимилев*

кандидат философских наук *А.А. Сыродеева*

Э-90 **Этическая мысль. Вып. 6.** — М., 2005. — 263 с.

В очередном выпуске Ежегодника представлены результаты исследований по различным вопросам теории и истории морали. Выпуск также содержит специальные разделы, посвященные анализу разных аспектов проблемы соотношения морали и политики; вопросам истории ценностей, рассмотрению современных этических теорий. В данный выпуск включена дискуссия по проблеме обоснования морали.

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

В. О. Лобовиков

Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления)

1. Единство этики и логики

Существует фундаментальное единство истины, добра и красоты. Это единство было одним из основных религиозно-философских принципов пифагорейского союза. Платон, находившийся под сильным влиянием пифагорейской доктрины, тоже разделял этот принцип. Восприняло его и христианство, включив в число своих догматов. Историки философии, говоря о культуре средних веков, очень часто утверждают, что философия (в частности, этика, логика, онтология) была тогда «служанкой теологии». Этот очень популярный тезис, «разжигающий рознь между философией и теологией», на мой взгляд, неточен. В сущности, философия в средние века была не средством (служанкой), а самоцелью (госпожой). В те времена философия, как правило, настолько гармонично соединялась с теологией, что полностью совпадала с ней. Были, конечно, и исключения из этого правила, но мы сейчас говорим о норме (статистической). В норме же «классовой борьбы» между философией и теологией в средние века не было. Согласно христианской доктрине (см., например, труд Дионисия Ареопагита «О божественных именах»¹) Бог един, но у него много имен. Бог есть добро («Добро» – имя Бога). Бог есть истина («Истина» – имя Бога). Бог есть красота («Красота» – имя Бога). Поскольку Бог един, постольку Истина, Добро и Красота суть одно. Согласно классическому определению, логика есть учение об истине и методах ее достижения, а также уклонения от лжи («Ложь» – имя дьявола). Но в таком случае, по определению, логика – есть учение о Боге и средствах приближения к Нему, а также уклонения от дьявола. Следовательно, логика есть теология (или раздел теологии)! Она не служанка теологии, а сама теология! Логика – глубоко религиозные

люди (независимо от того, осознают они это или нет). Их профессиональная деятельность – служение Богу (Истине). Рассуждая аналогичным образом, нетрудно прийти к выводу, что этика есть теология. Бог есть добро. Согласно классическому определению, этика – наука о добре и средствах его достижения, а также уклонения от зла. Следовательно, этика – наука о Боге и средствах приближения к Нему, а также уклонения от зла («Зло» – имя дьявола). Итак, этика есть теология (или раздел теологии)! Она не служанка теологии, а сама теология! Этики – глубоко религиозные люди (независимо от того, осознают они это или нет). Их профессиональная деятельность – служение Богу (Добру). Рассуждая аналогичным образом нетрудно прийти к выводу, что эстетика есть теология. Да, действительно, но эту тему мы здесь развивать не будем, учитывая вполне определенный предмет настоящей статьи, посвященной взаимоотношению этики и логики.

В отношениях между этими философскими науками есть много неясного, странного, загадочного. Прошли тысячелетия со времен Аристотеля, но для изучения некоторых разделов логики даже в наше время целесообразно освоение его философского наследия. То, что в список учебной литературы по логике для современных студентов философских факультетов включаются труды Аристотеля, – проявление специфики предмета и метода логики. Она – нормативная дисциплина, имеющая не столько эмпирический, сколько догматический характер. Ей свойственна удивительная устойчивость, относительная независимость от постоянных изменений эмпирического материала. Таким же свойством обладает и этика. А.А.Гусейнов и Р.Г.Апресян совершенно справедливо отмечают существенное сходство этики с логикой: «Первая развернутая систематическая работа по этике, которая была одновременно и первым учебным курсом по этой дисциплине, – «Никомахова этика» Аристотеля – оказалась первой не только по времени, но и по значению. Написанная в IV веке до нашей эры, она и сегодня остается одной из лучших систематизаций этики... Такая устойчивость ... прямо связана с особенностью этики. Она сродни устойчивости, которая наблюдается в грамматике и логике»². Действительно, стабильность этики и логики, их нормативный (догматический) и оценочный характер имеет некую единую основу. Смутное ощущение (интуиция) этого фундаментального единства с античности и через всю историю философии провоцировало людей на отождествление знания (истины) и добродетели. Такое отождествление, широко известное как «философия просвещения», в конечном счете вело к абсолютной идентификации предметов этики и

логики. Однако в последнее время в философии доминирует мнение, что просветители в каком-то смысле ошиблись, допустили существенную неточность в формулировке своих идей, что привело их к неизбежным неудачам на практике. Веские теоретические аргументы и эмпирические данные, свидетельствующие о закономерной неудаче просветительского движения³, а также исследования в области модальной логики оценок и норм⁴ неумолимо склоняют современных философов к признанию отсутствия необходимой формально-логической связи (а именно, отношения логического следования) между фактами деятельности и моральными оценками этой деятельности. Но тогда в чем именно заключается фундаментальное единство логики и этики (истины и добра), если оно действительно существует? Как точно определить обсуждаемое единство, принимая во внимание отрицательный результат просветительского эксперимента? Для обоснованного ответа на этот важный вопрос необходимо специальное исследование.

Еще одна важная проблема заключается в следующем. Если истина, добро и красота суть одно, то почему современная логика существенно математизирована, а этика и эстетика нет? Является ли эта дисгармония логики, этики и эстетики необходимой, вечной или же она случайна, временна? (Логика ведь тоже очень долго не имела математического аппарата.) Если принять гипотезу о том, что указанная дисгармония нашего времени и прошлые неудачные попытки математизации этики от Платона (см. интересную работу А.Н.Уайтхеда⁵) до Б.Спинозы⁶ – преходящая историческая случайность, то как именно может и должна быть осуществлена адекватная математизация теории добра? Этот важный вопрос до сих пор остается в значительной мере открытым, хотя процесс развития уверенности в необходимой связи математики и добра можно проследить от Платона до А.Н.Уайтхеда⁷.

Общеизвестно, что новые идеи, методы и научные направления очень часто возникают на стыке «старых» (классических) дисциплин в результате их взаимодействия, взаимопроникновения. Например, на перекрестке физики и химии возникли физическая химия и химическая физика. На стыке экономики и права появились экономика права и право экономики. Естественно ожидать, что на пересечении этики и логики (дисциплин в каком-то смысле разных, но в некотором отношении единых, родственных) тоже могут и должны появиться такие пограничные (синтезирующие) направления научных исследований, как «логическая этика» и «этическая логика».

2. Логическая этика как направление научных исследований

Этика — наука о морали, т.е. в сущности, о добре и зле⁸. Любая наука — логически организованная система мыслей. В ходе рассуждений о добре и зле нужно мыслить логично, т.е. соблюдать правила логики, чтобы избежать ошибок (ложных суждений) и приблизиться к истине. Стремление обычных людей логично рассуждать о морали еще не есть логическая этика. Логической этикой мы будем называть систематическое непосредственное применение достижений науки логики для развития этики. При этом этика рассматривается как специфическая часть предмета логики, т.е. как некая система понятий, суждений, умозаключений и т.д., следовательно, непосредственное приложение логики к этике вполне уместно. Оно может уточнить этические понятия, усовершенствовать определения, классификации, помочь в обосновании суждений, в критике доказательств, в обнаружении и устранении логических противоречий и т.д.

Развитие логики и ее приложений в ходе человеческой истории породило современную модальную логику. Классическая символическая модальная логика, имеющая дело с алетическими модальностями «необходимо», «возможно», «невозможно», «случайно», в XX веке была дополнена символической логикой норм, оперирующей, соответственно, деонтическими модальностями «обязательно», «разрешено», «запрещено», «нормативно нейтрально»⁹. Наряду с символической логикой норм появилась в XX веке и символическая логика оценок («хорошо», «плохо», «оценочно нейтрально») и предпочтений («лучше», «хуже», «равноценно»)¹⁰. Тем самым был создан специальный искусственный язык и логико-математический аппарат для научного анализа и совершенствования не только нормативного, но и оценочного аспектов этики как науки, т.е. как особого вида системы мыслительной деятельности. Итак, логическая этика подходит к этике как к предмету логики. Собственным предметом этики — моралью — она непосредственно (прямо) не занимается. Необоснованные надежды некоторых на то, что логика может дать и обязательно даст *непосредственный* результат в исследовании морали, не оправдались (и не могли оправдаться), что привело некоторых к столь же необоснованным выводам об абсолютной бесполезности логической этики («этики без морали») для этики. Однако эти методологически несостоятельные очарования и разочарования не могут быть основанием для отказа от логического анализа этических теорий. Мышление человека неким (до сих пор не совсем непонятым) образом объединяет (увязывает) факты, оценки

и нормы в единую систему. Логическая этика — один из подходов к постижению этой фундаментальной связи. Но возможен, очевидно, и принципиально иной подход, «зеркально симметричный» по отношению к рассмотренному выше.

3. Этическая логика как направление научных исследований

«Зеркально симметричным» для логической этики является такой подход к логике (назовем его «Этическая логика»), при котором феномены мышления (и проявления его логики) рассматриваются как феномены нравственности и морали, т.е. относятся к собственному предмету этики. Здесь уже этики могут оказаться весьма полезными для логиков в процессе научного исследования мышления. Если мораль — регулятор любой человеческой деятельности (в определенном отношении), то она регулирует также и мыслительную деятельность (в том же отношении). Мышление имеет нравственный аспект, регулируемый моралью, следовательно, оно (и его логика) относится также и к сфере интересов этики. В некотором смысле *логика есть этика мышления*. В этом смысле *логика — частный случай этики* (как более универсальной дисциплины).

Некоторые аспекты (фрагменты) философской деятельности Л. Витгенштейна можно, по моему мнению, отнести к научному направлению, названному выше этической логикой. Не буду приводить здесь полный список «симптомов», приведших к такому «диагнозу». Рассмотрим лишь одно важное обстоятельство. В «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн объявляет логические противоречия и тавтологии бессмысленными утверждениями¹¹. Но что такое бессмысленное утверждение с точки зрения классической логической семантики? Это утверждение, не являющееся ни истинным, ни ложным. Тавтологии являются истинными высказываниями, а логические противоречия — ложными. Следовательно, тавтологии и логические противоречия не являются бессмысленными с точки зрения логики. Либо Л. Витгенштейн объявляет тавтологии и логические противоречия бессмысленными с точки зрения логики (и тогда он не прав), либо он прав, но тогда он объявляет тавтологии и логические противоречия бессмысленными не с собственно логической, а с какой-то другой (внешней для логики) точки зрения. Если принять вторую гипотезу, то возникает вопрос: с какой же точки зрения, если не логической? Наверное, можно ответить на этот вопрос так. Л. Вит-

генштейн, вероятно сам это недостаточно осознавая, рассмотрел тождественно истинные и тождественно ложные высказывания с точки зрения их нравственной ценности (как объекты морального регулирования) и констатировал, что из-за невозможности действовать иначе (отсутствие свободы выбора) упомянутые высказывания не являются ни хорошими, ни плохими. Естественно назвать этически (аксиологически) нейтральные (не имеющие ни положительной, ни отрицательной ценности) высказывания этически (аксиологически) бессмысленными. Предложенная гипотеза позволяет объяснить тот факт, что Л.Витгенштейн объявляет бессмысленными тавтологии и логические противоречия, являющиеся, с точки зрения логики, вполне осмысленными: истинными или ложными. Согласно обсуждаемой гипотезе, в данном случае (и во многих других) Л.Витгенштейна занимает этика мышления, а отнюдь не его логика сама по себе.

Следует заметить, что назвать современную этическую логику и логическую этику «зеркально симметричными друг другу» научными направлениями можно лишь условно. Строго (точно) говоря, полной симметрии тут нет. Асимметрия проявляется, например, в том, что (в логической этике) к этике прилагается математизированная формальная логика, представленная на уровне специального искусственного языка, а (в этической логике) к логике прилагается нематематизированная содержательная этика, выраженная в естественном языке. Эта асимметрия обуславливает то, что в наше время эвристические возможности рассмотренных взаимодополняющих научных направлений различны. Однако если обсуждать проблему в перспективе, то, вероятно, в случае успеха в деле адекватной математизации формальной этики ситуация станет более симметричной, чем сейчас. Указанная перспектива предполагает введение и систематическое развитие научной абстракции от конкретно-исторического содержания деятельности и условий ее осуществления, а также от исторического изменения этого содержания. Это означает необходимость вычленения в рамках этики как системы некой относительно самостоятельной подсистемы, которую можно назвать «формальная этика». Она — аналог формальной логики. Формальная этика может и должна начать конструирование и систематическое использование своего собственного искусственного языка, предназначенного для более точного описания нравственных структур (моральных форм) деятельности. Структурно-функциональные закономерности в системе нравственных форм могут и должны быть адекватно представлены на уровне некой математической модели морали — собственного предмета этики. Исходя из принципа единства онтогенеза и филогенеза, в сочетании с

принципом единства логики (истины) и этики (добра), естественно ожидать, что в начале жизнеспособная версия математизированной формальной этики возникнет в виде алгебры формальной этики.

4. Алгебра формальной этики как аналог алгебры формальной логики

В предыдущих разделах статьи мы рассматривали «зеркально симметричные друг другу» возможности непосредственного (прямого) применения логики в этике и этики в логике. Однако этим тема взаимосвязи этики и логики не исчерпывается. Наряду с непосредственными (прямыми) связями существуют также и опосредованные (косвенные) отношения. Они могут оказаться чрезвычайно ценными в эвристическом смысле. Прямые (непосредственные) логические связи этики и логики так и не прояснили нам в полной мере смысл интуитивно привлекательного принципа единства истины и добра. Какова его точная формулировка? Каков критерий упомянутого единства? Вопрос остается открытым. Для того, чтобы сформулировать возможный вариант ответа на этот вопрос, определим некую алгебру формальной этики – аналог алгебры формальной логики.

Алгебра формальной этики (синоним – алгебра поступков) строится на множестве поступков. Поступками называются любые (индивидуальные или коллективные – неважно) свободные действия, являющиеся либо хорошими, либо плохими. Нравственно нейтральные действия множеству поступков не принадлежат. От факта существования нейтральных действий алгебра поступков абстрагируется. Алгебра формальной этики – математика свободы, ибо ее предметом являются только свободные действия. На множестве поступков определяется множество унарных и бинарных алгебраических операций, представляющих собой моральные ценностные функции. Областью допустимых значений (ОДЗ) переменных этих функций является двухэлементное множество $\{x, p\}$. Оно же является областью изменения значений этих функций. Символы x и p обозначают моральные значения поступков соответственно «хорошо» и «плохо». Буквы a, b, c обозначают моральные формы (поступков). Простые моральные формы – независимые нравственные переменные, а сложные формы – моральные ценностные функции от этих переменных.

Алгебра формальной этики – алгебра поступков – дискретная математическая модель ригористической (двузначной) формальной этики. В этой модели строго определяется и систематически исследует-

ся в самом общем виде *формально-этический (ценностно-функциональный) аспект человеческой деятельности*. Точное определение и подробное рассмотрение алгебры поступков содержится в ряде моих работ¹², к которым можно обратиться, заинтересовавшись деталями. В данной же статье ограничимся определениями лишь некоторых понятий алгебры формальной этики. Введем следующие символы (обозначающие соответствующие ценностные функции от одной переменной) в язык алгебры поступков. **Na** – «воздержание от **a**». **Ra** – «сопротивление (чему) **a**». **Da** – «действительность (бытие) **a**». **Ба** – «небытие **a**». **Ia** – «невозможность **a**». **Ma** – «возможность **a**». **La** – «совершенство **a**». **За** – «разумность **a**». **Ла** – «оптимальность **a**». **Фа** – «факт (чего) **a**». **На** – «норма (нормальность) **a**». **Ja** – «идеал **a**». **Da** – «необходимость **a**». **Va** – «разрушение, уничтожение **a**». **Па** – «создание, производство **a**». **Иa** – «изменение **a**». **Ха** – «сохранение **a**». Ценностно-функциональный смысл перечисленных унарных операций в алгебре поступков определяется следующей таблицей.

Таблица Г1

Выше нами рассматривались только *унарные* моральные операции. Перейдем теперь к определению в алгебре поступков некоторого множества *бинарных* моральных операций. Пусть символ **Kав** обозначает моральную ценностную функцию от двух переменных «*объединение* поступков **a** и **b** в поведение (или в линию поведения)».

a	Na	Ra	Da	Ба	Ia	Ma	La	За	Ла	Фа	На	Ja	Da	Va	Па	Иa	Ха
х	п	п	х	п	х	х	х	х	х	х	х	х	х	п	х	п	х
п	х	х	п	х	п	п	п	п	п	п	п	п	п	х	п	х	п

Символ **Sав** обозначает бинарную моральную операцию «*разделение* поступков **a** и **b**» (или «*отделение a от b*», или «*отделение b от a*»). Символ **Iав** обозначает моральную ценностную функцию «*исправление* поступка **a** поступком **b** (т.е. замена, замещение **a** на **b**)». **Uав** – «*управление* деятельностью (объектом) **a** путем осуществления деятельности (субъекта) **b**». **Zав** – «*регулирование* деятельности **a** деятельностью **b**». **Aав** – «*неисключающий моральный выбор* и совершение *наилучшего* (т.е. наиболее хорошего или наименее плохого) из двух поступков **a** и **b**». **A⁰ав** – «*исключающий моральный выбор* и совершение *наилучшего* из двух поступков **a** и **b**». **A^Hав** – «*отказ от выбора* (имеется в виду *неисключающий выбор*) и совершения *наименее плохого* из двух поступ-

ков **а** и **в**». **Тав** – «моральное отождествление (т.е. отождествление моральной ценности) поступков **а** и **в**». **Оав** – «обмен деятельности **а** на деятельность **в**» (или, короче говоря, «обмен **а** на **в**»). В классической (двузначной) алгебре поступков ценностно-функциональный смысл упомянутых бинарных моральных операций адекватно определяется следующей таблицей.

Таблица Т2 (Часть 1)

а	в	Кав	Саv	Иав	Уав	Zав	Аав	$A^0_{ав}$	$A^H_{ав}$	Тав	Оав
х	х	х	п	п	п	п	х	п	п	х	х
х	п	п	х	п	п	п	х	х	п	п	п
п	х	п	х	х	х	х	х	х	п	п	п
п	п	п	х	п	п	п	п	п	х	х	х

Таблица Т2 (Часть 2)

а	в	Саv	$C^T_{ав}$	$C^H_{ав}$	$C^0_{ав}$	$C^1_{ав}$	$C^2_{ав}$	$C^3_{ав}$	Эав	Цав	Хав
х	х	х	х	х	х	п	х	х	х	х	п
х	п	п	п	п	п	п	х	х	х	х	п
п	х	х	х	п	п	п	х	п	п	п	х
п	п	х	п	х	п	п	х	п	п	п	п

Вторая часть таблицы Т2 представляет собой дефиницию в алгебре поступков ценностно-функционального смысла следующих бинарных моральных операций. **Саv** – «классическое ответное действие, т.е. совершение поступка **в** в ответ на совершение поступка **а**». **$C^T_{ав}$** – «толстовское ответное действие (или джайнизм)», **$C^H_{ав}$** – «ницшеанское ответное действие (или талион)». **$C^0_{ав}$** – «странное (несправедливо уравнивающее) ответное действие». **$C^3_{ав}$** – «самодостаточность (самостоятельность) деятельности **а** по отношению к деятельности **в**». **Эав** – «самоуправление **а** по отношению к **в**». **Цав** –

«саморегулирование **а** в связи с **в**». **Хав** — «переключение с деятельности **а** на деятельность **в** (т.е. оставление **а** ради **в**)». С содержательной этической точки зрения очень интересны определяющие понятие «моральная реакция (поступком **в** в ответ на поступок **а**)» столбцы таблицы Т2, моделирующие логический аспект взаимоотношения принципа талиона («око за око») и «Нагорной проповеди» Христа. Весьма любопытны также бинарные функции-константы $S^1_{ва}$ и $S^2_{ва}$. С точки зрения обычного здравого смысла эти ценностные функции суть некие нравственные аномалии. Однако эти аномалии не только чисто теоретически возможны, но и реально существуют как некие экзотические философские учения и религиозные практики. Например, $S^1_{ва}$ фактически используется, хотя и не осознается явно как математическая функция, в философско-религиозных доктринах, обосновывающих в качестве нравственного идеала *апатию*, т.е. *отсутствие каких бы то ни было реакций* на моральные раздражители, воздержание от любых поступков. Такая «моральная философия неделания» представляет собой аморальный пассивизм. В свою очередь, $S^2_{ва}$ представляет собой ценностно-функциональный смысл «аморального активизма», призывающего делать все, что угодно независимо от морально-правовых характеристик действий.

Алгебраическая система формальной этики не сводится к множеству поступков с определенными на нем унарными и бинарными моральными операциями над поступками. Она включает в себя также некоторое специфическое (формально-этическое) отношение тождества (эквивалентности), определенное на множестве поступков (и моральных форм поступков). Пусть символ « $a=+=b$ » обозначает отношение: «поступок, имеющий моральную форму **а**, формально-этически равноценен поступку, имеющему моральную форму **в**». Согласно определению, принятому в алгебре поступков, *поступки называются формально-этически равноценными, если и только если формально-этически равноценными являются их моральные формы*. В свою очередь, моральная форма **а** называется формально-этически равноценной моральной форме **в**, если и только если эти моральные формы (**а** и **в**) принимают одинаковые моральные значения — **х** (хорошо) или **п** (плохо) — при любой возможной комбинации моральных значений переменных, входящих в эти моральные формы.

С помощью данных выше определений нетрудно получить в качестве логических следствий следующие уравнения алгебры формальной этики.

1) $Da=+=La$: бытие — совершенство (Парменид)¹³.

2) $Da=+=La$: действительность — совершенство (Б.Спиноза)¹⁴).

3) $Da=+=Ga$: действительность – одобрение (Г.В.Лейбниц¹⁵). (Определение ценностно-функционального смысла моральной операции «одобрение», обозначаемой символом Ga , дано ниже таблицей ТЗ.)

4) $Da=+=La$: действительность – оптимальность (Г.В.Лейбниц¹⁶).

5) $Da=+=Ja$: действительность – идеал (Г.В.Лейбниц¹⁷).

6) $Da=+=Za$: действительность – разумность (Г.В.Ф.Гегель¹⁸).

7) $Da=+=Na$: действительность – норма (Г.В.Ф.Гегель¹⁹).

8) $Na=+=Da$: норма – действительность (Г.В.Ф.Гегель²⁰).

Если в переводах этих уравнений на русский язык (помещенных справа от уравнений) истолковать тире (заменяющее слово «есть») как логическую связку, то получится явный абсурд (логическое несоответствие фактам), обусловленный омонимией слова «есть». Такое истолкование тире в алгебре поступков категорически запрещено. Вольтер²¹, К.Маркс, Ф.Энгельс²² и Поппер²³, не имевшие в своем распоряжении алгебры формальной этики, стали жертвами логико-лингвистической иллюзии, вызванной омонимией слова «есть». Вольтер ополчился на Г.В.Лейбница. К.Маркс, Ф.Энгельс и К.Поппер – на Г.В.Ф.Гегеля. Однако согласно алгебре поступков весь этот полемический задор – плод грандиозного недоразумения. В переводах уравнений 1–8 на русский язык слово «есть» (тире) обозначает отношение формально-этической равноценности моральных форм поступков ($=+=$), а не какую бы то ни было логическую связку. Отношение « $=+=$ » есть эквивалентность ценностей (моральных ценностных функций), а не логическая эквивалентность высказываний, фиксирующих факты. От перформативного отношения к поступкам мы, устанавливая аксиологические тождества 1–8 в алгебре формальной этики, абстрагируемся.

5. Принцип автономии фактов и ценностей (оценок и норм) деятельности

Что значит «перформативное отношение»? Это отношение к перформативным значениям действий – «выполнено» и «не выполнено». Поступки обладают не только моральными, но и перформативными значениями. Необходимой формально-логической связи между этими двумя типами значений нет. Данное утверждение широко известно как принцип автономии факта и ценности (деятельности). Он был явно сформулирован И.Кантом²⁴, а до него (в менее развитой форме) Д.Юмом²⁵. Имеется в виду не абсолютная взаимная автономия

факта деятельности и ценности ее осуществления, а только их независимость в формально-логическом отношении. В алгебре формальной этики упомянутый принцип можно уточнить следующим образом. Пусть **a**, **b**, **c** обозначают некие (любые) моральные формы поступков. Пусть символы **Еa**, **Еb**, **Еc** соответственно обозначают поступки, заключающиеся в информировании (сообщении) о совершении поступков **a**, **b**, **c**. Акты информирования о поступках суть истинные или ложные сообщения (высказывания). Поэтому если символ **W** обозначает некую (любую) бинарную логическую операцию (связку), а символ **U** обозначает некую (любую) унарную логическую операцию, то **ЕaWEb** и **UEb** являются некими схемами логических форм (высказываний) о поступках (имеющих моральные формы **a** и **b**).

Определим теперь таблично такие моральные операции алгебры поступков как **Ga** – «одобрение (положительная моральная оценка) поступка **a**», **Va** – «осуждение (отрицательная моральная оценка) поступка **a**», **Oa** – «утверждение обязательности (долга совершения) поступка **a**», **Fa** – «утверждение запрета (долга воздержания от совершения) поступка **a**», **Pa** – «дозволение (утверждение права) **a**», I^0a – «выражение оценочного безразличия (аксиологической нейтральности) к **a**», I^Ha – «выражение нормативного безразличия (деонтической нейтральности) к **a**», J^1a – «выражение оценочного безразличия (аксиологической принципиальности) по отношению к поступку **a**». Приведенная ниже ценностно-истинностная (смешанная) таблица – определение базисной (и в этом смысле классической) логической семантики *ригористических* моральных оценок и норм.

Таблица ТЗ

a	Ga	Va	Oa	Fa	Pa	I^0a	I^Ha	J^1a
x	х	и	п	л	х	и	п	л
п	п	л	х	и	п	л	п	л

Возможны различные формулировки принципа автономии. Тот вариант, который широко известен как «гильотина Юма», моделируется следующим образом. Принцип №1: Из истинности **Oa** формально-логически не следует истинность **Ea** и, наоборот, из истинности **Ea** формально-логически не следует истинность **Oa**. Естественным обобщением принципа №1 является принцип №2: из истинности **Ya** формально-логически не следует истинность **Ea** и, наоборот, из истинности **Ea** формально-логически не следует истинность **Ya**, где сим-

вол Y обозначает переменную, для которой областью допустимых значений является множество $\{G, B, O, F, P, \dots\}$. Принцип №3: Из истинности $a=+=b$ формально-логически не следует истинность $EaWEb$ и, наоборот, из истинности $EaWEb$ формально-логически не следует истинность $a=+=b$. Идеи принципа №3 нет ни у Д.Юма, ни у И.Канта. Ее и не могло быть до создания алгебры поступков, вводящей и точно определяющей понятие формально-этической равноценности.

6. Законы алгебры формальной этики – вечные общечеловеческие истины морали (Математический аппарат теории относительности моральных оценок)

Ф.Энгельс в работе «Анти-Дюринг»²⁶ осуществляет убийственную, по его мнению, критику существовавшей в течение тысячелетий моральной доктрины, согласно которой есть вечные истины морали – отражение в сознании вечных универсальных ценностей, общих для всех возможных разумных существ и даже для всего живого. К.Маркс и Ф.Энгельс подняли эту доктрину на смех. Ее критика стала обязательным элементом марксистско-ленинской системы образования и воспитания. Конечно же, не К.Маркс и Ф.Энгельс придумали критическое отношение к обсуждаемой этической концепции. Оно было выработано еще в античности. Какие аргументы лежат в основе этой критики, ставшей почти общепринятой не только в «социалистическом лагере», но и в так называемых развитых странах? Основной аргумент – факт *объективной относительности* моральных оценок содержания поступков. Очень часто бывает так, что относительно одной культуры поступок имеет одно моральное значение, а относительно другой – другое. Отсюда делается вывод: абсолютных, т.е. не зависящих от (изменения) отношения, моральных оценок нет и быть не может. Все моральные оценки относительны, т.е. зависят от (изменения) субъекта оценки. Следовательно, объективное научное знание вечных истин морали, объединяющее все возможные культуры, невозможно в принципе.

Однако является ли сам по себе объективный факт релятивизма основанием для утверждения о невозможности объективного научного знания? Очевидно, нет. В физике объективный факт релятивизма пространства, времени и массы тела не мешает существованию объективного научного знания *универсальных* законов природы, которым подчиняются все возможные физические тела в любых возможных физических условиях. То, что длина (и масса) одного и того

же тела в разных системах отсчета, вообще говоря, различна, — признается физиками как факт. Но это не приводит к абсолютному субъективизму, так как законом физики считается физическое событие, имеющее место всегда и везде, т.е. *нечто не зависящее от изменения системы отсчета*. Если применить созданный физиками прецедент для решения обсуждаемой нами существенно аналогичной проблемы, то получится следующий вывод. Универсальным (действующим вечно и повсеместно) законом морали следует считать *нечто, не зависящее от изменения системы отсчета*, т.е. от изменения субъекта моральной оценки. Что же это за нечто? Содержание поступков и условий их совершения постоянно меняется как исторически, так и при переходе от одной культуры к другой. Следовательно, занявшись поиском универсальных законов морали, необходимо принять и систематически использовать научную *абстракцию от содержания* поступков (и условий их совершения). Таким образом, вечные истины морали суть истины *формальной* этики. Универсальными законами морали являются некие *моральные формы* поступков. Однако не любые моральные формы суть законы формальной этики, а только некоторые. Как же их отделить от других, выделить в чистом виде? Каков объективный критерий (дефиниция) универсального закона морали? Адекватно ответить на этот вопрос до возникновения алгебры формальной этики было невозможно. Теперь такая возможность существует. Реализовать ее можно, приняв следующее определение. *Законом формальной этики является тождественно хорошая моральная форма* (поступков). Моральная форма (поступков) называется, по определению, тождественно хорошей, если и только если она принимает значение «хорошо» при любой возможной комбинации моральных значений переменных, входящих в эту форму. *Тождественно хорошая моральная форма* (поступков) *не зависит от изменения субъекта моральной оценки* в ходе исторического развития или при переходе от культуры к культуре. Моральное значение (положительное) *закона формальной этики* неизменно, абсолютно (в рамках сферы обоснованности системы абстракций и идеализаций, положенных в ее основу). Поэтому отражение закона формальной этики в сознании некоего разумного существа — вечная истина морали (для любого разумного существа, в любой возможной культуре). Нарушение же закона формальной этики (например, воздержание от его реализации в поведении) есть нарушение общечеловеческой морали, влекущее за собой неприятные последствия для нарушителя. Тот, кто нарушил закон формальной этики, будет осужден в любой культуре в любое время и в любом месте (в рамках одной и той же системы иде-

ализаций и абстракций). Рассмотрим конкретный пример. В алгебре поступков (представляющей собой адекватную математическую модель ригористической формальной этики) с помощью построения ценностной таблицы легко установить, что моральная форма **KBaNRa** является тождественно плохой, т.е. принимает значение «плохо» при любых возможных моральных значениях переменной **a**. Следовательно, поведение, имеющее моральную форму **KBaNRa**, будет объектом морального осуждения в любой культуре (ригористической). Это значит, что моральная форма **BKBaNRa** есть закон (ригористической) формальной этики. Конкретный содержательный пример нарушения данного формально-этического закона — поведение повара в басне И.А.Крылова «Кот и повар». Воздержание от формально-этически противоречивого (тождественно плохого) поведения (имевшего место со стороны повара) — закон формальной этики. Еще один пример формально-этического закона — тождественно хорошая моральная форма **J'a**. Она представляет собой формально-этический закон равнодушия (небезразличия) к поступкам (любым). Понятно, что этот закон является таковым лишь для абсолютно строгой морали, т.е. только в рамках ригористической формальной этики.

Могут возразить, что ригористическая формальная этика не является абсолютно универсальной. Область ее уместной применимости ограничена сферой приемлемости лежащих в ее основе очень сильных абстракций и идеализаций. Моральный ригоризм (нравственная строгость), трактуемый и применяемый абсолютно универсально, оказывается в некоторых конкретных ситуациях разновидностью терроризма, нереалистичного, бесчеловечного отношения к людям. Да, конечно, с этим следует согласиться. В упомянутых ситуациях адекватным будет применение некоей неригористической (неклассической) формально-этической системы. Однако этот важный сюжет лежит уже за пределами задачи настоящей статьи. Задачей данной работы была демонстрация на простейшем (т.е. двузначном, ригористическом) уровне того факта, что между логикой и этикой существует некая очень важная структурно-функциональная связь (фундаментальное единство). Почему рассматривался именно ригоризм? Для этого есть целый ряд оснований. Во-первых, общеизвестный методологический принцип гласит, что начинать надо с простого. (А формально-этические исследования только начинаются.) Во-вторых, на простой модели лучше видно основные закономерности (а ведь они пока еще не осознаны), чем на более сложной. В-третьих, ригоризм объективно существует (это — эмпирический факт), следовательно, честный ученый может и должен его всесторонне изучить

(а он пока изучен недостаточно). То, что этот факт (существования ригоризма) с некоторой точки зрения неприятен, не может быть основанием для отказа от его научного исследования. Существование СПИДа – неприятный эмпирический факт, но это не означает, что его изучение надо заменить изучением каких-нибудь более приятных микробиологических объектов.

Моральный ригоризм («черно-белый» подход) существует в любой моральной культуре как ее простейшая (классическая) подсистема (базисный уровень). Это обусловлено тем, что в некоторых жизненных ситуациях (любой культуры) именно ригоризм является оптимальным моральным отношением. В этих (и только в этих) ситуациях знание ригористической формальной этики есть знание положительно ценного. В тех же случаях, когда моральный ригоризм неадекватен, но, к сожалению, фактически применяется людьми (например, И.Сталиным и его командой) против людей (например, уголовные дела о краже нескольких колосков с колхозного поля), знание ригористической формальной этики есть положительно ценное знание принципа, управляющего отрицательно ценными фактами, т.е. знание, позволяющее более эффективно бороться с ними. Если конкретно-историческое содержание некой (любой) культуры нам неизвестно, но известно, что эта культура является ригористической, то мы можем априори утверждать, что в этой культуре моральная форма **ВКВаNRa** есть нравственный закон. Что же касается неригористической (неклассической) формальной этики, то ее создание и развитие возможно по аналогии с неклассической формальной логикой (на основании созданного и развиваемого логиками прецедента). Уверенность в том, что настоящий успех в этом деле возможен и желателен, базируется на глубокой (существенной) структурно-функциональной аналогии (фундаментальном единстве) между этикой и логикой (добром и истиной).

7. Этическая логика и ценностно-функциональный смысл библейской заповеди «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего»

Упомянутая заповедь формулируется в Библии (Исход. Глава 20. стих 16) более длинным предложением, чем знаменитые заповеди «Не убий!», «Не укради!» и т.д. Возможно поэтому некоторые, пытаясь перечислить все основные библейские заповеди, почему-то не могут вспомнить (упускают) этот моральный императив. Однако длина

формулировки – дело поправимое. Можно сокращенно представить обсуждаемую максимум предложением «Не лги!». Существенной является не длина формулировки нравственного императива, а его важность как моральной нормы. Библия включает принцип «Не лги!» в число важнейших заповедей. И это не случайно. В отношении к знанию и познанию моральный принцип «Стремись к добру и уклоняйся от зла!» предстает как логический принцип «Стремись к истине и уклоняйся от лжи!». Один принцип получается из другого (и наоборот) путем соответствующего тождественного преобразования (подстановки эквивалентного). В каком смысле (отношении) эквивалентного (тождественного)? Что значит слово «соответствующего»? Как это соответствие точно определить? Согласно алгебре формальной этики, ответить на эти вопросы можно следующим образом. Упомянутое соответствие есть смешанная, а именно, логико-этическая (истинностно-ценностная) функция, точно определенная следующей таблицей, в которой символ **Еа** обозначает акт (поступок) информирования (т.е. высказывание) о совершении поступка **а**, а буквы «и» и «л» – логические значения «истинно» и «ложно» соответственно. (Таблица для более сложного случая, когда имеется, с одной стороны, не два, а три истинностных значения – «истинно», «ложно», «логически нейтрально», а с другой стороны, не два, а три ценностных значения – «хорошо», «плохо», «аксиологически нейтрально», приведена в монографии²⁷).

Таблица Т4

Еа	Еа
и	х
л	п

Как правило, «здоровый смысл среднестатистического (и в этом смысле нормального) человека» реагирует на данную истинностно-ценностную таблицу отрицательно. Интуиция «многоопытного индивида» в большинстве случаев «восстает» против этой таблицы на основании его непоколебимой уверенности в том, что *только среди своих (в мире добра) надо говорить правду и нехорошо лгать, а среди врагов (в мире зла), наоборот, надо обманывать и нельзя говорить правду.* (Не случайно в точной формулировке библейской заповеди «Не лги!» указывается: «на ближнего твоего».) Справедливость такого возражения против приведенной выше таблицы очевидна для любого здра-

вомыслящего человека, так или иначе участвующего в *непримиримой* борьбе добра и зла. К сути этого очень важного возражения мы еще вернемся, а сейчас пока зафиксируем в сознании тот факт, что *в границах мира добра*, где обоснованно принята (успешно реализуется на практике) сформулированная в работе²⁸ идеализация ИД, т.е. вообще нет плохих субъектов (врагов, злодеев и т.д.), приведенная выше таблица Т4 является адекватной математической моделью понятия о честности, общепринятого в среде добропорядочных людей (среди своих). (Те чужие, которые не являются врагами, расцениваются в двузначной моральной доктрине как свои.) В сфере применимости алгебры поступков именно таблица Т4 является, на мой взгляд, адекватной математической моделью ценностно-функционального смысла библейской заповеди «Не лги!».

В связи с упомянутым выше критическим замечанием, существенно ограничивающим сферу уместной применимости обсуждаемой таблицы, некоторые представители христианской педагогической общественности могут возразить, что вообще никогда, ни при каких условиях нельзя учить детей врать, что надо всегда учить их быть правдивыми, честными, т.е. учить говорить «правду, только правду и всю правду» в любых условиях. На мой взгляд, с этим следует согласиться *лишь постольку (лишь в тех пределах), поскольку дети окружены хорошими и только хорошими людьми, т.е. находятся среди своих (родных, близких, друзей и т.д.)*. На определенном этапе развития (а именно в детстве) это так и есть (в норме). Поэтому в раннем детстве (протекающем среди «своих» и только «своих») совершенно оправданно (вполне целесообразно) воспитывать ребенка исключительно в соответствии с таблицей Т4 и не сообщать ему до поры до времени лишнюю морально-правовую информацию о той негативной стороне жизни, с которой взрослые, к сожалению, вынуждены иметь дело. Однако по мере взросления ребенка, по мере постепенного расширения круга его общения, когда возникает реальная возможность его встречи с представителями «мира зла», *необходимо своевременно* снабдить ребенка жизненно важной для него (и его близких) морально-правовой информацией, не представленной в таблице Т4, но содержащейся в следующей ниже (дополняющей ее) таблице Т5, которая определяет не только добропорядочный (легальный), но и подлый, гнусный (злодейский, криминальный) истинностно-ценностно-функциональный смысл актов информирования. В таблице Т5 злонамеренная (криминальная) нравственная операция «информирование» обозначена символом **Е^{ка}**.

Таблица Т5

E_a	E_a	E^K_a	E^K_a	E^{AM}_a	E^{AM}_a
и	х	л	п	п	х
л	п	и	х	п	х

Операция E^K_a используется в алгебре поступков для точного определения системы анти-ценностей, именуемой нередко «миром зла» или «империей зла». Мир зла и мир добра представляют собой анти-изоморфные друг другу системы. В метафорическом смысле можно говорить об их «зеркальной симметрии», но, точно говоря, они анти-изоморфны в собственно математическом смысле термина «анти-изоморфизм». Рассмотрим этот факт более подробно. Будем называть (по определению) нравственные миры аксиологически (этически) противоположными, если и только если независимые нравственные переменные в этих мирах принимают противоположные моральные значения. Очевидно, что мир добра и мир зла — аксиологически противоположные нравственные миры. Договоримся символом f^* обозначать функцию, которая *математически двойственна* функции f . (Определение собственно математического термина «функция двойственная данной» можно найти в любой уважаемой математической энциклопедии.) Согласно общепринятому в математике определению, будем называть функцию *самодвойственной*, если и только если двойственная ей функция эквивалентна ей. В алгебре поступков, по определению, *мир зла есть такой мир, который является математически двойственным миру добра*. Взаимоотношение легальных и криминальных систем ценностей есть их взаимная математическая двойственность.

Нетрудно установить, что $E^*_a = + = E_a$ и $E^{K*_a} = + = E^K_a$, т.е. операции E_a и E^K_a являются самодвойственными в указанном выше смысле слова. Если функция самодвойственна, то можно говорить не о паре функций (о ней и двойственной ей функции), а об одной и той же функции, обозначаемой одним и тем же термином. Однако любая самодвойственная функция принимает противоположное значение на противоположном наборе значений переменных. Этот факт (следствие из определений) дает возможность построить *математическую модель объективной амбивалентности нравственных оценок*. Их амбивалентность — необходимое следствие их математической самодвойственности. Это можно рассмотреть на конкретном примере опреде-

ленной выше функции **Е_а**, представляющей собой информирование как нравственную операцию в мире добра. В мире зла (в криминальном мире), где переменные, согласно определению, принимают противоположные (добропорядочному миру) значения, информирование (с необходимостью) принимает *противоположное* моральное и логическое значения. Акт информирования является необходимо амбивалентным. Это обусловлено тем, что, во-первых, добропорядочная и злодейская операции «информирование» являются *математически самодвойственными* (в точном собственно математическом смысле этого словосочетания) и, во-вторых, по определению (принятому на основании *содержательных* этических, юридических и криминологических соображений), *мир добра и мир зла таковы, что независимые переменные в них принимают противоположные значения*. Из сказанного *с необходимостью* следует, что в мире зла (среди врагов) нужно систематически врать и воздерживаться от сообщения истинной информации (врагам).

Операции **Е_а** и **Е^к_а** — типичные для реальной жизни акты «информирования» — добропорядочный и злодейский соответственно. Кроме них таблицей Т5 определены также две экзотические истинностно-ценностные функции, представляющие собой некие этикологические крайности (аномалии). Операция **Е^м_а** осуществляется представителями такой нравственной позиции, согласно которой любой акт информирования (донесения «куда следует») есть зло *независимо* от того, истинной или ложной является информация, а также от того, кому и для чего она передается. Операция **Е^м_а** используется для обоснования призыва к абсолютному воздержанию от информирования, и поэтому представленное выше табличное определение **Е^м_а** можно условно (метафорически выражаясь) назвать «морально-логическим принципом абсолютного молчания» или, выражаясь точнее, нравственным основанием для призыва к абсолютному молчанию. Те, кто резко осуждает любые акты информирования (донесения), считая общечеловеческим законом морали абсолютное воздержание от информирования, используют слово «информирование» в значении **Е^м_а** (и только в этом значении). Слово «информатор» (или «доносчик») используется представителями рассматриваемой нравственной позиции в *абсолютно отрицательном* смысле, произносится с негодованием или презрением. Другая крайность — функция **Е^д_а** — «абсолютное доносительство» реализуется такими аномальными субъектами («беспринципными болтунами»), для которых любое информирование имеет *абсолютно положительную* ценность. (Примером таких субъектов могут служить некоторые

беспринципные журналисты, стремящиеся к сенсациям.) Для них неважно, кому и что говорить (их также не заботит истинность или ложность сообщений): важно лишь что-то кому-то сообщать, поражая воображение и привлекая внимание. Рассмотренные крайности в реальной жизни, как правило, не встречаются (т.е. иногда встречаются, но редко). Однако в абстрактно-теоретической модели эти экзотические функции-константы также должны быть представлены наряду с типичной для мира добра функцией Ea и типичной для мира зла функцией E^Ka .

Оптимистически настроенные педагоги, богословы, политологи, да и вообще все люди, оптимистически относящиеся к будущему, полагают, что наступит время, когда зло исчезнет абсолютно, мир зла погибнет раз и навсегда. Если допустить, что такое состояние общества когда-нибудь будет достигнуто, то в этом идеальном нравственном состоянии социума приведенная выше таблица T4 будет истинной универсально (в любых условиях). В таком абсолютно моральном состоянии необходимой окажется лишь та позитивная информация, которая содержится в таблице T4, а почти все остальное, представленное в (содержащей таблицу T4 в качестве своего частного случая) более сложной таблице T5, станет лишним для жизни, но *необходимым для понимания предшествующей истории* общества, бывшей в течение длительного времени историей борьбы добра и зла.

В качестве краткой формулировки некоторых важных результатов формально-этического исследования морально-логической операции «информирование» в алгебре поступков, ниже приводится небольшой список формально-этических эквивалентностей (уравнений), в которых встречается операция E . Конечно же, список этот не претендует на абсолютную полноту (не является закрытым) и неизбежно будет пополняться по мере введения в рассмотрение новых моральных операций. Пока же мы рассмотрим (в связи с Ea) только две унарные моральные операции алгебры формальной этики, а именно: (1) нравственную ценностную функцию «*воздержание* (отказ) от совершения поступка a », обозначенную выше символом Na и определенную таблицей T1; (2) общеизвестную классическую логическую операцию «отрицание (высказывания)», которую, согласно одной из существующих в логике традиций, будем обозначать символом « \neg ». В логике от морального значения операции «отрицание» абстрагируются, а в алгебре поступков, наоборот, на него обращается особое внимание. Моральное значение логической операции «отрицание (высказывания о совершении поступка)» определено выше с помо-

щью смешанной этико-логической (ценностно-истинностной) таблицы Т4. Даже связав обсуждаемую морально-логическую операцию «информирование» всего лишь с двумя другими унарными моральными операциями — «воздержание» и «отрицание» (последняя операция тоже является смешанной, а именно, морально-логической), можно получить в алгебре формальной этики очень интересные результаты. Например, следующий ниже список уравнений алгебры поступков содержит очень важные принципы формальной этики, относящиеся к информационной сфере вообще и к нравственному аспекту научной деятельности в частности. (Справа от формально-этического уравнения, записанного на искусственном языке алгебры поступков, помещается некий вариант «перевода» этого уравнения на естественный язык.)

9) $NEa=+=\bar{E}a$: воздержание от высказывания о совершении **a** равноценно отрицанию высказывания о совершении **a**.

10) $N\bar{E}a=+=Ea$: воздержание от отрицания высказывания о совершении **a** равноценно высказыванию о совершении **a**.

11) $NEa=+=ENa$: воздержание от высказывания о совершении **a** равноценно высказыванию о совершении воздержания от **a**.

12) $\bar{E}a=+=ENa$: отрицание высказывания о совершении **a** равноценно высказыванию о совершении воздержания от **a**.

13) $Ea=+=\bar{E}Na$: высказывание о совершении поступка **a** равноценно отрицанию высказывания о совершении воздержания от **a**.

Для адекватного понимания смысла этих формально-этических уравнений, содержащих моральную операцию «информирование», целесообразно обратить особое внимание на необходимость постоянно следить за соблюдением точно сформулированного выше принципа автономии №3. Согласно этому принципу понятия «формально-логическая эквивалентность высказываний» и «формально-этическая равноценность поступков» не являются формально-логически тождественными (взаимозаменяемыми). Игнорирование этого логико-этического правила, являющегося принципиально важным для формально-логически корректного мышления о моральных ценностях, чревато логико-лингвистическими недоразумениями — иллюзиями парадоксов, обусловленных фактом омонимии слов «есть», «значит» и т.д. Поскольку в естественном языке, известном своей двусмысленностью, как формально-логическая эквивалентность, так и формально-этическая эквивалентность выражаются нередко одной и той же связкой «есть» (или словом «означает»), постольку возникает реальная возможность психологически естественных, но теоретически совершенно недопустимых «подмен понятий» (и тезисов), чре-

ватых досадными недоразумениями. В некотором весьма нетривиальном (фундаментальном) смысле отношения «формально-этическая равноценность» (=+=) и «формально-логическая равносильность» *глубоко аналогичны* (существенно подобны) друг другу, но считать их абсолютно тождественными (безусловно взаимозаменяемыми) нельзя. Тождество – понятие относительное. Безотносительное (не фиксирующее «систему отсчета») утверждение о тождестве семантически бессмысленно²⁹ [2]. Поэтому в данной статье преднамеренно рассмотрено и точно определено как некоторое отношение, в котором формальная этика тождественна формальной логике, так и некоторое другое отношение, в котором они не тождественны.

Примечания

- ¹ *Ареопагит Дионисий*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 5.
- ² *Гусейнов А.А., Апресян Р. Г.* Этика. М., 1998. С. 5.
- ³ По этому поводу см., например, работы: *Гусейнов А.А., Иррлиц Г.* Краткая история этики. М., 1987; *Гусейнов А.А., Апресян Р. Г.* Этика. М., 1998.
- ⁴ См.: *Вригт Г.Х. фон*. Логико-философские исследования: Избр. труды. М., 1986; *Ивин А.А.* Основания логики оценок. М., 1970; *Ивин А.А.* Логика норм. М., 1973; *Костюк В.Н.* Элементы модальной логики. Киев, 1978.
- ⁵ *Уайтхед А.Н.* Математика и добро // *Уайтхед А.Н.* Избр. работы по философии. М., 1990. С. 322–336.
- ⁶ *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке. М.–Л., 1932.
- ⁷ См.: *Уайтхед А.Н.* Указ. изд.
- ⁸ См.: *Гусейнов А.А., Иррлиц Г.* Указ. изд.; *Гусейнов А.А., Апресян Р. Г.* Указ. изд.
- ⁹ См.: *Вригт Г.Х. фон*. Указ. изд., 1986; *Ивин А.А.* Логика норм. М., 1973; *Костюк В.Н.* Элементы модальной логики. Киев, 1978.
- ¹⁰ См.: *Вригт Г.Х. фон*. Указ. изд.; *Ивин А.А.* Основания логики оценок.
- ¹¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958.
- ¹² См.: *Лобовиков В.О.* «Искусственный интеллект», формальная этика и морально-правовой выбор. Свердловск, 1988; *Лобовиков В.О.* Естественное право: современная теория и ее приложение к экономике. Екатеринбург, 2003; *Лобовиков В.О.* Математическая логика естественного права и политической экономии. Екатеринбург, 2005; *Lobovikov V.O.* Mathematical Jurisprudence and Mathematical Ethics. Ekaterinburg, 1999; *Lobovikov V.O.* A New (Non-Andersonian) Attitude to Reducing the Deontic Modalities to a Combination of the Alethic Ones with the Constant «A Sanction» (An Unknown Evaluation-Functional Alternative for the Modal Logic of Norms) // *Ciencia ergo sum: Revista Científica Multidisciplinaria de la Universidad Autónoma del Estado de Mexico*. 2003. №10, P. 254–257.
- ¹³ См.: *Маковельский А.О.* Досократики. Ч. 1–2. Казань, 1914–1915.
- ¹⁴ См.: *Спиноза Б.* Указ. изд.

-
- 15 См.: *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т.4. М., 1989. С. 49–556.
- 16 См.: Там же.
- 17 См.: Там же.
- 18 См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990.
- 19 См.: Там же.
- 20 См.: Там же.
- 21 См.: *Вольтер.* Поэмы. Философские повести. Памфлеты. Киев, 1989.
- 22 См.: *Маркс К.* К критике гегелевской философии права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 219–368; *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 269–317.
- 23 См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992.
- 24 См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М., 1999.
- 25 См.: *Юм. Д.* Трактат о человеческой природе. М., 1998.
- 26 См.: *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 5–338.
- 27 *Лобовиков В.О.* «Искусственный интеллект», формальная этика и морально-правовой выбор.
- 28 См.: Там же.
- 29 См.: *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат.

Л.В. Максимов

Квазиобъективность моральных ценностей*

Знаменитый спор Сократа с Калликлом о относительно природы блага и справедливости — являются ли они человеческими установлениями или же обладают особым вне- и надчеловеческим статусом (см.: Платон. Горгий, 483a—506b) — можно считать, по-видимому, исторически первым (из представленных в литературе) образцом аргументированной полемики на эту тему. За прошедшие с тех пор тысячелетия сам предмет обсуждения превратился в сложный проблемный комплекс. Имеется ли объективный критерий добра и зла? Существует ли такая объективная — естественная или сверхъестественная — инстанция, обращение к которой могло бы не только разрешить ту или иную конкретную моральную коллизию, но и обеспечить сближение разнообразных моральных кодексов, характерных для исторически сложившегося мультикультурального общества? Если эта гипотетическая инстанция действительно существует, то что она собою представляет? В каком смысле вообще можно говорить о ее «существовании»? Как, с помощью каких познавательных (или иных духовных) способностей мы постигаем исходящие от нее указания или содержащиеся в ней образцы доброго и должного? В состоянии ли человек, познав эти объективные требования и ценностные эталоны, тем не менее отвергнуть их? На эти и многие другие — сопутствующие им — вопросы давались разные (часто взаимоисключающие) ответы, — сообразно тем мировоззренческим и методологическим системам, в рамках которых обсуждалась вся эта проблематика. Те

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 04-03-00179а.

философские концепции, которые признают моральные ценности «объективными» в том или ином отношении, и те, которые отрицают этот статус морали, принято идентифицировать соответственно терминами — этический *объективизм* и этический *субъективизм*.

Оба названных направления глубоко укоренены в истории этической мысли, оба они опираются на солидный философский фундамент. Объективизм, однако, имеет больше приверженцев, чем субъективизм, так как помимо *теоретически-объяснительной* выполняет еще и позитивную *практическую* функцию: он служит (в действительности или по видимости — это уже другой вопрос) опорой морального абсолютизма и соответственно заслоном против релятивизма, скептицизма и пр., поскольку обязывает признать «верными» только совершенно определенные (по содержанию) моральные позиции, безоговорочно отвергая любые альтернативные взгляды. Во все времена позиция объективизма была явно наступательной, а субъективизма — оборонительной; объективизм выступал — или представлял — в роли носителя не только *истины*, но и *добра*, в то время как субъективисты, ощущая некоторую ущербность своей позиции, были вынуждены либо оправдываться, т.е. доказывать свою лояльность по отношению к этому общепризнанному добру, либо, напротив, демонстративно подчеркивать свой — подлинный или кажущийся — моральный релятивизм и аморализм. Это обстоятельство, впрочем, нельзя рассматривать как свидетельство ложности *теоретических* аргументов субъективизма; трудно отрицать, в частности, субъективистское положение о том, что бытие моральных ценностей неотделимо от человеческого сознания, от эмоций, мотивов, психологических установок и т.п. Да и вообще теоретические доводы субъективизма со временем становились все более разнообразными и весомыми, что привело к появлению в моральной философии XX века таких объективистских теорий, которые старались учесть уроки субъективистской критики, стремились найти точки соприкосновения или даже «зоны пересечения» этих двух прежде непримиримых подходов.

Нельзя сказать, что тенденция к отказу от жесткого противостояния объективизма и субъективизма уже доминирует в современной этике, тем не менее, как будет показано далее, она проявляет себя достаточно отчетливо. Наличие этой тенденции открывает принципиальную возможность конструктивного решения проблемы объективности морали, — решения, приемлемого для обеих сторон, если, конечно, они готовы слушать (и в состоянии слышать) доводы друг друга. Поиску такого решения, как мне представляется, может способствовать выдвигаемая в настоящей статье идея *квазиобъективности* моральных ценностей. Речь идет об определенном теоретическом

компромиссе между объективизмом и субъективизмом, — компромиссе, основанном на выявлении тех существенных свойств морального сознания, которые могут быть квалифицированы как «объективные» *только* в определенном специфическом отношении и при определенной трактовке самого понятия объективности. Признание таких — «квазиобъективных» — свойств вполне совместимо со многими субъективистскими интерпретациями морали.

Идея квазиобъективности является расширенной и уточненной версией концепции «квазиреализма», которая возникла в ходе дискуссий по поводу объективности морали в современной западной этике и имеет там своих сторонников и противников. Говоря о *современной* западной этике, я имею в виду главным образом этику *аналитическую*, под которой принято сейчас понимать не какую-то определенную концепцию или школу, а широкое течение, объединяющее очень разные по содержанию этические теории на основании одной лишь их приверженности аналитическому стилю мышления. Среди современных этиков-аналитиков есть платонисты и кантианцы, натуралисты и интуитивисты, гедонисты и утилитаристы и т.д., а также представители конкретно-научных дисциплин — социологи, психологи, лингвисты и др. Характерный для всех них стиль мышления выражается в тщательном определении ключевых понятий, выявлении семантических оттенков естественного языка морали, стремлении к логической прозрачности этических рассуждений и т.п.¹. Такой подход сам по себе, конечно, не гарантирует получения теоретической истины, но в любом случае способствует более точной постановке этических проблем. В аналитико-этической литературе представлены, в частности, некоторые традиционные объективистские и субъективистские концепции. Поскольку предлагаемый автором данной статьи вариант решения проблемы объективности вписан в контекст тех обсуждений на эту тему, которые ведутся в последние годы в этико-аналитической литературе, более детально обоснованию идеи квазиобъективности морали должно предшествовать хотя бы краткое обозрение этих дискуссий.

Объективизм и субъективизм в современной аналитической этике

Для философов-аналитиков отправным пунктом самой постановки проблемы объективности моральных ценностей чаще всего является констатация того очевидного факта, что в принципе возможны — и действительно существуют — разные моральные позиции, выража-

емые во взаимоисключающих оценочных или императивных высказываниях. Эта констатация влечет за собой ряд вопросов: как объяснить саму возможность подобных разногласий? каков их источник? имеется ли какой-нибудь способ уменьшения или снятия моральных противоречий? Любой ответ на эти вопросы может быть включен в один из двух концептуальных блоков – этический объективизм либо субъективизм. «Что мы можем сказать, когда два разумных, хорошо информированных индивида расходятся в решении какой-то моральной проблемы? – пишет, например, Р.Шейфер-Ландау. – Возможны, по-видимому, два основных подхода, каждый из которых связан с широким пониманием природы этики. *Объективисты* всех мастей говорят, что наличие глубоких и прочных расхождений не означает, будто мы имеем дело с неразрешимой моральной проблемой. Скорее речь должна идти о некоторых «изъянах» по меньшей мере одного из дискутирующих индивидов – об отсутствии у него достаточной информации (о предмете спора. – Л.М.), об ошибке в рассуждении или об иррациональной эмоциональной реакции, препятствующей сближению моральных позиций. Разногласия сама по себе не свидетельствует об отсутствии [объективных] моральных фактов». Этому объективистскому подходу противостоит *нонкогнитивизм*, сторонники которого истолковывают существование моральных расхождений как доказательство того, что мораль представляет собой «проекцию» чувств субъекта на сам по себе внеценностный мир. По мнению этих философов, «если бы моральные факты были сообщениями об объективном положении дел, то в сфере морали следовало бы ожидать широкой конвергенции, – такой, которая имеет место в более строгих эмпирических и теоретических дисциплинах. Однако мы не видим здесь ничего подобного» и, следовательно, у нас нет оснований считать, будто существуют некие «моральные факты»².

Автор цитированного текста, как и большинство других аналитиков, затрагивающих ту же тему, понимает под «объективизмом» концепцию, признающую, во-первых, всецело познавательную природу морали и, во-вторых, возможность для моральных суждений быть объективно истинными. Основными типами понятого так объективизма являются, согласно автору, *реализм* и *конструктивизм*. «Реалисты считают, что моральные факты неотделимы от природы вещей» и «независимы от позиции субъекта». «Конструктивисты стремятся построить условия истины для моральных суждений из реакций и заявлений некоторого идеализированного индивида или группы индивидов»³. Р.Шейфер-Ландау перечисляет ряд работ современных западных философов, выдвигающих разные версии этического объек-

тивизма; к «конструктивизму» он относит, в частности, Дж.Ролза, ссылаясь на его статью «Kantian Constructivism in Moral Theory» (1980)⁴. Что касается этического субъективизма, то это течение в цитированной работе сведено к пунктирно обозначенному «нонкогнитивизму» — теории, отрицающей познавательный статус морали. Правда, в других этико-аналитических публикациях последних лет субъективизм трактуется более широко, к этому направлению принято относить разнообразные школы и концепции, объединяемые некоторым общим признаком, а именно — признанием того или иного вида зависимости критерия добра и зла от людей (индивидов или общностей).

Нельзя не согласиться с приведенными Шейфером-Ландау (и весьма распространенными в аналитической литературе) доводами объективистов в пользу того, что реально существующие моральные коллизии не противоречат признанию объективности морального критерия, поскольку причинами этих коллизий могут быть, например, неодинаковая информированность участников конфликта о спорной ситуации, сбой в рассуждениях и неконтролируемые эмоции. К этому можно добавить, что даже одинаковая информация о предмете спора, поступающая к конфликтующим сторонам, не гарантирует того, что данный предмет предстанет перед ними в одном и том же виде, ибо любая информация должна быть еще и интерпретирована, истолкована в соответствии с культурно-мировоззренческими представлениями диспутантов, а эти представления могут значительно различаться. Шейфер-Ландау усиливает объективистскую аргументацию, обратив внимание на то, что многие ситуации обладают особым рода «неопределенностью» («indeterminacy»), которая не позволяет уверенно подвести их под вполне определенный (и предположительно разделяемый обеими сторонами) моральный критерий, и именно наличие такой неопределенности является одной из причин споров по моральным вопросам. В качестве примера дается ссылка на дискуссии по поводу моральной допустимости абортов: стороны расходятся не в том, санкционирует ли мораль «убийство человека» (здесь разногласий нет), а в том, является ли, скажем, восьмимесячный эмбрион «человеком»; и как раз этот последний вопрос содержит в себе неустранимую «неопределенность»⁵. Вместе с тем автор цитируемой работы признает, что указанные причины моральных расхождений оставляют лишь некоторое концептуальное пространство для объективизма, но сами по себе вовсе не являются действительным доказательством существования объективного критерия добра и зла.

В ряде публикаций предпринимаются попытки дать более развернутую номенклатуру объективистских концепций в этике и систематизировать их. Так, в статье М. Чью «Таксономия морального реализма» перечислен ряд общих подходов, характерных для этического объективизма: (1) теистическая ориентация, (2) поиск объективного основания морали; (3) построение этики по образцу других дисциплин (например, естественных наук), которые являются безусловно объективными; (4) моральный (или этический) реализм⁶. Можно встретить и другие типологические варианты объективизма, однако обстоятельному рассмотрению в аналитико-этической литературе подвергаются по сути лишь два объективистских течения — *реализм* и *априоризм* (точнее, *априористский рационализм*). Когда в качестве второго вида объективизма вместо «априоризма» называют «конструктивизм» (как это сделано, например, в представленной выше статье Шейфера-Ландау), то фактически имеют в виду лишь одно из ответвлений объективизма, как раз и совпадающее с априористским рационализмом в этике; большинство же конструктивистских концепций находятся скорее в теоретическом поле субъективизма, поэтому причисление конструктивизма в целом к этическому объективизму было бы ошибкой.

В современной аналитической этике безусловно лидирующей теорией, определяющей в значительной степени тематику исследований в этой области, является «моральный реализм». Эта теория, как отмечает М. Чью, «после периода забвения снова решительно вошла в моду и привлекла внимание современных моральных философов. В последние примерно двадцать лет оживленные дебаты между реалистами и их оппонентами стали центральным пунктом моральной философии, в особенности той, которая идет в русле англо-американской аналитической традиции»⁷. Моральный реализм требует понимать моральные утверждения буквально — как утверждения, описывающие моральные свойства людей, поступков и институтов, — свойства, которые существуют независимо от нашего морального теоретизирования. Моральный реализм — это, упрощенно говоря, точка зрения, согласно которой имеются моральные факты и истинные моральные суждения, чье существование и природа независимы от наших убеждений о том, что есть правильное и неправильное. «Моральный реалист считает, что моральные суждения не только предполагают, но часто и излагают факты и ссылаются на реальные свойства, и что мы можем иметь и имеем по крайней мере некоторые истинные моральные убеждения и моральное знание»⁸.

Нынешний этический (или моральный) реализм сохраняет свою приверженность основному положению традиционного реализма в его платонистской и натуралистической версиях, — положению, согласно которому «доброе» и «злое», «справедливое» и «несправедливое» суть реалии, независимые от нашего сознания, от того, как мы к ним относимся, и поэтому наши *нормативные* суждения, выражающие моральную оценку или предписание, являются на самом деле *дескриптивными* — фиксирующими определенные «факты», описывающими (правильно или неправильно) указанные реалии. Вместе с тем «реалисты»-аналитики, в отличие от их классических предшественников, основывают свои выводы не на спекуляции, а на тщательном исследовании морального сознания и языка; они весьма критичны по отношению к собственной теоретической позиции, видят ее слабые места, добросовестно вникают в доводы оппонентов, признают их весомость и так или иначе учитывают их путем коррекции своих теоретических выкладок. По-видимому, никто из современных «реалистов» не готов всерьез воспринимать философскую фантастику платонизма; уже Дж. Мур, основоположник аналитической этики, старательно избегал сколько-нибудь определенного ответа на вопрос, где, как и в каком смысле *существует* добро само по себе, — при том, что презумпция объективного бытия добра является органической частью его этической теории. Точно так же не пользуется кредитом и наивный натуралистический реализм, приписывающий предметам (поступкам и пр.) объективные моральные свойства. Практически все современные «реалистические» теории вносят те или иные поправки в старые схемы и присваивают себе новые имена.

Одной из попыток отстоять «реалистическую» линию в этике с одновременным очищением ее от одиозных метафизических элементов является так называемая «теория чувственности» (*sensibility theory*), использующая давно известную (связываемую обычно с именем Дж. Локка) эпистемологическую модель первичных и вторичных качеств. Если классический реализм в этике фактически причисляет добро, зло и пр. к «первичным качествам» — таким, которые объективно существуют именно в том виде, в каком они предстают (или могут предстать) в нашем сознании (это, например, протяженность, плотность, фигура и т.п.), так что субъективные «чувства» не участвуют в формировании их познавательных образов, — то «теория чувственности» ставит моральные ценности в ряд «вторичных качеств» (вместе с цветом, вкусом, запахом и пр.), полагая, что в них присутствует субъективно-чувственный элемент. Согласно этой концепции, неверно утверждать, что сладость и горечь, красное и черное, доброе

и злое объективно существуют именно так, как они нами переживаются; однако этим нашим переживаниям *соответствуют* некоторые другие — не похожие на них, но вполне определенные — объективные реалии⁹.

Среди других «скорректированных» реалистических теорий следует отметить разработанный Саймоном Блэкберном *квазиреализм*, представляющий собою парадоксальную попытку сочетать явно выраженный проективистский субъективизм с одновременным признанием правоты тех, кто считает моральные суждения описанием объективного положения дел¹⁰. В концепции Блэкберна проявляется новая методологическая линия, характерная именно для современной аналитической этики: перенос акцента с вопроса о том, действительно ли моральные оценки и нормы референтны (т.е. действительно ли имеются некие объективные аналоги моральных понятий и суждений), на другой вопрос — какова природа нашей обычной уверенности в существовании подобных аналогов? На чем зиждется эта уверенность?

Сама постановка этих вопросов связана с различием многими аналитиками (начиная, по-видимому, с Дж.Мэйки¹¹, на книгу которого часто ссылаются современные авторы) двух компонентов в составе традиционного морально-реалистического мировоззрения: (1) *концептуального* (теоретического) положения, представляющего собой «внешнее» по отношению к моральному сознанию утверждение о том, что нашим моральным понятиям соответствуют некоторые объективные свойства, и (2) *субстантивного* положения, выражающего «внутреннее» (не всегда высказываемое явно), непосредственное убеждение морального субъекта в объективной реальности моральных свойств. По поводу этого второго положения Дж.Мэйки писал, что уже в сами понятия доброго, должного, правильного и т.п. каким-то образом встроено представление об их объективности. Этические субъективисты (экспрессивисты, проективисты и пр.) опровергают первый тезис, полагая, что тем самым автоматически дискредитируется и второй. Особенность же квазиреализма — в том, что он считает указанные тезисы реализма вполне автономными, согласие или несогласие с одним из них не влечет с необходимостью согласия или несогласия с другим, — из чего следует, что субъективистская критика морального реализма как *теории* (критика, с которой Блэкберн солидаризируется) не имеет прямого отношения к нашей моральной *практике*, нашим моральным взглядам, необходимым элементом которых является вера в их объективность¹². Таким образом, при-

знание хотя и не истинности, но все же «правомерности» стихийного реализма моральных индивидов дало основание Блэкберну назвать свою концепцию «квазиреализмом».

Эта концепция встретила сопротивление со стороны более последовательных, нежели Блэкберн, защитников этического реализма, которые подвергли сомнению квазиреалистское утверждение о нейтральности теоретического субъективизма по отношению к практическому (морально-ценностному) объективизму. Пример академически-конструктивной критики квазиреализма дает статья С.Тененбаума (университет Торонто)¹³; язвительными замечаниями наполнены материалы интернет-полемики Блэкберна и Р.Дворкина¹⁴, причем оба эти автора (как и многие другие их сторонники и оппоненты) находятся на самом деле в едином стане моральных «анти-релятивистов», различаются же они тем, какой способ обоснования этой антирелятивистской позиции представляется им наиболее эффективным. Вообще, тема морального релятивизма — иногда явно, иногда скрыто — определяет в целом проблематику споров как между объективистами и субъективистами, так и в пределах каждого из этих течений.

Другим, наряду с реализмом, крупным ответвлением этического объективизма является упомянутый выше *априористский рационализм*, укоренившийся в этике в результате распространения соответствующего эпистемологического подхода на сферу морального сознания. Этот подход позволяет представить основоположения или принципы морали как объективно-необходимые истины разума (подобные математическим истинам), не нуждающиеся в эмпирическом обосновании, в обобщении обычного человеческого опыта; каждый разумный индивид может познать (постичь, продуцировать) эти универсальные, единые для всех истины и тем самым стать моральным субъектом. Преимущество рационализма перед реализмом в этике — в том, что он, давая объективистскую трактовку морали, обычно отсекает всякие онтологические построения, которые (в составе реалистических концепций) наиболее уязвимы для субъективистской критики, — хотя, впрочем, нередко и такие рационалистические теории, которые опираются как раз на онтологию этического реализма: они постулируют реальное (трансцендентальное) бытие моральных ценностей, адекватное постижение которых доступно лишь разуму. Следует в связи с этим заметить, что «разум» и «рациональность» понимаются в моральной философии (как и в обыденном сознании) столь широко и размыто, что употребление этих терминов позволяет придать лишь вид завершенности и концептуальности тем построениям, которые в действительности не обладают этими признаками.

Современные этические рационалисты в целом идут в фарватере идей, выдвинутых их предшественниками – философами Нового времени (Декартом, Лейбницем, Р.Прайсом, Кантом и др.), повторяя – иногда, правда, в несколько модернизированном виде – известные классические схемы рационалистического объективизма. «Я считаю, – пишет, например, один из современных авторов, – что этика есть рациональный, априорный корпус знания, по сути сходного с математикой»¹⁵. Такого рода вторичными (по отношению к классике) утверждениями пестрят работы многих нынешних аналитиков. К числу исследований, отстаивающих идеи этического рационализма и при этом содержащих в себе определенные теоретические инновации, можно отнести, на мой взгляд, книгу Н.Решера «Объективность: обязательства безличного разума»¹⁶. В этой книге под идею *фактической объективности*, «общечеловечности» моральных принципов, развитую в более ранней работе того же автора¹⁷, подводится методологический фундамент философского рационализма. Согласно Решеру, «объективность сводится к рациональности»; для некоторого поступка «быть рациональным и совершаться объективно – это две стороны одного и того же»; «объективность есть вопрос о том, как мы должны поступать и как другие разумные люди поступали бы, если бы они находились в соответствующей ситуации»; наша обязанность «стремиться быть рациональными» включает в себя дополнительное обязательство «стремиться быть объективными»¹⁸ и т.п. Подобные высказывания, рассредоточенные по тексту всей книги, не складываются, правда, в сколько-нибудь ясную теоретическую позицию, которую можно было бы принять или оспорить.

Что касается *субъективистских течений* в современной аналитической этике, то они трудно поддаются идентификации и – в особенности – персонификации, поскольку те философы, которые противостоят отмеченным выше объективистским концепциям, обычно не склонны называть себя «субъективистами», – главным образом, из-за негативно-осудительного оттенка, сопровождающего это слово, но еще и потому, что они нередко и в самом деле не считают себя сторонниками этого направления. Поэтому нынешние критики субъективизма либо связывают его с именами давно (или не очень давно) ушедших философов¹⁹, либо, что бывает чаще, ведут дискуссии с некими абстрактными «субъективистами», выдвигая, впрочем, вполне конкретные и полновесные доводы в защиту своей позиции. Краткая сводка этих аргументов (вместе с контраргументами) приведена в статье М.Хьюмера «Моральный объективизм»²⁰. Одним из таких аргументов является ссылка на «широкое варьирование мораль-

ных кодексов от одной культуры к другой и от одного периода времени к другому», каковой факт трактуется субъективистами как показатель зависимости морали от изменчивых интересов людей и (или) от их произвола. Другой аргумент состоит в том, что субъективизм дает более «простую» картину универсума, поскольку, в отличие от объективизма (в «реалистической» версии последнего) он исключает из рассмотрения метафизические сущности — объективные моральные ценности, существование которых нуждается в дополнительном доказательстве и объяснении. Имеется еще и «политический» (в терминологии М.Хьюмера) аргумент, суть которого такова: «Объективизм ведет к нетерпимости, поскольку побуждает нас считать, что мы правы, а другие люди, которые с нами не согласны, — не правы... Единственный путь гарантировать желательную позицию толерантности — это позитивный релятивизм как моральный постулат, побуждающий нас признать одинаковую легитимность... всех ценностных систем и тем самым дающий возможность людям с разными ценностями жить в гармонии, если они примут этот постулат»²¹. Более подробно основные идеи, выдвигаемые теми авторами, которых в этико-аналитической литературе принято квалифицировать как «субъективистов», изложены в другой моей статье, опубликованной ранее²².

В этом кратком обзоре упомянуты лишь немногие источники, взятые из весьма солидного массива публикаций по рассматриваемой теме. Тем не менее данную «выборку» можно считать, на мой взгляд, вполне репрезентативной, поскольку в цитированных источниках фигурирует по сути тот же самый набор концептуальных положений, что и в прочих, не упомянутых здесь, трудах современных аналитиков, — хотя, конечно, в трактовке этих общих положений разными авторами имеются свои нюансы.

Проблемные контексты этического объективизма

Если признать, что конечной целью объективистских теорий в этике является подкрепление (или рациональное обоснование) общечеловеческих моральных ценностей (а такая цель либо явно прокламируется объективистами, либо подспудно направляет их теоретические поиски), то можно констатировать, что совокупные усилия этиков-аналитиков в этом направлении оказались в значительной степени бесплодными. Такое заключение основывается прежде всего на том, что из поля зрения этих философов совершенно выпала проблема перехода от теоретического *объяснения* моральных ценностей к их *обоснова-*

нию, — проблема, в первом приближении сформулированная еще Юмом. Согласно Юму, из суждения о сущем (в нашем случае это — суждение об объективности моральных ценностей) не вытекает логически никакого суждения о должном; если же кто-то заявляет, что такое логическое следование имеет место, то он обязан показать, как и в силу чего оно осуществляется²³. Аналитики-объективисты, как правило, убеждены в наличии связи между теорией, объясняющей мораль, и определенной моральной позицией²⁴, однако не считают нужным проследить и описать механизм этой связи, из-за чего указанное убеждение выглядит сомнительным для стороннего наблюдателя.

Говорить о каких-либо позитивных практических приложениях аналитико-этических объективистских концепций трудно еще и потому, что и сами они, в своем теоретическом качестве, имеют серьезные изъяны, обусловленные некоторыми общими если не для всех, то для большинства из них ошибочными методологическими установками. Речь идет, прежде всего, о так называемом *лингвоцентризме*, органичном для гуманитарных ответвлений аналитической философии, в том числе для аналитической этики. Я имею в виду не сам по себе «лингвистический поворот», т.е. методологическую ориентацию на *анализ языка* этики и морали, а лишь неоправданно широкое применение этого подхода, его абсолютизацию, следствием чего является фактическое сведение живого морального сознания к словесным формулам, посредством которых выражаются моральные позиции. Эта лингвистическая редукция оборачивается для этической теории серьезными потерями: вне ее поля зрения оказывается все пространство социальной, природной (и — признаваемой многими философами — «сверхприродной») детерминации, без учета которой наши представления о феномене морали неизбежно будут ущербными. Это относится и к объективистским теориям аналитиков: весь потенциально возможный диапазон проявлений объективности морали ограничен в этих теориях по существу «объективной истинностью» моральных высказываний и наличием «объективных референтов» у моральных терминов; при этом совершенно отсутствует упоминание (хотя бы в негативном ключе) об *объективных детерминантах* морали. Указанная методологическая редукция препятствует вовлечению в этический анализ также и психологических механизмов морали, поскольку они далеко не всегда проявляют себя через моральные слова и высказывания. (Правда, один из психологических аспектов объективности, а именно — *вера* морального субъекта в объективный статус принятых им ценностей, нашел свое отражение, как мы видели, в «квазиреализме» С.Блэкберна).

Описанная ситуация связана также с широким распространением в этико-аналитической литературе другого редукционистского принципа — *когнитивизма*, суть которого в том, что моральные высказывания (или, в определенных теоретических контекстах, — моральные ценности, нравственное сознание вообще) трактуются как всецело познавательные феномены. И хотя не все авторы являются «когнитивистами» (ибо противоположный — *нонкогнитивистский* — подход тоже, как уже отмечалось, имеет представительство в аналитической этике), однако как раз то направление, которое мы здесь рассматриваем, т.е. аналитический объективизм, не выходит за пределы когнитивистской парадигмы. Когнитивизм в еще большей степени, чем лингвоцентризм, повинен в том, что спектр выдвигаемых (или критикуемых) аналитиками объективистских теорий ограничен несколькими вариантами этического реализма и рационализма; другие объективистские концепции, сложившиеся в классической и современной философии морали, остались просто не замеченными в силу их инородности по отношению к указанным аналитическим парадигмам.

Более полный и систематический перечень существующих версий этического объективизма (независимо от наличия или отсутствия для них особых именованных) может быть составлен на основе экспликации самого выражения «объективность моральных ценностей», употребляемого в тех философских и научных контекстах, в которых эта проблема ставится и получает то или иное решение. При этом необходимо также принимать во внимание, какой смысл вкладывает тот или иной теоретик в понятие «моральная ценность» (и «мораль» вообще) и в каком аспекте берется этот многосложный феномен при выявлении в нем признаков объективности. Чаще всего специфика моральных ценностей (принципов, норм и пр.) усматривается в их особом содержании, характерном именно для морали и отличающем ее от других форм ценностного сознания. В других случаях специфика морали связывается с ее «формальными» (в широком смысле) признаками: особыми логическими свойствами моральных суждений, особыми социальными функциями, психологическими механизмами и т.д.

Что же имеют в виду исследователи морали, принадлежащие к разным философским и научным школам, когда отмечают ее «объективность»?

В *онтологическом* контексте речь может идти, в частности, об объективности «добра» как некоей особой сущности, т.е. о его реальном — либо трансцендентном, либо естественном, посястороннем —

бытии. Но возможен и принципиально иной онтологический ракурс, в котором «объективность» моральных ценностей рассматривается либо как (а) обусловленность их содержания объективными (природными или социальными) факторами, либо как (б) содержательное единство моральных принципов, их всеобщность, фактическую «одинаковость» для всех.

Эпистемологический контекст присутствует в тех учениях, которые истолковывают моральные ценности или как своего рода «знания», или как нечто производное от «знаний»; соответственно об «объективности» моральных принципов и норм здесь можно говорить только в том смысле, в каком мы говорим об объективности знания.

В *аксиологическом* контексте понятие объективности используется для характеристики ценностных (моральных) позиций и обозначает либо (а) беспристрастность моральной оценки и, соответственно, автономность содержания моральных принципов и побудительных сил морального поведения по отношению к иным, неморальным ценностям и ориентирам, в которых выражаются индивидуальные или групповые интересы, склонности, симпатии и пр., либо (б) универсальность морального требования, его абсолютную, безоговорочную обязательность для каждого индивида, либо (в) производность моральных норм от неких «высших», абсолютных (и в этом смысле объективных) ценностей.

Приведенная здесь экспликация понятия «объективность» (применительно к разным философским контекстам) может быть положена в основу типологической схемы этического объективизма. Так, *онтологический объективизм* в философии морали, помимо классического платонистского (и современного «аналитического») реализма, включает в себя также ряд философско-исторических, социологических, социально-психологических и иных концепций, опирающихся в исследовании феномена морали на (а) *принцип социального или биологического детерминизма* (О.Конт, Маркс, Дюркгейм, Фрейд, К.Лоренц и др.) и/или на (б) идею фактической *инвариантности на более общих моральных принципов и норм* в исторически и территориально меняющемся мультикультуральном социуме, — с признанием либо трансцендентной (Н.О.Лосский и др.), либо вполне «земной» природы этой инвариантности, выявляемой к тому же не умозрительно, а путем анализа эмпирических данных²⁵.

Эпистемологический объективизм в этике — это широкое направление, к которому принадлежат, во-первых, все концепции, признающие возможность «объективной истины» в морали и трак-

тующие эту «истину» в духе той или иной теории познания, и, во-вторых, те этические учения, которые, по мнению их авторов, «обосновывают» определенную моральную позицию, выводя ее из объективно истинных посылок. Первую из этих двух линий представляет уже упомянутый в предыдущем контексте этический *реализм*, поскольку он не сводится только к онтологическому тезису об объективном *бытии добра*, но содержит также теорию *познания добра* – платонистскую, интуитивистскую (Г.Сиджвик, Дж.Э.Мур и др.) или эмпиристскую (этический сентиментализм – Шефтсбери, Хатчесон и др.). Кроме того, идея объективной моральной истины, хотя и в специфическом ее толковании, присутствует в различных версиях *рационализма* (Декарт, Лейбниц, Р.Прайс, Кант, многие современные этики-аналитики – Р.Хэар, А.Гьюэрт и др.), о чем уже говорилось в предыдущем разделе статьи. Вторая линия эпистемологического объективизма – это ряд этических построений, в которых критерий добра и зла, морально должного и запретного выводится из описания тех или иных объективных процессов и событий; например, нечто признается «добрым», поскольку «заложено в природе человека», или «должным», поскольку «соответствует исторической необходимости», и т.п. Подобные «объективные обоснования» ценностных позиций можно обнаружить в составе многих крупных этических, идеологических, мировоззренческих учений: гедонизма, стоицизма, эволюционной этики, социальной теории марксизма и др.

К *аксиологическому объективизму* могут быть отнесены все те нормативно-этические (моральные) учения, которые отстаивают *абсолютность* принятой (и проповедуемой) ими нравственной позиции, опираясь при этом – явно или неявно – на какую-либо из названных выше объективистских теорий. Философская моралистика, имеющая более или менее выраженную абсолютистскую ориентацию, всегда переплетена или даже «сплавлена» с этими теориями, она не существует в чистом виде. Поэтому номенклатура *аксиологического объективизма* формально совпадает с перечнем тех школ и направлений, которые принадлежат *теоретическому* (онтологическому и эпистемологическому) объективизму, – хотя в каждом случае одним и тем же именем фактически обозначаются две разные, относительно автономные составляющие этики: практически-моралистическая и теоретически-объяснительная.

Каждая крупная объективистская концепция в этике имеет своих оппонентов-субъективистов. Правда, выдвигаемые ими методологические идеи носят, как правило, негативистский характер и ред-

ко выливаются в какие-то самостоятельные школы и направления, поэтому *типология этического субъективизма* носит в основном обезличенно-проблемный характер.

В *онтологическом контексте* можно отметить следующие *формы субъективизма*: (1) «антиреализм», т.е. отрицание объективного бытия добра, блага и т.п. как особых сущностей и признание человеческого духа единственной областью существования моральных ценностей; (2) индетерминизм, волюнтаризм, конвенционализм и другие подходы, суть которых – в отрицании обусловленности моральных норм и оценок какими-либо объективными (природными или социальными) факторами и признании «свободной воли» или интересов людей в качестве подлинного источника этих норм и оценок; (3) теоретический релятивизм, отрицающий общечеловеческое единое содержание моральных ценностей и связывающий наблюдаемое многообразие ценностных позиций либо с упомянутой уже свободной волей, произвольно полагающей те или иные нормы, либо с изменчивостью социокультурных факторов, определяющих содержание этих норм.

Эпистемологический субъективизм в этике – это ряд теоретико-познавательных концепций, ставящих под сомнение возможность достоверного знания вообще и распространивших этот подход на сферу морали, истолкованной в когнитивистском духе. Элементы понятого так этико-эпистемологического субъективизма можно обнаружить в классическом скептицизме, прагматизме, а также в современном антифундаментализме и постмодернизме.

Что касается *аксиологического субъективизма* (или, что то же самое, *ценностного релятивизма*), то он охватывает по существу все названные субъективистские подходы, но взятые лишь в их *нормативно-оценочной* функции, т.е. в качестве учений и позиций, подрывающих идею универсальности и общеобязательности принципов и норм морали.

Квазиобъективистская альтернатива объективизму и субъективизму

Один из методологических принципов аналитической философии, в какой-то степени родственной методологическому сомнению Декарта, ориентирует исследователя на то, чтобы любую традиционную философскую проблему, к постановке и решению которой причастны многие выдающиеся умы, переосмыслить заново, найти не-

кую простую проблемную формулу, которая была и остается действительным отправным пунктом всех размышлений на эту тему. Имея перед собой громадный наработанный другими философами материал, аналитик, прежде чем солидаризироваться с каким-либо из имеющихся решений или предложить свое, расчищает исследовательское поле и тем самым способствует прояснению данной проблемы и дискредитации тех теорий, которые, по его мнению, логически непоследовательны и эклектичны. Правда, такая расчистка совсем не обязательно приводит к выдвижению новых, оригинальных концепций; обычно аналитик после всех поисков обнаруживает себя находящимся в том или ином давно существующем философском лагере, среди тех, чья мировоззренческая система ему близка.

Следуя указанному методологическому принципу, этики-аналитики, как отмечалось выше, принимают в качестве логически исходной, элементарной ситуации, инициировавшей многовековой спор этического объективизма и субъективизма, неоспоримый факт существования моральных конфликтов, разрешение которых (во всяком случае, разрешение «теоретическое») возможно лишь при наличии объективного критерия добра и зла. Противоположные ответы на вопрос о возможности такого критерия разделили философов на объективистов и субъективистов. Это противостояние, вопреки стараниям многих современных этиков найти точки соприкосновения между ними, устойчиво сохраняется, поскольку оно обусловлено, во-первых, мировоззренческими разногласиями философов и, во-вторых, производимым ими жестким разграничением объективных и субъективных элементов в составе морального сознания. Но если конвергенция в сфере общего миропонимания имеет весьма призрачные перспективы, то аналитическое снятие или смягчение понятийно-терминологических расхождений, а тем самым и определенное сближение враждебных философских позиций, вполне осуществимо.

Мораль — это сложное духовное образование, разные составные части которого в определенных отношениях или аспектах могут трактоваться как безусловно объективные (например, «объективно детерминированное содержание моральных идеалов»), а в других отношениях — как безусловно субъективные (например, «свободный выбор субъектом морально значимого поступка»). Вместе с тем имеются и такие компоненты моральных ценностей, объективный и субъективный аспекты рассмотрения которых неразделимы: указывая то отношение, в котором они «объективны», мы одновременно фиксируем и их «субъективную» природу. Такого рода духовный феномен — прав-

да, вне сферы *морального* сознания — хорошо известен; это — так называемая «объективная истина». Действительно, называя истину «объективной» (пусть даже с добавлением: *по содержанию*), мы обычно не сомневаемся в ее субъективном бытии именно как *человеческого* знания, — включая и его «форму», и «содержание» (я не беру здесь в расчет те экзотические философские конструкции, в которых местом пребывания «истины» оказывается объективный, внечеловеческий мир). Поэтому более точным определением истинного знания была бы не «объективность», а «квазиобъективность». И если согласиться с упоминавшейся выше когнитивистской (реалистической, априористской) трактовкой моральных ценностей как «знаний», могущих быть истинными или ложными, то и *моральные* «истины», наряду с любыми другими, тоже следовало бы признать *квазиобъективными*.

Впрочем, и отрицание когнитивистской интерпретации морали²⁶, т.е. понимание ее норм и идеалов как специфических *ценностных установок* (а не «знаний») со своим особым психическим механизмом и особой предметной направленностью, также предполагает включение моральных ценностей в разряд квазиобъективных феноменов. Каковы же *проявления квазиобъективности* в морали?

Прежде всего, сюда относится *имперсональность*, безличный характер морального требования, — то специфическое свойство морали, которое фактически всегда было отправным пунктом философских размышлений, приводящих в итоге к построению той или иной объективистской этической теории. Можно сказать, что в своей системосозидающей деятельности многие выдающиеся мыслители руководствовались в значительной степени стремлением найти законное место для этого объективно-безличного начала морали в целостной картине бытия и познания. Вместе с тем, однако, сам факт имперсональности морального требования признавался далеко не всеми философами, поэтому те концепции, для которых этот факт был существенно важен (например, этика Канта с ее идеей автономии морали и презумпцией безличности нравственного закона), подвергались резкой критике — главным образом, со стороны религиозно окрашенного этического персонализма, защищающего ключевую для него идею теономности морали²⁷. Некорректность этой критики — в том, что встраивание личностного (божественного или человеческого) начала в фундамент морали означает утрату ею той специфики, которая, собственно, и делает ее «моралью»; ибо предписания, исходящие от любой — даже обладающей «абсолютным авторитетом» — личности, каково бы ни было их содержание, не могут быть *моральными* императивами уже потому, что их принятие людьми яв-

ляется функцией или следствием «авторитетности» их источника, т.е. императивы перестают быть «категорическими» в объективно-логическом (как у Канта) смысле этого слова. Конечно, тут сразу возникает каверзный вопрос о том, что же такое «мораль», каковы ее необходимые и достаточные признаки, на основании которых мы можем судить о принадлежности к морали тех или иных нормативных положений. Разумеется, здесь нет возможности не только рассмотреть имеющиеся в литературе ответы на этот вопрос, но даже просто перечислить их. Я хотел бы только обратить внимание на то, что причисление «безличности» к необходимым признакам морали позволяет специфицировать этот феномен, отличить его от огромного множества других ценностных ориентиров, не обладающих этим свойством и традиционно включаемых в сферу морали.

Безличность моральных норм и оценок непосредственно отражается в логико-грамматических формах соответствующих высказываний. Так, в нормативных высказываниях типа «Должно делать то-то» источник долженствования не обозначен никакими лексическими и синтаксическими средствами и не выявляется из естественного языкового контекста; точно так же в оценочных моральных высказываниях одобрение или осуждение чего-либо имеет вид безличной констатации наличия или отсутствия у оцениваемого предмета (обычно — поступка) признаков «добра». (Конечно, можно привести примеры столь же безличных по форме высказываний, выражающих иные, неморальные — утилитарные и пр. — предписания и оценки, однако в подобных случаях уже самый поверхностный контекстуальный анализ легко выявляет «заинтересованную личность», скрывающуюся за этой безличной формой). Указанная особенность языка морали является одной из предпосылок объективистской онтологии и эпистемологии в этике. Но если мысленно отвлечься от умозрительных реалистических и априористских теорий, по сути связывающих грамматическую безличность с объективно-реальным бытием моральных ценностей либо объективно-истинным знанием добра и долга, то останется голый *психологический факт*: особое, знакомое каждому социализированному индивиду, *субъективное переживание объективности* морального требования, — переживание, органически встроенное в психологический механизм морали. По-видимому, именно это переживание индивидом «объективности» источника морали (в ее прежде всего запретительной функции) и имел в виду Зигмунд Фрейд, отождествляя моральные требования, предъявляемые индивиду и принимаемые им, с неким непсонифицируемым началом — *Super-Ego*, живущим в бессознательном отсеке человеческой психики.

Можно сказать, что каждый моральный субъект является «стихийным объективистом»: если бы он подверг рефлексии свое непосредственное переживание морального требования или моральной оценки и смог дать теоретическую интерпретацию полученных результатов, то итогом этих процедур явилась бы некоторая объективистская (скорее всего — реалистическая) теория, — хотя в случае религиозно-мистического склада ума данного индивида источник морального требования, по-видимому, персонифицировался бы в Боге или иной сакральной личности. С точки зрения современных теоретиков этического реализма, знакомое любому носителю моральных ценностей *переживание* их объективности достоверно свидетельствует об их реальном *существовании* вне и независимо от субъекта. В свою очередь, этический субъективизм, отвергая тезис об объективном бытии ценностей, объявляет упомянутое переживание объективности «иллюзией». Теоретический компромисс, как было показано выше, предлагают *квазиреалисты* (С.Блэкберн и др.): они солидарны с субъективизмом в его *концептуальном* отрицании внечеловеческой реальности «добра» и пр., но вместе с тем полагают, что это отрицание не имеет прямого отношения к моральной *практике*, необходимым условием которой является убежденность морального субъекта в том, что нашим моральным понятиям соответствуют некие объективные реалии. Правда, квазиреализм фактически тоже (как и субъективизм) признает подобную убежденность иллюзией, но иллюзией необходимой и полезной, и в этом отношении его позиция близка к так называемому «фикционализму»²⁸.

На мой взгляд, необходимым элементом бытия и функционирования морали является не убеждение индивида в объективном бытии моральных ценностей, т.е. не некая «точка зрения» на этот счет, а само *переживание* объективности. Речь идет не просто о другом наименовании того же феномена, но именно о другом феномене — не «когнитивном», а особом психологическом, который, как и многие иные (прежде всего — эмотивно-волевые) феномены психики, не находится в «познавательном» отношении с какой бы то ни было реальностью. «Иллюзорными» в принципе могут быть только когнитивные элементы сознания (духовного мира, психики); что же касается «переживания объективности», то оно, не будучи когницией, не может быть ни истинным, ни иллюзорным; это — особая, *квазиобъективная* реальность психики, специфичная для морального сознания и составляющая психический субстрат того, что принято называть «имперсональностью» моральных норм и оценок.

Другое проявление квазиобъективности моральных ценностей — это *содержательная общезначимость* моральных принципов и норм. Слово «общезначимый» в русском языке имеет несколько размытый смысл, ему трудно найти более или менее точный аналог в других языках. В рассматриваемом здесь контексте общезначимость может трактоваться либо как фактическая «общепринятость» определенных моральных норм, либо как их «обязательность» для всех людей (или вообще «разумных существ»), — даже если кто-то из них не принял эти нормы в качестве собственных внутренних установок. Далее я буду иметь в виду только первое из отмеченных значений, поскольку факт «общепринятости» тех или иных норм в принципе поддается эмпирической верификации или фальсификации, т.е. осмысленному обсуждению, тогда как «общеобязательность» норм морали — это спекулятивная конструкция, являющаяся частью трансценденталистских (реалистических и эпистемологических) учений и не поддающаяся интерпретации в социально-психологических категориях.

Если действительно имеется единое для всех моральных субъектов, принятое ими всеми содержание нравственных ценностей, т.е. если эти ценности являются *надындивидуальными* (и надгрупповыми), то именно в *этом* смысле их можно квалифицировать как «объективные». Признание же их объективными в более строгом смысле слова предполагает в качестве необходимого условия присущность им *надчеловеческого* и вообще *надсубъективного* статуса. А так как наличие у них подобного метафизического статуса недоказуемо без погружения в стихию мифологии и философской спекуляции, остается в силе указанный «смягченный» вариант объективности, т.е. надындивидуальность. Это свойство моральных норм можно рассматривать как показатель их *квазиобъективности*, поскольку они объективны по отношению лишь к отдельной личности или какой-либо локальной группе, но в то же время субъективны в силу их всецелой принадлежности к духовному миру человека как рода.

Но существуют ли общезначимые (в оговоренном выше ограниченном смысле) моральные принципы и нормы?

Одна из ошибок этического субъективизма и релятивизма — это игнорирование специфики моральных ценностей, чрезмерно широкое понимание морали, в результате чего действительное многообразие *обычаев и нравов*, включающих в себя разные — отнюдь не только моральные — ценностные установки, выглядит как многообразие именно *моральных норм*. Если же теоретически выделить из широкой сферы обычаев и нравов собственно моральную составляющую, то обнаружится, что моральная разноголосица вовсе не так значитель-

на, как это представляется при поверхностном, недифференцированном подходе. Тем не менее она все же имеет место, ибо стабильность, единообразие моральных норм имеет свои границы в социальном пространстве и времени. Что же в таком случае следует понимать под общезначимостью (и, следовательно, квазиобъективностью) моральных ценностей?

Для того, чтобы признать содержательную устойчивость морали, нет надобности обособлять ее от действительной истории, помещать ее в умопостигаемый мир или в неизменную природу человека. Если общезначимые содержательные признаки морали действительно наличествуют в конкретном разнообразии норм, то обнаружение этих признаков не означало бы доказательство правоты этического объективизма в его реалистической и априористской ипостасях, отрывающего «абсолютную мораль» от «эмпирического человека»; содержательная общезначимость моральных норм вполне объяснима действием естественных — социальных и, возможно, также природных — детерминирующих факторов.

Абстрактно-всеобщее нормативное содержание, специфичное для морали, всегда воплощено в исторически-конкретных формах. В моральном сознании одновременно и разновременно живут и функционируют (а) конкретно-ситуативные предписания и оценки, (б) нормы и принципы «среднего» уровня общности, например, так называемые «простые нормы нравственности», и (в) предельно общие положения типа «золотого правила нравственности» или кантовского «категорического императива». Чем абстрактнее норма, т.е. чем беднее ее содержание, тем шире ее ареал, тем меньше она привязана к ограниченным условиям места и времени, тем ближе она к общезначимости, общепринятости. Более общие нормы обычно используются в качестве «объективного» или, правильнее было бы сказать, *квазиобъективного* критерия правильности частных норм и оценок.

Но опять возникает тот же вопрос: если критерии моральности в конечном счете одинаковы для всех, то почему разнообразные моральные коллизии неизменно сопутствуют нашей жизни? Выше (при изложении дискуссий объективистов и субъективистов в аналитической философии) уже приводились некоторые соображения на этот счет; говорилось, в частности, о том, что моральные споры могут возникать вследствие недостаточной (или неодинаковой) информированности людей о предмете спора, а также из-за несовпадения культурно-мировоззренческих посылок, на основании которых представители разных социальных групп трактуют одну и ту же ситуацию, и,

конечно, из-за того, что «чисто моральный» спор вообще случается крайне редко, обычно в нем присутствуют те или иные интересы, лишь прикрываемые моралистическими софизмами и демагогией.

Общий путь разрешения подобных коллизий — не поиск или изобретение единых критериев морали (эти критерии и так имеются, хотя не всегда рефлексированы и вербализованы), а достижение единого понимания ситуаций, порождающих моральные разногласия, и — что является, несомненно, самой главной и трудной задачей — практическое решение тех социальных (экономических, политических, религиозных, национальных и пр.) проблем, моральная составляющая которых хотя и выдвигается часто на первый план, но в действительности не определяет глубинную суть большинства конфликтов.

Примечания

- ¹ См.: Максимов Л.В. Аналитическая этика // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 100.
- ² *Shafer-Landau R.* Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy // *Philosophy & Phenomenological Research.* 1994. № 54. P. 331.
- ³ *Ibid.* P. 335.
- ⁴ *Ibid.* P. 343–344.
- ⁵ *Ibid.* P. 333–334.
- ⁶ *Chew M. Y.* (Wolfson College). A Taxonomy of Moral Realism (URL = <http://www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthChew.htm>)
- ⁷ *Chew M. Y.* Op. cit.
- ⁸ *Brink D. O.* Moral Realism and the Foundations of Ethics. Cambridge, 1989. P. 7.
- ⁹ См.: *Kirchin S.* Quasi-Realism, Sensibility Theory, and Ethical Relativism // *Taylor & Francis Journals Inquiry Issue.* 2000. Vol. 43, № 4/December 1. P.: 413– 427; *Tollefsen C. O.* (University of South Caroline). McDowell's Moral Realism and the Secondary Quality Analogy. May 2000 (URL = <http://disputatio.com/articles/008-3.pdf>); *McDowell J.* Values and secondary Qualities // *T. Honderich* (ed.). *Morality and Objectivity.* Boston, 1985.
- ¹⁰ См.: *Blackburn S.* Essays in Quasi-Realism. Oxford: Clarendon Press, 1993; Is Objective Moral Justification Possible on a Quasi-Realist Foundation? // *Inquiry* 42, 1999.
- ¹¹ *Mackie J. L.* Ethics: Inventing Right and Wrong. N. Y.: Viking Penguin Inc., 1977.
- ¹² *Blackburn S.* Essays in Quasi-Realism. P. 152–153.
- ¹³ См.: *Tenenbaum S.* Quasi-Realism's Problem of Autonomous Effects // *The Philosophical Quarterly.* 2003. Vol. 53, № 212, July.
- ¹⁴ См.: BEARS: Symposium on Dworkin (URL = <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/symp-dworkin.html>)
- ¹⁵ *Felux J. M.* A Defense of Moral Objectivism (URL = <http://www.angelfire.com/biz2/sexydood/philpaper1.html>)
- ¹⁶ *Rescher N.* Objectivity: The Obligations of Impersonal Reason. Notre Dame, Ind.: University Notre Dame Press, 1997.

- ¹⁷ *Rescher N.* Moral Absolutism. N. Y. etc.: Lang, 1989.
- ¹⁸ *Rescher N.* Objectivity *E* P.8, 16, 32, 13.
- ¹⁹ Знаковыми фигурами, олицетворяющими субъективистскую линию в аналитической этике XX века, являются — если судить по частоте упоминаний их имен в соответствующем контексте — Б. Рассел, А. Айер и Ч. Стивенсон.
- ²⁰ *Huemer M.* (Rutgers University). Moral Objectivism. (URL = <http://www.user-friendly.net/articles/objectivism.htm>)
- ²¹ Ibid.
- ²² См.: *Максимов Л. В.* О субъективистских течениях в современной философии морали // Этическая мысль. Вып. 5. М., 2004.
- ²³ См.: Юма Принцип // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 601–602.
- ²⁴ Так, Р. Дворкин полагает, что обоснование утверждения «Геноцид безнравственен» зависит от принятия платонистской (объективистской) концепции; поэтому «если платонизм должен быть «разоблачен» как ложная теория, то и мораль должна быть «разоблачена» вместе с ним» (*Dworkin R.* Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // *Philosophy & Public Affairs.* 1996. Vol. 25, № 2. P.230).
- ²⁵ Последний из названных тип объективистских концепций получил развитие лишь в последние годы. Он представлен, в частности, в уже отмеченной работе Н. Рессера «Моральные абсолюты» (сноска 17), а также в книге Г. В. Кузнецовой и Л. В. Максимова «Природа моральных абсолютов» (М.: Наследие, 1996).
- ²⁶ Антикогнитивистское понимание морали имеет достаточно широкое представительство в современной западной этике. Эта позиция, которую я разделяю, подробно описана в книге: *Максимов Л. М.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003.
- ²⁷ Основные темы и направления указанной критики приведены в Интернет-публикации: *Frame J. M.* Topics in Apologetics. (URL = http://www.thirdmill.org/files/english/practical_theology/PT.Frame.ProblemsofApologetics.doc).
- ²⁸ См. мою статью «О субъективистских течениях в современной философии морали» (сноска 22).

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.В. Смирнов

Мусульманская этика как система

В смысловом поле «мусульманская этика» я выделю три оси. Первую я назову «божественное-человеческое». Вторую — «человеческое-человеческое». И третью — «внутри-человеческое». Эти названия, и особенно последнее, не слишком удачны; когда мы дойдем до сути дела, станет ясно, что именно за ними скрывается.

Говоря о трех «осях», я подразумеваю метафору трехмерного пространства. Три пространственные оси взаимно несводимы, но только вкуче дают то, что мы называем привычным нам пространством. Точно так же три выделенные мною оси смыслового поля «мусульманская этика» не сводятся друг к другу (во всяком случае, не сводятся напрямую), но только вкуче образуют искомое смысловое пространство. Я вовсе не предполагаю здесь задаваться вопросом об этой несводимости, ее границах и ее смысле, — это предмет другого исследования.

I.1. Ось «божественное-человеческое»

I.1.1. Бог и человек как господин и раб

Если задать себе вопрос, какова наиболее типичная характеристика человека в культуре ислама, то ответом будет слово «раб». Едва высказав это положение, мы не можем не ощутить его неприятный привкус. Для нас слово «раб» имеет безусловно негативные коннотации. Мы знаем, что такое «рабское сознание» и сколь оно отвратительно; мы знаем, что «быть рабом» *безнравственно*, мы помним,

что следует «выдавливать из себя по капле раба всю жизнь». Рабское состояние — это, безусловно, что-то плохое, что-то, от чего следует избавиться.

Но не так обстоит дело в исламской культуре. В частности, дело тут в факторах исторического и социального плана. Ислам знал рабство и не отменял его. Но рабство, существовавшее в исламе, отличалось все же от римской или иных форм бесправного рабства. Рабы имели определенный статус и ясно оговоренные права, закрепленные в исламском праве; хотя они, конечно, были урезаны по сравнению с правами свободных граждан, тем не менее тщательно охранялись. Кроме того, важной составляющей исламского сознания был, во-первых, императив доброго и снисходительного обхождения с рабом, многократно подчеркнутый в хадисах и потому реально влиявший на сознание мусульман, а во-вторых, тезис о похвальности отпущения раба на волю, причем эта практика, судя по разработанности вопроса в исламском праве и другим источникам, была достаточно распространена.

Этот социально-исторический фон во многом обусловил отсутствие резко-отрицательных коннотаций понятия «раб». Добавим к этому, что в классической культуре мы практически не находим осмысления понятия «раб» в его — казалось бы, очевидном — противопоставлении понятию «свобода». За одним исключением — собственно-юридическим определением статуса «свободного» и статуса «раба» — понятие «свобода» вообще крайне редко употребляется классическими мыслителями, а если и встречается, то скорее в отрицательных контекстах. Понятие «свобода» ассоциируется со свободой от закономерного, правильного, понимается как отход от истинного и желанного, подлинного пути. Свобода неистинна — в том смысле, что не несет в себе истины. Если эти черты и не составляют исключительной специфики исламской культуры и в чем-то обусловлены факторами типологического свойства, это не вредит нашему рассуждению: я отмечаю их как общий фон, на котором строится интересующее нас теоретическое осмысление человека.

Это осмысление строится как осмысление отношения между человеком и Богом. Человек не просто раб, человек — это «раб Бога». В этой связке — человек как раб, Бог как господин — и осмысливается в исламе человек и его положение. Хотя и второстепенным, но тем не менее не лишенным интереса показателем этого является тот факт, что всякому, наверное, известно арабское слово, означающее «раб» (*'abd*). Ведь многие арабские, а точнее говоря, мусульманские имена:

Абдалла, Абдусалам, Абдель Насер, – имеют в качестве первой части это слово, а в качестве второй – какой-то эпитет Бога или само слово «Бог» (Абдалла ⇒ ‘абд ’аллāх = раб Бога).

Позвольте, подумает читатель, любой человек, принадлежащий не мусульманской, а христианской культуре, скажет, что и здесь человек – «раб Божий». Что специфического, объясняющего исламский взгляд на природу человека предлагает понимание человека как «раба Бога»?

Безусловно, это верно. Сказанное до сих пор может разве что отчасти, отнюдь не целиком, характеризовать специфичность исламского осознания природы человека. Это скорее подготавливало почву для понимания этой специфичности и подвело нас к разговору о ней.

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

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

Итак, поклонение – это то отношение, которое связывает человека как раба и Бога как господина. Человек может быть «рабом» только в том случае, если он осуществляет «поклонение». Иначе говоря, «быть рабом» не означает «быть закрепощенным» или «быть несвободным», то есть, вообще говоря, быть *неспособным* к чему-то, находиться в положении пассивности и претерпевать диктат чужой воли. Пассивного подчинения принципиально недостаточно, чтобы «быть рабом» в этом смысле. В понятие «раб» прежде всего вкладывается *способность* к осуществлению «поклонения» (или, шире, «почитания»). Поэтому «раб» оказывается понятием принципиально *позитивным*, а не *негативным*, предполагающим нагруженность каким-

то содержанием, а не лишенность чего-то. Говоря попросту, с этой точки зрения невозможно быть «рабом Бога», сидя сложа руки и просто подчиняясь Его воле.

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

Человек и Бог, раб и господин, являются противоположностями, или, как выразились бы люди, склонные к метафоризации — двумя полюсами. Вопрос в том, как связаны эти противоположности и какое наполнение предполагает именно такая их связанность; каков смысловой мир, лежащий между этими двумя полюсами?

Контуры этого смыслового мира определяются следующей логикой. Этот мир един, но его единство не предполагает абсолютного соподчинения внутри себя двух его «крайних» пределов, двух противоположностей, «между» которыми этот мир выстраивается. Было бы неверно представлять их по модели «сообщающихся сосудов» и применять к пониманию их соотношения нечто вроде «принципа сохранения». Попросту говоря, было бы неверно считать, что чем больше «власти» и «полномочий» на одном полюсе, тем их меньше на другом и что общий «объем» этих полномочий должен оставаться неизменным при любых их перераспределениях между двумя полюсами, полюсом «раба» и «господина», полюсом «человека» и «Бога». Неверно, что полновластие одного требует, логически предполагает безвластие другого. Такая логика была бы верна, если бы между рабом и господином существовала вертикальная иерархия, если бы ось «божественное-человеческое» строилась как иерархическое соподчинение. Однако дело обстоит не так; в исламской культуре эта ось *логически* предполагает горизонтальную, а не вертикальную выстроенность. Горизонтальное строение предполагает взаимообусловленность, вертикальное — линейную, однонаправленную обусловленность. Горизонтальное строение оси «божественное-человеческое» предполагает понимание противоположностей не как взаимно-исключающих, а как взаимно-предполагающих. Полновластие господина не исклю-

чает, а, напротив, предполагает и требует автономии действия раба; эта автономия осуществляется в отношении *'ibāda* «поклонение», которое может трактоваться максимально широко, далеко выходя за пределы ритуального действия.

Перейдем от этого теоретического положения к свидетельствам арабо-мусульманской культуры. Обратимся к пониманию соотношения между категориями *dīn* и *duḥyā*. Это соотношение — еще одна экспликация оси «божественное-земное». Оно не сводится, конечно же, к соотношению «господин-раб», однако демонстрирует ту же логику соотношения противоположностей, благодаря которой соотносимые понятия наполняются своим содержанием.

Рассмотрим смысл оппозиции *duḥyā/dīn*. Слово *duḥyā* означает «низшая»: имеется в виду «дольняя», земная жизнь. Слово *dīn* означает «религия». Сочетание *duḥyā/dīn* является устойчивой оппозицией, которой оперируют классические науки: фикх (право-юриспруденция), доктринальная мысль и т.д. Не будет ошибкой передать эту оппозицию как «земное-небесное». Конечно, подстановка русских слов на место арабских создает номинальную иллюзию понимания, поскольку содержание понятия *duḥyā* отличается от содержания понятия «земное», а содержание понятия *dīn* — от содержания понятия «небесное». Однако эта иллюзорность не слишком опасна: зная о ней, мы можем сколь угодно долго оттачивать и уточнять свое понимание, узнавая все новые оттенки понятия *duḥyā* и понятия «земное», понятия *dīn* и понятия «небесное», и, соответственно, углубляя свое понимание (не)возможности их отождествления.

Duḥyā и *dīn*, «земное» и «небесное» в арабо-мусульманской культуре составляют противоположность друг другу. «Земное» и «небесное» составляют противоположность друг другу и в западной мысли, где эта противоположность выступает во многих формах: светское-религиозное, телесное-духовное, т.д. Однако было бы ошибкой как-либо отождествлять эти два типа противопоставления в двух культурах, измерять одно по шаблону другого. (Позволю себе заметить в скобках, что такое измерение другой культуры по логике собственной является очень частой ошибкой и в академических исследованиях, и в массовом сознании.) Хорошо известно, что арабо-мусульманская культура не знала того разведения светского и религиозного, которое было и остается характерным для западной, христианской культуры. В арабо-мусульманской культуре невозможно противопоставление «града земного» и «града небесного», как то имело место в западной культуре. *Ḥayāt duḥyā* «земная жизнь» и *ḥayāt 'āḫira* «загробная жизнь» соотношены не по вертикали, а по горизонтали: одно согласо-

вано с другим, гармонизировано с другим, *переходит в* другое, а не *подчиняет* другое. Успех в земной жизни никак не ущемляет успеха в жизни загробной; напротив, добродетельность непременно вознаграждается (по меньшей мере должна вознаграждаться) в земной жизни, а не только в загробной; напротив, грех лишает человека успеха и в земной жизни, а не только в загробной.

Прибегая к свидетельствам арабо-мусульманской культуры, я до сих пор обращался к наследию доктринальной мысли (*'ақйда*). Конечно, ислам как авраамическая религия не может быть совершенной противоположностью доктринальным представлениям иудаизма и христианства, и вертикальное выстраивание отношения между Богом и человеком как его творением не может вовсе отсутствовать в исламской доктрине. Внутреннее интеллектуальное напряжение арабо-мусульманской культуры создано как напряжение между доктринальными положениями, выражающими подчинение человека Богу, и логически обусловленным (а потому не менее, а, скорее всего, более сильным) императивом выстраивания этой оси как горизонтальной. Этот логический императив получает свое блестящее выражение в философской и околофилософской мысли суфизма.

Здесь соотношение между рабом и господином, или, как выражаются суфийские философы, между *'убудиййа* «рабскостью» и *рубубиййа* «господством» — горизонтальные, а не вертикальные. Максимальное развитие первого качества в человеке означает и максимальное развитие второго, поскольку одно *переходит в* другое, а не *исключает* другое. Категориальное и концептуальное оформление этих теорий достаточно хорошо известно: соотношение мира и Бога понимается как соотношение *зāхир* «явного» и *бāтин* «внутреннего», как отношение взаимной обусловленности (одного без другого нет и не может быть). Эта кардинальная перестройка целостного взгляда, всей философии, осуществленная в суфизме, выражала глубинную логическую интуицию арабо-мусульманской культуры, требующую выстраивания оси «божественное-человеческое» как горизонтальной, а не вертикальной, с соответствующим пониманием противоположностей, полюсов этой оси и соотношения между ними. Такая перестройка, осуществленная в суфизме системно, стала фундаментальной причиной популярности суфийского мировоззрения. Эта же системность так раздражала и раздражает тех представителей арабо-мусульманской культуры, которые склонны твердо держаться за букву некоторых доктринальных положений, требующих вертикальной выстроенности отношения «Бог-человек», и игнорировать ее логику и дух, ведущие к горизонтальному пониманию этого отношения.

1.1.2. Божественное – человеческое в авторитетных текстах ислама

Интересной экспликацией принципа горизонтального, а не вертикального построения оси «божественное-человеческое» мы находим в устройении *системы* авторитетных текстов арабо-мусульманской культуры.

Эта система состоит всего из двух элементов, которые прекрасно известны любому, кто хотя бы немного знаком с арабо-мусульманской культурой. Это Коран и сунна. Коран, имеющий статус «божественной речи», занимает полюс «божественного», тогда как сунна, конечно же, склоняется к «человеческому» полюсу, представляя собой (в строгом, или наиболее узком) понимании рассказ о словах и поступках одного человека.

Хотя при перечислении, при, так сказать, построении списка Коран будет неизменно упомянут на первом месте, а сунна – на втором, это не означает их иерархического, вертикального соподчинения. В традиционной исламской мысли сложился принцип: «Коран истолковывает сунну, а сунна истолковывает Коран». Он действует во всех случаях, когда авторитетные тексты исламской традиции (Коран и сунна) служат основой для выработки норм, будь то этических или юридических. Этот принцип означает, что ни Коран, ни сунна в отрыве друг от друга не могут служить основой мусульманского права и этики. Божественный авторитет, воплощенный в коранической речи, не подавляет человеческий авторитет, воплощенный в сунне. Напротив, они мыслятся как согласованные: одно не может противоречить другому; толкование малопонятных или трудных мест Корана опирается на разъяснения, почерпнутые в сунне; положения сунны признаются достоверными постольку, поскольку они не противоречат положениям Корана (таков один из критериев достоверности хадисов). С количественной точки зрения сунна представляет собой гораздо более обширную нормативную базу, нежели коранический текст, к тому же в силу своей природы она гораздо теснее приближена к повседневной жизни мусульманина, нежели текст Корана.

Горизонтальное, а не вертикальное соотношение между божественным и человеческим авторитетом, воплощенное в системе авторитетных текстов исламской культуры, принципиально для этой культуры. Оно находит свое дальнейшее подтверждение в принципе устройства фикха, где *қийās* «соизмерение» или *'ақл* «разум» в суннизме и шиизме соответственно входят в число четырех основ фикха. Признание *қийāса* как основы фикха означает утверждение в правах рацио-

нальной, доступной человеку процедуры распространения норм на новые казусы, не зафиксированные в авторитетных текстах. Более того, в фикхе выработаны процедуры не только расширения существующих норм, но и формулировки новых, которые могут противоречить установленным в авторитетных текстах (*истихсан* и др.). *Иджма'* как основа фикха выражает право всей уммы выносить истинные решения. Все это означает возможность вывода новых норм, в том числе не согласующихся с зафиксированными в авторитетных текстах, с опорой уже не на пророческий авторитет, а на авторитет уммы либо авторитет факиха (*қийās* в суннизме) или имама (принцип *'ақл* в шиизме).

Горизонтальное понимание соотношения божественного и человеческого авторитета получает в шиитских учениях, в частности, в исмаилизме такое развитие, которое не просто доводит этот принцип до его завершения, но уже превращает в собственную противоположность. Коранический текст здесь понимается как «явное» (*зāхир*), как материя для толковательной деятельности исмаилитского иерарха, извлекающего из него «скрытый» (*бāтин*) смысл.

Такое выстраивание соотношения божественного и человеческого принципов не было признано арабо-мусульманской культурой; заметим, что здесь божественное и человеческое начала не образуют горизонтальную ось, а скорее соподчинены вертикально, — но коранический текст оказывается подчинен человеческому авторитету. В таком понимании нарушены не только очевидные доктринальные положения, но и сама логика выстраивания горизонтальной оси «божественное-человеческое». Важна, однако, именно логика; ведь арабо-мусульманская культура не приняла не только исмаилитский батынизм, но и суннитский захиризм, который как раз не нарушал никакие доктринальные установления, напротив, стремился быть максимально «корректным» в этом отношении, — но именно в силу этого стремления противоречил логике горизонтального соотношения божественного и человеческого авторитетов.

1.2. Ось «человеческое-человеческое»

Я перехожу ко второй из трех осей, которую условно называю осью «человеческое-человеческое». Здесь речь идет о выстраивании отношения человека к другому человеку. Логика выстраивания этой оси определяется, таким образом, пониманием «другого» как «не-я».

Смысл рассуждений о горизонтальном и вертикальном способах выстраивания оси «божественное-человеческое» заключался в том, чтобы разъяснить понимание противоположностей и соотношения

между ними, связывающего их воедино. Я стремился показать в предыдущем разделе, что для арабо-мусульманской культуры характерно тяготение к трактовке противоположностей не как взаимоисключающих, а как полагающих друг друга и переходящих друг в друга. Та же логическая интуиция руководит и выстраиванием оси «человеческое-человеческое», т.е. комплексом вопросов, которые обычно относят к сферам этики, права, социальной и политической организации. Ограничивая себя темой статьи, я затрону здесь прежде всего этическую сторону вопроса.

В выстраивании взаимодействия-с-другим проявляется фундаментальный принцип мусульманской этики, который можно назвать принципом «перевешивающего баланса». Суть проявления этого принципа сводится к тому, чтобы дать другому больше, чем себе.

Это не противоречит характерной для ислама трактовке середины. Понятие «срединность» (*wasat*) является одним из центральных мусульманских концептов, а одна из устойчивых метонимий для ислама — «религия срединности». Однако этот концепт «срединности» не следует смешивать с интенцией нахождения «точки равновесия», которая характерна, в частности, для аристотелевской трактовки «золотой середины». Иначе говоря, «срединность» ислама — это не уравнивающая разделяемые противоположности граница (точка середины) между ними, а то «место», где противопоставляемые стороны входят в контакт и, уступая одна другой, «связываются» и образуют нечто новое — собственное единство. Вот почему, рассматривая отношение с другим, мусульманские авторы устойчиво подчеркивают необходимость перевеса в пользу другого: именно в этом «неравном равенстве» завязывается правильное, с точки зрения мусульманской этики и мусульманского права, отношение с другим. Эта необходимость перевеса согласуется с запретом на действие-в-себе, который ясно обозначен в фикхе: если субъект действия является одновременно и его объектом, обеспечить перевес-в-пользу-другого невозможно. В этом же состоит логическое обоснование того факта, что «золотое правило» этики весьма редко упоминается в арабо-мусульманской литературе в его привычной, «уравнивающей» трактовке: требование перевеса-в-пользу-другого в результате рефлексии превращается в чисто словесную увертку, в парадокс, которых классическая арабо-мусульманская мысль, будучи к ним весьма чувствительна, старательно избегала. К тому же первичным, элементарным объектом для нее служит не единичный человек, индивид, а пара взаимодействующих индивидов, правильное соотношение между которыми выстроено благодаря применению принципа перевешивающего баланса.

Это стремление склонить равновесие в пользу другого, чтобы сохранить связанность-с-другим, постоянно присутствует в рассуждениях авторов классической эпохи, выступая как лейтмотив мусульманской морали. Отсюда наиболее общие и характерные черты мусульманского этоса — уступчивость и солидарность (понимаемая как коллективизм). Мусульманские авторы дают как свернутые, сжатые характеристики совокупности душевных состояний (*ахвāl*) и предрасположенностей (*ахлāк*), обнаруживающих себя в действиях-в-отношении-другого, так и подробные их описания, причем критерием оценки служит реализация устремленности к уступчивости и солидарности в предрасположенности человека к взаимодействию-с-другим.

Данная черта мусульманской этики, вытекающая из логики выстраивания ее смыслового поля, не противоречит историческому аспекту ее формирования, т.е. духу той общей историко-культурной ситуации, в которой складывалась сунна и которая наложила свой отпечаток на понимание положительных и отрицательных качеств человека в исламе: позитивно оцениваются те, что способствуют его принятию, а отрицательно — мешающие этому. Ислам призван, согласно общему убеждению мусульман, способствовать благу людей, поэтому как ближайшее благо каждого, так и общее благо уммы реализуются наилучшим образом через общие черты мусульманского этоса — уступчивость и солидарность, необходимые для формирования правильных социальных структур.

Самым сжатым выражением благонравия (*макārим ал-ахлāк*) считают кораническую формулу «Приказывай правильное!» (7:198 [199]). Таково божественное наставление Мухаммеду. Употребленное в этом аяте слово *урф* (правильное), как и однокоренное *ма'рӯф*, имеет корень '-р-ф, связанный со смыслом «знание». Эта этимология играет существенную роль, поскольку лексикографы разъясняют слово *урф* как «то, что люди признают правильным и не отрицают» (Ибн Манзӯр). Такая общепризнанность и составляет главное содержание термина *урф*: люди не противятся установлениям, которые сами же признают правильными и значение которых не отрицают; а признают они их потому, что на практике убедились в их благом характере, сами стремятся к ним и находят в этом спокойствие своей души. Поэтому слово *урф* переводят и как «добро», а *ма'рӯф* (букв. «известное») стало в доктринальной мысли ислама устойчивым термином для обозначения «хорошего» в его противопоставлении «плохому» (*мункар*, букв. «отрицаемое» — то, с чем люди не согласны).

Таким образом, *урф* мыслится как общепризнанная совокупность добрых черт характера и доброго поведения; или, во всяком случае, такая, к признанию которой люди склоняются естественно. Это заставляет вспомнить об одной из главных этических интуиций ислама: мусульманская этика не призывает к чему-то сверх доступного и принципиально осуществимого для всех, лежащего в горизонте повседневности. Конечно, это не значит, что такая совокупность добрых черт характера и поведения действительно была принята и признана всеми без сопротивлений и колебаний, тем более постольку, поскольку этические предписания смешивались и отождествлялись с собственно религиозными (принятие ислама было отнюдь не безболезненным процессом).

Урф как общепризнанный комплекс правильного, доброго характера и поведения не получает однозначного и строго систематического раскрытия в мусульманской этике. К такой исчерпывающей систематичности мусульманские авторы, собственно, и не стремились. Вместе с тем различные предлагаемые ими трактовки не противоречат, а скорее дополняют друг друга.

Абӯ ‘Абдаллāх ал-Қуртубӣ (XIII в.) в комментарии к Корану приводит хадис, согласно которому Мухаммед спросил архангела Гавриила, что же подразумевается под *урф*. Гавриил, по его словам, принес ответ от Знающего: «Всевышний Бог приказывает тебе прощать тем, кто к тебе несправедлив, давать тем, кто отказывает тебе, и воссоединяться с теми, кто тебя отторгает» (*ал-Қуртубӣ. Аҳкām ал-қур’ан* (Положения Корана), т. 7, с. 345). Эта формулировка, в которой призыв к уступчивости к другому органично соединяется с императивом поддержания связанности с ним, стала популярной в арабо-мусульманской культуре и даже обрела стихотворную форму.

Ибн Хаджар ал-‘Асқалāнӣ, комментируя название одной из глав сборника «ас-Сахїх» ал-Бухārӣ «Благонравие, щедрость и непринимаемая скупость», ссылается на Абӯ ал-‘Аббāса ал-Қуртубӣ, который в своем комментарии на «ас-Сахїх» Муслима («ал-Муфхим фӣ шарх Муслим») писал: «Предрасположенности (*ахлāқ*) — это черты человека, благодаря которым он взаимодействует с другими. Они бывают одобряемыми и порицаемыми. В целом одобряемое — это когда с другим ты — как с собой: отдаешь тому половину, но не берешь себе. А по отдельности это — быть прощающим, кротким, широким, терпеливым, сносить обиды и вред, быть милосердным, сострадательным, удовлетворять нужды другого, быть дружелюбным и гибким. А порицаемое — противоположное этому».

Понятие *инсаф*, употребленное ал-Қуртубӣ, имеет корень, обозначающий «половина», и раскрывается как «отдание другому того же, что берешь себе». Смысл равенства во взаимоотношениях сторон, передаваемый этим термином, сохраняется в разных его трактовках, в том числе и в той, которая учитывает и позитивную, и негативную стороны: отдавать те же блага, что берешь себе, и наносить тот же ущерб, что нанесен тебе. Весь вопрос, однако, в том, как понимать «равенство» — «как» в смысле его логического устройства.

Если бы это равенство трактовалось как совпадение (в смысле совпадения «без остатка»: так в геометрии фигуры совпадают «при наложении»), то формула, раскрывающая понятие *инсаф* (отдавать другому того же, что берешь себе), служила бы адекватным выражением золотого правила. Однако для арабо-мусульманской культуры характерна интенция перехода от такого «отождествляющего» уравнивания к балансу, смещенному в пользу другого. Она выражена в рассуждении ал-Қуртубӣ: следует отдавать другому должное, но не искать того же для себя. Она же проявляется в призыве к прощению и отказу от мести, с которым, согласно сунне, обращался к мусульманам Мухаммед, призывая оставить кровную месть: месть законна, но она реализует равенство сторон, тогда как предпочтительным оказывается нарушить это равенство в пользу противоположной стороны. Стремление трактовать фактическое равенство в пользу другого ярко выражено в изречении, которое Ибн Муфлих вкладывает в уста ал-Аш'аса Ибн Қайса (предводителя племени кинда, сыгравшего заметную и противоречивую роль в истории возникновения и становления ислама), обращающегося к своему народу с призывом к благонравию: «Я — один из вас, не имею ни перед кем преимуществ. К вам обращаю свой лик, вам на службу ставлю свое состояние, удовлетворяю ваши права и нужды, защищаю ваших жен. Кто будет поступать как я, тот лучше меня; а кого я превзойду, того я лучше» («ал-Адаб аш-шар'ийа (Этикет Закона)», т. 2, с.215). Он же цитирует ал-Байхақӣ, который передает, что когда Ибн Ханбала спросили о том, что такое благонравие, тот ограничился краткой формулой: «Сносить обращение людей» («ал-Адаб аш-шар'ийа», т. 2, с. 203). Призыв к прощению, невоздаянию плохим за плохое выражен в исламе достаточно заметно. Он лежит в основании того, что терпение (*сабр*) причисляется к лучшим качествам. Терпение в отношении людей, способность сносить их дурное обращение составляет, согласно мусульманским представлениям, основу «добрососедства» (*хусн ал-дживар*), одного из важных похвальных качеств. Терпение имеет и другое проявление — в отношении насылаемых Богом невзгод и бед, где оно должно проявляться в отсутствии отчаяния (*йа'с*).

Если положительно оцениваются качества, позволяющие сместить баланс отношений в пользу другого, то отрицательно расцениваются те, которые препятствуют этому, разрушают связанность-с-другим и наносят ей ущерб. В этом отношении характерен такой хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) молился так: “Боже, к Тебе прибегаю: да минуют меня раздор, лицемерие и дурные нравы”» (Абӯ Дāvуд 1322¹; параллель: ат-Тирмизӣ 5376). Комментируя этот хадис, Абӯ ат-Таййиб (автор комментария на «ас-Сунан» Абӯ Дāvуда) указывает, что раздор (*шиқāк*) и лицемерие (*нифāк*) входят в общее число дурных нравов, но упомянуты отдельно, поскольку являются наиболее плохими из всех и вредящими другим людям. Раздор при этом трактуется как «нарушение права», что неудивительно, поскольку под «правом» (*хаққ*) в исламской мысли понимается связанность двух участников како́го-то отношения: нарушение связанности индивидов рассматривается как разрушение структуры прав-и-обязанностей. Лицемерие (*нифāк*, *мунāфақа*) определяется как поведение согласно нормам ислама и неверие в душе: хотя правильное поведение, казалось бы, не затрагивает интересов общества, нарушенной оказывается связанность внешнего и внутреннего, которые в данном случае несовместимы друг с другом.

Рассматривая отдельные предрасположенности-*ахлāк*, мусульманские авторы нередко называют в качестве важнейшей похвальной стыд (*хайā*). Положение о важности стыда можно считать общепризнанным в исламе. В его подтверждение обычно приводят два хадиса, в которых Мухаммед утверждает, что «стыд относится к вере» (т.е. верующему следует быть стыдливым) и что «в стыде заключено все благо». Стыд понимается двояко. В физиологическом отношении это стремление не делать на людях то, что следует делать только в уединении. Но стыд также — боязнь того, что поступок окажется сделанным не так, как то подобает верующему. Появление стыда у подростка обычно связывается не только с первым, но и со вторым значением термина и считается первым проявлением зрелого разума и стремления к добропорядочности.

Кротость (*хилм*) и скромность (*тавāду*) традиционно относятся к важнейшим похвальным качествам. И Коран, и сунна призывают отказаться от заносчивости, не пытаться казаться выше других мусульман. Как и во многих аналогичных случаях, подчеркивается, что это качество не останется без награды: скромных людей Бог непре-

¹ Нумерация хадисов из «шести книг» приводится согласно GISCO (CD v. 2.0. GISCO (Sakhr), 1997), из остальных сборников — согласно ал-Мактаба ал-алфиййа ли-с-сунна ан-набавиййа (CD v. 1.5 al-Turath, 1999).

менно возвысит. Призыв к кротости и скромности оставил свой след в поведении мусульман: его влияние заметно в привычке не повышать голос, в покрое традиционной одежды, в отказе от кричащих и броских красок, в запрете на использование серебряной и золотой посуды и т.п.

Терпение (*сабр*) понимается как выдержка и устойчивость перед лицом бед и неприятностей. Как правило, терпение сопрягается с решимостью (*'азм*) делать свое праведное дело несмотря на невзгоды и с прощением (*'афв*) людей за причиненное зло. Терпение часто трактуется и как противостояние дурным влечениям души. Благодарность (*шукр*) Богу и довольство (*ридā*) своим уделом прямо связаны с терпением.

Упование (*таваккул*) на Бога означает не столько отказ от собственной воли и перепоручение всех своих дел Богу, сколько выстраивание своеобразных двусторонних отношений с Богом как с содействователем. Конечно, ни о каком участии человека в божественном действии в классическом исламе речь не идет. Имеются в виду своего рода «договорные» отношения между человеком и Богом: например, человек «поручает Богу» свое поведение в сфере половых отношений и свой язык (т.е. говорит и действует в соответствии с религиозным Законом), Бог же взамен ручается, что дарует такому человеку рай (ал-Бухārī 6309, ат-Тирмизī 2332). Того, кто встает на путь джихада во имя Бога, Бог ручается либо взять к Себе и направить в рай, либо вернуть невредимым домой с добычей (ал-Бухārī 2579, многочисленные параллели у Муслима и др.).

Наряду с этой активной и вполне рациональной трактовкой упования как взаимного поручительства имеется и другая, мистического плана, хотя она подтверждается менее авторитетными текстами. Кто будет искать Бога на бесчисленных путях своего сердца, не найдет его, но «уповающему на Бога привязанностей сердца будет довольно» (Ибн Ҳанбал 4156; хадис со слабым иснадом, не принимается в качестве достоверного); подлинно уповающего Бог будет питать, как питает своих птиц (Ибн Ҳанбал 348).

Обе трактовки упования получили развитие в классической исламской культуре. Хотя такие авторитетные авторы, как ал-Ғазālī, призывали к первой, активной трактовке упования, вторая, пассивная, имела под собой серьезное доктринальное обоснование: видеть Бога в качестве исключительного агента любого действия означает наивысшую степень *тавхїда* – утверждения единственности Бога. Поскольку *тавхїд* служит, согласно мусульманским представлениям, отличительной чертой ислама (другие авраамические религии ото-

шли от этого принципа) и едва ли не единственным (наряду с признанием Мухаммеда последним пророком) абсолютным доктринальным требованием в исламе, мусульманин стремится к *тавхиду* как к максимальному проявлению религиозности и добропорядочности. В суфизме противоречие между активной и пассивной трактовками упования снимается благодаря стратегии «растерянного» рассуждения, о чем мы говорили в предыдущем разделе.

Наблюдение (*мурāкаба*) и отчет (*мухāсаба*), прежде всего перед самим собой, взаимно связаны. «Наблюдение Бога» (*мурāқабат 'аллāх*) считается крайне похвальным качеством: оно означает, что человек постоянно думает о Боге и сверяет свои действия с божественными предписаниями. «Наблюдение» – это развитие упования в его активной трактовке, но также и строгий самоконтроль; в состоянии опьянения человек теряет способность «наблюдения», т.е. контроля за своими поступками. Кроме того, это наблюдение за действиями других людей с целью перенять что-то хорошее, а также и наблюдение благочестивых за дурными в плане надзора. Один из ранних исламских мистиков, Абū 'Абдаллāх ал-Ḥāрис (IX в.), был прозван «Мухāсибī» за свою склонность к самонаблюдению и самоотчету. Строгий контроль за душевными движениями и поступками не должен, согласно традиционной точке зрения, доходить до вынесения суждения относительно религиозно-правового статуса человека (верующий, неверующий), поскольку такое суждение выносит исключительно Бог на Суде.

Тесно связаны такие высоко ценимые качества, как правдивость (*сидқ*), надежность (*'амāна*), преданность (*ихлāс*). Они означают прежде всего соответствие внутреннего (убеждений в целом или конкретной мысли в конкретном случае) и внешнего (слов и дел): у правдивого и надежного человека его внутренние убеждения не расходятся со словами и делами. Преданность соединяет такую честность и надежность с чем-то близким к наблюдению и упованию, поскольку означает искреннее направление своих намерений и действий в благочестивое и угодное Богу русло.

Щедрость (*сахā'*) устойчиво перечисляется в числе важнейших похвальных качеств. Это качество высоко ценилось еще среди доисламских арабов. В классическом исламе оно трактуется как расходование средств «по праву» (*хаққ*), что означает удовлетворение справедливых нужд тех, на кого следует истратить денежные средства и кто может претендовать на их получение.

Перечисленные качества не исчерпывают список похвальных predispositions-*ахлāқ*. К их числу относят также благочестие (*тақва*), богобоязненность (*хавф*), испрошение прощения за грехи у

Бога (*истиғфар*) и покаяние (*тавба*), дружелюбие (*рифқ*), стремление к коллегиальности (*шӯра*) и другие. В ряду положительных качеств мусульманские авторы обычно перечисляют добродетель (*ихсан*) и справедливость (*‘адл*, *‘адāла*), которые, однако, трудно считать каким-то единым качеством, а скорее следует относить к интегративным характеристикам человека.

Отрицательные предрасположенности-*ахлақ* составляют, в общем и целом, противоположность положительным, хотя такое противопоставление выстраивается не как автоматическое отрицание.

Пожалуй, наибольшее осуждение вызывает лицемерие (*нифāқ*). Лицемером (*мунāфиқ*) считается тот, кто внешне (в делах) является мусульманином, тогда как внутри (по своим убеждениям) держится какой-то другой веры. Такое несоответствие между внутренним и внешним подвергалось и подвергается самому суровому осуждению. В отличие от этого, нечестие (*фисқ*) в нормативной суннитской мысли, хотя и расценивается безусловно отрицательно, осуждается с гораздо меньшим накалом. К нечестивцам (*фāсиқ*) причисляется совершивший «великий грех» (*кабīра*), т.е. одно из действий, которые относятся к категории безусловно запрещенных поступков (*харām*, *махзӯр* — но не к категории *макрӯх* «нерекомендуемое», т.е. запрещенное некатегорически). Хотя некоторые из ранних исламских течений, прежде всего хариджизм, выступили с резким осуждением нечестия и исключали нечестивцев из числа мусульман (что влекло серьезные изменения социального и правового статуса и лишало надежды на спасение в загробной жизни), эта позиция не была принята суннитами.

Гордость, заносчивость (*кибрийā*) часто называется в числе главных отрицательных качеств. «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Не попадет в пламя тот, у кого в сердце есть веры с горчичное зерно, и не попадет в рай тот, у кого в сердце есть гордости с горчичное зерно”» (Муслим 132; параллели: ат-Тирмизий и др.). Гордость не случайно противопоставлена вере: именно заносчивые и богатые люди более всего противились призыву Мухаммеда и составляли препятствие на пути распространения ислама в самом начале его истории. С другой стороны, гордость и заносчивость, безусловно, противоположна уступчивости как основной черте исламского этоса.

Тщеславие (*зурур*) и самолюбование (*‘уджуб*) осуждаются на тех же основаниях: они чреватые тем, что человек начнет противопоставлять себя другим, опираясь на представление о своих мнимых или подлинных заслугах. Один из хадисов призывает делать добрые дела (давать милостыню) или читать Коран не на людях, а тайно, поскольку

в таком случае риск самолюбования снижается (ат-Тирмизий 2843; параллели: ан-Насай 1645, 2514, Абудавуд 1136). В этом же ряду стоит осуждение показушничества (*рийа*): тот, кто делает добрые дела, чтобы быть на виду и на устах других, подвергается осуждению.

Призывая к кротости и мягкости, мусульманская этика вполне естественно осуждает гневливость (*задаб*) во всех разнообразных проявлениях агрессивного отношения к другому: это и ненависть, и злорадство, и зависть, и хула, и злословие, и сплетни, и клевета, и насмешки. Шутки (*мизах*) осуждаются не как таковые (хадисы содержат свидетельства того, что Мухаммед шутил), но тогда, когда ведут к потере достоинства (*махабба*) высмеиваемого. Осуждается также проклятие (*ла'н*), однако мусульманин не только может, но и должен проклинать умерших неверующих (*кафир*), которым был известен исламский призыв и которые так и не перешли в истинную веру; такое проклятие ислам налагает только после смерти неверующих, поскольку при жизни всегда сохраняется возможность, что те встанут на путь подлинной веры хотя бы в последнее мгновение. Что касается грешников из числа мусульман, то умеренные авторы разрешают проклинать их без упоминания имени, в общих формулировках (например, проклинать «воров» или «преступников»), хотя в некоторых хадисах можно найти подтверждение возможности поименного проклятия грешников.

Гневливость и ее проявления не только противоположны кротости и мягкости, но и разрывают связанность-с-другим, к сохранению которой так стремится мусульманская этика. Поэтому она резко осуждает качества, прямо несовместимые с сохранением такой связанности: клятвопреступление, предательство, вероломство, нарушение обещаний. Наконец, встречается и общая формулировка: отрицательно расценивается «уход» (*хаджр*) и «разрыв отношений» (*мука'ата*).

Особой разновидностью качеств, ведущих к разрыву связанности-с-другим, можно считать сомнения (*мира'*) и препирательства (*джидаль*). Речь идет в первую очередь о кораническом тексте: нельзя спорить о т.н. «неясных» (*муташибихат*) аятах. Спор (*джидаль*) о Коране Ибн Ханбал приравнивает к неверию (*куфр*), а ад-Даримий приводит хадис, согласно которому спор лицемера о Писании разрушает ислам. В отношении Корана запрещается задавать неуместные вопросы (*мас'ала*), причем неуместными считаются именно те, которые ведут к подобным спорам.

Все это вовсе не означает, что вокруг толкования коранического текста в исламской традиции царило абсолютное согласие: разброс мнений был необыкновенно велик, а полемика среди традиционных ученых велась активная и чрезвычайно богатая. Однако исламская

традиция очень четко отделяет разрушительный спор о коранических предметах, ставящий под сомнение сам предмет обсуждения, от позитивных усилий по выяснению смысла текста: первое осуждается как «раздор», второе, напротив, считается развитием знания.

Разрушающее сомнение и препирательство осуждается не только в отношении Корана, но и в целом. Очень характерен призыв не спорить, настаивая на своем, даже если ты прав, а другой не спешит признать твою правоту: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Тому, кто не прибегнет ко лжи, будучи неправым, даны покои на окраинах рая; тому, кто не станет спорить и настаивать, будучи правым, даны покои в середине рая; а тому, кто улучшит свой нрав – покои в верхней части рая”» (ат-Тирмизий 1916).

Мусульманское мировоззрение отличается трезвостью взгляда и заметным практицизмом. В этике это проявляется в осуждении разного рода «отклонений» от прямой, ясной и приносящей пользу линии.

К числу таковых относятся, с одной стороны, хвала (*мадх*) и лесть (*мудāхана*), которые являются проявлением осуждаемой лжи (*кизб*). В этих случаях слова не соответствуют своему предмету. Не меньшее осуждение вызывает деланость (*такаллуф*) речи. Такая вычурность заключается в том, что для выражения смысла подбираются не соответствующие ему словесные средства: связанность между внутренним (смысл) и внешним (словесная оболочка) оказывается нарушенной.

Осуждая всякого рода «напрасные» занятия, мусульманская этика относит к числу таковых беспредметную болтовню, разговор не по делу и в целом всякого рода пустую трату времени. Наиболее ригористически настроенные авторы без труда найдут в сунне подтверждение запретности таких видов «пустых» и «напрасных» занятий, как поэзия, пение и игра в шахматы и нарды. Не лишена аргументации и позиция авторов умеренного толка, относящих эти виды деятельности к категории «нерекомендуемых» (а не запрещенных) или даже «безразличных» поступков. На практике поэзия, пение и игра в шахматы и нарды процветали в классический период, хотя сохранились и свидетельства борьбы с ними.

«Напрасные» занятия осуждаются как не соответствующие разумной линии поведения, нацеленной на обеспечение блага индивида и социума. Поскольку такое благо вполне рационально, доступно разумному познанию (естественно, с опорой на авторитетные тексты), разумность относится к числу похвального, а глупость включается в осуждаемые качества. Разновидностью глупости, получившей осуждение в Коране, служит торопливость (*‘аджала*). Че-

ловец предрасположен к тому, чтобы без должного раздумья последовать туда, куда его влекут страсти, а не разум: такая торопливость ведет не к благу, а к злу.

Логика устройства оси «человеческое-человеческое», таким образом, состоит в том, чтобы понять «другого» не как отрицание «я»; точнее, не как такое отрицание, которое является в определенном смысле дихотомическим. Стремление не допустить эту дихотомию, стремление наделить «другого» смыслом, который бы не «отрезал» его от «я», а, напротив, способствовал «связанности» с «я», как если бы мое «я» *переходило* в «я» другого и за счет этого образовывало бы связь с ним, «завязанность» (*‘уқда* «узел» — одно из излюбленных арабскими авторами языковых средств выражения этого смысла; *ин ‘иқād* «завязывание» они говорят там, где мы бы сказали «образовывание», прибегая к парадигматическому для западной культуры понятию образа-эйдоса-идеи) отношения с ним — такова, на мой взгляд, фундаментальная этическая интуиция исламской культуры.

1.3. Ось «внутричеловеческое»

Под «внутричеловеческой» осью я понимаю соотношение между *ниййа* «намерением» и *фи‘л*, *‘амал* «действием». Это — фундаментальное для исламской этической мысли отношение. На нем строится осмысление целей и норм человеческого действия и поступков, направленных на их осуществление. В этой части я предполагаю продемонстрировать, что понимание этой оси опирается на ту же логику соотнесения противоположностей, что была раскрыта в двух предыдущих разделах, и что эта логика определяет содержательное наполнение категорий «намерение» и «действие» и их поведение в рассуждениях.

Альфой и омегой этических построений в арабо-мусульманской культуре служит *непосредственная связанность* намерения и действия. Непосредственная связанность намерения и действия определяет смысловое наполнение этих категорий и их взаимодействие в теоретическом рассуждении.

Эти два элемента, намерение и действие, не могут рассматриваться отдельно друг от друга, и только во взаимной соотнесенности они имеют смысл. Намерение не является таковым, если не вызывает действие, причем действие должно наступать незамедлительно и не может откладываться на какой-либо срок. Подбирая синонимы для понятия «намерение», арабо-мусульманские авторы чаще всего назы-

вают «твердую волю» (*ирāда джāзима*) к совершению действия или «целеустремленность» (*қасд*). Последняя выражает целеполагающую природу намерения, что составляет его важнейшую черту.

Ближайшим образом связанность намерения и действия раскрывается в следующей формуле: намерение всегда переходит в действие, а действие всегда бывает вызвано намерением.

Из непосредственной связанности намерения и действия вытекает фундаментальное положение мусульманской этики: действие оценивается только вкупе с вызвавшим его намерением. Ни действие, ни намерение не может быть оценено «как таковое», и в мусульманской этике нельзя найти твердой и однозначной шкалы оценок намерений или действий. Изменение намерения влечет изменение этической (и религиозно-правовой) оценки действия, и вместе с тем намерение не может быть оценено без учета осуществляющего его действия.

В силу этого мусульманская этика не может быть названа ни этикой целей, ни этикой средств; ни этикой знания, ни этикой поступков. Она, если использовать эту терминологию, представляет собой этику целей-и-средств, знания-и-поступка, или, если выражаться в ее собственных терминах, этику намерений-и-действий.

Непосредственная связанность намерения и действия выражена в известном хадисе: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Поступки — по намерениям. Каждый получит то, к чему стремился: кто уходит (*хиджра*) во имя Бога и Его посланника, тот уходит во имя Бога и Его посланника, а кто — ради мирских целей или чтобы взять в жены женщину, тот уходит ради того, к чему ушел”» (ал-Бухарī 52; хадис имеет многочисленные параллели).

Формула «поступки по намерениям» (*ал-а‘мāl би-н-ниййāt*) стала едва ли не центральной в религиозно-правовой и этической мысли ислама. Достаточно сказать, что в фикхе намерение учитывается и при рассмотрении культовых действий (*‘ибādāt*), таких, как омовение, молитва, выплата очистительной милостыни (*закāt*), паломничество (*хаддж*), пост, и при решении тех вопросов взаимоотношений людей (*му‘амалāt*), в которых должно быть вынесено судебное-правовое решение, таких как сделки, брак, договоры и т.п. Общее положение при этом таково: правильное намерение должно непременно сопровождать любое действие, и даже если все «технические» детали действия соблюдены, но намерение отсутствовало или было неправильным, т.е. не соответствовало действию, то и действие считается несостоявшимся. Это положение распространяется не только на ритуально-культовые действия, но затрагивает и чисто юридические акты, такие как развод или купля-продажа. Другое важное условие

состоит в том, что намерение должно сохраняться до конца действия, т.е. сопровождать постоянно процесс его совершения. Если намерение нарушено или изменилось до того, как действие закончилось, такое действие также считается несостоявшимся. С этой точки зрения «дух» и «буква» закона никак не могут быть не только противопоставлены, но и вообще разделены: одно не имеет никакого смысла без другого.

Итак, намерение переходит в действие, а действие бывает вызвано намерением. Эта формулировка – нормативная: так должно быть, но так не обязательно бывает. Несоблюдение нормативного соотношения между намерением и действием может быть вызвано как субъективной, так и объективной причинами. Эти два случая неравнозначны по своим последствиям.

Субъективная причина несоблюдения правильного соотношения между намерением и действием касается намерения. Она выражается в общем и целом в том, что намерение не вызывает действие. С точки зрения арабо-мусульманской этики это означает, что намерение не является правильным (то есть твердым, вызывающим действие), а значит, и не является «намерением». Иначе говоря, намерение, не влекущее действие, – противоречие в определении. Кроме того, намерение не просто служит импульсом, дающим начало действию. Оно должно сопровождать действие на всем протяжении его исполнения, не исчезая и не ослабевая до его завершения. Наконец, действие, не вызванное намерением, не рассматривается как осмысленное, классифицируется как «пустое» и «напрасное» (о таких действиях шла речь в предыдущем разделе), считается недостойным человека (и, конечно же, Бога) и изымается из сферы этической оценки.

Объективная причина нарушения нормативного соотношения между намерением и действием касается действия. Она заключается в неожиданном возникновении внешних, не зависящих от человека и заранее ему неизвестных обстоятельств непреодолимого характера, блокирующих выполнение действия. Эти два момента: неожиданность возникновения и непреодолимость внешних обстоятельств, – принципиальны, и при отсутствии одной из этих характеристик объективная причина перестает считаться таковой.

Такие обстоятельства распадаются на две группы: во-первых, объективные непреодолимые препятствия (нечто вроде форс-мажора), неожиданно возникающие на пути осуществления действия; и во-вторых, некое другое действие, которые в силу изменившейся ситуации человек должен безусловно предпочесть тому, которое он твердо и искренне намеревался совершить. Среди таких, безусловно пред-

почитаемых, действий фигурируют, как правило, те, что связаны с сохранением жизни или здоровья — собственных, своих близких или вообще других членов уммы. То, что исламская мысль выражает в очень растяжимом понятии попечения об «интересах» (*масāлих*) уммы, имеет к этому непосредственное отношение. И для религиозно-правовой, и для этической мысли ислама жизнь и здоровье каждого члена уммы и жизнеспособность уммы в целом являются безусловным приоритетом, поэтому, если неожиданно изменившаяся ситуация требует от человека совершить действия, направленные на сохранение здоровья или жизни, он обязан оставить действие, которое намеревался совершить, и предпочесть ему то, что требуется в изменившейся ситуации. Из уже сказанного понятно, что изменение ситуации, делающее совершение изначально задуманного действия невозможным, должно быть именно неожиданным, т.е. таким, о котором человек не знал в тот момент, когда формировалось его изначальное намерение. Это принципиально, т.к. намерение безусловно должно быть не только твердым, т.е. прямо сопряженным с соответствующим действием, но и совершенно искренним. Если человек заранее знал, что внешние обстоятельства не позволят ему совершить задуманное действие, он в силу этого не мог сформировать правильное намерение. Понятие *ихлās* (преданность, искренность) имеет высокие коннотации в исламской мысли, и искренняя преданность цели действия крайне ценится, при том что сама цель, конечно же, должна быть достойной. Так понимаемая преданность прямо связана с формированием правильного намерения: искренность, отсутствие «задней мысли» и посторонних соображений является в данном случае неременным условием.

Итак, в тех случаях, когда намерение было правильным, а действие не могло совершиться по неожиданно возникшим и не зависящим от человека обстоятельствам, такое действие засчитывается как совершенное: структура «намерение/действие» является правильно выстроенной несмотря на то, что само действие «реально» не произошло. Это еще раз показывает, что для мусульманской этики важно не намерение как таковое и не действие как таковое, а их непосредственная сопряженность, — а такая сопряженность имеет место в описанных случаях, когда действие не осуществляется при наличии правильного намерения. Следует отметить, что эта позиция характерна именно для этической, а не собственно правовой мысли ислама, которая вряд ли склонна игнорировать отсутствие действия как такового в тех случаях, когда именно с таким действием связано наступление правовых последствий.

В противоположность субъективной, объективная причина нарушения правильной связи намерения и действия полностью извинима. Это означает, что действие, не выполненное по объективной причине (т.е. такое, для совершения которого имелось твердое намерение, причем это намерение безусловно перешло бы в действие, не возникни данная объективная причина его неисполнения), засчитывается как совершенное и заслуживает соответствующего воздаяния, будь то положительное или отрицательное.

Так обстоит дело с нормативной связанностью намерения и действия. Эта связанность — непосредственная, причем непосредственность столь же нормативна, как и сама связанность.

Если связанность намерения и действия заключается в переходе первого во второе, то непосредственность этой связанности состоит в том, что такой переход не должен иметь, если можно так выразиться, временного зазора. Иными словами, намерение должно влечь действие сразу (откладываемое «на потом» не будет считаться действием, вызванным данным намерением), и, напротив, намерением для совершенного действия является только то, которое повлекло его напрямую, сразу и непосредственно. Нарушение непосредственности связи намерения и действия разрушает эту их связь, а значит, и сами намерение и действие.

Итак, отсутствие намерения или действия расценивается как аномалия, нарушающая их непосредственную связанность. Но если отсутствие действия при наличии намерения извинимо, то отсутствие намерения или то, что к такому отсутствию приравнивается (пустая, «напрасная» цель), совершенно неизвинимы. Такое различие между намерением и действием вызвано тем, что действию может помешать что-то не зависящее от человека, тогда как формирование намерения находится целиком в его власти: намерение и действие занимают разное положение в структуре «явное-скрытое».

Действие осуществляется с помощью одной или нескольких частей тела, тогда как намерение, как считают арабо-мусульманские авторы, гнездится в сердце. Исходя из этого, соотношение намерения и действия описывают как соотношение «явного» (*зāхир*) и «внутреннего» (*бāтин*). Эта пара категорий является едва ли не наиболее употребляемой и универсальной в арабо-мусульманской теоретической мысли, и тенденция рассматривать всякий предмет как соотношенность явной и скрытой сторон характерна и для философии, и за ее пределами. Следует иметь в виду, что соотношение между явным и скрытым, как оно понимается в арабо-мусульманской мысли, отличается от привычного нам соотношения между явлением и сущностью преж-

де всего и по преимуществу тем, что ни явное, ни скрытое в отдельности не составляют истину или суть вещи или события (как это можно сказать о сущности в противоположность явлению), а потому ни одно из них не может игнорироваться как менее важное. Признаком истинности для арабо-мусульманской мысли служит правильное соотношение между явным и скрытым, когда одно точно соответствует другому. Именно таково соотношение между правильными намерением и действием. Пара категорий «явное-скрытое» в таком соотношении служит конкретизацией принципа непосредственной связанности, фундаментального для мусульманской этики.

Я подчеркивал, что в основании этического рассуждения в арабо-мусульманской культуре лежит *непосредственная связанность* намерения и действия. Очевидно, что если вести речь о логической интуиции, обосновывающей этическое рассуждение, эта непосредственная связанность и должна быть увидена в качестве ее предмета. Далее, логика имеет дело не просто с отношениями, но с отношениями между понятиями. «Непосредственная связанность», о которой мы говорим — это отношение между «намерением» и «действием». Поэтому нас будет интересовать интуитивное понимание логики соотношения между намерением и действием, обосновывающее описанное выше содержательное наполнение этих категорий.

Можем ли мы говорить о «“намерении” как таковом», находясь в русле арабо-мусульманской этической мысли и строя рассуждение в соответствии с ее интуициями? Вряд ли. Ведь намерение *остается* «намерением», только *переходя* в «действие». Это значит, что «быть самим собой», «пребывать», «иметь сущность», «сохранять свою природу» (и т.п. — читатель может продолжить список выражений, обозначающих схватывание истины вещи) здесь, на этом поле рассуждения можно каким-то существенно иным образом, нежели на поле западной мысли. Обратим внимание на выделенные курсивом слова: *оставаться* собой (т.е. *пребывать*) можно, не застывая в неизменности (как застывает идея в вечности) — для арабо-мусульманской мысли *самость* таким образом как раз утрачивается, — а *переходя* в нечто другое. Это «нечто другое» в данном случае — «действие»; каковы в общем случае характеристики этого «другого», во что необходимо *перейти*, чтобы *остаться* самим собой, — об этом мы не можем говорить здесь, хотя понятно, что такой сохраняющий суть и самость вещи *переход* не может быть простым превращением во что угодно.

То же относится и к «действию». Действие не является «действием», если оно — не результат *перехода* намерения. Действие не может, иначе говоря, быть «“действием” самим по себе», «“действием” как таковым», если это «само по себе» и «как таковое» достигается так, как на поле западной мысли: очищенностью от всего внешнего, от всякого изменения. На поле арабо-мусульманской мысли и «намерение», и «действие» перестают быть таковыми, если лишаются возможности *перехода*, т.е. если мыслятся в соответствии с фундаментальной интуицией достижения истинности в западной традиции.

Целью этой статьи было схватить мусульманскую этику в ее системности, понять, чем эта системность фундирована. Искомое основание мы обнаружили как единство *способа создавать осмысленность*. Именно это единство роднит три «оси» мусульманской этики, создавая внутреннюю выстроенность и гармоничность ее здания, в котором несводимые друг к другу и не зависящие друг от друга части оказываются столь согласованными. Чтобы по-настоящему увидеть эту согласованность и понять ее причину, следует обратить внимание на тот «механизм» осмысления, который я метафорически обозначил как «горизонтальное выстраивание осей» смыслового поля «мусульманская этика» и который концептуально отражен самой арабо-мусульманской мыслью в категориальной паре *зāхир-батин* «явное-скрытое».

П.А. Гаджикурбанова

Стойческая теория аффектов*

В стоической этике добродетель определяется как апатия (*ἀπάθεια* – отсутствие страстей или аффектов (*πάθος*)). Причем речь идет не об обуздании аффектов, подчинении их разуму или селекции, но именно о полном искоренении. Согласно стоикам лишь в этом случае можно достичь состояния внутренней свободы и безмятежности духа и согласия разума с самим собой. Пожалуй, ни одно из положений этики стоицизма не получило столь широкой известности и столь многочисленных упреков, как учение о бесстрастии мудреца – совершенного воплощения добродетели. И чаще всех прочих звучат в его адрес обвинения в бесчувствии и даже бесчеловечности. И это не удивительно. Если мы видим в стоическом мудреце лишь олицетворение железной воли и презрения к внешним обстоятельствам, не ведающее ни печали, ни жалости, ни любви, то подобное учение «на живого человека способно произвести только страшное и жуткое впечатление»¹.

Конечно, когда основатели Стои рисовали образ мудреца, их едва ли волновало впечатление, которое он произведет на профанов, – тех самых обычных «живых людей», которых они считали не иначе как безумцами. Как известно, стоическая этика содержит еще и не такие «пощечины общественному вкусу». Но значит ли это, что стоический мудрец действительно является, как выразился А.Ф.Лосев, неким «бесчувственным бревном», лишенным каких бы то ни было эмо-

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 04-03-00484а.

ций и душевных порывов? Чтобы ответить на этот вопрос, следует, прежде всего, разобраться в том, какого рода феномены душевной жизни стоики называли страстями или аффектами.

* * *

Пожалуй, наиболее удивительное и интригующее для современного исследователя определение страсти принадлежит Хрисиппу. Он считал, что страсти представляют собой суждения разума, «так, сребролюбие есть предположение, что деньги — это благо» (Diog. L. VII 111).

Согласно стоикам существует четыре основных вида страстей: скорбь (λύπη), страх (φόβος), вожделение (ἐπιθυμία), наслаждение (ἡδονή) (Diog. L. VII, 110). Скорбь и страх возникают из превратного представления о зле, вожделение и наслаждение — вследствие ложного представления о благе. Страх и вожделение предполагают стремление к мнимому благу и злу, ожидаемым в будущем, а наслаждение и скорбь относятся к настоящему. Из этого можно заключить, что страх и вожделение являются первичными видами страстей, в то время как наслаждение и скорбь являются зависимыми и производными от них. Наслаждение возникает тогда, когда мы получаем то, что вызывало наше желание, или избегаем того, что вызывало страх. Соответствующим образом обстоит дело и со скорбью. Кроме того, каждый из видов страстей включает в себя целый ряд разновидностей. Так к скорби стоики причисляли жалость, зависть, ревность, соперничество, тоску, тревогу, безысходность, горе, смятение; к вожделению — томление, враждебность, упрямство, гнев, любовь, ненависть, ярость и т.п. (Diog. L. VII, 111–114).

В основе каждой страсти лежит потеря ценностных ориентиров и ошибочное представление разума о благе и зле. Здесь стоическая мысль движется вполне в русле сократической традиции. Как пишет Эпиктет, «по природе всякая душа рождена... по отношению к благу быть движимой стремлением, по отношению ко злу — избеганием, а по отношению к тому, что и не зло и не благо, — ни тем, ни другим... Благо, представившись, тотчас вызывает движение к себе, зло — прочь от себя» (Epict. Diss. III 3, 2–4). В стоической этике только добродетель является благом и только порок является злом, все остальное относится стоиками к сфере нравственно безразличного. В эту сферу попадают не только все предметности, которые обыденному сознанию представляются наделенными или лишенными ценности, такие как жизнь, здоровье, наслаждение и их противоположности — смерть,

болезнь, мучение, уродство, но и все, что вовсе не имеет никакой ценностной окраски — «четное или нечетное число волос на голове» (Diog. L. VII 2—4). Все сущее, вся объективная реальность оказывается в качестве адиафорон лишь материалом, в обращении с которым раскрывается добродетельный либо порочный строй души.

Страсть, трактуемая как ошибочное оценочное суждение, означает, что разум приписывает безразличным вещам ту ценность, которой они не обладают. Признавая внешние вещи, подчиненные судьбе благом или злом, разум увлекается вещами, стремится к ним, либо, наоборот, стремится избежать их. Это стремление переходит естественную меру и не соответствует объективному порядку космоса. В страстном состоянии разум пассивен, он исходит не из себя самого, а полностью зависит от внешних вещей, теряя способность к самоопределению. Если страсти укореняются в душе, они становятся ее болезнью — пороком, трактуемым в качестве устойчивой склонности ко злу.

Само по себе утверждение, что страсти связаны с человеческим разумом, с его представлениями о благе и зле для античной философии вовсе не ново. Но, как отмечает М.Фреде², при попытке понять данное положение стоической этики мы сталкиваемся с определенной трудностью, заключающейся в нашем привычном понимании разума и его функций. Зачастую мы склонны рассматривать разум как формальную способность, позволяющую обрабатывать поступающую информацию, строить логические выводы и умозаключения и на их основании избирать соответствующий способ поведения. Для того, чтобы выполнять подобные функции, разум должен быть снабжен извне необходимыми сведениями относительно наших склонностей и предпочтений, т.е. он лишь делает выводы на основе полученных данных. Иными словами, разум для нас просто инструмент.

Античное понимание разума принципиально иное. Стоики, так же как платоники и перипатетики, предполагают, что совершенство разума заключается в мудрости и что если не мешать и не искажать его естественное развитие, разум способен достичь истинного представления о мире. Более того, разум не только способен познавать истину и благо, но и обладает естественным стремлением к тому, что он признал истиной и благом, и способен стать побудительной силой соответствующих действий. В наиболее отчетливой форме эта способность разума была сформулирована Сократом. В «Протагоре» Сократ говорит, что вопреки мнению большинства людей, человек не является рабом страстей. Знание «способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит по-

ступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку» (Prot. 352c). Платон и Аристотель также говорят о специфических стремлениях разума, способных противостоять желаниям неразумных частей души.

Но что отличает стоиков от предшествующей традиции, так это их утверждение, что *все* стремления души являются стремлениями разума и, более того, его суждениями. Иными словами, стоики вообще отрицают наличие в человеческой душе неразумной части или частей, с присущими им иррациональными желаниями. Начиная с 14 лет (именно в этом возрасте, с их точки зрения, происходит окончательное формирование логоса), все действия и побуждения человека имеют своим источником разум и в той или иной форме опосредуются сознанием и волей. Однако это вовсе не значит, что все они являются разумными в полном смысле слова, т.е. являются правильными и благими, и существование страстей лучшее тому подтверждение.

Страсть является перверсией, болезненным движением логоса. А потому страсти присущи только человеку, причем взрослому человеку, применительно к которому уже можно говорить о разумности или, наоборот, о недостаточной степени развитости логоса. Т.е. страсти присущи существу, которое по определению обладает разумной природой, а в какой мере это существо соответствует своему определению, или иными словами, своей же собственной природе — это уже вопрос, в соответствии с которым можно говорить о его добродетельности или порочности. А это значит, что ни дети, ни животные, согласно стоикам, страстями не обладают. Как пишет Сенека, «дикие звери вообще не знают гнева, равно как и все прочие животные, за исключением человека. Ибо гнев, будучи врагом разума, не рождается там, где нет разума... У бессловесных животных нет человеческих чувств, хотя есть некоторые похожие побуждения» (Sen. De ira I 3). Из этого следует очевидный вывод, что, с точки зрения стоиков, вспышка гнева или вожделения не может считаться данью нашей «животной» природе, неким рудиментом, доставшимся нам в наследство от наших неразумных предков, но является следствием извращения собственной разумной природы, за которое мы несем полную ответственность.

Зенон считал, что страсть есть «неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение» (Diog. L. VII, 110). Это определение значительно ближе к обыденным представлениям о природе страстей и на первый взгляд противоречит представлению Хрисиппа о том, что страсть есть ошибочное суждение.

Уже в античные времена Посидоний, Гален, Плутарх говорили о том, что между основателями школы существовали разногласия относительно трактовки страстей. Опираясь на данные свидетельства, М. Поленц³ высказал предположение, что Зенон признавал самостоятельное существование иррациональной части души, в то время как Хрисипп придерживался интеллектуалистской трактовки страстей в духе Сократа. В ответ в академической среде развернулась оживленная дискуссия, в результате которой подавляющее большинство исследователей пришло к выводу, что гипотеза о внутришкольном различии едва ли имеет под собой серьезные основания. Очевидно, что в то время как Хрисипп был склонен определять страсть в терминах стоической логики, Зенон преимущественно имел в виду физическую сторону данного феномена. Однако в этом нет никакого противоречия между сшолархами Ранней Стои. Как пишет отечественный исследователь стоицизма А.А. Столяров, «одно и то же явление было просто описано с разных точек зрения; так и возникли два определения, по видимости противоречащие друг другу, а на деле находящиеся в двух различных плоскостях»⁴. Чтобы понять, как столь различные определения могут относиться к одному и тому же феномену, обратимся к физической и психологической трактовке страсти в стоическом учении.

В терминах стоической физики страсть определяется как болезненное движение пневмы души, основными формами которой выступают сжатие, разрастание, возбуждение и уклонение. Так скорбь есть неразумное сжатие души, а наслаждение — неразумное возбуждение и т.д. (Diog. L. VII, 111–114). Стоики считали, что человеческая душа не только разумна, едина и лишена иррациональных частей, но и обладает телесной природой. Подобно совершенному телу космоса самодовлеющая, свободная от страстей душа мудреца рисовалась стоикам в образе идеально круглой сферы, которой присуща наивысшая степень тонического напряжения.

Всякая страсть трактовалась стоиками как проявление «атонии» ведущего начала души, в результате которой душа не может противостоять деформирующему воздействию внешних вещей. Это означает, что ослаблена способность логоса «согласиться» или отклонить соответствующее впечатление, полученное от внешних вещей, его неспособность дистанцироваться от них, подвергнуть их оценке и вынести верное суждение. Другими словами, «атония» логоса означает его пассивность, слабость или болезнь, а значит, несоответствие самому себе.

Способность к «согласию» является для стоиков принципиально важной характеристикой разума, позволяющей объяснить не только механизм возникновения страстей, но и процесс функционирования человеческой души и формирование правильного импульса, а в конечном счете и обосновать возможность человеческой свободы.

Как отмечает Б.Инвуд в своей работе, посвященной этике и психологии Ранней Стои, в основе стоического объяснения поведения живых существ и в том числе человека лежит психологическая модель, заданная Аристотелем и разделяемая рядом современных психологических теорий⁵. Согласно этой модели действия живого существа обусловлены взаимодействием двух факторов: желанием или потребностью, заставляющей стремиться или избегать определенных вещей, и восприятием того, что объект, способный удовлетворить данную потребность, находится в пределах досягаемости. Например, волк испытывает голод. Его состояние «говорит» ему, что нужно что-либо съесть. Как только в его поле зрения попадет что-либо съедобное, — допустим, заяц, — действие следует незамедлительно. Применяя эту модель к человеческому поведению, Аристотель вводит в нее разум, как самостоятельный элемент, способный детерминировать человеческое поведение (De an. III 9, 433a 10, 15). Люди подобно всем животным «запрограммированы» совершать определенные действия в ответ на определенные стимулы. Но разум может вмешаться в момент осуществления действий и попытаться управлять ими или даже отменить их. В результате возникает некая двойственность: с одной стороны, наша чувственная и стремящаяся природа, а с другой стороны, — разум; причем зачастую эти силы могут вступать в конфликт. Стоики так же как и Аристотель добавили разум к первичным психическим способностям, но они попытались ввести его избежав психологического дуализма, фактически за счет устранения самостоятельной чувственной составляющей души.

Для стоиков все психические процессы, и в частности весь процесс формирования импульса (а значит, и процесс возникновения страсти, как превратной формы импульса), являются от начала и до конца функцией разумного ведущего начала души. В общем виде схема возникновения действия выглядит так: впечатление (φαντασία) — согласие (συγκατάθεσις) — импульс (ὄρμη) — действие (τὸ ποιεῖν) (Cic. De fat. 41—42). Особо следует подчеркнуть, что весь этот процесс можно описать как в физических, так и в логических терминах, и это будет просто два различных ракурса или способа описания *одного и того же* феномена.

На первой стадии душа достаточно пассивна — она воспринимает воздействие внешних вещей и сама изменяется под их воздействием, формируя впечатление. С одной стороны, впечатление является результатом сугубо физического взаимодействия телесной души и телесного предмета, с другой — впечатление, влекущее импульс, должно быть разумно-оформленным и иметь ценностный и практический характер. Это особого рода впечатления, обозначаемые стоиками как «побуждающие впечатления» (φαντασία ὀρηκτική), в отличие от простых чувственных и постигающих впечатлений (составляющих предмет теории познания) их содержание способно вызывать стремление или избегание в отношении вызвавших их вещей. Подчеркнем, душа не властна над содержанием своих впечатлений, более того, побуждающие впечатления как бы подталкивают душу к определенному рода реакциям и состояниям, и в этом смысле, невзирая на то, что они разумно оформлены, они не являются в полном смысле слова произвольными. Как мы увидим в дальнейшем, именно здесь коренится возможность определенных душевных переживаний, присущих как профанам, так и мудрецам.

Далее логос должен оценить данное впечатление и дать на него так называемое «практическое согласие» или отклонить его. По сути дела только акт согласия на определенное оценочное суждение полностью зависит от нас и тем самым является полностью произвольным, а значит, именно здесь возникает возможность ошибки и, как следствие — страсти. Если душа признает нечто ценностью, к которой надлежит стремиться, это суждение сопровождается импульсом и соответственно влечет за собой действие. Правильное действие предполагает верное суждение, которое может быть вынесено только верным разумом (ὀρθὸς λόγος), который в физических терминах характеризуется наивысшей степенью тонического напряжения. И сам импульс или стремление предстает одновременно и как телесное движение пневмы (поэтому Зенон и мог определять страсть как неразумное движение души или чрезмерный импульс), и как ошибочное суждение (на чем особенно настаивал Хрисипп). Как справедливо замечает М.Форшнер, Хрисипп, говоря об аффекте как о суждении, подчеркивал тот факт, что основной имманентной причиной аффективного процесса является непосредственно зависящий от нас акт согласия, в то время как определение Зенона оставляет возможность сомневаться, является ли суждение основной причиной аффекта или всего лишь сопутствующей причиной⁶.

Это позволяет в определенной мере понять, каким образом стоики могли интерпретировать страсти исключительно как формы проявления логоса, а не как результат деятельности иррациональной ча-

сти души. Но, пожалуй, лучше всего этот механизм виден на примерах, приводимых самими стоиками. Вот это объясняет Сенека: «...гнев ничего не осмеливается предпринимать сам, действуя только с одобрения души. В самом деле, составить представление о понесенной обиде, возжаждать мести, затем связать первое со вторым и прийти к заключению, что меня нельзя обижать и что я должен быть отомщен, — все это не может быть делом порыва, возбуждающегося в нас без участия нашей воли... Человек испытал впечатление, понял нечто, возмутился, осудил, а теперь пытается отомстить: такого не может быть, если душа сама не присоединилась к произвольно тронувшему ее порыву» (Sen. De ira II 2)⁷.

Конечно, подобная схема приносила стоикам определенные затруднения. Любая этическая система, в которой в качестве причины действий, желаний и стремлений человека выступает его сознательное практическое решение, сталкивается с трудностями при попытке объяснить случаи, в которых человек осознанно и преднамеренно действует в противоречии с собственным представлением о благе. Если все намеренные действия человека являются результатами его сознательных практических решений и если все решения влекут за собой намеренные действия, то ситуации, в которых намеренное действие человека находится в противоречии с его же практическим решением, будут выглядеть озадачивающе. И данные ситуации будет довольно сложно объяснить в рамках подобных этических теорий. Если сознательное решение человека не влечет за собой действия, которое оно должно было вызвать, можно предположить, что в душе помимо разума с его сознательными решениями существует иная неразумная сила, которая и помешала осуществлению действия.

В рамках теорий Платона или Аристотеля мы легко можем объяснить подобные случаи конфликтом между разумом и неразумной частью души, не подчинившейся разуму. Однако здесь существует несколько проблем. Во-первых, если в качестве причины действия выступает уже не только разумное решение человека, но и его неразумные стремления, то субъект действия оказывается внутренне расколот, что в конечном счете подвергает опасности представление о человеке как о разумном существе. Во-вторых, всегда остается соблазн отождествить человека с его разумной частью, тогда как стремления неразумной души воспринимать как чужеродное вторжение, заставляющее его действовать против собственной воли. Т.е. мы можем начать воспринимать аффекты как нечто чуждое нам, как если бы они происходили от некоего животного в нас, которое следует ус-

мирить, а не от нас самих, демонстрирующих данные аффекты. Тем самым отрицается прямая и непосредственная ответственность за эти аффекты и действия, которые они производят.

В стоической теории связь между разумным практическим решением человека и его действием носит едва ли не аналитический характер. В отличие от Платона и Аристотеля, согласно стоикам, в разумной душе взрослого человека нет никаких иррациональных частей, вмешательством которых можно объяснить подобные случаи. Стоики дают свое объяснение данной проблемы. Там, где Платон и Аристотель видят внутренний конфликт между различными частями души, которые одновременно склоняются к противоположным решениям, стоики предполагают изменение во времени решений одной и той же единой души. Смена противоположных мнений и стремлений может протекать столь быстро, что они могут казаться одновременными и мы можем даже не знать о том факте, что мы передумали. Таким образом, стоики переводят проблему подчинения и господства различных частей души в проблему самоотношения разума, а одновременный конфликт сил во временную последовательность.

Стоики согласятся с Платоном и Аристотелем, что подобные примеры демонстрируют слабость нашего разума, но эта слабость заключается не в том, что разум не смог совладать со стремлениями существующих в нас неразумных сил, но в том, что сам разум колеблется между различными решениями, а значит, не приобрел еще должную степень согласия с самим собой. В противовес этому совершенный разум мудреца характеризуется твердостью, неизменностью и самосогласованностью.

Следует отметить ряд специфических черт стоического учения о страстях. Во-первых, слово «πάθος» используется стоиками как технический термин, за которым закреплено определенное значение, не во всем совпадающее со значениями, привычными для предшествующих культурной и философской традиций. Для стоиков объем данного понятия значительно уже и его содержание носит явно выраженную негативную окраску. Страсть по определению есть недолжный феномен душевной жизни, в то время как для Аристотеля, например, это вовсе не так.

Во-вторых, такие термины как «страсть», «аффект», «эмоция» и т.п., с которыми можно попытаться соотнести стоическое «πάθος», сами несут довольно ощутимую теоретическую нагрузку и вызывают искушение интерпретировать описываемый стоиками феномен в рамках гетерогенных этических и психологических теорий. Если для современного человека за данными словами стоят определенные эмо-

циональные состояния и реакции, то для стоиков они представляют собой в первую очередь превратные формы стремления или импульса. Так желание — это стремление к тому, что кажется благом, страх — стремление избежать того, что кажется злом. Наслаждение и скорбь также являются некоторого рода импульсами, хотя они значительно ближе к тем психическим явлениям, которые мы теперь обозначаем словом «эмоции».

В-третьих, и этот момент для стоической этики носит принципиальный характер, стоики отказываются видеть в страсти некое произвольное движение души. Тем самым они порывают с представлением о природе страстей, разделяемым большинством их современников. Как пишет Е.Р.Доддс в своей замечательной книге «Греки и иррациональное», для простых греков «страсть всегда была таинственной и поразительной силой, поселяющейся в них и, скорее овладевающей ими, нежели поддающейся укрощению. Само слово *pathos* («страсть») свидетельствует об этом: как и его латинский эквивалент *passio*, оно означает нечто, что «случается» с человеком, нечто, по отношению к чему он всегда остается пассивным наблюдателем или жертвой»⁸. По мнению Е.Р.Доддса, подобные представления уходят корнями в сложный комплекс религиозных верований гомеровской и архаической эпох, которые он объединяет под рубрикой «психическое вторжение». В те времена действия человека, одержимого страстью, трактовали как непосредственное вмешательство божественных или демонических сил, использующих человеческое сознание и тело в качестве инструментов для достижения собственных целей. Так по воле Зевса Гектор превращается в берсека, наводя ужас на врагов. Так Ясон не может объяснить страшную месть Медеи иначе, чем происками демона, рожденного неискупленной кровью. (Кстати сказать, поступок Медеи — излюбленный стоический пример одержимости страстью). Нечто подобное можно пронаблюдать и в нашем сегодняшнем словоупотреблении, когда, совершив что-либо странное или предосудительное, мы говорим, «не знаю, что на меня нашло...» или «и кто меня дернул...». Для стоиков же страсть является тем, что зависит от нас и за что мы несем полную ответственность.

Добродетель как апатия не означает полного бесчувствия и отказа от каких бы то ни было переживаний. Апатия или «бесстрастие» тождественно нравственному совершенству, или «благострастие» (*εὐπάθεια*), «эпифеномену исключительно здравых суждений логоса, связанных в свою очередь, с хорошим напряжением пневмы»⁹. Стоики насчитывали три основных вида благих страстей, причем каждая из них имеет собственный антипод в классификации «порочных»

страстей, т.е. страстей в собственном смысле слова. Радость (χάρα) как разумное состояние удовольствия противоположна наслаждению; разумное намерение (βούλησις) противоположно вожделению; предусмотрительность (εὐλάβεια) противоположна страху. Только скорбь не имеет противоположной себе благой страсти.

Во второй книге трактата «О гневе» Сенека приводит еще одно понятие, имеющее непосредственное отношение к стоической теории страстей, — *προπάθεια* — так называемые «предшественники страсти». Это еще не сами страсти, но некие первоначальные порывы, предшествующие возникновению страстей; движения души, возникающие в нас «невольно, непобедимо и неизбежно, как мурашки по коже, когда нас неожиданно обрызгают холодной водой» (Sen. De ira II 2). Мы краснеем, слыша непристойные речи, у нас кружится голова, когда мы заглядываем в пропасть, мы печалимся, попав в толпу горящих или видя даже справедливую казнь, мы гневаемся, когда читаем о злодеяниях или видим их в театре, наша душа чувствует некий укол, воспринимая обиду и т.д. Все эти движения души еще не сами страсти, но некие инстинктивные непроизвольные реакции, возникающие в нас помимо разума. Мы не даем на них разумного согласия, а следовательно, не несем за них моральной ответственности. Они вытекают из «общих условий человеческой участи», а потому свойственны всем людям, как профанам, так и мудрецам.

В подобных состояниях душа пассивна, она помимо своей воли оказывается взволнованной представляющимися ей образами. Но эти волнения случайны и не могут быть поставлены ей в вину — это еще не сами страсти, но лишь «призраки» страстей. Страстями они станут только в том случае, если душа даст на них согласие и позволит этим случайным и вынужденным движениям увлечь себя. Этот механизм образования страсти хорошо виден на примере возникновения гнева, который приводит Сенека. «Предположим, некто счел себя обиженным и хотел мстить, но по какой-то причине решил отказаться от этого намерения и тотчас успокоился. Такое движение, послушное разуму, я не называю гневом. Гнев — это то, что захлестнуло разум и увлекло его за собой. Итак, первое волнение души, вызванное представлением об обиде — не больше гнев, чем само представление об обиде. А вот следующий порыв, в котором содержится уже не только восприятие, но и одобрение представления об обиде, — это гнев, возбуждение души ко мщению, основанное на суждении и воле» (Sen. De ira II 3).

Как видно из этого примера, Сенека различает два состояния души: пассивное и активное. Первое состояние, которое, собственно, и обозначается термином *προπάθεια*, — это первоначальное пас-

сивное состояние волнения, вызванное представлением об обиде и предшествующее страсти. Второе – активное состояние, в котором душа должна дать свое согласие и одобрение соответствующему представлению. В одном случае душа не дала увлечь себя обиде и страсть не возникла, в другом случае душа одобрила ложное представление, и в результате согласия возникло избыточное побуждение – гнев.

Как отмечает Дж.Рист, в сохранившихся текстах Хрисиппа и других греческих стоиков мы не найдем подобного различия двух типов аффективных реакций, однако у нас нет оснований считать Сенеку их изобретателем. О чем-то подобном пишет и Цицерон в «Тускуланских беседах». Он различает, с одной стороны, страсти, в возникновении которых участвует воля и, с другой стороны, произвольные «мелкие уколы и легкие судороги души»¹⁰.

Кроме того, наслаждение и скорбь как виды страстей не тождественны сугубо телесным ощущениям и, как остроумно заметил Инвуд, не имеют ничего общего с тем, что испытывает человек, когда ему падает на ногу молоток, или с теми ощущениями, которые он может получить от хорошего массажа¹¹. Простые физические удовольствия и страдания относятся стоиками к сфере безразличного и не подпадают под какие бы то ни было моральные оценки. В то время как страсти наслаждения и скорби являются порочными стремлениями и вытекают из порочной нравственной диспозиции. Данная двусмысленность и привела ко многим недоразумениям в понимании стоического учения о страстях и о бесстрастии мудреца.

* * *

Итак, как мы видели, апатия стоического мудреца не предполагает полного бесчувствия, напротив, ему присущ целый спектр различных ощущений и душевных переживаний. Подобно всем живым существам, мудрец чувствует боль и удовольствие, голод и жажду, холод и зной – в общем, все те ощущения, которые обусловлены телесной организацией, общей и людям и животным. Как и все люди, мудрец испытывает некие волнения души, названные Сенекой «предшественниками страсти» – «тени» обиды, гнева, печали, сострадания и т.д., хотя в отличие от обычных людей не дает им стать страстями и захватить себя целиком. Т.е. мудрецу присущи те же виды пассивных состояний ведущего начала, или как мы бы теперь сказали «эмоциональных реакций», что и прочим смертным. Однако специфической прерогативой мудреца являются так называемые «благие страсти».

Стоический мудрец доброжелателен и любезен, кроток и человеколюбив. Ему присущи «постоянное веселье и из самой глубины бьющая радость» (Sen. De beat. v. IV, 4). Так что в этом смысле обвинить стоического мудреца в отсутствии каких бы то ни было эмоций невозможно.

Но упреки в бесчувствии и даже жестокости, адресуемые стоическому мудрецу, скорее имеют под собой несколько иную почву. Как справедливо отметил А.А.Столяров, «если главное для мудреца – его собственное совершенство, то прочее ему безразлично; всякий другой человек может интересовать мудреца, самое большее, как объект для упражнения в добродетели»¹². Так Сенека восхищается мегариком Стильпоном, одним из учителей Зенона: «Когда родной город Стильпона был захвачен, когда он потерял жену, потерял детей, а сам вышел из охватившего все пожара один, но по-прежнему блаженный, Деметрий... спросил его, потерял ли Стильпон что-нибудь, и тот ответил: «Все мое благо со мною!»... Его речь – это речь стоика, который тоже пронесет свое благо нетронутым через сожженные города. Ведь никто, кроме него самого, ему не нужен, – таковы для него пределы счастья» (Sen. Ep. 9, 19–20). Ему вторит Эпиктет, приводя в пример слова Ксенофонта, который, узнав о гибели сына, с поистине «стоической» невозмутимостью сказал: «Я знал, что породил смертного» (Ep. Diss. III 24, 105). Еще определенной высказывается Марк Аврелий: «В некотором отношении мы чрезвычайно расположены к человеку, поскольку надо делать им хорошее и терпеть их. А поскольку иные вмешиваются в близкое мне дело, человек уходит для меня в безразличное, не хуже солнца, ветра, зверя» (M. Aug. V. 20). Собственно говоря, другие люди и принадлежат к сфере безразличного, – того, что зависит от судьбы. И как бы мы ни пытались удержать их подле себя или, напротив, избежать их общества, это от нас не зависит.

Примечания

- ¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 149.
- ² Frede M. The Stoic doctrine of the affections of the soul // *Monist*. La Salle (Ind.), 1990. Vol. 73. № 1. P. 101–102.
- ³ Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1. Göttingen, 1948–1949. S. 89–92.
- ⁴ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 143.
- ⁵ Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985. P. 5.
- ⁶ Forschner M. Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach – und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 139.
- ⁷ Цит. по: *Сенека Луций Анней. О гневе* // *Философские трактаты* /Пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т.Ю.Бородай. СПб., 2000.
- ⁸ Додс Е.Р. Греки и иррациональное. Пер. с англ. М.Л.Хорькова. М.–СПб., 2000. С. 190.
- ⁹ Столяров А.А. Указ. соч. С. 201.
- ¹⁰ Рист Дж. Сенека и стоическая ортодоксия // *Сенека Луций Анней. Философские трактаты* /Пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т.Ю.Бородай. СПб., 2000. С. 374.
- ¹¹ Inwood B. Op. cit. P. 145.
- ¹² Столяров А.А. Указ. соч. С. 204.

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

С.Н. Земляной

Философские заметки к проблеме несвободы

За последние десятилетия отечественные философская публицистика и медиа-гуру, равно как и зарубежные, с огромным пылом вымолвили и обнародовали о *несвободе и тоталитаризме* совсем не меньше околичностей и необязательностей, чем о *свободе и демократии*. Но даже на этом фоне резко выделялись летние и осенние месяцы 2004-го, когда под шоковым воздействием террористических атак и предпринятых многими государствами в ответ на них чрезвычайных мер безопасности по мировым и российским СМИ, по интернету пронесся шквал публикаций, отмеченных тем, что можно было бы назвать «стилем Кассандры». В их фокусе оказались Россия и Америка, а их общий знаменатель состоял в нажатии кнопки «Alarm» и оповещении международной общественности о наступлении очередных сумерек свободы и демократии как, в первую очередь, в указанных странах, так и в мире в целом. Любой не слишком подверженный эмоциональному заражению наблюдатель после ознакомления с подобными материалами не мог не повторить слова Горацио из первой сцены «Гамлета»: «Но вообще я в этом вижу знак // Каких-то страных смут для государства».

Публичные предостережения данного свойства уместно рассматривать как «знаки», как свидетельства какой-то более глубоко залегающей тенденции, поворота интеллектуального сообщества к неотразимым вызовам, на которые оказался щедр начавшийся XXI век. Адекватным ответом на эти вызовы, сдается, может и должно стать новое осмысление — по крайней мере, попытка такового — много-сложной проблематики несвободы. Адекватным еще и в плане учета того, что если у свободы/несвободы и наличествует развитие, то происходит оно, по-видимому, не в светлом поле сознания и знания, а совсем на другой сцене.

* * *

Чтобы взять в толк, как мыслима философия несвободы в настоящем, уместно уяснить, пусть в самых грубых чертах, а благодаря чему она становилась возможной в прошлом. Соответственно тут речь пойдет не столько об *исторически бытовавших установках сознания и философских позициях* по проблемам свободы/несвободы, хотя без этого обойтись невозможно и, главное, не нужно, сколько по преимуществу об *онтологических условиях возможности* таких, об архетипах и парадигмах, которые затем осознавались, варьировались, познавались и истолковывались в подобных теориях и учениях.

Начну, однако, ab ovo, с данных исторического языкознания. Эмиль Бенвенист в «Словаре индоевропейских социальных терминов. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия» показал, что хотя для всех индоевропейских народов характерно противопоставление «свободный человек – раб», общее обозначение понятия «свобода» у них отсутствовало. (Оно, добавлю от себя, могло появиться только с формированием «при власти» обслуживающего ее слоя интеллектуалов.) Причем в древнегреческом и латинском свободный человек определяется через его принадлежность к родовому «корню», к социальной общности, конституируемой властью и системой родства. Латиняне называли законных детей словом *liberi*: для них быть законнорожденным и быть свободным означало одно и то же. По понятиям древнего Рима человеку суждены лишь две участи – он родится или свободным, или рабом (разделение между *liberi* и *serui*)¹. Таким образом, первым социокультурным опознанием/отождествлением несвободы стало рабство. Антонимом раба был свободный человек в диспозиции господина. Иными словами, в архаическом мышлении, отложившемся в языке (или наоборот), свобода – это господство. Отсюда начинаются все сложности, связанные с проблемой свободы/несвободы.

Если обратиться к «Политике» Аристотеля, то нетрудно убедиться, что в ней по сути воспроизводится данная констелляция. Уже в первой книге «Политики» Стагирит обосновывает тезис, согласно которому в целях взаимного самосохранения необходимо установить некий модус отношений между людьми, «в силу природы своей властвующими», и человеками, «в силу природы своей подвластными». Это – две разных породы, два разных существа: «Первое благодаря своим умственным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять получен-

ные указания, является существом подвластным и рабствующим»². Несвобода раба в трактовке Аристотеля носит онтологически непреложный, ибо природный характер.

Рискну совершить прыжок во времени через два с лишним тысячелетия и остановиться вкратце на знаменитой экспозиции проблемы господина и раба в «Феноменологии духа» Гегеля. В чем конкретно Гегель, сопоставимый как мыслитель с Аристотелем, выходит за рамки означенной констелляции, в плену которой все еще пребывал последний? По Аристотелю, который следует тут также архаическим представлениям, господина и раба толкают друг к другу инстинкт самосохранения и общая польза, а разделяет их порода. По Гегелю, за плечами которого 1800 лет христианской эры, онтологической преграды между господином и рабом в виде разной породы не существует; их отношения строятся в зоне *анонимной солидарности* между всеми представителями единого Homo sapiens. Отсюда понятно, почему автор «Феноменологии духа» выводит диалектику взаимоотношений между господином и рабом из «чистого понятия признания», из борьбы соперников за признание — взаимное («они признают себя признающими друг друга») или одностороннее, удостоверяемое смертью одного из соперников³.

В соответствии с конструкцией «Феноменологии духа» эти признание и соперничество, имеющие явственные этические референции, происходят не между индивидами с их телесностью, а между личностями или самосознаниями (издатель правильно назвал соответствующий раздел «Феноменологии духа» «спором противоположных самосознаний»). В результате такого противоборства, заканчивающегося, тем не менее, натуральной гибелью одного из участников, в наследующем ему сознании рождается «страх смерти, абсолютного господина». В то время как в сознании оставшегося в живых победителя релятивируется изначальное равенство соперников («отношение обоих самосознаний определено таким образом, что они подтверждают самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть»). «Оба момента существенны, — пишет Гегель, — так как они на первых порах неравны и противоположны, и их рефлексия в единство еще не последовала, то они составляют два противоположных вида сознания: сознание самостоятельное, для которого для-себя-бытие есть сущность, другое — несамостоятельное, для которого жизнь или бытие для некоторого другого есть сущность; первое — господин, второе — раб»⁴.

Одним из сущностных отношений между господином и рабом является подневольный труд второго на первого: «Господин соотносится с вещью через посредство раба; раб как самосознание вообще

соотносится с вещью также негативно и снимает ее; но в то же время она для него самостоятельна, и поэтому своим негативным отношением он не может расправиться с ней вплоть до уничтожения, другими словами, он только обрабатывает ее. Напротив того, для господина непосредственное отношение становится благодаря этому опосредствованию чистой негацией вещи или потреблением»⁵. Гегель здесь прикасается к одной из тайн несвободы личности. Не останавливаясь на этом, он приоткрывает и секрет свободы, к которой посредством своего труда на господина раб торит свою дорогу: «Но чувство абсолютной власти вообще и службы в частности есть лишь растворение в себе, и хотя страх перед господином есть начало мудрости, тем не менее, сознание здесь для него самого не есть для-себя-бытие. Но благодаря труду оно приходит к самому себе <...> Труд образует. Негативное отношение к предмету становится формой его и чем-то постоянным, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью <...> Работающее сознание приходит этим путем к созерцанию самостоятельного бытия как себя самого»⁶. Самостоятельность, автономия, выбор — все это другие наименования для свободы.

Уместно сделать еще один шаг в анализе «несамостоятельного сознания», которое является одним из формообразований несвободы. Собственно, этот шаг уже был сделан — Александром Кожевом (Кожевниковым) в его знаменитом «Введении в чтение Гегеля», корпус которого составляют лекции по «Феноменологии духа», читанные им с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе (Париж). Как возникает рабское сознание? Оно проистекает из результата «спора самосознаний», который Кожев знаменательно называет «Борьбой»: «Борьба заканчивается таким образом, что оба противника остаются в живых. Но такое возможно только при том условии, что один из противников уступает другому, что ему подчиняется и признает его, не будучи сам им признанным <...> Борьба заканчивается победой того, кто готов идти до конца, над тем, кто спасовал перед лицом смерти, не смог победить биологический инстинкт самосохранения (тождества). Говоря языком Гегеля, нужно предположить, что один из них будет победителем, и он станет Господином над побежденным. Или, если угодно, один из них будет побежден, и он станет Рабом победителя <...> Побежденный подчинил человеческое желание признания биологическому стремлению сохранить свою жизнь, тем самым определилось и раскрылось — ему самому и победителю — его подчиненное положение. Победитель поставил на карту жизнь ради достижения не-жизненной цели; тем самым определилось и раскрылось — ему и побежденному — его превосходство над биологической жизнью

и, следовательно, над побежденным. Таким образом, различие между Господином и Рабом стало действительным в реальном победителе и побежденном, и оно признано обоими»⁷.

Это блестящее изложение Кожева делает внятным один момент, который я бы назвал «уточнением Гегеля». Уточнение заключается в том, что несвобода или рабство, равно как и свобода или господство, — это человеческий выбор, который происходит в элементе сознания. Отсюда понятна принципиальная важность проникновенного разбора Кожевым гегелевской диалектики рабского сознания, которая включает в себя и возможность его эмансипации, *Selbstaufhebung*, самоликвидации посредством Борьбы и Труда: «Человек стал рабом, потому что испугался смерти. Конечно, с одной стороны этот страх обнаруживает его зависимость от Природы и оправдывает тем самым его зависимость от Господина, который — именно он — господствует над Природой (посредством труда Раба — С.З.). Но с другой стороны, в том же страхе есть, согласно Гегелю, что-то положительное, что обеспечивает превосходство Раба над Господином. Ведь только благодаря животному страху смерти Раб испытал Ужас перед Ничто, перед лицом собственного уничтожения. Ему приоткрылось собственное ничтожество, он понял, что вся его жизнь была «преодолением», «снятием» смерти, что он — Ничто, которое как-то удерживается в Бытии <...> В самом основании гегелевской антропологии заложена мысль о том, что Человек не есть некое Сущее, которое есть в Пространстве как неизменно равное самому себе, но что он — Ничто и ничтожествует в пространственном Бытии в качестве Времени посредством его [Бытия] отрицания, т.е. преобразования налично-данного в свете идеи или идеала, иначе говоря, чего-то такого, чего еще нет, что пока еще представляет собой ничто («проект»), что он «длится» за счет отрицания, которое называется Действованием, Борьбой и Трудом»⁸. Вышесказанное делает понятным, в силу каких причин автор «Бытия и ничто» Жан Поль Сартр был одним из постоянных слушателей лекций Кожева.

Стоит подчеркнуть в кожевской интерпретации «Феноменологии духа» еще два момента. Прежде всего — понимание Кожевым сходства и различий в трактовке проблемы господства/рабства или свободы/несвободы Аристотелем и Гегелем: «В согласии с Аристотелем Гегель говорит о коренном отличии Господина от Раба. По его мнению, появление Человека в Природе, или сотворение им самого себя из животного, каковым он был до этого, возможно только тогда, когда Борьба не на жизнь, а на смерть ради Признания заканчивается установлением определенных отношений между свободным челове-

ком и человеком, который им поработен. Стало быть, поначалу Человек неминуемо либо Господин, либо Раб. И то же самое говорил Аристотель. Но, по Аристотелю (который не усмотрел диалектики в человеческом существовании), всегда так и будет: Человек рождается по «природе» рабом или свободным и никогда не сможет ничего с этим поделать <...> Напротив, согласно Гегелю, коренное различие между Господином и Рабом существует лишь поначалу и со временем может быть упразднено. Дело в том, что для него Господство и Рабство не даны налично <...> Человек не рождается свободным или рабом, но сотворяет себя тем или другим посредством свободного или произвольного Действования <...> У Господства и Рабства нет никакой «причины», они не «предопределены» никакой данностью и не могут быть «выведены» из прошлых событий или обоснованы ими: они проистекают из свободного Действования. Вот почему Человек может «снять» свою рабскую «природу» и сделаться свободным, то бишь сотворить себя (свободно) свободным; даже если он рожден в Рабстве, он может подвергнуть отрицанию свою врожденную рабскую «природу»⁹.

Второе, о чем обязательно следует сказать, — это истолкование Кожевным гегелевской концепции признания. Исключительное значение имеют следующие указания автора: «Идея кровавой борьбы за признание, порождающей отношение Господства и Рабства, появляется в произведениях Гегеля к 1802 году («Система морали»). Но именно в «Иенских лекциях» 1803—1804 учебного года он особенно долго задерживается на этой теме. Она вновь возникает в «Лекциях» 1805—1806 учебного года. И в «Феноменологии духа» (1806 года) мысль об антропогенном значении Борьбы и Риска собственной жизнью обретает окончательную ясность и отчетливость»¹⁰. Важность этих замечаний Кожева заключается в том, что они дают ключ к уяснению того, *какой* конкретно концепции Труда придерживался Гегель в «Феноменологии духа».

Дело в том, что в иенских лекциях 1805—1806 года Гегель предложил такое понимание труда, которое делает его не столько предшественником, сколько соратником и единомышленником Маркса, в чем Кожев не мог не отдавать себе отчета: «Всеобщий труд, таким образом, есть разделение труда, его экономия; десятеро могут сделать столько булавок, сколько сто человек. Каждый в отдельности, стало быть, работает на одну потребность. Содержание его труда выходит за рамки его потребности; он работает на потребности многих; и так делает каждый. Каждый, таким образом, удовлетворяет потребности многих, а удовлетворение множества его собственных по-

требностей несет труд многих рабочих. Поскольку его труд является абстрактным трудом, постольку он ведет себя как абстрактное Я или на манер вечности, а не как всеохватывающий, богатый содержанием, осмотрительный дух, который контролирует большой объем и является в нем Мастером. Такой индивид не имеет конкретного труда; но его сила состоит в анализировании, абстрагировании, в разложении конкретного на множество абстрактных сторон. Сама его трудовая деятельность становится совершенно механической или принадлежит к простой определенности; но чем абстрактней она становится, тем более он сам становится этой абстрактной деятельностью. Благодаря этому он оказывается в состоянии изъять себя из труда и вместо своей деятельности подставить деятельность внешней природы. Он нуждается в простом движении и находит его во внешней природе. Или чистое движение выступает как отношение абстрактных форм пространства и времени — как абстрактная деятельность, как машина». К этому гениальному анализу Труда Гегель добавил в «Феноменологии духа» только один аспект: этот Труд является несвободным Трудом, осуществляется по принуждению Господина.

«Является эксплуатацией», — резюмировали бы Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Теперь перед нами въяве предстают очертания теоретического здания постройки Гегеля, которое иносказательно реконструировал Кожев: Борьба — это классовая борьба; Труд — это отчужденный труд в условиях классического капитализма; Риск — это риск неудачной революции; Свобода — это освобождение всего человечества, включая Господ, которое несет в потенции борющийся за свою свободу Раб. И тогда получается следующее (из предисловия Энгельса к немецкому изданию «Манифеста» 1883 года): «Основная мысль, проходящая красной нитью через весь «Манифест», мысль, что экономическое производство и неизбежно вытекающее из него строение общества любой эпохи образуют основу ее политической и умственной истории; что в соответствии с этим вся история была историей классовой борьбы, борьбы между эксплуатируемыми и эксплуатирующими, подчиненными и господствующими классами на различных ступенях развития, и что теперь эта борьба достигла ступени, на которой эксплуатируемый и угнетенный класс (пролетариат) не может уже освободиться от эксплуатирующего и угнетающего его класса (буржуазии), не освобождая в то же время всего общества навсегда от эксплуатации, угнетения и классовой борьбы, — эта основная мысль принадлежит всецело и исключительно Марксу»¹¹. Не всецело. И не исключительно.

* * *

Однако вернемся к Эмилю Бенвенисту с его данными в области исторического и сравнительного языкознания. До сих пор ощущаемая в языках германских народов связь между *frei* (свободный) и *Freund* (друг) позволяет восстановить исходное понятие свободы, толкуемой как принадлежность к замкнутой группе людей, которые в общении между собой называли себя «друзьями». Кроме того, человек, включенный в общность сородичей или друзей, не только становился свободным, но и обретал самость, то есть личность, принадлежность самому себе: он становился «своим». В серии понятий, производных от индоевропейского *swe* (древнее возвратное местоимение), фигурирует латинское *suis*, славянское *свой*, греческое *idiotes* (частное лицо). Тем самым вторым социокультурным опознанием/отождествлением несвободы стало все «чужое», «враждебное», «лишенное личности»: для античных греков раб был «говорящим орудием» уже в силу отказа ему в наличии личности, какая была присуща «своему», гражданину полиса. Второе древнее представление о несвободе, стало быть, коренится в оппозиции «друг — враг» или «свой — чужой»¹².

Разумеется, нельзя считать эту оппозицию достоянием исключительно германских языков и народов. На самом деле, ее легко можно найти в текстах Ветхого Завета, например во Второзаконии. Это важно потому, что архетипичность противопоставления «своего» и «чужого» дает ключ к феномену «двойной морали» (по аналогии с «двойной бухгалтерией»): морали для «своих» и морали для «чужих». О наличии, говоря в современных терминах, двойных стандартов в Ветхом Завете свидетельствует такое авторизованное Богом поучение Моисея («И созвал Моисей весь Израиль и сказал им: слушай, Израиль, постановления и законы, которые я изреку сегодня в уши ваши, и выучите их и старайтесь исполнить их» — Втор. 5, 1): «Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого, что можно отдавать в рост; иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост, чтобы Господь Бог твой благословил тебя во всем, что делается руками твоими, на земле, в которую идешь, чтобы овладеть ею» (Втор. 23, 19–20). Иными словами, Моисей накладывал религиозный и нравственный запрет на ростовщичество в среде «своих», правоверных евреев; одновременно он рекомендовал своим слушателям давать деньги под процент «чужим», иноземцам и иноверцам, что было равносильно санкции на их закабаление, превращение в рабов.

Мораль для «чужих» в изложении Моисея предполагала всяческие обереги «своих» от инфицирования «чужим»: «Когда Господь, Бог твой, истребит от лица твоего народы, которым ты идешь, чтобы взять их во владение, и ты, взяв их, поселишься в земле их, тогда берегись, чтобы ты не попал в сеть, последуя им, по истреблении их от лица твоего, и не искал богов их, говоря: «как служили народы сии богам своим, так буду и я делать»; не делай так Господу, Богу твоему, ибо все, чего гнушается Господь, что ненавидит Он, они делают богам своим» (Втор. 13, 29–31). Или еще более выразительная и конкретная заповедь Моисея Израилью: «Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии: не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего» (Втор. 18, 9–12).

Полезно пояснить фактуальный смысл запрета на нахождение «чужого» (в данном случае, судя по набору определений, вавилонянина) среди «своих», а заодно и смысл «изгнания народов» Господом: «Когда подойдешь к городу, чтобы завоевать его, предложи ему мир; если он согласится на мир с тобою и отворит тебе ворота, то весь народ, который найдется в нем, будет платить тебе дань и служить тебе; если же он не согласится на мир с тобою и будет вести с тобою войну, то осади его, и когда Господь Бог твой предаст его в руки твои, порази в нем весь мужской пол острием меча; только жен и детей и скот и все, что в городе, всю добычу его возьми себе и пользуйся добычею врагов твоих (sic!), которых предал тебе Господь Бог твой; так поступай со всеми городами, которые от тебя весьма далеко; которые не из числа городов народов сих. А в городах сих народов, которых Господь Бог твой дает тебе во владение, не оставляй в живых ни одной души, но предай их заклятию: Хеттеев и Аморреев, и Хананеев, и Фересеев, и Евеев, и Иевусеев, и Гергесеев, как повелел тебе Господь Бог твой, дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих, и дабы вы не грешили пред Господом Богом вашим. Если долгое время будешь держать в осаде какой-нибудь город, чтобы завоевать его и взять его, то не порти дерев его, от которых можно питаться, и не опустошай окрестностей, ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя в укрепление» (Втор. 19, 10–19).

Иными словами, Моисеева мораль для «чужих», обделенных благодатью Яхве, включает в себя императив их порабощения, если они принимают позу покорности и служения «своим», то есть новым гос-

подам; либо, в случае сопротивления, их уничтожения — частичного в случае дальних «чужих», поголовного — в случае «чужих» ближних. «Чужой» — это враг, большой страшной болезнью, и Моисеева мораль дает санкцию на его физическое уничтожение. Вразрез с этим отношение «своих» к флоре регулируется нормой ненанесения ей порчи. В перспективе Второзакония «чужой» *gr.* «враг» — или раб, или мертвец, потенциальный либо фактический. Стало быть, несвобода в рамках этой морали есть обделенность божественной благодатью, отсутствие богоизбранности, которую Ветхий Завет приписывает правоверным евреям, и проистекающее из такой болезни рабство, результирующая из богопротивности (проклятия) смерть.

Двупостасность древнееврейской морали («Закона») была великолепно понята Фридрихом Ницше, который, правда, сделал отсюда весьма далеко заходящие выводы: «Закон, — отмечал он в 204 фрагменте «Воли к власти», — этот основательно и реалистически сформулированный свод определенных условий сохранения общины, запрещает некоторые действия в определенном направлении, а именно, в той мере, в какой они обращены против этой общины; община не запрещает образ мыслей, из которого подобные действия проистекают; — ибо те же самые действия, обращенные в ином направлении, ей необходимы, а именно — против врагов данного людского сообщества <...> Говорить «любите врагов ваших» можно, лишь изгоняя из морали природу, ибо после этого природное «люби ближнего твоего, ненавидь врага твоего» в Законе (и инстинкте) теряет всякий смысл; значит, тогда и любовь к ближнему нужно обосновать по-новому (как своего рода любовь к богу). То есть повсюду подсовывается бог и изымается полезность: а уважение к природе, суть которого именно в признании природного характера морали, изничтожается под корень»¹³. Ницше тут делает ту же ошибку, что и многие толкователи Библии: в Законе, точнее говоря, в Левите нет заповеди «люби ближнего твоего, ненавидь врага твоего»¹⁴. Ницше, вместе с прочими, был введен в заблуждение речением Иисуса из Нагорной проповеди: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А я говорю: любите врагов ваших» (Мф 5, 43—44). Место же в Левите, к которому отсылают комментаторы Евангелия от Матфея, звучит несколько по-другому: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь, Бог ваш» (Лев 19, 18).

Но тем не менее Ницше оказался прав в другом: он интерпретировал древнееврейскую боевую мораль для «чужих» как мораль господ (расы господ), которая не имеет ничего общего с христианской —

рабской, стадной — моралью. В фрагменте 898 «Воли к власти» он так рассуждал об этой «расе господ», о «сильных людях будущего» и об их выведении, воспитании или дрессировке: «Выправление европейского человека — это грандиозный процесс, который не остановить: но его следует еще более ускорить <...> Коль скоро этот выправленный человек будет выведен, потребуются оправдание для его существования: оно заключается в служении новому, суверенному человеческому виду, который на этом новом типе человека будет основываться и лишь через него сумеет возвыситься до своей миссии. Это не только раса господ, задача которой исчерпывалась бы тем, что она правит; но раса со своей собственной жизненной сферой, с преизбытком силы для красоты, отваги, культуры, манер, возведенных в духовность <...> Раса по ту сторону добра и зла»¹⁵. Явственный оттенок эстетизации «морали господ» (Herrenmoral) оборачивается у позднего Ницше «этическим дионисийством»: «Высшее состояние, которого может достигнуть философ, — это относиться к сущему дионисийски. Моя формула для этого состояния: amor fati... Сюда же относятся и вот что: понять прежде отрицаемые стороны сущего не только как необходимые, но и как желательные, и не только как желательные в отношении к прежде утверждаемым, принятым сторонам (допустим, как их дополнения или предпосылки к их существованию), но ради них самих — как более мощных, плодотворных, истинных сторон сущего, в которых отчетливее артикулирует себя его воля» (фрагмент 1041)¹⁶.

По пути своей «экспериментальной философии» к позитивному, к новому «да» Ницше мимоходом открывает и релятивирует источники прежних ценностных «да», в том числе и этических: «Равно как сюда принадлежит, — продолжает он, — и необходимость отнести к прежде только утверждаемой, одобряемой стороне сущего не столь однозначно; понять, откуда прежняя завышенная оценка взялась и сколь мало обязательна она для дионисийского ценностного отношения к сущему: я вычленил и понял, что именно говорит здесь «да» (инстинкт страдальцев, во-первых; стадный инстинкт, во-вторых; и еще тот самый третий, инстинкт большинства, не желающий признавать исключения). Тем самым я догадался, с какой мерой необходимости иной, более сильный человеческий вид должен мыслить себе возвышение и развитие человека с учетом той, иной стороны сущего: высшие существа, по ту сторону добра и зла, по ту сторону оценок, которые (оценки) не могут отрицать своего происхождения из сферы страдания, стада и большинства, — я искал начатки формирования этого обратного идеала в истории (открыл наново и постулировал

понятия «языческое», «классическое», «благородное»)» (фрагмент 1041)¹⁷. Это и есть три оси координат новой – господской – системы ценностей, которой Ницше намеревался субституировать, заменить христианскую мораль. Таким образом, если свобода маркирована у Ницше признаками языческого, классического и благородного (аристократического), будучи к тому же преисполнена дионисийским подъемом, то несвобода, наоборот, запятнана христианским страданием, стадностью и демократизмом, которые одной тягой ведут человечество к вырождению.

Архетипическая оппозиция «друг – враг» или «свой – чужой» лежит в основе (печально) известной концепции политики, предложенной Карлом Шмиттом в его работе «Понятие политического» (1927), необыкновенно активно обсуждаемой в России в последние 10 лет¹⁸. Исходя из здравых констатаций, что «редко можно встретить ясное определение политического», что «определить понятие политического можно, лишь обнаружив и установив специфически политические категории», Шмитт избирает следующую исследовательскую стратегию: «Политическое должно заключаться в собственных последних различениях, к которым может быть сведено все в специфическом смысле политическое действие. Согласимся, – предлагает автор, – что в области морального последние различения суть «доброе» и «злое»; в эстетическом – «прекрасное» и «безобразное»; в экономическом – «полезное» и «вредное» или, например, «рентабельное» и «нерентабельное». Вопрос тогда состоит в том, имеется ли также особое, иным различениям, правда, не однородное и не аналогичное, но от них все-таки независимое, самостоятельное и как таковое уже очевидное различие как простой критерий политического, и в чем это различие состоит»¹⁹. Таким образом, уже из этой постановки проблемы явствует: в отличие от свойственной Ницше эстетизации морали и политики Шмитт твердо придерживается спецификаторского подхода, стремится как можно четче отграничить политику от всего прочего.

И каков же тот «простой критерий», с помощью которого можно безошибочно отождествить политическое? «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, – это различие друга и врага. Оно дает определение понятия через критерий, а не через исчерпывающую дефиницию или сообщение его содержания». Согласно Шмитту, смысл различения друга и врага состоит в том, чтобы обозначить высшую степень интенсивности соединения или разделения людей (общностей). Это различие может существовать теоретически и практически независимо от

того, используются ли одновременно моральные, эстетические, экономические или другие различия: «Не нужно, чтобы политический враг был морально зол, не нужно, чтобы он был эстетически безобразен, не должен он непременно оказаться хозяйственным конкурентом <...> Он есть именно иной, чужой, и для существа его довольно и того, что он в особенно интенсивном смысле есть нечто иное и чуждое, так что в экстремальном смысле возможны конфликты с ним»²⁰. «Экстремальный случай», «конфликты» — это эвфемизмы, иносказания для простаков, на самом деле речь идет о гораздо более серьезных вещах: «Понятия «друг» и «враг» следует брать в их конкретном, экзистенциальном смысле, а не как метафоры или символы; к ним не должны подмешиваться, их не должны ослаблять экономические, моральные и иные представления, и менее всего следует понимать их психологически <...> Враг — это только борющаяся совокупность людей, противостоящая точно такой же совокупности. Враг есть только публичный враг <...> Врага в политическом смысле не требуется лично ненавидеть, и лишь в сфере приватного имеет смысл любить «врага своего», — заявляет Шмитт²¹.

Ясно, что автор здесь отыгрывает помянутое выше речение Иисуса из Евангелия от Матфея, о которое споткнулся Ницше. Отыгрывает в том плане, что утверждает универсальность политики и локализует мораль Нагорной проповеди, взятую в ее чистоте, в сфере приватности: «Всякая противоположность — религиозная, моральная, экономическая или этническая — превращается в противоположность политическую, если она достаточно сильна для того, чтобы эффективно разделять людей на группы друзей и врагов»²². Когда анализ Шмитта достигает в «Понятии политического» этого пункта, становится все более очевидной полемическая заостренность этой работы против марксизма с его концепцией универсальности классовой борьбы на стадии цивилизации. Шмитт пишет: «Так же и «класс» в марксистском смысле слова перестает быть чем-то чисто экономическим и становится величиной политической, если достигает этой критической фазы, то есть принимает всерьез классовую «борьбу», рассматривает классового противника как действительного врага и борется против него, будь то как государство против государства, будь то внутри государства, в гражданской войне»²³. Не надо иметь обостренного умного зрения, чтобы заметить, что Шмитт работает тут с такими реалиями эпохи, как Октябрьская революция и Советская Россия: «Если внутри некоего государства пролетариат добивается для себя политической власти, то возникает именно пролетарское государство, которое является политическим образованием не в меньшей мере, чем национальное государство»²⁴.

Мало того, Шмитт выбирает себе марксиста в качестве «провиденциального собеседника» (Осип Мандельштам), в размежевании с которым он рассматривает свою первопроблему: это — Георг Лукач как автор легендарной книги «История и классовое сознание». Карл Шмитт считал Лукача одним из самых выдающихся теоретиков права, признавая большое влияние книги «История и классовое сознание» на его работу «Понятие политического». Николай фон Крейтор в работе «Новый мир, или Диктаты мирового жандарма» указывает: «По существу книга Шмитта «Понятие политического» могла бы иметь, по аналогии с работой Лукача, подзаголовок «История и национальное сознание». У Лукача капитализм и товарный фетишизм ведут к овеществлению пролетариата, являющимся коллективным субъектом истории. Политическая и историческая эмансипация пролетариата заключается в снятии этого овеществления. Снятие овеществления и эмансипация возможны только в процессе политической борьбы, которая требует становления классового сознания». И далее: «Позицию исторического субъекта у Шмитта занимает нация. В контексте современной трактовки работ Шмитта, процесс овеществления наций обусловлен диктатами Нового мирового порядка и правовым и экономическим фетишизмом универсализма. По аналогии с классовым сознанием, становление национального сознания «нации в себе и для себя» есть основа практики эмансипации, которую Шмитт называет принятием национально-экзистенциального решения за самоутверждение»²⁵. Тем самым проясняется *трактовка свободы* Лукачем и Шмиттом: в случае Лукача — это эмансипация исторического субъекта (пролетариата как носителя классового сознания) путем снятия овеществления; в случае Шмитта — самоутверждение нации вразрез с Новым мировым порядком.

Итак, конститутивное для политики отношение «друг — враг» реализуется в эпоху организованного Модерна в групповой и классовой борьбе, в гражданской войне, причем их локусом является национальное государство. Государство является политическим единством и обладает суверенитетом, то есть именно ему, по логике Шмитта, всегда необходимым образом должно принадлежать право принимать окончательное решение относительно «самого важного случая, даже если он исключительный». Категория важного — или чрезвычайно, исключительного — случая (Notfall) является кардинально значимой для концепции Шмитта: именно чрезвычайный случай («серьезный оборот дел») выводит наружу истинную природу политического и государства как «сущностно политического единства»: «Вследствие ориентации на возможность серьезного оборота дел, то есть действи-

тельной борьбы против действительного врага, политическое единство необходимо либо является главенствующим для разделения на группы друзей и врагов единством и в этом смысле оказывается суверенным, либо его вообще нет <...> Государству как сущностно политическому единству принадлежит *jus belli* (право войны и мира — С.З.), то есть реальная возможность в некоем данном случае в силу собственного решения определить врага и бороться с врагом»²⁶.

Национальное государство (а именно о нем толкует Шмитт) сконцентрировало у себя невероятные полномочия — возможности вести войну и требовать от граждан самопожертвования. Стало быть, несвободен не только «враг», которому «при серьезном обороте» «друг» не оставляет никакого выбора, помимо смерти; несвободен и «друг», поскольку он гражданин национального государства. Это политическое единство узурпирует его право распоряжаться собственной жизнью. «*Jus belli*, — заявляет Шмитт, — означает двойную возможность: возможность требовать от тех, кто принадлежит к собственному народу, готовности к смерти и готовности к убийству и возможность убивать людей, стоящих на стороне врага»²⁷. Государству принадлежит также прерогатива определять «внутреннего врага», то есть обреченную на заклание «своими» же группу сограждан. При этом Шмитт отбрасывает, как ненужную ветошь, всю международно-правовую и гуманистическо-пацифистскую риторику: «Война, готовность борющихся людей к смерти, физическое убиение других людей, стоящих на стороне врага, — у всего этого нет никакого нормативного смысла, но только смысл экзистенциальный <...> Смысл войны состоит не в том, что она ведется за идеалы или правовые нормы (Шмитт метит тут в большевистское деление войн на «справедливые» и «несправедливые» — С.З.), но в том, что она ведется против действительного врага. Все замутнения этой категории «друг — враг» объясняются смешением с какими-либо абстракциями или нормами»²⁸.

И последнее, что хотелось бы подчеркнуть в концепции политического Карла Шмитта. Отказывая морали, даже в ветхозаветной версии «морали для чужих», в полномочности нормировать и регулировать вечно чреватое войной на уничтожение экзистенциальное отношение «друг — враг», он тем не менее выдвигает параллельный тезис: «Все теории государства и политические идеи можно испытать в отношении их антропологии и затем подразделить в зависимости от того, предполагается ли в них, сознательно или бессознательно, «по природе злой» или «по природе добрый» человек. Различение имеет совершенно обобщенный характер, его не надо брать в специально моральном или этическом смысле. Решающим здесь является про-

блематическое или непроблематическое понимание человека как предпосылки всех дальнейших политических расчетов, ответ на вопрос, является ли человек существом «опасным» или безопасным, рискованным или безвредным, нерискованным»²⁹. Что до антропологии «доброго человека», она, по Шмитту, на руку анархическим, антигосударственным устремлениям: враждебный государству радикализм возрастает в той же мере, по этой логике, в какой растет вера в изначальное добро человеческой природы. Предпочтения Шмитта на стороне другой антропологии: «Сохраняет свою силу то примечательное и весьма беспокоящее многих утверждение, что человек — «злое» существо, то есть он никоим образом не рассматривается как непроблематический, но считается «опасным» и динамичным»³⁰.

Что можно сказать по поводу этого утверждения? Прежде всего, в своей антропологии «злого и рискованного» человека Шмитт явно вторичен; об этом раньше и более впечатляюще рассуждал Ницше в контексте своих интеллектуальных мечтаний о сверхчеловеке: «Нет ли оснований всех великих людей причислить к злым? <...> В великом человеке некоторые специфические свойства жизни — несправедливость, ложь, эксплуатация — явлены в наибольшей мере. Но поскольку эти люди оставили величественный и грандиозный след, их сущность предпочитали понимать превратно и перетолковывать в добро». О рискованном и опасном существовании: «Ставить на кон жизнь, здоровье, честь — все это проявления удали и бьющей через край, расточительной воли: не из любви к человечеству, а потому что всякая большая опасность вызывает в нас любопытство относительно меры наших сил, нашего мужества» (фрагменты 967, 948)³¹. Затем, в помянутых Шмиттом политических теориях гипотеза о «по природе своей злом» человеке в большинстве случаев используется в порядке *умственного эксперимента*: допустим, что люди изначально злы; возможно ли в этом случае их общежитие, государство? К примеру, Иммануил Кант в трактате «О вечном мире», не предreshая вопроса о природе человека, подчеркивал: «Проблема государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для народа, который состоял бы из дьяволов, при условии, что они обладают рассудком»³². Иными словами, допущение Канта не является онтологическим.

С фронтальной критикой концепции политического Карла Шмитта выступил его современник, замечательный нидерландский культуролог Йохан Хейзинга, в трактате «В тени завтрашнего дня». Первое издание этой работы вышло в свет в 1935 году, в пору полного нацистского ангажемента Шмитта, который на короткое время стал официальным юристом Третьего Рейха. Размежеванию со Шмиттом

и его соратником по «консервативной революции», не менее известным социологом Гансом Фрайером, посвящена 12-я глава книги «Жизнь и борьба». Признавая, что «вся терминология душевной жизни человека вращается в сфере борьбы», Хёйзинга спрашивает о смысле девиза «жизнь есть борьба»³³. Христианская религия учит, что бороться надо со злом, причем это борьба, которую может и должен вести сам человек против зла *в себе самом*. Но в ходе многовековой истории христианства проблема зла претерпела трагические осложнения и стала предметом ожесточенной борьбы: «Власть и авторитет, предписывавшие миру, что следует считать злом, поочередно были властью и авторитетом то богословских групп, цепляющихся за свои схоластические положения, то воюющей за свое существование Церкви, то страстно верующих и слепо жаждущих народов, то впутавшихся в церковный конфликт правительств <...> Но всегда и во все времена имела хождение гипотеза, что причиной конфликтов и вражды было различное понимание истины и лжи, добра и зла <...> В границах христианства стрелка совести могла указывать на долг в пределах широкой шкалы — от полного непротивления до бранного труда»³⁴. Дело дошло до того, констатирует Хёйзинга, что у современности больше оснований для отвержения христианства в теории, чем для его официального неприятия.

Данная ситуация связана с тем, что христианские категории абсолютного добра и зла утратили свою релевантность в общественном мнении и коллективных обязанностях: «Идея жизненной борьбы для бесчисленного числа людей переместилась из сферы личной совести в сферу публичной жизни сообщества, и при этом этическое содержание понятия борьбы по большей части почти бесследно улетучилось»³⁵. Фактически место личной борьбы со злом «в себе самом» заступила борьба классов и групп: «Жизненная борьба как публичный долг становится борьбой людей против людей. Эти *другие*, против которых идет борьба, теоретически не предстают больше воплощением *зла*. В борьбе за власть и благополучие есть лишь соратники либо экономические или политические работодатели» (выделение автора — С.З.)³⁶. Теоретическим выразителем этой эпохальной тенденции Хёйзинга считает Карла Шмитта. В его попытке отстоять самостоятельность политики, зиждущуюся на предположении о невыводимости, изначальности отношения «друг—враг», он усматривает порочный круг. В постановке государства как автономного равноценного объекта наряду с основами истины и добра наличен принцип, который, согласно Хёйзинге, «безоговорочно не станет принимать никто из людей, чье мировоззрение еще хоть мало-мальски соприкасается

с Платоном, с христианством либо с Кантом»³⁷. Насчет Платона и Канта — это еще большой вопрос, а с христианством тоже связаны определенные умственные неприятности.

Хёйзинга останавливается на части из них, указывая на тонкости словоупотребления в латинской версии Евангелия от Матфея и цитированного выше места из него: «Совершенно справедливо Шмитт указывает на то, что в Евангелии от Матфея (гл.6, ст.44) и в Евангелии от Луки (гл.6, ст.27) не сказано «*diligite hostes vestros*» («любите врагов ваших»), а сказано «*diligite inimicos vestros*». По-латыни «*hostis*» — это противник, оппонент; а «*inimicus*» — это враг: «В практике христианства за все время его существования понятие «*hostes*» («публичные враги») было знакомо и признано, то есть приведенное выше библейское изречение не касается политической ситуации»³⁸. Хёйзинга имеет в виду тезис Шмитта, что своих врагов можно любить в области частной жизни, но не в политике. Тем не менее культуролог отказывает юристу в правомерности поставления на одну доску «отношения вражды» (термин «друг» якобы не означает тут ничего положительного) с противоположностью «доброе—дурное». Отказывает, кстати, «независимо от приятия или неприятия христианского принципа»³⁹. Но тогда, так сказать, *от чьего имени* Хёйзинга критикует Шмитта? Он сбивается на морализирование, которое Шмитт отвергает с порога (милость к слабым), упрекает его в злоупотреблении ювенильными (отроческие комплексы: например, тяга к «рискованной жизни») общими местами, клеймит за антропологическую дефиницию зла, из которой «выхолощен всякий христианский элемент и с ним всякий смысл»⁴⁰. Шмитт мог бы спокойно признать все доводы Хёйзинги: он действительно именно *это* утверждал и отстаивал. А что касается смысла...

С каким удивлением Йохан Хёйзинга, который умер в 1945 году, внимал бы дружеской дискуссии адептов «нового консерватизма» из Германии (Г.Рормозер) и России (А.А.Френкин) о концепции политики Шмитта в книге «Новый консерватизм: вызов для России»⁴¹. Дискуссии, которая проводилась как раз с целью спасения ее «смысла». Явно апологетической в отношении Шмитта является позиция Рормозера, на которой стоит немного задержаться. Ему кажется примечательным, что интеллектуалы такого высокого ранга, как Шмитт, Хайдеггер, Фрайер и Гелен были консерваторами, причем одними из наиболее значительных в XX веке среди тех мыслителей, чьи теории противопоставлялись Просвещению. Многие левые интеллектуалы в Германии высказывали мнение, что все философские достижения XX века созданы лишь левыми. Согласно Рормозеру, это не соответству-

ет действительности. Есть целый ряд выдающихся интеллектуалов и философов XX века, которые были не левыми, а консерваторами вплоть до правых. Шмитт, полагает Рормозер, принадлежал к тем очень немногим теоретикам, кто понял реальный социализм ленинского типа. Отношение к самому Марксу играет для Шмитта подчиненную роль. Его великим антиподом был Ленин. Работы Шмитта, согласно Рормозеру, производят сегодня впечатление тем, что на них можно кое-чему научиться.

Чему же именно? Что такое политика в XX веке, понимали только Ленин и Шмитт, заявляет немецкий неоконсерватор. И всю политическую теорию Шмитта якобы можно понять лишь как попытку ответить Ленину. Восхищал Шмитта в Ленине простой факт: Ленин уразумел, что основную политическую реальность XX века составляет всемирная гражданская война. Каждая политическая теория и практика должны учитывать эту реальность и реагировать на нее, поняв, что эта всемирная гражданская война обуславливает, по существу, все политические понятия и категории. «Карл Шмитт открыто заявил в этой ситуации о своей позиции и взял на себя риск вплоть до вхождения во властные структуры национал-социализма, оказавшегося для него фатальным, хотя это и продолжалось лишь с 1933 по 1936 год, — утверждает самым щадящим образом Рормозер. — Он пытался разработать категории, которые соответствовали бы этой новой ситуации всемирной гражданской войны. Одной лишь его знаменитой теории об отношениях по схеме «друзей» и «врагов» стало для многих достаточно, чтобы сделать из него фашиста (Шмитт был членом нацистской партии — С.З.). В действительности же эта теория представляет собой попытку дать определение, в чем состоит в новой ситуации коренной вопрос политики, или каков критерий политического отношения. Так что Шмитт делал тут лишь выводы из сложившейся ситуации в мире»⁴².

Рормозер защищает Шмитта по той же схеме, по какой историк из ФРГ Эрнст Нольте в книге «Европейская гражданская война (1917–1945). Национал-социализм и большевизм» (М., 2003) вводил нацизм в разряд «нормальных», ибо исторически детерминированных феноменов: он интерпретирует не только концепцию политического Шмитта, но всю его биографию как сугубо реактивное явление, как ответ гения, который тоже не властен над временем, на эпохальный вызов русского большевизма и мирового коммунизма. Поэтому логично, что Рормозер всячески подчеркивает «мирные помыслы Шмитта»: дескать, своей теорией «друга — врага» он вовсе не хотел определять *принцип* политического, а вводил лишь *критерий* формаль-

ного различения. Понятие «врага» он хотел, мол, полностью освободить от каких-либо подозрений в преступности. Шмитт считал, что политического врага не положено ненавидеть. Напротив, к нему нужно относиться с большим уважением. Рормозер предлагает видеть здесь разницу с тем, как употребляется понятие «враг» в современных идеологиях, которые используют его в значении «враг человечества», подлежащий уничтожению. Подтвердилась старая истина: понять — значит оправдать.

В заключение этих размышлений о варьировании парадигмы «друг — враг» в древних и новых учениях о политике и морали позволю себе одно замечание относительно отсутствия универсального, значимого для всех языков, словаря политической философии: такого не существует. Уже на примере лингвистических разысканий Хёйзинги, связанных с латинским обозначением «врага» в Новом Завете, можно было убедиться, что между словарями политической философии, бытующими в разных языках, нет и не может быть взаимно однозначного соответствия. Обращусь снова к Бенвенисту, согласно которому даже в новых индоевропейских языках раб, то есть воплощенная несвобода, именуется или иностранным словом (латинское *servuus*, заимствованное из этрусского), или словом, обозначающим другой народ. Так первоначальным значением французского *esclave* (раб, рабыня, невольник) было «славянин»⁴³. Нетрудно догадаться, что и сейчас понятие «несвободы», понятой как «рабство», для француза, англичанина (англ. *slave*) или немца (нем. *der Sklave*) имеет в качестве одной из своих коннотаций «славянскость»: для них, пусть даже подсознательно, быть славянином или, что то же, быть русским равносильно тому, чтобы быть несвободным. Вот почему, помимо прочего, столь трудным является достижение взаимопонимания в контрверзах по проблеме несвободы между западными и русскими философами. Словарь западноевропейской политической философии не имеет точных соответствий в словаре русской.

* * *

Решающее углубление и обогащение проблематики свободы/несвободы хотя и произошло в античном мире, но было обусловлено двумя новыми, не сопринродными, но вступившими в высокое соприкосновение с ним, факторами, во многом определившими последующий ход истории: во-первых, расцветом и закатом Римской Империи; и, во-вторых, захлестнувшей ее на рубеже тысячелетий «ориен-

тальной волной», поднявшейся в эллинистическом мире, в восточных провинциях Рима, — волной, на которой в жизнь человечества вошло христианство. Коротко говоря, именно тогда столкнулись между собой два принципа, которые и сейчас деятельно присутствуют в жизни народов и мировой политике: принцип (имперской) власти, которая уже в Риме осознала свою природу и кодифицировала применяющиеся и поныне технологии господства, с одной стороны; и принцип внутренней свободы человека, ограждающий его (бессмертную) душу от внешнего диктата, — с другой.

Оба принципа предъявляют претензии на безраздельное распоряжение жизнью людей и потому находятся в неразрешимом противоречии. Никто не сказал об этом лучше, чем Макс Вебер в своей незабываемой речи «Политика как призвание и профессия». Здесь он затрагивает вопрос о соотношении реальной политики и этики Нагорной проповеди: «Итак: этика *Нагорной проповеди*? С этим не шутят. К абсолютной этике относится все то же, что было сказано о каузальности в науке: это не фиакр, который можно остановить в любой момент, чтобы войти и выйти по своему усмотрению. Но все или ничего: именно *таков* ее смысл, если считать, что нечто другое окажется тривиальностью. И вот, например, богатый юноша: «Он же отошел с печалью, потому что у него было большое имение». Евангельская заповедь безусловна и однозначна: отдай то, что ты имеешь, — *все*, совершенно все. Политик скажет: это социально бессмысленное требование, пока оно не осуществляется для *всех*. Итак: налогообложение, разорение налогами (*Wegsteuerung*), конфискация — одним словом: насилие и порядок против *всех*. Но этическая заповедь об этом *вообще* не спрашивает, *такова* ее сущность»⁴⁴.

Позволю себе несколько соображений по поводу упомянутых выше противоборствующих факторов. Начну со второго. Специалист по происхождению христианства М. М. Кубланов в книге «Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания» содержательно размышлял о культурно-историческом своеобразии римского Востока — Малой Азии, Сирии, Палестины (Иудеи), Египта: «Здесь развитые рабовладельческие отношения в определенной форме переплетались с социально-экономическими формами и общественным укладом эллинистического и древневосточного мира. В отличие от западной части, где господствующим (помимо местных) стал латинский язык, здесь, в восточных пределах Империи, языком официальным (а вместе с тем и литературным) явился греческий. Весьма существенной является роль восточных провинций в развитии духовной жизни ранней Империи. В течение продолжительного времени они оказывались

своего рода генератором религиозных идей и систем, растекавшихся отсюда по всему Средиземноморью (культ Исида, Митры, Яхве и др.). Из восточных провинций Империи вышло и христианство»⁴⁵. Кстати, если устная традиция первоначального христианства была арамейской, то включенные в Новый Завет Евангелия были написаны на греческом языке.

Замечательный исследователь этой эпохи Ганс Йонас следующим образом определял основные составляющие «ориентальной волны» в своей книге «Гностицизм»: «Теперь мы дадим краткий перечень явлений, в которых ориентальная волна проявила себя в эллинистическом мире примерно с начала христианской эры и далее. Это, в основном, следующие: распространение эллинистического иудаизма, и особенно расцвет иудаистской философии в Александрии; распространение вавилонской астрологии и магии, совпавшее с общим ростом фатализма в Западном мире; распространение разнообразных восточных мистических культов в эллинистическо-римском мире и их перерождение в духовные мистические религии; подъем христианства; расцвет гностических движений и великое формирование системы внутри и за пределами христианства; трансцендентальные философии поздней античности, начиная с неопифагорейства и заканчивая неоплатонической школой»⁴⁶. Ганс Йонас, идя вразрез с теологическим мейнстримом (это касается теологов всех христианских конфессий, за вычетом новаторских работ Рудольфа Бультмана)⁴⁷, рассматривает христианство не как нечто уникальное, не как сверхисторическую сингулярность, вызванную к жизни прямой интервенцией Бога в мировой ход вещей, а в качестве одной из религиозно-этических инициатив эпохи среди многих, ей конформных, которой, однако, суждено было стать одной из великих духовных и институциональных сил, сформировавших современное человечество.

Теперь о первом из названных выше факторов решающего углубления проблематики свободы/несвободы – о Римской Империи. Рим вступил в наследство Империи Александра Македонского и в памяти народа, в частности народов Востока, во многом заслонила ее. Знаменитый философ Элий Аристид в речи, обращенной к другому философу, но на троне, к римскому императору Марку Аврелию красноречиво описал вселенский характер Римской Империи: «Пределы вашей державы широко раздвинулись, и нельзя измерить то, что они обнимают. Все подчинено вам: все города, народы, гавани, местности <...> И Красное море, и водопады Нила, и Меотидское озеро, о которых прежде говорили как о пределах земля, теперь для вашего города как бы забор для двора. Так велика и пространна ваша держа-

ва»⁴⁸. Аристид указал на один из важнейших мотивов генезиса, эволюции и существования Империи: экспансия, распространение и удержание завоеванного пространства.

Другим таким мотивом является соразмерность наличного бытия Империи циклическому времени. Майкл Хардт и Антонио Негри, авторы прекрасной работы «Империя», отмечали в этой связи: «Теория создания Империи, как было установлено европейскими теоретиками Империи за последние несколько тысяч лет, одновременно является теорией ее упадка. Уже в античности, во времена греко-римского мира, Фукидид, Тацит и Полибий столь же подробно описали последовательность подъема и падения, как позднее это сделали отцы церкви и теоретики раннего христианства. Во всех этих случаях, когда речь шла об Империи, дело касалось не просто повторения классической теории чередования «правильных» и «неправильных» форм правления (речь идет о концепции политических устройств Платона-Аристотеля – С.З.), потому что Империя по определению его преодолевает. Однако внутренний кризис идеи Империи стал полностью очевиден лишь в эпоху Просвещения и эпоху формирования европейской современности, когда такие авторы, как Монтескье и Гиббон, сделали проблему упадка Римской империи одной из центральных тем исследования политических форм суверенного государства эпохи современности»⁴⁹, то есть Модерна.

Основание для выдвижения тезиса, что Империя, – разумеется, здесь имеется в виду парадигматическая Римская Империя, – преодолевает циклическое время, «нарушает циклическое чередование правильных и неправильных форм», Хардту и Негри дает следующее обстоятельство: «В своем исследовании Римской империи Полибий порвал с идеей циклического характера исторического развития, в соответствии с которой люди, создавая политические институты, переходят от правильных к неправильным формам общественной жизни и власти: от монархии к тирании, от аристократии к олигархии, от демократии к анархии, начиная затем новый цикл. Полибий утверждал, что Римская Империя порвала с этим циклом, создав смешанное правление – соединение правильных форм власти»⁵⁰.

О чем идет речь? Для Полибия Римская Империя была вершиной политического развития, поскольку она объединила в себе монархию, аристократию и демократию, воплотившиеся соответственно в фигуре императора, Сенате и народном собрании Рима (комициях). Согласно Полибию, каждая их интегрированных Империей «правильных» политических форм вносит свой позитивный вклад в

ее жизнедеятельность: монархия укрепляет единство и преемственность власти; аристократия рождает справедливость, чувство меры и добродетель и распространяет их в обществе; демократия организует массы сообразно правилам представительства таким образом, что образующийся при этом народ подчиняется государственной власти, а власть удовлетворяет его потребности⁵¹. Собственно, из изложения Хардта и Негри напрашивается вывод о том, что Полибию впервые в политической истории удалось схватить феномен власти в двойном значении мощи и господства вместе с технологиями ее отправления. Власть в этом ее понимании затем лишь переживала исторические метаморфозы, но не изменяла своей сущности: «Во все еще средневековом, протобуржуазном обществе, каким являлась Флоренция во времена Макиавелли или даже предреволюционная Англия, модель Полибия рассматривалась как нечто, соединяющее три классовых общности: монархии принадлежало право на использование силы и объединительная функция, аристократии — земля и армия, буржуазии — город и деньги <...> Однако в политической мысли современности это объединение трансформировалось в модель, описывающую не социальные общности, а их функции. Социальные группы и классы рассматривались как наделенные определенными функциями: исполнительной, судебной и представительной <...> Впоследствии сформировалось представление о системе равновесия этих функций, которая по форме была той же, что ранее обеспечивала компромисс классов. Это было равновесие сдержек и противовесов, силы и контрсилы, постоянно воспроизводившееся единство государства и связь отдельных его частей»⁵².

Однако мне не представляется полностью доказательным вывод Хардта и Негри о том, что Империя преодолела циклическое время. Во-первых, одной из загадок всех существовавших империй является то, что ни одна из них не оказалась не то, чтобы вечной, а даже стабильной: все они пережили цикл рождения, расцвета и гибели. В XX веке для некоторых империй — Третьего Рейха, Великой Японии, Советского Союза — этот цикл был предельно сжатым и уместился в десятилетия. Во-вторых, за кулисами истории всех империй скрывался главный режиссер «вечного возвращения» — судьба, рок или фатум. Невозможно с достаточной силой подчеркнуть — главным формообразованием несвободы являются не Империя, не власть, не история как Страшный суд (Шиллер: «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht»), а то, что выше их: «История находится во власти Тюхе (Фортуны или Судьбы), которая со временем разрушает совершенство, достигаемое Империей»⁵³.

Власть по природе своей изначальна, она является причиной самой себя, как субстанция Спинозы. Но и власть, даже в ее имперском изводе, не является последней инстанцией в этом мире. Корни несвободы уходят куда-то глубже. Либо являются трансцендентными. Об этом мучительно размышлял Тацит: «Меня охватывает раздумье, — писал он в «Анналах», — определяются ли дела человеческие роком и непреклонной необходимостью или случайностью. Ведь среди величайших мыслителей древности и их учеников и последователей можно обнаружить приверженцев противоположных взглядов, и многие твердо держатся мнения, что богам нет ни малейшего дела ни до нашего возникновения, ни до нашего конца, ни вообще до смертных; вот почему так часто жизнь хороших людей безрадостна, а счастье выпадает в удел дурным. Другие, напротив, считают, что жизненные обстоятельства предуказаны роком, но не вследствие движения звезд, а в силу оснований и взаимосвязи естественных причин; при этом, однако, они полагают, что мы свободны в выборе образа жизни, который, будучи единожды избран, влечет за собой определенную последовательность событий <...> Но большинство смертных считает, что будущее предопределено с их рождения и если происходит не так, как предсказано, то в этом повинно невежество предсказателей»⁵⁴. Тацит поименовал здесь ходовые в античной древности формообразования несвободы: рок, необходимость, астрологическое принуждение, естественный детерминизм, последствия сделанного выбора, предопределение. В духовном плане христианство было альтернативой всех этих формообразований несвободы.

А что до онтологических корней несвободы и тем самым — до конечных причин гибели империй, на мой взгляд, были предприняты только две непревзойденных доныне попытки добраться до этих онтологических корней. Одна из них — космологическая — была сделана Анаксимандром, оставившим неисчерпаемый по своей содержательности фрагмент, который фасцинировал Мартина Хайдеггера: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время»⁵⁵. Вторая из этих попыток — философско-историческая — связана с именем Карла Маркса, который в «Немецкой идеологии» заявлял: «Социальная сила, т.е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, — эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их

собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть (sic!), о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю и это поведение»⁵⁶. Между прочим, Маркс раскрывает тут социогенез идеи циклического времени.

Так что же нового внесло христианство в очерченную выше проблематику свободы/несвободы? Стоит начать с того, что христианство решительно выступило против фатума астрологического принуждения, который тяготел над восточным эллинистическим сознанием в силу мощного воздействия на него вавилонской астрологии и магии. В Новом Завете остались рудименты критического размежевания с астрологической картиной мира (ассимилированной гностицизмом) с ее представлениями об иерархии эонов (небес) и о правителе нижнего эона, «мира сего», который на разговорном греческом языке (койне) назывался Демиургом или Архонтом. В Евангелии от Иоанна именно Архонт выступает главным противником и губителем Иисуса как посланца Бога. Во время тайной вечери Иисус прямо заявляет об этом своим ученикам: «Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14,30). Князь мира сего или, по-гречески, Архонт и есть носитель астрологического принуждения и несвободы, от которых спас Иисус уверовавших в Него.

Далее. Христианство — и неотъемлемый от его ранней фазы гностицизм — кардинально переставили акценты в самой оппозиции «свобода — несвобода», иначе провели внутри нее линию водораздела. Общность членов семьи, сородичей, одноплеменников или «друзей» как обиталище свободы была сменена христианским братством верующих в Иисуса Христа, в котором больше не действуют старые силовые линии, где, согласно апостолу Павлу, «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского» (Гал. 3, 28). Свобода и несвобода (рабство) в христианском благовестии стали обозначать не внешние положения, а внутренние состояния человека: «Я уже не называю вас рабами, — сказал Иисус ученикам, — ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15, 15). Рабское сознание, таким образом, преодолевается верой в Слово Иисуса. В Евангелии от Иоанна Иисус говорит «уверовавшим в Него Иудеям»: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никогда; как же Ты

говоришь: сделаетесь свободными? Иисус отвечал: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно; если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8, 30–36). Христианская свобода была добыта жертвенной смертью Иисуса, искупившего (собственно, «выкупившего» в буквальном переводе с греческого) своих последователей от тяготевшего над ними смертного греха.

Изменилась и эмпирическое опознание/отождествление несвободы: ее историческими воплощением стала Римская Империя⁵⁷. Не зря Иисуса в пустыне «диавол», то есть помянутый Архонт, искушал не чем иным, как имперской властью: «И, возводя Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если ты поклонишься мне, то все будет Твое. Иисус сказал ему в ответ: отойди от меня, сатана; написано: Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи» (Лк. 4, 5–8). Христианство, повторяю, — это благовестие о свободе, ставшей возможной благодаря истине, возвешенной Иисусом. Но для старших апостолов, особенно для Иоанна, эта истина дарует свободу по ту сторону Империи. Она трансцендирует мир, возвещает «новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали»; она гарантирует, что «смерти не будет» (Откр. 21, 1, 4; эти слова из Апокалипсиса Борис Пастернак собирался вынести в название своего романа).

Между тем в других Евангелиях и в посланиях апостола Павла содержится иной концепт свободы, которым предполагаются концессии, выдаваемые несвободе на территории христианской свободы, своего рода мирное сосуществование свободы и несвободы. Так в новозаветной притче о динарии Иисус, с одной стороны, отказывается авторизовать этот мир, находящийся под властью Кесаря и Архонта, поставить под ним свою подпись, но, с другой, наказывает ученикам блюсти несвободу этого мира — конкретно платить Империи налоги, против чего бунтовали евреи. Когда фарисеи принесли Иисусу динарий, который было нужно — или не нужно — отдать Риму в виде подати, он спросил их: «Чье это изображение и надпись? Говорят Ему: кесарева. Тогда говорит им: итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22, 20–21).

Более того, в посланиях апостола Павла, чьими усилиями первоначальное христианское братство все больше трансформировалось в церковь, политика предоставления концессий Риму превращается в политику освящения власти. Это было ответом христианства на *ис-*

торическую востребованность идеологии несвободы Римской Империей, похоронившей республиканскую свободу. Надо иметь в виду, что власть в любом ее видоизменении, в том числе и в качестве государственной власти, стремится к восстановлению всей своей атрибутивной полноты. Например, к восполнению *сакрального дефицита* или нехватки внутри себя измерения священного. Этот сакральный дефицит стремилась восполнить, например, достаточно обмирщенная Римская Империя, и это удалось ей благодаря христианству. Не имея Иисусовых мессианских полномочий, апостол Павел решил данную проблему по-своему, путем признания божественной функции «существующей власти»: «Нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13, 1–2). Так Римская империя устами своего гражданина Савла-Павла объявила о возмещении убытка, понесенного властью вследствие ее секуляризации. Выражаясь по-современному, атрибутивная неполнота власти проявляется в сознании ее носителей и доброхотов как острое ощущение ее недостаточной легитимности. Тогда власть, как правило, делает интеллектуалам заказ на изготовление очередной философии несвободы. Новую парадигму таковой создала христианская церковь, созданная и утвержденная апостолом Павлом на территории Римской империи вне Иерусалима. Она не обвиняясь заявила, что власть, то есть Империя и Император, – от Бога.

Следует отдавать себе отчет в том, что именно христианство внесло внутрь категории свободы те диалектические осложнения, которые в полную мощь развернулись в ходе дальнейшего исторического развития. Так уже в Евангелии от Матфея перспектива достижения полной и окончательной свободы человека в Царстве Небесном связывается с чем-то вроде революционного насилия. Это не шутка. Сразу после Нагорной проповеди Иисус, по Матфею, заявляет ученикам и столпившемуся у подножья горы народу: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12). Наиболее последовательными поборниками этого завета Иисуса были французские якобинцы, отстаивавшие чистоту республиканской свободы, возвещенной в «Декларации прав человека и гражданина», посредством Большого Террора и диктатуры. И шедшие по их стопам российские большевики, которые теми же орудиями несвободы хотели воплотить в жизнь идеал коммунизма, где, согласно Марксу и Энгельсу, свободное развитие каждого является условием свободного развития всех⁵⁸.

Нельзя также не принимать во внимание то важное обстоятельство, что оборотной стороной братской этики Иисуса, представленной в Нагорной проповеди, ее задним планом, отбрасываемой ею те-

ную является несвобода в ее символических воплощениях (общественные санкции, суд, синедрион, «геенна огненная»): «Вы слышали, — внушает Иисус, взошедший на гору, — что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему «рака» (дурак — С.З.), подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной» (Мф. 5, 21–22). И такая, казалось бы, чисто русская странность, как идея «злого добра» Ивана Ильина, — она восходит к этому почтенному истоку.

* * *

Становление, утверждение и экспансия Римской Империи были связаны с крутыми государственно-политическими и социальными трансформациями и сопровождалась мучительной психологической ломкой практически всех слоев римского общества. «Основы государственного порядка претерпели глубокое изменение, — писал Тацит в «Анналах», — и от общественных установлений старого времени нигде ничего не осталось. Забыв о еще недавнем всеобщем равенстве, все наперебой ловили приказания принцепса; настоящее не порождало опасений, покуда Август, во цвете лет, деятельно заботился о поддержании своей власти, целостности своей семьи и гражданского мира. Когда же в преклонном возрасте его начали томить недуги и телесные немощи и стал приближаться его конец, пробудились надежды на перемены и некоторые принялись толковать о благах свободы, весьма многие опасались гражданской войны, иные — желали ее»⁵⁹. Главным социальным результатом перерождения Рима из республики в Империю была всеразьедающая атомизация римского общества: в результате мутации римского гражданина появился частный человек, существующий сообразно стоической заповеди «проживи незаметно», разукорененный в традиции и космополитичный. Тогда религия и философия открыли для себя тему одиночества и свободы/несвободы одинокого человека. Высшей манифестацией человеческого одиночества является смерть. Марк Аврелий в размышлениях учил: «Так брось же все, и только этого немногого — держись. И еще помни, что каждый жив только в настоящем и мгновенном. Остальное либо прожито, либо неявственно. Вот, значит, та малость, которой мы живы; малость и закоулок тот, в котором живем. Малость и длиннейшая из слав, что и сама-то живет сменой человечков, которые вот-вот умрут, да и себя же самих не знают — где там [помнить] давным давно умершего»⁶⁰.

Нельзя не помянуть в обозначенной связи об одной тонкой вещи, которая была связана с ранним христианством и христианским гностицизмом. Речь идет о том, что под проблему свободы/несвободы гностиками была подведена новая онтологическая конституция. Великий протестантский теолог XX века Роберт Бульманн подчеркивал, что «гностический миф выражает определенное понимание личного бытия человека и его экзистенции. Гностицизмом была открыта радикальная инаковость человеческого Я в сравнении со всем мирским бытием — в противоположность самопониманию греков. Была открыта радикальная инаковость и, стало быть, — одиночество человека в мире. Мир не только чужой для него, это — тюрьма, мрачная, зловонная преисподняя, в которую он заброшен. Зброшен безо всякой провинности и прежде всякого выбора»⁶¹. Никто не сформулировал это понимание человеческого существования с искупительными обертонами, с надеждой на спасение более пластично, чем знаменитый гностик Валентин (II век н.э.): «Освобождение — познание того, кем мы были, кем мы стали; где мы были, куда мы брошены; куда мы стремимся, что искупаем; что есть рождение, что возрождение»⁶².

Много столетий спустя сходными подозрениями насчет «заброшенности» человека терзался великолепный Блез Паскаль: «Когда я размышляю о мимолетности моего существования, погруженного в вечность, которая была до меня и пребудет после, о ничтожности пространства, не только занимаемого, но и видимого мной, растворенного в безмерной бесконечности пространств, мне не ведомых и не ведающих обо мне, я трепещу от страха и недоуменно вопрошаю: почему я здесь, а не там, — потому что нет причины мне быть здесь, а не там, нет причины быть сейчас, а не потом или прежде»⁶³. Хорхе Луис Борхес в эссе «Сфера Паскаля» так прокомментировал это высказывание Паскаля: «Люди почувствовали себя затерянными во времени и пространстве. Во времени — ибо если будущее и прошедшее бесконечны, то не существует «когда»; в пространстве — ибо если всякое существо равно удалено от бесконечно большого и бесконечно малого, нет, стало быть, и «где». Никто не живет в каком-то дне, в каком-то месте <...> В этот малодушный век идея абсолютного пространства стала для Паскаля лабиринтом и бездной. Этот страшился Вселенной и хотел поклоняться Богу, но Бог для него был менее реален, чем устрашающая Вселенная»⁶⁴.

В XX веке блестящее афористическое определение данной онтологической конституции, в которой коренится человеческое существование в его свободе и несвободе, дал Георг Лукач в «Теории романа» (1916): он размышляет здесь о «трансцендентальной неприют-

ности» (*die transzendente Heimatlosigkeit, die transzendente Obdachlosigkeit*) человека Нового времени⁶⁵. Собственно, Лукач в этой работе занимался философско-исторической дедукцией романа как эпического жанра, выводя его из определенных онтологических оснований. По его мнению, каждый род искусства рождался лишь тогда, когда солнечные часы духа показывали, что его час наступил, и исчезал лишь тогда, когда его прообразы уже больше не виднелись на горизонте. Под этим углом зрения он указал на то, что «форма романа, как никакая другая, является выражением трансцендентальной бесприютности»⁶⁶. Объясняя, далее, почему античные эпос и трагедия не знают реалистического изображения преступления и безумия, Лукач уточняет: «Преступление и безумие суть объективации трансцендентальной бесприютности; бесприютности деяния в человеческом порядке общественных взаимосвязей и бесприютности души в должествующем быть порядке сверхличной системы ценностей»⁶⁷.

Лукач рассматривает ситуацию, когда в каком-то произведении высшая бессмысленность, пустота глубоких и истинных человеческих устремлений или же возможность крайнего людского ничточества должны быть приняты как основополагающие элементы. Как он полагает, пусть даже в этом произведении некоторые устремления и увенчиваются успехом, но все-таки в основу всех образов и событий, как фундамент всего здания, как его априорная основа, должно лечь исчезновение явных целей и решительная дезориентация всей жизни. Там, где не даны непосредственно никакие цели, там структуры, которые душа, реализуя себя среди людей, находит в качестве арены и субстрата своей деятельности, теряют явную укорененность в сверхличных нормативных основах; они остаются просто сущими, может быть, прочными, а может, и прогнившими, но они никогда не осенены абсолютом. Они образуют условный мир, всемогуществу которого непокорна лишь сердцевина души, необозримое разнообразие которого проявляется всюду, строжайшая упорядоченность которого как в становлении, так и в бытии с неизбежной очевидностью предстает перед взором познающего субъекта и которая все-таки при всей упорядоченности не предстает ни как конечный смысл для ищущего субъекта, ни как непосредственный чувственный материал для субъекта действующего. «Этот мир – вторая природа; как и первую, ее можно определить лишь как совокупность познанных, но не наделенных смыслом, необходимостей, а потому вторая природа не поддается схватыванию и постижению в своей подлинной субстанции»⁶⁸. Как явствует из изложенного, молодой Лукач описывает здесь тот мир отчуждения и несвободы, который в концепции молодого Маркса

выступал в качестве эквивалента и порождающего механизма античного фатума и вавилонского астрологического принуждения. Второй природе, тяготеющей над человеческой субъективностью, согласно Лукачу, противостоит только «сердцевина души», характеризующаяся «трансцендентальной неприютностью».

Этот мир, созданный отчужденным трудом, враждебен не только человеческой свободе, но и искусству как свободной игре творческих сил. По Лукачу, у второй природы, образуемой социальными отношениями, нет лирической субстанциальности. В отличие от первой эта вторая природа не является чувственно-безмолвной и чуждой смыслу; она представляет собой застывший комплекс смыслов, ставших чуждыми и больше не возбуждающими душевной жизни; это кладбище былых душевных движений. Вторая природа слишком близка по крови тому, к чему стремится душа, чтобы та могла обращаться с нею как с простым сырьем для своих настроений, но в то же время слишком ей чужда, чтобы адекватно выразить ее устремления. Чуждый характер этой второй природы по сравнению с первой, свойственное новому времени сентиментальное чувство природы — все это выражает собой сознание того, что *созданная человеком окружающая среда превратилась из отчего дома в тюрьму*. Как разъясняет Лукач, первая природа, составляющая закон для чистого познания и утешение для чистого чувства, есть не что иное, как историко-философское выражение взаимного отчуждения человека и созданных им структур. Когда духовное начало этих структур больше не явлено непосредственно, они, чтобы сохраниться, должны обрести слепую, без разбора и без исключений, власть над людьми. Пытаясь понять эту угнетающую их власть, люди нарекли ее законом; он всемогущ и вездесущ, что вызывает ощущение безнадежности, но в сознании с помощью возвышенной и возвышающей логики закону придается характер внечеловеческой неизменной и вечной необходимости.

Затем данная традиция была властительно подхвачена и заново интерпретирована в духе экзистенциальной аналитики Dasein Мартином Хайдеггером, обстоятельно высказавшемся о заброшенности (брошенности, падшести) в знаменитом 38-м параграфе «Бытия и времени» под названием «Падение и брошенность»⁶⁹. Заброшенность Хайдеггер выводит из «основообраза бытия повседневности», который он называет «падением Dasein». Из феномена «падения» вытекает «упадшесть» или «заброшенность» человеческого существования в мир. При этом он отрицает преемственность этого понятия с библейской идеей грехопадения: «От себя самого как фактического бытия-в-мире Dasein как падающее уже отпало; и падает оно не на чем-

то сущем, с каким сталкивается или нет впервые лишь в ходе своего бытия, но в мире, который сам к его бытию принадлежит»⁷⁰. Хайдеггер презрительно отзывается относительно допущений о том, что падение Dasein можно преодолеть «на продвинутых стадиях человеческой культуры». Падшесть, «упадшесть в мир», согласно Хайдеггеру, есть модус неподлинного бытия и подразумевает растворение в публичности, «в бытии-друг-с-другом, насколько последнее ведомо толками, любопытством и двусмысленностью»⁷¹. Существование «с другими заодно» порождает, с одной стороны, «самоуспокоенность в неподлинном бытии», а с другой — активизм, «безудержность занятий». Человек в этом состоянии проявляет «искушенное любопытство и беспокойное всезнание», следуя мнению, что «понимание самых чужих культур и их «синтез» со своей ведут к полной и впервые истинной просвещенности Dasein насчет себя самого». И Хайдеггер тут обращается к гегельянско-марксистскому понятию «отчуждения»: «В этом успокаивающем, все «понимающем» сравнении себя со всем Dasein скатывается к отчуждению, в каком от него таится самое свое умение быть»⁷².

Неожиданное практическое приложение сумма идей данной традиции получила в политической антропологии первой половины XX века: трудно не углядеть — как бы за кулисами — гностическо-хайдеггеровскую «заброшенность» и лукачевскую «трансцендентальную бесприютность», например, в описании «эксцентричной позициональности» человека у Гельмута Плеснера. Правда, в своей основной работе «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию» Плеснер дистанцируется от Хайдеггера, упрекая его в том, что «Хайдеггер находится в плену той старой традиции (нашедшей выражение в самых разных формах субъективизма), согласно которой философски вопрошающий человек экзистенциально наиболее близок к себе самому и поэтому, глядя на вопрошаемое, интересуется самим собой». Вразрез с этим Плеснер защищает тезис, что «человек в своем бытии отличается от всего остального бытия тем, что он не есть самый близкий и самый далекий себе, что благодаря именно этой эксцентричности своей формы жизни он преднаходит себя в море бытия и тем самым, несмотря на небытийственный характер своего существования, стоит в одном ряду со всеми вещами этого мира»⁷³. Такую онтологическую ситуацию «эксцентричности» человека Плеснер считает почвой и средой философии.

Что такое эксцентричная позициональность человека? Коротко говоря, в отличие от всех живых существ на земле человек не имеет своей экологической ниши, к которой было бы приурочено его су-

ществование. Как у вселенной Паскаля, у человека центр его бытия везде — и нигде. Это и есть фундаментальная предпосылка его свободы: центричная позициональность равносильна несвободе, эксцентричная — свободе: «Человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее. Он переживает связь в абсолютном здесь-и-теперь, тотальную конвергенцию окружающей среды и собственного тела по отношению к центру его позиции и поэтому больше не связан ею. Он переживает непосредственное начало своих действий, импульсивность своих побуждений и движений, радикальное авторство своего живого существования, стояние между действием и действием, выбор, равно как и захваченность в аффекте и влечении. Он знает себя свободным и, несмотря на эту свободу, прикованным к существованию, которое мешает ему и с которым он должен бороться. Если жизнь животного центрична, то жизнь человека эксцентрична, он не может порвать центрирования, но одновременно выходит из него вовне. Эксцентричность есть характерная для человека форма фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде»⁷⁴.

Принадлежность к рассматриваемой традиции сказала и в определении человека классиком философской антропологии Арнольдом Геленом как «недостаточного существа» (*das Mangelwesen*), изначально, от рождения, не адаптированного, подобно другим животным, к миру, отделенного от него онтологическим *Hiatus*-ом, то есть зазором или зиянием. От понятия человека как «недостаточного существа», условием бытия которого является дистанция по отношению к миру, неотделимы такие специфичные для указанной традиции коннотации, как «инаковость», «неприкрепленность к бытию», отсутствие «трансцендентального места», «бесприютность», «заброшенность». Но эти коннотации опять-таки, как в случае Плесснера, остаются как бы за кадром геленовской концепции человека, которая ориентируется на биологию, зоологию, науку о поведении (*die Verhaltensforschung* в стиле Конрада Лоренца) и т.п.

Суть трактовки человека как «недостаточного существа», предложенной Геленом, сводится к следующему: «Понятие окружающего мира есть понятие соотносительное, и оно требует конкретного определения через указание того зоологического вида, для которого значим данный окружающий мир или которое благодаря своим специальным органам «приноровилось» к этому окружающему миру». Окружающий мир одного зоологического вида не может быть освоен, «обжит» другим видом; в отличие от этого мир человека открыт, в него могут войти другие люди. «Если у человека нет окружающего

мира, но есть «мир», — продолжает Гелен, — то это должно было повлечь за собой и соответствующее представление о том, что здесь «приноравливания» не происходит. Если, иными словами, рассматривать человека морфологически, то у него нет специализированных органов, составляющих субъект приноравливания, коррелят окружающего мира. Итак, человек есть существо неспециализированное <...> Если еще раз остановиться на сравнении с животными, то человек окажется в этой перспективе «недостаточным существом», как это усмотрел уже Гердер. Это означает не только отсутствие волосяного покрова и естественной защиты от непогоды, вообще органов защиты от враждебной природы, будь то броня или специализированные возможности бегства, не только отсутствие органов нападения и естественного оружия, не только остроты чувств, каждое из которых далеко уступает специалистам по соответствующему чувству среди животных, — это означает еще и опасный для жизни недостаток подлинных инстинктов, то есть прирожденных фигур движения, настроенных на схемы-возбудители <...> В естественных стихийных условиях человек, если его рассматривать с точки зрения оснащенности органами только как потенцию биологического существования, был бы давно уже истреблен»⁷⁵. Как раз это видение человека является одним из устоев самой влиятельной до сегодня философии несвободы, которая была создана представителями «консервативной революции» в Германии: Карлом Шмиттом, Эрнстом Юнгером, Мартином Хайдеггером, Гансом Фрайером и Арнольдом Геленом.

* * *

Событием колоссального исторического значения, вызванным совместным действием двух помеченных выше факторов: Империи и христианства, — был раскол Рима в 395 году от Р.Х. на Западную и Восточную Римские Империи. В обоих государствах христианство стало государственной религией, но в разных своих версиях: христианский мир политически и культурно разделился на Запад и Восток. В содержательных работах профессора Венского университета Михаэля Миттерауэра об исторических структурных границах в Восточной Европе⁷⁶ было показано, что Европа как геополитическая конфигурация «помнит» о существовавших на ее территории Империях и воспроизводит некоторые из их категориальных определений. Ссылаясь на Сэмюэля Хантингтона, профессор Миттерауэр утверждает, что структурные границы между Западом и Востоком в Европе про-

легают по линии раскола Римской Империи и по рубежам Священной Римской Империи немецкой нации в X веке. Эта линия есть «культурная граница Запада»; она проходит там, «где заканчивается западное христианство и начинается православие и ислам».

По разные стороны от этой линии складываются во многом отличные друг от друга государственные и социокультурные констелляции, которые обуславливают разные трактовки проблемы свободы/несвободы: выстраивается, например, разное соотношение между мирской и духовной властью. На Западе уже в эпоху высокого средневековья произошло их далеко идущее разделение — как раз одно из тех важнейших «плодотворных разделений» (Енё Сюч)⁷⁷, которые были столь существенны для особого европейского пути. Дуализм между князем и земельными (имперскими) сословиями, правда, коренится не непосредственно в институтах Римской церкви, а, прежде всего, в ленной системе королевства франков, но тем не менее он получил распространение только в области влияния западной церкви. Этим более или менее церковно опосредствованным корням западной демократии противостоит на Востоке старая традиция религиозно легитимированной автократии без контролирующей ее общественной противосилы, — традиция, которая восходит к Византии.

Отсюда свойственные Западу и Востоку и сегодня несходства в дислокации гражданского общества и в степени подверженности авторитарным соблазнам, которую так пластично обнаружила сегодня Россия. Кроме того, если западный «*Staatsraeson*»⁷⁸, государственный смысл базируется на римском праве, то в восточном доминантой является иерархический принцип, балансируемый свойственной русскому менталитету трактовкой свободы как «воли», пренебрегающей через ограничения религиозного ли Закона, западного ли права. В этом свете ключевым для русской философии свободы как «вольюшки вольной» является «Слово о Законе и Благодати» первого русского митрополита Илариона: «Закон ведь — предшественник и слуга благодати и истины, истина же и благодать — слуги будущего века, жизни нетленной <...> И что принес закон? И что — благодать? Прежде был дан закон, потом — благодать, прежде тень — потом и истина. Образ же закону и благодати — Агарь и Сарра, сначала — раба, потом — свободная»⁷⁹. Стоит по достоинству оценить столь радикальную постановку проклятого вопроса о русской свободе: западная подзаконная свобода — теневая и рабская, а русская воля — истинная и предельно свободная. Западному человеку очень трудно взять в толк такой максимализм русской свободы: не случайно русские дворяне

Михаил Бакунин и Петр Кропоткин стали первыми классиками мирового анархизма, то есть абсолютного отрицания во имя воли любой власти и любой государственности.

Имеет место еще одна тонкая дифференциация в западном восточном, русском понимании свободы: она связана с важными оттенками в трактовке роли и места момента произволения в свободе. На рубеже XIX–XX вв. культурный Запад был зачарован одним из русских кошмаров, насланных на него Федором Достоевским, — *кошмаром вседозволенности*. Скверно понято до сих пор, что Достоевский вступил в «Братьях Карамазовых» в прямую конфронтацию с высоко ценимым им апостолом Павлом (а ведь он даже хотел вывести Павла вместо Иисуса в поэме «Великий Инквизитор»). Какую полемику я имею в виду? Поныне в интеллектуальных кругах принято считать, что Достоевский вскрыл беспросветность атеизма как этической концепции, выставив атеистическое умозаключение: если Бога нет, то все дозволено (Иван, Смердяков, Черт). А коль скоро все дозволено, вступает в действие логика самодеструкции вседозволенности, которая через войну всех против всех и антропофагию ведет к деспотизму (если угодно, тоталитаризму). С другой стороны, если Бог есть, то, по Достоевскому, получается, что дозволено не все. Бог запрещает человеку, видимо, то, что он не в силах запретить себе сам (например, вседозволенность и революцию). В рамках божественного мироустройства Достоевский даже склонен был больше полагаться на Сатану, чем на человека: Сатана, по его всё той же гетеанской мысли, хочет зла, а делает добро; человек же алчет доброго, а творит «одно лишь злое». Без божественных гарантий человек не способен и к братской любви: «Если нет Бога и бессмертия, то не может быть и любви к человечеству».

Я не допускаю никакой, даже минимальной, вероятности того, будто Достоевскому было неизвестно, что апостол Павел в своих новозаветных посланиях выдвинул другое, обратное по смыслу, умозаключение: если Бог есть, если Иисус Господь, то все дозволено. Вот его подлинные высказывания: «Все мне позволительно, но не все полезно, все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6, 12). И далее: «Все мне позволительно, но не все назидает» (1 Кор. 10, 33). Я учитываю различие между языками религии и этики, но Достоевский и апостол Павел этически говорят об одном и том же. О свободе человека, с которой Достоевский духовно не совладал. О свободе, у которой нет внешних ограничений и которая через любовь и ответственность («назидание») сама себя определяет, дает себе конкретное содержание. О свободе, которая должна выдержать, пе-

ренести, вытерпеть и равнодушие мироздания к смыслу человеческой жизни, и дистанцию Бога по отношению к человеку и миру. Эта свобода, это равнодушие, эта дистанция — они чреватые абсурдом. И беспределом произвола, который Достоевский гениально описал в «Записках из подполья». После Достоевского русские мыслители бежали не свободы, как казалось многим западным писателям о России: они бежали произвола. И тем самым вступали в еще одно резкое противоречие с западной религиозно-философской традицией, которая сумела найти *modus vivendi* с произволом.

Приведу только один, крайне знаменательный пример такого бегства от произвола, свойственного русскому философскому мышлению. Речь идет о стыдливом переводе, не бередящем расшатанные нервы русскоязычного читателя, одного из решающих мест в «Критике чистого разума» Иммануила Канта, где он рассуждает о трансцендентальной идее свободы. Кант наперед понимал контрпродуктивность определения свободы как «познанной необходимости», которую марксизм заимствовал у Гегеля. Кант понимает под свободой «способность самостоятельно (*von selbst*) начинать состояние; следовательно, каузальность свободы со своей стороны не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла бы ее во времени <...> Разум создает себе идею спонтанности (*die Idee von einer Spontaneität*), способной самой собой (*von selbst*) начинать действовать без предшествующей другой причинности, которая в свою очередь определяла бы ее к действию по закону каузальной связи»⁸⁰. Я привел в скобках выражения Канта на немецком языке, потому что в первом случае перевод был неверным — оборот «*von selbst*» был переведен как «самопроизвольно». Но Кант здесь вовсе не толкует ни о какой произвольности.

Зато когда Кант заводит речь о произволе как о возможности, как о базисе свободы, переводчик совершенно его перевирает. Вот оригинальный текст Канта: «*Es ist ueberaus merkwuerdig: dass auf diese transzendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gruende, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage ueber ihre Moeglichkeit von jeher umgeben haben. Die Freiheit im praktischen Verstande ist **Unabhaengigkeit der Willkuer** von der Noetigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*»⁸¹. Переводчик Канта на русский язык вопреки букве и духу кантовской «Критики» переводит выделенное мной место как «независимость воли», хотя здесь должно стоять «независимость произвола»: «Весьма замечательно то, что на этой трансцендентальной идее свободы основывается практическое понятие свободы; и эта трансцендентальная идея со-

ставляет подлинный момент затруднений с практической свободой, которыми издавна был окружен вопрос о ее возможности. Свобода в практическом понимании есть независимость произвола от понуждения чувственными мотивами». Почему переводчик пошел на заведомое искажение мысли гениального философа? Некоторый свет на это может пролить фрагмент из работы Федора Степуна «О свободе. (Демократия, диктатура и «Новый град»)»: «В отрыве от истины свобода превращается в произвол, в анархию, в борьбу против всех; в отрыве от личности она превращается в пассивное послушание, в дисциплинарный батальон иезуитско-орденского, прусско-казарменного или большевистски-партийного типа»⁸².

* * *

В эпоху первоначального и раннего христианства, в I–II веках от Р.Х. в рамках новой религии происходил процесс, который богословы и историки называют «теологическим абстрагированием», или, иными словами, процесс канонизации христианского Священного Писания – Нового Завета – и формирования путем синтеза его с греческой философией христианской теологии. Кстати, аналогичный процесс несколько раньше начался и в иудаизме усилиями Филона Александрийского: до этой эпохи ветхозаветный иудаизм не располагал собственным профилированным богословием. Крупнейший протестантский теолог Адольф фон Гарнак говорил в «Истории догматов» об «острой эллинизации христианства» как «порождении великого синкретистического движения I–II века, начавшейся вследствие перехода религии от одной нации к другой, вследствие соприкосновения Востока (древнеавилонская религия) с Западом и вследствие влияния греческой философии на религии. Надлежало обеспечить человеку доступ к божеству и создать мировую религию, которая определяла бы цену людей не по принадлежности их к какому-то государству, а по их нравственным и духовным способностям. Такой мировой религией было признано Евангелие, но все же лишь постольку, поскольку оно допускало отделение от ветхозаветной религии и Ветхого Завета (см. апостола Павла), воздействие религиозной философии эллинов и слияние с традиционным учением культов и с практикой мистерий»⁸³. Если хорошо известно о влиянии на христианскую теологию неоплатонизма или Римской Стои, то о роли скептицизма в становлении христианской богословской мысли, в выработке некоторых крупных идей, которые впоследствии получи-

ли богатое развитие в философии Нового времени и XX столетия, в особенности западного индивидуализма и либерализма, говорилось очень мало. Правда, за одним исключением: очень большое внимание месту скептицизма в духовном брожении начала христианской эры уделил Гегель в «Феноменологии духа» и «Лекциях по истории философии»⁸⁴.

Надо иметь в виду, что это брожение происходило в космополитической среде — эллинистической и римской. Космополитической настрой, осознание себя «гражданином мира», для которого не имеют никакой обязующей силы локальные (национальные, страновые, культурные) ограничения, было свойственно скептицизму в той же мере, что и стоицизму. Скептическая свобода — это мирогражданственная свобода. В «Феноменологии духа» Гегель показывает, какие метаморфозы претерпевает в скептическом сознании отношение «господин — раб»: «Подобно тому как стоицизм соответствует понятию самостоятельного сознания, выступающего в виде отношения господства и рабства, так скептицизм соответствует реализации его как негативного направления на инобытие, [соответствует] вожделению и труду. Но если вожделение и труд не могли выполнить негацию для самосознания, то, напротив, это полемическое направление против многообразной самостоятельности вещей (скептическое сомнение — С.З.) увенчается успехом, потому что оно обращается против нее как свободное самосознание, еще раньше завершенное внутри себя; говоря определеннее — потому что в этом направлении есть мышление или бесконечность и самостоятельные элементы здесь со стороны их различия являются для него только исчезающими величинами <...> Скептическое сознание в переменчивости всего того, что хочет укрепиться для него, узнает на опыте свою собственную свободу как им самим себе сообщенную и им сохраненную; оно есть для себя эта атараксия мышления о самом себе, неизменная и подлинная достоверность себя самого»⁸⁵. Ставящий все под знак вопроса, не верящий никому и ничему на слово, воздерживающийся от суждения скептик свободен — внутри себя; во всем прочем он подчиняется диктату мира, культивирует его несвободу.

Прекрасный разбор специфической социальной ориентации и почвы античного скепсиса, которые обеспечили его избирательное сродство с христианской цивилизацией, сделал Макс Хоркхаймер в исследовании «Монтень и функция скепсиса»: «В два периода европейской истории философский скепсис приобрел блестящих представителей — в конце античности и на закате Ренессанса. При глубоких различиях между экономическими формами греческого полиса

и городов, которые были втянуты в процесс складывания национальных государств Нового времени, явления переходного времени выказывают известные сходства. В обоих случаях на почве старой городской культуры происходили социальные сдвиги и битвы. Централизованно организованные власти пытались захватить руководящую историческую роль. Вышедшие из городского бюргерства высокоразвитые индивиды видели перед собой мир, находящийся в политическом развитии, которое ставило под вопрос аспекты упорядоченной жизни: рассчитанную на длительный срок деятельность, личную безопасность, сотрудничество партий, развитие ремесел, искусства и науки. В обоих случаях процесс растягивался на столетия. Угрозы порядку имели место и раньше, но теперь беспокойство стало перманентным. Экономический подъем и тяжкие кризисы сменяли друг друга. Разбогатевшие бюргеры протискивались в почтенные слои патрициев, даже оттесняли их; дифференцировались и обострялись все социальные противоположности. Но расцвет городов продолжался достаточно долго для того, чтобы вместе с разделением труда высокого уровня достигли утонченность потребностей и технические навыки. Все еще наличествовали люди, которые знали, что такое счастье, и обладали слишком основательным образованием, чтобы при переворотах, которые вновь и вновь подвергали их опасностям, убежать в религиозные и метафизические иллюзии»⁸⁶.

Данному философско-историческому описанию феномена скептицизма вполне отвечает тот образ классика античного скепсиса Пиррона, каким его нарисовал Диоген Лаэртский. По Диогену, Пиррон «ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничто не существует, а людские обычаи и поступки руководятся лишь законом и обычаем, — ибо ничто не есть в большей степени одно, чем другое. В согласии с этим вел он и жизнь свою, ничего не сторонясь, подвергаясь любой опасности, но ни в чем не поддаваясь ощущениям»⁸⁷. Как сообщает Диоген, пирронисты отвергают все доказательства, критерии истинности, знаки, причины, движения, изучение, возникновение, существование добра и зла по природе. Догматических философов, отстаивающих обратное, они называют глупцами. «От природы не существует ни добра, ни зла. Если бы от природы существовало добро и зло, они были бы добром и злом для всех, как снег холоден для всех; но нет такого добра или зла, которые были бы общими для всех, а стало быть, нет добра и зла от природы»⁸⁸.

Однако пирронисты никогда не были поборниками сомнения для сомнения, подобно защитникам «искусства для искусства»; их философской задачей было достижение абсолютной достоверности, над

которой уже не властно ничто, а через достоверность — нравственной гармонии: «Конечной целью скептики считают воздержание от суждений (*epoche*), за которым, как тень, следует бестревожность (*ataraxia*). В самом деле, мы предпочитаем или избегаем только тех вещей, которые зависят от нас; а что от нас не зависит, а совершается по неизбежности, как голод, жажда и боль, того мы избежать не можем, потому что рассуждениями их не устранить <...> Скептики при своем образе жизни воздерживаются от вопросов догматических, но не от житейских и обычных; стало быть, в этих последних можно и кое-что предпочитать и кое-чего избегать, следуя обычаям и соблюдая законы. Впрочем, иные говорят, что конечная цель для скептиков — бесстрашие, а иные — что мягкость»⁸⁹. Я не знаю более популярной фигуры размышления в истории европейской философии и культуры, чем пирронистская.

И если использовать известное выражение, триумфальное шествие этой интеллектуально-моральной фигуры скепсиса началось с отца церкви блаженного Августина. В «Исповеди» он рассказывает о тех духовных смятениях, которыми была отмечена его молодость. Наиболее опасными из них были увлечения манихейством и скептицизмом. Скептицизм Августин получил из рук академиков, последователей Карнеада Киренского, которые ожесточенно выступали против догматизма стоиков. Разуверившись в манихействе, Августин «начал приходить к выводу, что наиболее разумными были философы, именуемые академиками, полагавшие, что следует сомневаться во всем, ибо истина недоступна вообще. Вместе со всеми я наивно полагал, — признается Августин, — что именно так они и думали; их намерения были мне тогда непонятны»⁹⁰.

Содержание оговорки состоит в том, что впоследствии Августин уразумел: своим скептицизмом академики хотели защитить истинный платонизм от нападков стоиков и эпикурейцев. Доказательству этого тезиса посвящен трактат Августина «Против академиков». Так или иначе, молодой Августин пришел к выводу, что скептический метод можно использовать не только для опровержения манихейства, но и в интересах обоснования христианских догматов. Но и тут Августин по сути воспользовался пирроновской фигурой: пока догматы еще не доведены до абсолютной достоверности, ими все равно нужно руководствоваться, ибо в них запечатлен лик Христа, которого нет у философов. Августин писал: «Тогда же я начал пытаться найти верные доказательства, чтобы с их помощью изобличить манихейскую ложь. Для этого нужно было представить себе духовную субстанцию, каковое представление, конечно, сокрушило бы все их

измышления, но именно этого я и не умел. Что же до телесной природы, к тому времени я пришел к твердому убеждению, что большинство философов имели о ней куда более верное представление, чем манихеи. Итак, по примеру академиков (какими их принято представлять), сомневаясь во всем и ни к чему не пристав, я решил расстаться с манихеями, ибо явно предпочитал им тогда многих философов; впрочем, я не стал доверять философам лечения исстрадавшейся души моей, ибо в их учениях я не находил спасительного имени Христова. Я остался как бы при Церкви, завещанной мне родителями моими, ожидая особого знака, который бы осветил мой дальнейший путь»⁹¹.

Самым знаменитым пирронистом послевозрожденческой Европы стал Мишель Монтень. Свое скептическое *credo* Монтень изложил во второй книге «Опытов» в самом большом эссе книги «Апология Раймунда Сабундского». Это эссе несет на себе следы внимательного чтения Монтенем Диогена Лаэртского и Аврелия Августина. Монтень объявляет здесь пирронизм если не лучшей, то наиболее реалистической и благодетельной из философий, по меньшей мере в житейском отношении: «Среди человеческих измышлений нет ничего более истинного и полезного, чем пирронизм, — заявляет автор «Опытов». — Он рисует человека нагим и пустым; признающим свою природную слабость; готовым принять некую помощь свыше; лишенным человеческого знания и тем более способным вместить в себе божественное знание; отказывающимся от собственного суждения, чтобы уделить больше места вере; ни неверующим, ни устанавливающим какую-либо догму, противоречащую принятым взглядам; смиренным, послушным, уступчивым, усердным; заклятым врагом ереси; свободным, следовательно, от пустых и нечестивых взглядов, введенных ложными сектами; это — чистая доска, готовая принять от перста Божия те письма, которые ему угодно будет начертать на ней»⁹².

Отсюда понятно, что Монтень отнюдь не ставил перед собой задачу поставить религию под сомнение. Коротко говоря, пирронизм Монтень обращал против феодальной и клерикальной регламентации бюргерской и патрицианской жизни, а не против христианства как такого. Он красноречиво рекламирует те услуги, которые пирронизм способен оказать христианской вере. Но одновременно он предупреждает, что скептицизм — слишком острый инструмент, чтобы доверять его рукам профанов: «Тем приемом борьбы, к которому я прибегнул здесь, следует пользоваться только как крайним средством. Это отчаянный прием, заключающийся в том, что мы отказыва-

емся от собственного оружия, лишь бы только выбить оружие из рук противника; это тонкая уловка, которой следует пользоваться лишь изредка и осторожно. Большая смелость — рисковать собой ради уничтожения другого»⁹³.

Что имеет в виду Монтень? Пирронисты всегда ведут свой корабль против ветра — в том, что касается философии, «теоретической жизни»: «Для них важнее доказать вам, что данная вещь неверна, чем то, что она верна; или доказать, что она не является тем-то, чем то, что она является этим; они охотнее скажут вам, чего не думают, чем то, что они думают. Пирронисты обычно выражались так: «Я ничего не утверждаю; он ни то, ни другое; я не понимаю этого; и то и другое одинаково вероятно; можно с равным основанием говорить и за и против любого утверждения. Нет ничего истинного, что не могло бы казаться ложным». Их излюбленное слово — это *epoche*, т.е. я воздерживаюсь, я не склоняюсь ни в ту, ни в другую сторону»⁹⁴. Согласно Монтеню, целью пирронистов являлся ясный, полный и совершенный отказ от суждения или воздержание от него. Они пользовались своим разумом для поисков истины и споров о ней, но не для того, чтобы что-нибудь решать и производить выбор.

Совсем иными принципами пирронисты, по Монтеню, руководствуются в «обыденной жизни»: здесь они «ведут себя как все люди. Они подчиняются естественным склонностям и влечениям, голосу страстей, велениям законов и обычаев, требованиям житейской деятельности». Они придерживаются максимы: Бог наделил нас не знанием этих вещей, а умением пользоваться ими. Таким образом, скептическая этика — это этика приятия жизни во всем ее многообразии, с ее радостями и горестями. Монтень стремится освободить образ Пиррона от догматических подмалевков: «Пиррона изображают человеком тяжеловесным и упрямым, жившим нелюдимо и необщительно, легко переносившим все неудобства, любившим все дикое и сумрачное, отказывавшимся повиноваться законам. Это значило бы идти дальше его системы. Он не желал превратиться в камень или пень; он хотел быть живым человеком, думающим и рассуждающим, наслаждающимся всеми естественными благами и удовольствиями, правильно и по назначению применяющим и использующим все свои физические и духовные силы»⁹⁵. Монтень выводит Пиррона не просто философом-сангвиником, а городским патрицием с развитым вкусом к жизни.

Отсюда понятно, куда направлен своим острием его пирронизм: «А что касается ложных вымышленных и фантастических привилегий, присвоенных себе человеком, а именно предписывать, устанав-

ливать истину и поучать ей, Пиррон с легким сердцем отверг их и отрекся от них»⁹⁶. Скептицизм Монтеня был одним из плавильных тиглей буржуазного индивидуализма. Следует по достоинству оценить тот факт, что самым знаменитым единомышленником Монтеня из его современников, не меньше классика эссеизма приверженным пирронизму, был не кто иной, как Франсуа Рабле. В третьей книге его неувядающего творения «Гаргантюа и Пантагрюэль» в числе действующих лиц не только наличествует некто Труйоган, «философ эффектический («эффектиками» называли себя пирронисты – С.З.) и пирронический», но Гаргантюа произносит форменный панегирик скепсису во всех его видоизменениях: «Подумать только, в какое время мы с вами живем! Значит, самые ученые и мудрые философы принадлежат ныне к фронтистерии и школе пирронистов, апоретиков, скептиков и эффектиков? Ну, слава тебе, Господи! Право, теперь легче будет схватить льва за гриву, коня за холку, быка за рога, буйвола за морду, волка за хвост, козла за бороду, птицу за лапки, а уж вот такого философа на слове никто не словит»⁹⁷.

Примеру Августина через длинную череду веков последовал Рене Декарт в «Рассуждении о методе». Фактически руководствуясь подходом скептиков, Декарт тем не менее предъявлял им претензии – явно не по адресу: «Я не подражал скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и обнаруживают постоянную нерешительность. Моя цель, напротив, была достигнуть убеждения и сбросить наносную землю и песок, чтобы найти гранит или глину»⁹⁸. Декарт между тем идет по стопам Пиррона, подвергая все сомнению в области теоретической и следуя обычаям и простым нормам нравственности в практической: «С недавних пор я заметил, что в отношении нравственности необходимо иногда следовать мнениям заведомо ненадежным так, как если бы они были несомненны <...> Но так как я желал только заниматься изысканием истины, то считал своим долгом поступить совершенно противоположным образом, то есть отбросить как абсолютно ложное все то, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению; я хотел посмотреть, не останется ли после этого в моем убеждении что-либо несомненное»⁹⁹. И Декарт воспроизводит почти всю аргументацию скептиков: чувства нас обманывают; люди ошибаются даже в простейших вопросах геометрии; во сне нам снится то же, что бывает наяву; и так далее.

Картезий, однако, нашел свой гранит: «Я тотчас обратил внимание на то, что в то время, как я хотел считать все ложным, необходимо было, однако, чтобы я, мысливший это, был чем-нибудь: заметив, что истина: я мыслю, следовательно, я существую – так проста и на-

дежна, что самые чудовищные предположения скептиков не были бы в состоянии поколебать ее, я заключил, что мог ее принять без опасений за первый принцип искомой философии»¹⁰⁰. Дальнейший ход мысли Декарта в «Размышлениях» хрестоматиен, воспроизводить его нет нужды. Главное состоит в том, что пирронизм через Августина пережил реинкарнацию в картезианстве.

Первым отдал себе отчет в этом Блез Паскаль: призрак пирронизма бродит по его «Мыслям» бок о бок с тенью Декарта. К пирронизму, в том числе в обличье благородного скепсиса Мишеля Монтеня, Паскаль относится не менее серьезно, чем к картезианству. Показательно, что в главе второй «Ничтожество человека. Вводящие в обман могучие силы» части I «Мыслей» вслед за афоризмами, посвященными пирронизму (185–187), идут изречения о Монтене (188, перед этим – 76–79), затем – нелицеприятные высказывания о Декарте (192–195); при этом к Пиррону и Монтеню Паскаль выказывает несравненно большую благосклонность, чем к Декарту: «Декарт бесполезен и бездоказателен»¹⁰¹. Паскаль даже готов защищать пирронизм от Монтеня: «Монтень не прав: обычаю надобно следовать, потому что он – обычай, а вовсе не потому, что он разумен или справедлив <...> Всего лучше было бы подчиняться законам и обычаям просто потому, что они – законы, уразуметь, что ничего истинного и справедливого все равно не придумать, что нам в этом не разобраться и, стало быть, следует принять уже принятое, никогда и ничего в нем не менять»¹⁰².

В фрагменте под названием «Пирронизм» Паскаль без обиняков заявляет: «Все в этом мире отчасти истинно, отчасти ложно. Подлинная истина не такова: она беспримесно и безусловно истинна. Любая примесь пятнает истину и сводит на нет. В нашем мире нет ничего незамутненно истинного и, значит, все ложно – в сравнении, разумеется, с конечной истиной»¹⁰³. Паскаль даже рекомендует ради победы над пирронизмом его всеобщее распространение: «Будь пиррониками все без исключения, в пирронизме не содержалось бы ни крупинки истины»¹⁰⁴. Собственно, задолго до Канта Паскаль следует его стратегии: он ограничивает разум, чтобы дать место вере. Философское доказательство бытия Бога у Декарта Паскаль не ставит ни во что: «Не могу простить Декарту: он стремился обойтись в своей философии без Бога, но так и не обошелся, заставил Его дать мирозданию толчок, дабы привести в движение, ну а после этого Бог уже стал ему не нужен»¹⁰⁵. Симпатии Паскаля к пирронизму объясняются тем, что он видит в скепсисе оружие в борьбе с гордыней рационализма, каковую он клеймит в лице Декарта, который с пирронизмом лишь

заигрывал: «Речи о смирении полны гордыни у гордецов и смирения — у смиренных. Точно так же полны самоуверенности речи у людей самоуверенных, пусть даже они — последователи Пиррона: мало кто способен смиренно говорить о смирении, целомудренно — о целомудрии или высказывать сомнение, обсуждая пирронизм»¹⁰⁶.

Подводя некоторые итоги вышеизложенному о последствии пирронизма в христианской теологии, в философии и моралистике Нового времени, можно сказать определенно, что без скептического фермента европейская мысль никогда не стала бы тем, во что она оформилась. От Монтеня через Бейля, Ларошфуко, Лабрюйера и французских просветителей пролегает магистраль становления и утверждения классической либеральной идеологии и нового, индивидуалистического образа человека. От Декарта через Канта и Гегеля к Гуссерлю — столбовая дорога развития трансцендентальной философии. От Паскаля через Кьеркегора и Ницше к Шелеру и Хайдеггеру — маршрут экзистенциального любомудрия.

* * *

В данном изложении рассмотрены только некоторые пункты и вехи в эволюции мыслительных посягательств на то, чтобы совладать с вечно актуальной и всегда стоящей на повестке дня философии проблемой свободы/несвободы; прослежены только некоторые сквозные линии трансформаций и транспозиций решающих для данной сюжетике архетипов и парадигм, описаны отдельные формообразования несвободы. За скобками осталось несравненно больше существенного и интересного, чем оказалось в их створе. Но это означает лишь, что работа должна быть продолжена.

Примечания

- 1 *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. М., 1995. С. 212.
- 2 *Аристотель.* Этика. Политика. Риторика etc. Минск, 1998. С. 411.
- 3 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 1959. С. 100.
- 4 Там же. С. 101–103.
- 5 Там же. С. 103.
- 6 Там же. С. 105.
- 7 *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 216.
- 8 Там же. С. 222–223.

- 9 Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 615.
- 10 Там же. С. 704.
- 11 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 1–2.
- 12 Бенвенист Э. Указ. соч. С. 187–236.
- 13 Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 133–134.
- 14 Там же. С. 133.
- 15 Там же. С. 491–492.
- 16 Там же. С. 545.
- 17 Там же. С. 545–546.
- 18 Шмитт К. Понятие политического. М., 2000; Шмитт К. Понятие политического // Антология мировой политической мысли: В 5 т. Т. 2: Зарубежная политическая мысль XX в. М., 1997.
- 19 Антология мировой политической мысли: В 5 т. Т. 2: Зарубежная политическая мысль XX в. С. 292–293.
- 20 Там же. С. 293.
- 21 Там же. С. 294–295.
- 22 Там же. С. 300.
- 23 Там же.
- 24 Там же. С. 301.
- 25 См.: forum.msk.ru/files/000914224841.html
- 26 Шмитт К. Указ. соч. С. 302.
- 27 Там же. С. 303.
- 28 Там же. С. 304–305.
- 29 Там же. С. 307.
- 30 Там же. С. 308.
- 31 Ницше Ф. Воля к власти. С. 518–519, 511.
- 32 Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 32–33.
- 33 Хёйзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 297.
- 34 Там же. С. 297–298.
- 35 Там же. С. 298.
- 36 Там же. С. 298–299.
- 37 Там же. С. 301.
- 38 Там же.
- 39 Там же.
- 40 Там же. С. 304–305.
- 41 Рормозер Г., Френкин А.А. Новый консерватизм: вызов для России. М., 1996.
- 42 Там же. С. 158–159.
- 43 Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. М., 1995. С. 187–236.
- 44 Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 695.
- 45 Кубланов М.М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974. С. 18–19.
- 46 Йонас Г. Гностицизм. (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 42.
- 47 См.: Бультманн Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Бультманн Р. Избранное: Вера и понимание. Т. 1–2. М., 2004. С. 489–642.
- 48 Элий Аристид XXVI, 28. Цит. по: Кубланов М.М. Указ. соч. С. 25.
- 49 Хардт М., Негри А. Империя. М., 2004. С. 343.
- 50 Там же. С. 344.

- ⁵¹ См.: *Полибий*. Всеобщая история в 40 книгах. Кн. VI: 13–19. Т. 2. СПб., 1995. С. 8–17.
- ⁵² *Хардт М., Негри А.* Цит. соч. С. 294–295.
- ⁵³ Там же. С. 344.
- ⁵⁴ *Тацит*. Анналы. Книга шестая. 22 // *Тацит*. Анналы. Малые произведения. История. М., 2001. С. 210–211.
- ⁵⁵ *Анаксимандр 9* (Симплиций) // Досократики. Минск, 1999. С. 100.
- ⁵⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3 С. 36.
- ⁵⁷ При этом нужно принимать в расчет различие в позициях по отношению к Империи старших апостолов, этих иерусалимских изгоев, и римских граждан – апостола Павла и апостола Луки, который, как точно подметил епископ Кассиан в книге «Христос и первое христианское поколение» (Париж-М., 1996. С. 311), начал свое Евангелие немислимым для иудео-христиан, какими были апостолы Матфей, Марк и Иоанн, обращением к Феофилу, высокому должностному лицу Империи, которого он почтительно называет «Ваше Превосходительство» (в сверенном с оригиналом переводе епископа Кассиана). Чтобы уяснить дистанцию, разделяющую две эти апостольские группировки, достаточно вспомнить о тех страшных бедах и катастрофах, которые Иоанн Богослов в своем «Откровении» пророчески обрушивает на Рим – «великий город, царствующий над земными царями». Апостол Иоанн видит «Ангела, сходящего с неба и имеющего власть великую; земля осветилась от славы его. И воскликнул он сильно, громким голосом говоря: пал, пал Вавилон, великая блудница, сделался жилищем бесов и пристанищем нечистому духу» (Откр. 17, 18; 18, 1–2). Для апостола Иоанна Рим, Империя – домен Сатаны, который и есть онтологическая причина несвободы.
- ⁵⁸ Ср.: *Земляной С.Н.* «Якобинская метафора» мировой революции // *Космополис*. 2004. № 3 (9). Осень. С. 60–9.
- ⁵⁹ *Тацит*. Анналы I, 4 // *Тацит*. Анналы. Малые произведения. История. М., 2001. С. 7.
- ⁶⁰ *Марк Аврелий*. Размышления. III, 10 // *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. М., 1985. С. 15.
- ⁶¹ *Bultmann R.* Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zuerich etc., 1963. S. 178–179.
- ⁶² Цит. по: *Йонас Г.* Гностицизм. (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 61.
- ⁶³ *Паскаль Б.* Мысли. СПб., 1999. С. 38–39.
- ⁶⁴ *Борхес Х.Л.* Проза разных лет. М., 1989. С. 202.
- ⁶⁵ *Lukaacs G.* Die Theorie des Romanes. Darmstadt etc., 1971. См. также: *Лукач Г.* Теория романа // *Новое литературное обозрение*. 1994. № 9. С. 19–78.
- ⁶⁶ Ibid.
- ⁶⁷ Ibid. S. 52.
- ⁶⁸ Ibid. S. 53.
- ⁶⁹ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 175–180.
- ⁷⁰ Там же. С. 176.
- ⁷¹ Там же. С. 175.
- ⁷² Там же. С. 177–178.
- ⁷³ *Плеснер Г.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // *Проблема человека в западной философии*. М., 1988. С. 98.
- ⁷⁴ Там же. С. 126.
- ⁷⁵ *Гелен А.* О систематике антропологии // *Проблема человека в западной философии*. С. 174–175.

- 76 *Миттерауэр М.* Историко-культурное формирование европейских границ // Россия и Европа: в поисках идентичности. М., 2000. С. 24–26.
- 77 *Сюч Е.* Три исторических региона Европы // Русский исторический журнал. М., 1998. № 3–4.
- 78 См.: *Meinecke F.* Die Idee der Staatsraeson in der neueren Geschichte. Muenchen, 1957.
- 79 *Иларион.* Слово о Законе и Благодати // Красноречие Древней Руси (XI–XII вв.). М., 1987. С. 50.
- 80 *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1971. S. 603–604; *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 478.
- 81 *Kant I.* Op. cit. S. 604.
- 82 *Стенун Ф.А.* О свободе. (Демократия, диктатура и «Новый град») // Опыт русско-го либерализма. М., 1997. С. 358.
- 83 *Гарнак А. фон.* История догматов // Раннее христианство. Т. 2. М., 2001. С. 140–141.
- 84 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 109–112; *Hegel G.W.F.* Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1971. S. 400–451.
- 85 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 109–111.
- 86 *Horkheimer M.* Montaigne und die Funktion der Skepsis // *Horkheimer M.* Kritische Theorie. Bd. II. Fra. a/M., 1968. S. 201.
- 87 *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 379.
- 88 Там же. С. 391.
- 89 Там же. С. 393.
- 90 *Аврелий А.* Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 2003. С. 73.
- 91 Там же. С. 76–77.
- 92 *Монтень М.* Опыты. Т. I–II. СПб., 1998. С. 598.
- 93 Там же. С. 665.
- 94 Там же. С. 596.
- 95 Там же. С. 596–597.
- 96 Там же. С. 597.
- 97 *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. СПб., 1998. С. 396.
- 98 *Декарт Р.* Рассуждение о методе для руководства разума и отыскания истины в науках // *Декарт Р.* Разыскание истины. СПб., 2000. С. 88–89.
- 99 Там же. С. 91.
- 100 Там же. С. 92.
- 101 *Паскаль Б.* Мысли. СПб., 1999. С. 70.
- 102 Там же. С. 98.
- 103 Там же. С. 81.
- 104 Там же. С. 67.
- 105 Там же. С. 70.
- 106 Там же. С. 67.

А.В. Прокофьев

Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы)*

Мораль традиционно понимается как такая система ценностей и нормативов, которая обладает приоритетностью в сравнении с другими аксиологическими и нормативными системами. В ситуации столкновения моральный императив перевешивает все прочее. Мораль часто характеризуется также как всепроникающее явление, регулирующее, хотя бы отчасти и в определенном отношении, любые взаимодействия между людьми. Ее нормы имеют силу во всех ситуациях, где один человек своими действиями затрагивает интересы другого.

Однако даже в рамках индивидуальной практики, практики межличностных отношений возникает вопрос об ограничениях или контекстуальной модификации наиболее общего морального требования относиться к другому человеку как к высшей цели и неинструментальной ценности. Например, для нравственного сознания всегда значима проблема установления границ между «должным» и «сверхдолжным». Нечто героическое, и в силу этого достойное восхищения, как правило, отделяется от обязательного к исполнению. Более того, сам моральный героизм вполне может попадать под подозрение в связи со своей «опустошающей» ролью по отношению к полноценной индивидуальной самореализации. Другое направление модификации и ограничения нравственного императива на индивидуальном уровне связано с необходимостью конкретизировать его с учетом множественности моральных субъектов, разнообразия их свойств и ситуаций морального выбора.

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 05-03-71300а/ц.

Для политической же практики (то есть практики сохранения и воспроизводства коллективных форм жизни в сообществе, обладающем централизованными структурами принуждения) вопрос об ограничениях и оптимальных конкретизациях моральных требований стоит еще более остро. *Как, на каких уровнях, в каком виде* политическая практика должна принимать к сведению моральные аргументы и *в какой мере* она должна (и может) опираться на них? Эти вопросы формируют значительную часть дискуссий по проблеме «мораль и политика». Наше исследование будет касаться, в основном, споров о способах предъявления и допустимом содержании нравственных аргументов в политике. Естественно, что эти споры являются спорами второго порядка и следуют уже после того, как получен положительный ответ на вопрос о том, что политическая практика должна (и может) строиться на моральных основаниях.

Альтернативные подходы к проблеме

Первый возможный подход к проблеме связан с известным мысленным экспериментом, который с легкой руки Канта получил название «общество (или народ) дьяволов». Вот знаменитый фрагмент из кантовского трактата «К вечному миру», формулирующий главную задачу, которую надо решить, устанавливая государство для такого народа: «[Необходимо] так расположить некоторое количество разумных существ, которые в своей совокупности для поддержания жизни нуждаются в хороших законах, но каждое из которых втайне склонно уклоняться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на противоположность их личных побуждений, последние настолько парализовали бы друг друга, что в публичном поведении людей результат был бы примерно таким, как если бы они не имели этих устремлений»¹.

Как видим, политическая система, обрисованная Кантом, ориентирована морально — то есть служит высшей нравственной цели, под которой понимается безопасность и максимально доступное благосостояние каждого гражданина или подданного. Однако в рамках такого социального и политического пространства сами моральные мотивации не играют никакой роли в обеспечении дисциплины и общественной кооперации. Каждый индивид, входящий в общество, эгоистичен и порочен, однако мудрое устройство взаимосвязанных поощрений и наказаний, не требующее отсылки к идее индивидуального совершенства, обеспечивает мир и всеобщее благосостояние.

В этой идеальной модели моральное измерение социальной и политической жизни настолько автономизировалось от индивидуальной моральной психологии, что нравственные концепты и переживания присутствуют только на уровне проектирования общественных институтов, а не в жизни включенных в их работу индивидов. Итак, моральные аргументы в данном случае: а) перенесены на особый уровень – уровень основания или учреждения; б) не затрагивают нравственной самоидентификации граждан; в) не разводят между собой различные образы жизни как более или менее ценные; г) сконцентрированы исключительно на безопасности и благосостоянии граждан.

Вторая идеальная модель. Члены воображаемого сообщества могут рассматриваться не как чистые эгоисты и потенциальные безбилетники, а как существа, имеющие достаточно сильную мотивацию к тому, чтобы действовать на основе нормативных принципов. Это предполагает, что моральная аргументация, связанная с учреждением институтов, обращена одновременно и к самим гражданам. Она служит средством легитимизации и применяется последними как в ходе коррекции общественного устройства, так и вообще при обсуждении спорных вопросов. Однако нормативные принципы, используемые в этих целях, содержательно изолированы от индивидуального измерения морали. Они являются принципами особой, политической этики, стремящейся к независимости от тех ценностей, которые направляют стремление граждан к индивидуальному нравственному совершенству. Что же касается самих граждан, то от них в таком случае требуется формирование двойной моральной идентичности и двойной этической лояльности: по отношению к набору приватных и публичных нравственных нормативов.

Эту позицию принято называть позицией моральной или этической нейтральности (в некоторых случаях – нейтральности государства, в некоторых – нейтральности публичной сферы)². Она тесно связана с преобладающим течением либеральной социальной и политической этики. В нем присутствует глубокое убеждение в том, что признание перфекционистских задач государства в корне искажает процесс определения принципов справедливого устройства общества. Эта посылка находит выражение в требовании беспристрастности по отношению к различным концепциям, выделяющим какой-то из образов жизни в качестве наиболее ценного. Основной тезис либерального нейтрализма таков: политические стратегии и законодательные акты в совершенно устроенном либеральном государстве не должны преследовать цели продвижения каких-либо конкретных религиозных, философских или моральных доктрин. Дж. Уолдрон

предлагает очень точную и недвусмысленную формулу: «Нет ничего неправильного в том, чтобы кто-то поддерживал определенную концепцию благой жизни [как частное лицо], но было бы неправильно с его стороны поддерживать эту концепцию в качестве законодателя (и, вероятно, избирателя)»³.

Тем самым конституируется специфическая мораль публичной сферы, которая отличается от частных этических установок граждан, неизбежно раздробленных и многообразных. В ее нормативной рамке «политические решения не должны зависеть — или должны зависеть как можно меньше — от конкретных представлений о достойной жизни и о том, что придает ей ценность». Соотнося между собой жизненные позиции ученого, посвятившего свою жизнь размышлениям, и гражданина, предпочитающего смотреть телевизор, пить пиво и приговаривать: «вот это жизнь!», или филантропа-подвижника и праздного мота, правительство не имеет права строить свою деятельность в соответствии с максимой: «относись к каждому так, как если бы он стремился, насколько это возможно, вести достойный образ жизни» (Р.Дворкин)⁴.

Третью идеальную модель можно условно обозначить как позицию политического перфекционизма. Она допускает использование в публичной сфере аргументов, извлеченных из области приватной этики и связанных с особым пониманием смысла, ценности или полноты человеческой жизни. Очевидно, что при таком понимании слово «перфекционизм» не указывает исключительно на тот набор нормативов и аксиологических установок, который именуется «моральным перфекционизмом» или «этикой индивидуального совершенствования». Речь идет не только о том, может ли государственная политика мотивироваться стремлением увеличить взаимную благожелательность или альтруистическую взаимопомощь между гражданами. Перфекционистская парадигма в политической философии предполагает обсуждение более широкого вопроса — вопроса о том, каким образом могут воплощаться в политической практике любого рода убеждения, которые позволяют соотносить различные образы жизни по их внутренней ценности (причем понятие «внутренняя» означает здесь «не связанная с наиболее очевидными и прямолинейными видами ущерба другим людям»). Эти убеждения оказываются шире не только области моральных ценностей и норм, но даже шире аристотелевской этической добродетели, поскольку включают в себя религиозные, эстетические и прочие ценности.

Существует целый ряд практических вопросов, в которых апелляция к соображениям полной, или, говоря аристотелевским языком, «благой» человеческой жизни создает иное видение обязанностей,

налагаемых на властные структуры современного общества. Во-первых, это вопросы образовательной политики, в особенности в том, что касается финансирования обязательных программ гуманитарного и гражданского образования (соответственно *liberal education* и *civil education*). Во-вторых, вопросы поддержки семьи, регулирования семейных отношений, взаимодействия власти и локальных сообществ. В-третьих, проблемы регулирования морально предосудительных практик (азартные игры, проституция, порнография), а также практик, в ходе которых граждане наносят себе самим физический и психологический ущерб (наркомания, алкоголизм, курение) В-четвертых, проблемы охраны окружающей среды, когда они не связаны напрямую с вопросами ущерба здоровью граждан. В-пятых, проблемы государственного субсидирования научных (а равно – философских) исследований и художественного творчества и т.д. и т.п.

Среди трех обрисованных подходов первый представляется заведомо утопичным. Он требует в качестве своего условия того самого морального законодателя, который не является «дьяволом», но силой непонятных обстоятельств наделен при этом учреждающими полномочиями. Такой законодатель представляет собой откровенно мифическую фигуру. Если же предположить, что его функции исполняют безличные социальные силы, обеспечивающие равновесие порочных и эгоистических устремлений, то придется признать невозможным сознательное воздействие людей на институциональные условия социальной практики, их участие в преобразовании институтов с опорой на индивидуальное понимание ситуации. Однако такое воздействие не только постоянно происходит, но и вряд ли может быть заблокировано.

Таким образом, кантовская идеальная модель есть в лучшем случае полезная гипербола, подчеркивающая, что общество может и должно поддерживать свое функционирование *не только* на основе добродетельности граждан. Однако ни роль, ни характер их добродетельности при этом окончательно не определяются. Мысленный эксперимент Канта важен также для осознания *различий* между индивидуальными моральными мотивами и мотивами, задействованными в процессе изменения (или сохранения) социальных институтов. Однако степень их расхождения и характер связи между ними она не проясняет.

В связи с этим реальная альтернатива политической этики является бинарной – нейтрализм или перфекционизм. В дальнейшем мы попытаемся проанализировать их столкновение. Последовательность анализа будет следующей: сначала мы рассмотрим варианты обоснования нейтрализма, затем – основные перфекционистские контраргументы.

Политический нейтраллизм в современной либеральной мысли

В пользу нейтраллизма существует набор общих негативных доводов, которые являются общей почвой для целого ряда концепций. Эти негативные доводы сконцентрированы вокруг опасностей, которые в случае пренебрежения нейтральной позицией государства угрожают обществу, стремящемуся обеспечить гражданское равенство и базовые индивидуальные свободы. Эти опасности не надуманы и совсем не тривиальны. За наиболее общей формулировкой можно обратиться к Дж. Ролзу: «Если общество организует свои основные институты так, чтобы продвигать общественную интерпретацию ценностей истины, красоты и человеческого превосходства, уже не будет причин для ожидания, чтобы это общество было демократическим»⁵.

Конкретизация этой мысли показывает, что самыми опасными последствиями перфекционистски ориентированных концепций справедливости, с точки зрения сторонников нейтральности, являются элитизм и неограниченный патернализм. Элитизм оказывается прямым следствием того, что перфекционистски понятая добродетель, не говоря уже об эстетической или религиозной виртуозности, не является свойством, в равной мере присущим любому гражданину, в отличие от способности придерживаться правил честной игры. И значит, принимая всерьез эти неискоренимые различия при проектировании общественного устройства, нам придется допустить необходимость существования элиты. Патернализм вытекает из неизбежности более или менее жесткого принуждения в тех случаях, когда обнаруживается значительное несоответствие жизненных планов некоторых граждан легитимированному перфекционистскому стандарту блага. Третьим предполагаемым негативным следствием принятия перфекционистских посылок в политике является невозможность достичь стабильности в обществе, поскольку стороны социальных конфликтов не будут способны идти на компромисс там, где предметом компромисса должно стать содержание их глубочайших нравственных или религиозных убеждений. Это опасение коррелирует с известным утверждением М. Фридмана о том, что «по вопросам ценностей люди могут только сражаться»⁶.

Кроме общих негативных доводов есть ряд вариантов позитивного обоснования нейтраллистской позиции. Причем логика обоснования частично накладывает отпечаток на нормативные выводы по

поводу степени терпимости к различным представлениям о достойном человека образе жизни, или, используя технический термин самих нейтралистских теорий, к «концепциям блага».

Первым вариантом позитивного обоснования нейтрализма является тот, который напрямую апеллирует к ценностям равенства и индивидуальной автономии и, как следствие, необходимости одинаково уважать порожденные автономным выбором различные понимания человеческого блага. Примером такого подхода может служить этическая теория Р.Дворкина. Для него идея равенства «концепций блага» выступает как своеобразная теорема, доказательство которой выводится из аксиоматических посылок либеральной этики. Если более конкретно, то либеральная этика, по мнению Р.Дворкина, основана на кантианском по своим интеллектуальным истокам понимании ценности как «вызова» (challenge), противопоставленном модели ценности как «импульса» (impact). В рамках первой концепции высокая оценка образа жизни определенного человека опирается не на характер его деятельности и ее продуктов, в качестве которых могут выступать, например, наибольшее счастье наибольшего количества людей, художественное творчество или личное благочестие. Она формируется за счет той связи, которая существует между успешной деятельностью и ее намерениями и мотивациями. Любая практика, участие в которой может увеличивать ценность жизни индивидов, реализует свой потенциал лишь на фоне сохранения ими «этической честности» (ethical integrity), то есть уверенности в том, что «их жизнь в ее основных чертах является подходящей для них и никакая другая жизнь не была бы лучшим ответом на параметры их этической ситуации»⁷.

Это общее рассуждение ведет к существенным практическим выводам. Приоритет «этической честности» предполагает, что ценность жизни невозможно увеличить за счет тех элементов, которые не имеют значения для самой личности, с которыми она себя не идентифицирует. И значит, нельзя улучшить чью-то жизнь с помощью использования публичной власти, если сам обладатель жизни не убежден, что такое улучшение происходит. Любой политик должен постоянно помнить, что ему не удастся сделать жизнь какого-то гражданина более ценной или более достойной (даже если ценность и достоинство исходного состояния вызывают у него серьезные сомнения) вне рождающегося из глубин личности индивидуального усилия по самоизменению⁸. В терминологии У.Кимлики, анализирующего либеральную теорию Р.Дворкина, такое положение дел получило название «стесненности [власти] одоб-

рением [граждан]» (endorsement constraint)⁹. Это словосочетание закрепилось в качестве технического термина как сторонников, так и критиков Р.Дворкина.

Введение подобного ограничения предполагает, что соблюдать равенство членов общества можно, лишь сохраняя для них предельно широкие возможности выбора между различными образами жизни с опорой на свои собственные продуманные оценки, другими словами, сохраняя возможность проведения миллевских жизненных экспериментов с наиболее широким веером потенциальных опций. В связи с этим государство попросту не имеет права выносить публичную оценку тех или иных «концепций блага», а тем более ограничивать их (если они, конечно, не влекут за собой точно идентифицируемого ущерба третьим лицам). В противном случае государство лишает своих граждан, во-первых, их неотъемлемого права на автономный выбор и, во-вторых, возможности осознать действительную ценность определенных благ, что без наличия такого выбора неосуществимо.

Наряду с теориями нейтральности, опирающимися на моральные идеалы равенства и автономии, существуют концепции, для которых на первом плане находятся ценности мира и стабильной кооперации. Таков, например, проект теории справедливости Дж.Ролза (в особенности в той вариации, которая сложилась в работах 80–90-х гг. и является корректирующим дополнением к фундаментальному труду начала 70-х). Российский политический философ Т.А.Алексеева так характеризует исходную установку этого проекта: «Ролз защищает либерализм, ориентированный на стабильность и социальный союз. По его мнению, это единственная идеология, способная такой союз обеспечить. Но в этом случае он возвращает либерализм к его старинному устремлению: к поиску мира. В теории Ролза появляются гоббсовские мотивы, ибо он увязывает справедливость не с автономией и индивидуальностью, а с порядком»¹⁰.

Однако следует указать, что мир и стабильная кооперация в его работах не выступают в качестве самодостаточных ценностей. Это не мир и кооперация любой ценой и даже не мир и кооперация ценой простого компромисса между наличными претензиями граждан и их объединений. Приведенная выше фраза М.Фридмена — «по вопросам ценностей люди могут только сражаться» — не отвечает буквально ролзовской позиции. Ее прямым воплощением был бы простой баланс интересов и сил, своеобразный *modus vivendi*, снимающий обсуждение всех нормативных вопросов. Однако именно против такого способа примирения интересов выступает Дж.Ролз. Стабильное

национальное сообщество может быть сформировано только на ценностной, моральной основе. Лишь в этом случае будет преодолена хрупкость и неустойчивость даже самого прочного *modus vivendi*, поскольку тогда на место прагматичного и опасливого компромисса придет действительный социальный союз, построенный на честном ограничении собственных интересов и взаимном доверии граждан¹¹.

Схема, в соответствии с которой строится либеральная политическая философия Дж.Ролза, задана несколькими ключевыми факторами, предопределяющими выбор в пользу нейтралистского политического режима. Каждый из них, взятый по отдельности, был бы недостаточен для обоснования этой позиции, но их соединение представляет собой, по Дж.Ролзу, исчерпывающий аргумент. Центральным фактором является уже упомянутый ценностный приоритет *мира и стабильной кооперации*. Здравый смысл и политический опыт подсказывают, что такая цель может быть достигнута только на основе широчайшего политического согласия. Однако потребность общества в консенсусе наталкивается на *обстоятельство плюрализма*. Это непреложный факт, с которым вынуждена иметь дело любая политическая теория современного общества.

При этом плюрализм — не просто фактическое состояние дел на настоящий момент, возникшее вследствие игры исторических случайностей. Это еще и ценность, поскольку он представляет собой неизбежное следствие функционирования нравственной рациональности (в более слабой версии — нравственной рациональности в условиях демократии). Плюралистичность современного общества, по Дж.Ролзу, является результатом того, что на каждом из нас лежит неустранимое «бремя суждения» (*burdens of judgment*). Существует целый ряд совершенно объективных обстоятельств: трудность интерпретации эмпирических свидетельств, концептуальная неопределенность ценностных понятий, вовлеченность тотальности жизненного опыта в процесс формирования ценностных ориентаций, которые приводят к тому, что граждане поддерживают различные доктрины блага или ценности жизни¹². Эти доктрины не совпадают друг с другом, даже противоречат друг другу, но, несмотря на это, являются в равной мере приемлемыми с точки зрения разума.

Но в этом случае возникает правомерный вопрос: каким образом можно добиться немеханического консенсуса в плюралистическом обществе и при этом на моральной основе? Принудительная унификация позиций вокруг единого полномасштабного стандарта благой жизни оказывается недопустима, поскольку консенсус должен быть достигнут при *сохранении свободы и равенства граждан*. Это тре-

тий фактор, формирующий нейтралистскую концепцию Дж.Ролза. Для сохранения всеобщего равенства и свободы в условиях плюрализма, требуется сформулировать набор признаваемых всеми ценностей, который стоял бы над «всеобъемлющими» (comprehensive) этическими доктринами, поддерживаемыми гражданами¹³. Результатом поиска этих ценностей является особая, сугубо политическая мораль, мораль, которая находится на пересечении фундаментальных интересов всех членов общества и которую согласился бы признать всякий разумный гражданин. Это мораль «разумного перекрестного консенсуса», которая создает «наиболее глубокий фундамент социального единства, доступный нам как гражданам современного демократического общества. Такое единство ведет к устойчивости»¹⁴.

Для формулирования сугубо политической, независимой (freestanding) морали необходимо, во-первых, зафиксировать неизбежное подобие любых полномасштабных моральных доктрин в том, что все они предполагают использование определенных универсальных средств (например, таких, как доход и власть) и требуют оснований для самоуважения. Этому отвечает ролзовская концепция «первичных благ». Во-вторых, надо найти честные правила их распределения, которые позволяли бы сохранить беспристрастность как по отношению к социальным статусам, возникающим вследствие жизненной лотереи, так и по отношению к различным концепциям блага. Этому отвечают «исходное положение» в качестве «эпистемологического устройства» и выведенные на ее основе принципы справедливости¹⁵.

Для более полного понимания позиции Дж.Ролза существенны два дополнительных обстоятельства. Во-первых, те ценности, которые задают смысл индивидуальной человеческой жизни в рамках всеобъемлющих доктрин и требуют к себе нейтрального отношения, выступают как некое нерасчлененное целое. Они могут быть обозначены как совокупность «моральных, религиозных, философских» ценностей, выходящих за пределы политической морали «перекрестного консенсуса». Именно поэтому в рамках логики либерального нейтрализма как единого течения вполне логично выглядит распространение знаменитого ролзовского примера с общиной верующих, способной весь совокупный национальный доход несправедливо потратить на религиозно-культурные цели, на некую общину моралистов, готовую весь этот доход так же несправедливо истратить на моральное или эстетическое совершенствование своих ближних.

Во-вторых, Дж.Ролз как и другие сторонники нейтрализма не утверждает необходимость обеспечить всем полномасштабным концепциям полной человеческой жизни абсолютно одинаковые шансы

на сохранение и процветание в рамках общественно-политического пространства. Нейтральность выступает для них лишь как комплекс аргументов, обосновывающих справедливую либеральную политику. Проведение такой политики значительно ограничит шансы тех доктрин, которые по своей сути предполагают прямое противостояние принципам справедливости, в особенности в части касающейся индивидуальных свобод. Эти доктрины именуется у Дж. Ролза «недопустимыми», поскольку подрывают саму возможность согласия и кооперации. Наряду с экстремистскими доктринами, в нейтралистском обществе не смогут полноценно сохраниться и те всеобъемлющие концепции блага, которые вопреки второму принципу справедливости требуют для своего осуществления слишком большого количества распределяемых первичных благ. Наконец, либеральная политика может привести к увяданию и отмиранию тех образов жизни, которые, отвечая всем формальным критериям допустимости, просто не выдержат конкуренции в условиях «рынка идей», характерного для нейтралистского политического режима¹⁶.

Либеральная политика и объективные ценности

Первый ряд аргументов против либеральной нейтральности связан с предположением о возможности зафиксировать более или менее объективный набор или даже порядок благ, что, в случае успеха, снимает с политических институтов обязанность выражать методическое сомнение по поводу конкурирующих жизненных планов. Гипертрофированное уважение к «бремени суждения», лежащему на каждом человеке и гражданине, в таком случае превращается в простой скептицизм по отношению к моральным (или иным) ценностям или в нерешительность в вопросах их воплощения. На фоне данного тезиса нейтрализм представляет собой не беспристрастное и честное отношение к различным всеобъемлющим концепциям блага, а мимикрирующую под него конкретную концепцию. И ее собственное качество при соотнесении с набором объективных благ оказывается не слишком высоким.

«Культурный рынок идей», на который уповают нейтралисты в качестве приспособления для отбора наиболее достойных образов жизни, нельзя воспринимать как безошибочный механизм. Как и экономический рынок, он нуждается в тонком и рациональном регулировании. Ценностные ориентации, формируемые в ходе его работы, принимают очевидно индивидуалистические и консьюмеристс-

кие черты. Нейтральное государство (или правительство), отказываясь от регулятивных функций в этой сфере, в действительности оставляет территорию «экономической цензуре», справедливость которой определяется только тем фактом, что политическое вмешательство в «свободно» протекающие культурные процессы отсутствует. Многие компетентные наблюдатели свидетельствуют: «Либеральной массовой культуре не удастся создать культурную систему, способную сбалансировано относиться кЕ продвижению, прославлению и росту коммерции и критически оценивать их» (В.Хелд)¹⁷; в мире современных медиа окончательно разрушено «сентиментальное убеждение, что самое дорогое в жизни не купить ни за какие деньги», и заменено на убеждение, что «самое дорогое стоит очень больших денег» (К.Лэш)¹⁸ и т.д. и т.п. Нейтралистская же политическая теория принимает эти тенденции в качестве вполне оправданной данности.

Так ролзовский список первичных благ (исключая средства для поддержания самоуважения) и способ их распределения в наибольшей степени отвечают потребностям тех, кто видит в доходе и власти не средство для реализации проектов, лежащих вне области прямого индивидуального потребления, а основную жизненную цель гражданина-потребителя. Предоставив свободному «рынку идей» возможность беспрепятственной работы при подобных правилах игры, мы рискуем получить, говоря словами Р.Бейнера, «больше банальности, больше порнографии, меньше гражданственности и ответственного поведения»¹⁹. И если культурный рынок проявляет именно такую «нейтральность», то почему государство как сознательная политическая сила должно оставаться связанным тезисом о моральной нейтральности своих целей?

Вне достаточной политической поддержки в обществе, скроенном по мерке либерального нейтрализма, остается целый ряд фундаментальных нравственных ценностей и жизненных планов, ориентированных на их воплощение. Среди них – бескорыстная забота о ближнем, являющаяся приоритетом феминистской системы ценностных ориентаций в том виде, как она представлена у С.Радек, Э.Рич, В.Хелд и др. Нравственные ценности феминизма оказываются в проигрышном положении и в условиях экономического рынка, и в условиях коммерциализированного рынка идей, который имеет отчетливо выраженные сексистские черты. В похожее положение попадают концепции блага, в которых важнейшим элементом является многосторонняя развитость личности (например, в варианте концепции «потенциальных возможностей функционирования человека» (*capabilities of functioning*) (А.Сен, М.Нассбаум, Э.Андерсон)). Тер-

пят существенный урон и те ценностные ориентации, которые принято называть коммунальными или политическими в исходном, классическом смысле слова, предполагающем не только лояльность, но также активное участие граждан в жизни своего политического сообщества. Игнорируются или недооцениваются коллективные проекты, связанные со стремлением сохранить общую лингвистическую и культурную идентичность. Наконец, вне должного внимания оказываются экологические ценности, когда они выходят за пределы вопросов «экологической безопасности» и физического выживания человечества.

За каждым из направлений критики нейтралитета (феминистским, коммунитаристским, республиканским, мультикультуралистским, экологическим и т.д.) стоит убедительный набор аргументов в пользу того, что выдвигаемые ими на первый план ценности действительно весомы и что они больше, чем обыкновенные индивидуальные предпочтения²⁰. Эти ценности (или блага) задают различные стороны полной человеческой жизни. При этом они не могут рассматриваться как а priori упорядоченное и иерархизированное аксиологическое пространство.

Последнее обстоятельство может восприниматься как большое несчастье или как недоразумение. В связи с этим можно пытаться, как это делает А.Макинтайр в томистский период своего творчества, бороться с «псевдоаристотелианством», склонным к обсуждению «практических дилемм», искать «единую и единственную концепцию человеческого блага», способную успешно противостоять «приватизации блага», характерной для нейтралистского либерализма²¹. Однако несоизмеримость ценностей (или благ) слишком уж очевидна. Их монологическая иерархизация потребовала бы в качестве своего условия совершенно монолитного понимания жизненных ценностей, которое разделяется столь же монолитным культурным и политическим сообществом, абсолютно чуждым этической рефлексии. Это условие едва ли когда-нибудь было или будет достижимо.

Отсюда не следует, однако, что единственной альтернативой жесткой и авторитарной иерархизации благ должен быть поиск бесконфликтного уровня общих, сугубо политических ценностей, ценностей «перекрестного консенсуса». Вторым выходом служит выявление динамического и диалогического способа согласования благ. Последнее можно понимать как бесконечный процесс установления баланса между конфликтующими центрами притяжения, как своего рода «агон», который решается в каждый данный момент установлением временной иерархии, а не отклонением спора об ос-

нованиях оценки различных образов жизни. При этом ни одна из ценностей, участвующих в таком «агоне», не может претендовать на абсолютный и вечный приоритет. Именно таково восприятие либеральной политики И.Берлиным и Дж.Греем, для которых она представляет собой обмен весомыми аргументами на основе «этического плюрализма»²².

Естественно, что диалог между людьми, акцентирующими то или иное благо, должен иметь определенные правила и ограничения. В противном случае он вообще не мог бы состояться. Так, например, очевидной границей допустимого для доводов в политической дискуссии, на мой взгляд, является полное обесценивание какого-либо из фундаментальных благ, задающих параметры полной человеческой жизни. Участие различных «концепций блага» в переговорном процессе должно проходить на фоне нормативного ограничения, сформулированного Дж.Финнисом: «Если государственный деятель *E* относится к истине, игре, дружбе или к любой другой базовой форме блага, как если бы она не имела значения, и никогда не спрашивает себя, дает ли его проект возможность разумной причастности [людей] к этим субстанциональным ценностям *E*, то он может быть обоснованно обвинен как в иррациональности, так и в обезображивании (*mutilating*) *E* самого себя и тех, о ком он заботится»²³. Другим ограничением может быть разделение моральной и религиозной составляющей «всеобъемлющих доктрин», участвующих в политическом диалоге. Как замечает Д.Маккейб, в политической сфере можно безбоязненно полагаться на нравственно перфекционистские соображения, дающие хорошее основание для продуктивной дискуссии и консенсуса, однако стоит воздерживаться от аргументов, связанных с индивидуальным и коллективным опытом трансцендентного²⁴.

Этическая нейтральность в свете «проблемы жизнеспособности»

Наряду с теми возражениями либеральному нейтрализму, которые построены на основе демонстрации рациональной обоснованности перфекционистских благ, существует ряд серьезных контрдоводов, связанных с вопросом об устойчивости и эффективности нейтрального политического режима. Ч.Тейлор предложил для этого дискуссионного поля наименование «проблема жизнеспособности» (*viability problem*)²⁵. В нем работают следующие аргументы.

Во-первых, либеральная нейтральность сама подрывает свои основы. Для разнообразия концепций блага и образов жизни необходима не только свобода выбора для индивидов, но и сохранение тех отличающихся друг от друга групп или сообществ, через идентификацию с которыми этот выбор получает свое содержательное наполнение. Но именно эти группы в нейтралистском обществе находятся в постоянной опасности, не имея сил конкурировать с усредняющими тенденциями массовой культуры²⁶. Стремление же государства с помощью соответствующей системы образования и других административных мер развить в гражданах способность к критической рефлексии по поводу заданных принадлежностью к общине религиозных и нравственных убеждений только усиливает тенденцию к унификации и разрушению самоидентичности общин²⁷.

Во-вторых, построенное на основе принципов нейтрализма общество лишено эффективно работающих дискурсивных механизмов для снятия острых политических противоречий, имеющих этическую составляющую. Отсутствие какого бы то ни было стандарта благой человеческой жизни приводит к тому, что обсуждение благ искусственно выносится за пределы публичного дискуссионного пространства. В одной из своих поздних работ А.Макинтайр назвал это явление «приватизацией блага». Сам факт такой приватизации предполагает опору на другой язык политической практики, который можно использовать для заявления и взвешивания взаимных претензий индивидов и групп. Таким языком является язык индивидуальных и – в выводном порядке – коллективных неотчуждаемых прав.

В нейтралистской перспективе право есть легитимная претензия, выведенная на основе ценностей, полученных в ходе вынесения за скобки всех «всеобъемлющих» концепций блага. Свобода от связи с конкретными «концепциями блага» делает эту претензию приоритетной и категорической. В рамках идеальной модели нейтрализма отношение к конфликту между носителями различных «концепций блага» должно быть следующим: если все противостоящие стороны нарушают границы между приватными и публичными убеждениями – сам вопрос выносится за скобки, если какая-то из сторон выражает позицию, совпадающую с нейтральной, она получает возможность в меру совпадения артикулировать свою позицию как право.

Что же получается в действительности? Если вопрос выносится за пределы публичного обсуждения, то конфликт или «диссенсус» не снимается, а маскируется. В связи с этим многие политические философы упрекают нейтралистскую позицию в том, что на ее основе возникает слишком узкое, искаженное понимание политики и поли-

тической философии. Если философия должна играть примиряющую роль и пытается осуществить ее за счет изъятия из политической дискуссии тех вопросов, которые с ее точки зрения неразрешимы, но которые чаще всего оказываются наиболее актуальными для людей, то она совершает самоубийство²⁸. Примирить граждан на подобной основе ей вряд ли удастся, а общее поле для экспозиции и дискуссионного решения конфликтов она пытается устранить.

Вместе с тем описанная выше возможность совпадения решений, предлагаемых одной из «всеобъемлющих концепций блага», с решениями, опирающимися на набор нейтральных ценностей, порождает другую негативную тенденцию. У каждой из сторон конфликта появляется потребность продемонстрировать, что такое совпадение имеет место в данном конкретном случае. Каждая из сторон стремится показать, что добивается реализации своей позиции в системе социальных институтов не просто потому, что это продвигает определенные блага, а потому, что этого требует справедливость как честность²⁹. Это стремление делает конфликты в либеральном обществе практически неразрешимыми. Восприятие прав как приоритетных и неотчуждаемых может блокировать любую нравственно-политическую дискуссию. Это ведет не к решению проблемы, а лишь к фиксации конфликта на «мертвой» точке.

«Постулирование права не предлагает набор соображений, которые могли бы перевесить альтернативный набор соображений. Скорее утверждение права нацелено на приостановку такого взвешивания соперничающих доводов. В этом смысле аргументация между носителями прав не является в подлинном смысле аргументацией, но попыткой с обеих сторон остановить аргументацию ограничительным и окончательным образом. По этой причине политические дебаты, которые ведутся на языке прав естественно склоняют нас к фанатизму и экстремизму (как показали споры по проблеме аборта)» (Р.Бейнер)³⁰. Единственным альтернативным языком политических дебатов, который мог бы в некоторых случаях заменить претензии на основе прав, является язык благ. Он гораздо более гибок и не приводит к постоянной постановке вопроса: все или ничего. Споры по поводу реализации благ могут вестись в категориях «желательности», а не категориях однозначных запрещений. Для них не закрыто обсуждение степеней.

В-третьих, даже там, где уклонение от содержательно-этических споров позволяет достичь согласия, последнее не может быть устойчивым. В этом смысле характерен пример, который приводит М.Дж.Сэндел, проанализировавший практику судебных процессов в

связи с юридическим оформлением толерантного отношения к гомосексуалистам. В этих процессах господствует не стремление показать то, что роднит гомосексуальное и гетеросексуальное партнерство (например, «возможности взаимной поддержки и взаимного самовыражения»), а демонстрация права заниматься любой осуждаемой большинством практикой, если это происходит приватно. Главными прецедентами в защиту гомосексуальных отношений тогда оказываются решения о допустимости порнографии. И значит, толерантность к сексуальному меньшинству «достигается ценой его унижения, гомосексуальная близость ставится на один уровень с непристойностью»³¹. Такая толерантность оказывается слишком слабой и хрупкой, поскольку далека от настоящего уважения.

В-четвертых, необходимо помнить, что все те ценности, за которые ратует нейтралистский либерализм, ценности свободного и открытого общества, требуют постоянной поддержки со стороны граждан, энергично демонстрирующих свою политическую волю. Даже Ю.Хабермас, воспринимая слабые позиции Дж.Ролза как недостатки артикуляции верных идей, напоминает о том, что существует теснейшая диалектическая связь между публичной и приватной автономией, между «свободами новых» (свободой убеждений и совести, правом на жизнь, собственность и т.д.) и «свободами древних» (политическими правами участия, которые делают возможным осуществление гражданами самоопределения)³².

Но откуда возьмется воля гражданина к политической активности, если гражданское участие представляет собой всего лишь один из возможных фокусов индивидуального выбора, наряду со спортом, танцами и вышиванием. Участие граждан в политическом процессе в условиях демократического общества будет в таком случае недостаточно мотивированным, а сильная, неутилитарная мотивация здесь абсолютно необходима. Ведь жизнь активного гражданина еще более обременительна, чем жизнь гражданина, ограничивающегося проявлениями искренней лояльности. Даже простой мониторинг политической ситуации, предполагающий проявление личной активности только в кризисные моменты, требует значительного времени и внимания, что всегда косвенно проявляется в материальных и психологических потерях. Если же учесть, что в случае представительной демократии в условиях массового общества результаты воздействия на политический процесс голоса отдельного гражданина поглощаются неумолимой логикой больших цифр, то сохранение его интереса к активным проявлениям гражданства требует сверхусилия, характерного для поступ-

ков, опирающихся на моральные убеждения³³. Именно с этими обстоятельствами связан вывод Ч.Тейлора о том, что сохранение гражданского участия может быть обеспечено только в том случае, если оно оказалось бы «существенным для достойной жизни и высшим политическим благом самим по себе». Но это значило бы «выйти за рамки процедурного (то есть нейтралистского – А.П.) либерализма, ибо общество, организованное вокруг этого блага, должно было бы – как общество – одобрять и поддерживать это представление о добродетели»³⁴.

Либеральный нейтрализм и защита автономии

Следует заметить, что приведенные выше контраргументы в неодинаковой степени затрагивают политическую концепцию нейтральности Дж.Ролза и варианты этического нейтрализма, апеллирующие к нравственным ценностям равенства и автономии. Целый ряд доводов сконструирован так, что он может серьезно ослабить только позиции первого из этих вариантов либеральной политической философии.

Так обвинение в неспособности использовать язык благ при разрешении конфликтов отчасти блокируется утверждением, что равенство и автономия, находящие выражение в системе неотчуждаемых индивидуальных прав, сами есть первейшее благо, конституирующее определенный образ жизни, по отношению к вариациям которого и должна соблюдаться публичная нейтральность. Некоторые теоретики-нейтралисты, как мы видели, идут именно по этому пути. Например, Р.Дворкин специально подчеркивает свободу собственного понимания либерального политического режима от «моральной шизофрении», в какой-то мере свойственной политическому либерализму Дж.Ролза³⁵.

Тем самым создается отправная посылка для того, чтобы снять с нейтралистской системы ценностей обвинения в неспособности сформировать и поддерживать политическое сообщество, порождающее патриотическую идентификацию. Ведь для него существует ценностная основа в качестве особого образа человеческого совершенства (идеала автономного человека и гражданина). Конечно, потенциал такой концепции блага в деле сплочения граждан все равно остается под вопросом. Но это вопрос для сугубо эмпирической проверки, крайне затрудненной вследствие влияния исходных теоретических посылок на ход социологических исследований.

Контраргументы, связанные с утверждением неспособности нейтралистских доктрин отразить объективный порядок благ, также имеют меньше силы в отношении нейтрализма автономии и равенства. Ведь в этом случае противникам нейтрализма недостаточно продемонстрировать возможность выявления некой общезначимой и объективной концепции блага и ее способность стать фундаментом политической практики. Необходимо также доказать, что автономия не занимает в ней специфического места. Например, что она не находится на ее вершине или не является условием реализации всех прочих благ. Это обстоятельство формирует несколько иное поле аргументации против нейтрализма.

Под удары критики в этом случае попадает строгость того ограничения политических стратегий, которое было обозначено как «стесненность одобрением» (подробную характеристику см. выше). Проведение перфекционистской политики будет вполне допустимо, если это ограничение не является безусловным³⁶. Например, если временное уменьшение автономии гражданина, возникающее вследствие тех государственных мер запретительного или спонсирующего характера, которые поддерживают более достойные образы жизни, не лишает ценности всю его последующую практику. По предположению Дж. Шера, вызванные таким образом предпочтения могут вести к позднему, уже достаточно автономному выбору, который будет определяться уже потенциальной внутренней ценностью какого-то блага. Перечисляемые им меры (реклама, навязывающая отвращение к употреблению наркотиков и к иным, коррумпирующим личность, видам деятельности; поддержка авторов, изображающих женщин в нестереотипизированном виде; дополнительная оплата рабочих, которые являются позитивной «ролевой моделью» для людей с низкой самооценкой и жизненными претензиями; превращение труда в условие социальной помощи, для изменения привычек некоторых ее реципиентов, введение «периода торможения» в бракоразводных процессах и т.д.), вполне возможно, нарушают автономию граждан. Но вряд ли они противоречат принципам демократического общества как общества свободных и равных. Ситуация напоминает положение студента, который, занимаясь определенным предметом из-за обязательного посещения или уважения к преподавателю, постепенно осознает его глубину и исследовательскую притягательность³⁷.

Нет сомнения, что в этом и подобных ему случаях автономия оказывается предметом определенного обмена. Причем это не нарушение автономии ради последующего увеличения самой же автономии, поскольку на выходе подразумевается максимизация перфек-

сионистских благ. Но это и не прямой обмен автономии на что-либо другое: в примерах Дж.Шера автономия сейчас, но без сопровождающих ее перфекционистских благ, обменивается на автономию и возможное воплощение иных ценностей впоследствии. Такая модель, без сомнения, отвечает определению морального перфекционизма, но он может быть оправдан, поскольку служит той же цели, что и сама «стесненность одобрением». В связи с этим оказывается вполне обоснованным ряд упомянутых выше мероприятий, которые в клинтоновской Америке получили условное название «умеренного» или «нового патернализма»³⁸.

Итак, мы установили, что позиция либерального нейтрализма не является незыблемой, а умеренный и взвешенный политический перфекционизм не только имеет в своем арсенале мощные аргументы, но и вполне может оказаться предпочтительной точкой зрения. Более того, мне представляется, что сама идея этической нейтральности государства или публичной сферы не служит единственным и аутентичным выражением либеральных ценностей. Если рассматривать индивидуальную свободу как высочайшую, но при этом контекстуализированную ценность, зависящую в своем воплощении от многих привходящих социально-политических факторов, то значительная часть споров о политическом перфекционизме (исключая некоторые наиболее радикальные выводы А.Макинтайра, М.Дж.Сэндела, К.Лэша) будет выглядеть как своего рода внутрисемейное разбирательство. Современные дебаты о судьбе нейтралистского тезиса отражают стремление некоторых теоретиков оптимально скорректировать либеральный мейнстрим за счет введения в него или оживления в нем элементов, связанных с ответственностью, взаимностью, коммунальными связями, а также ускользающими от его внимания аспектами человеческого блага. В них следует видеть очередной виток того процесса, который М.Уолцер назвал «вечным возвращением» коммунистической критики, акцентирующей практические и теоретические слабости либерализма³⁹. Однако само это «вечное возвращение» мыслимо лишь как постоянно воспроизводящийся элемент в исторической динамике именно либеральной культуры.

Примечания

- ¹ Кант И. К вечному миру. Философский проект // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 33. Естественно, что не Кант впервые начал использовать эту воображаемую ситуацию. Ее обсуждение мы можем найти у Б.Мандевиля, К.А.Гельвеция и многих других. Однако именно Канту принадлежит наиболее короткая и самая выразительная формулировка.
- ² В русских переводах английское понятие «neutrality» передается как словом «нейтральность», так и словом «нейтралитет», имеющим отчетливо выраженные ассоциации с международным правом. В тексте данной статьи используется первый вариант перевода именно для того, чтобы исключить подобные ассоциации. О принципиальной разнице понятия «нейтралитет» в международном праве и понятия «нейтральность» в политической философии см.: *Sadurski W The Moral Neutrality of Liberal State // Synthesis Philosophica. 1994. Vol. 9. P. 104.*
- ³ *Waldron J. Liberal Rights. Cambridge, 1993. P. 153.*
- ⁴ *Дворкин Р. Либерализм // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998. С. 59.*
- ⁵ *Rawls J. Social Unity and Primary Goods // Utilitarianism and Beyond /Ed. by A.Sen B. Williams. Cambridge, 1982. P. 182.*
- ⁶ *Friedman M. The Methodology of Positive Economics // The Philosophy of Economics / Ed. by D.M. Hausman. Cambridge, 1984. P. 212.*
- ⁷ *Dworkin R. Foundations of Liberal Equality // The Tanner Lectures on Human Values. Vol. 11. Salt Lake City, 1990. P. 80. (см. Также: Dworkin R. Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2000. Ch. 6).*
- ⁸ *Ibid. P. 50–53.*
- ⁹ *Kymlicka W. Contemporary Political Philosophy: Introduction. Oxford, 1990. P. 203–205.*
- ¹⁰ *Алексеева Т.А. Справедливость как политическая концепция: Очерк современных западных дискуссий. М., 2001. С. 139.*
- ¹¹ См.: *Ролз Дж. Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998. С. 104–105; Rawls J. Political Liberalism. N. Y., 1993. P. 147–148; Rawls J. Reply to Habermas // Journal of Philosophy. 1995. Vol. XCII, № 3. P. 147.*
- ¹² См.: *Rawls J. Political Liberalism. P. 56–57; Rawls J. Reply to Habermas. P. 134.*
- ¹³ Под всеобъемлющими доктринами Дж. Ролз подразумевает такие этические концепции, которые «включают понимание того, в чем ценность человеческой жизни, идеалы личного характера, также как идеалы дружбы, семейных и ассоциативных отношений и многое другое, что наполняет содержанием наше поведение» (*Rawls J. Political Liberalism. P. 13*).
- ¹⁴ *Rawls J. Reply to Habermas. P. 145–146. См. также: Ролз Дж. Идеи блага и приоритет права. С. 104–107; Rawls J. Political Liberalism. P. 145–148.*
- ¹⁵ Содержание последних лишь слегка варьируется у Дж. Ролза на протяжении всего периода его творчества. В «Политическом либерализме» они выглядят следующим образом: «а) Каждый может претендовать на полностью адекватную схему равных основных прав и свобод, которая совместима с такой же схемой для всех остальных, б) Социальные и экономические неравенства должны удовлетворять двум условиям: во-первых, они должны соответствовать положениям и должнос-

- тям, которые открыты для всех в условиях честного равенства возможностей, и, во-вторых, они должны существовать к наибольшей выгоде наименее преуспевающих членов общества» (*Rawls J. Political Liberalism*. P. 6–7, 291).
- 16 Подробно о нем см.: *Kymlicka W. Liberal Individualism and Liberal Neutrality // Justice: Alternative Political Perspectives /Ed. by Sterba J.P. Belmont, 1992. P. 261.*
- 17 *Held V. Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics. Chicago—L., 1993. P. 97.*
- 18 *Лэш К. Коммунитаризм или популизм? Этика сострадательности и этика уважения // Восстание элит и предательство демократии. М., 2002. С. 79.*
- 19 *Beiner R. What's the Matter with Liberalism. Berkeley—Los Angeles, 1992. P. 24–25, 74.*
- 20 Методология, которая используется при этом, различна: апелляция к прямому усмотрению ценностей, культурно-антропологическая индукция, обращение к данным психологии развития и т.д.
- 21 *MacIntyre A. The Privatization of Good // Justice: Alternative Political Perspectives / Ed. by Sterba J.P. Belmont, 1992. P. 245.*
- 22 *Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998. С. 41; Грей Дж. Агональный либерализм // Грей Дж. Поминки по Просвещению. М., 2003. С. 148. Для других теоретиков диалог на основе «этического плюрализма» всегда уходит за пределы либеральной политической теории и практики (*Kekes J. Against Liberalism. Ithaca—L., 1997*).*
- 23 *Finnis J. Natural Law and Natural Rights. Oxford, 1980. P. 106.*
- 24 *McCabe D. Knowing about the Good A Problem with Antiperfectionism // Ethics. 2000. Vol. 110. № 2. P. 332. В таком случае идея либеральной нейтральности оказывается поспешным и неправомерным перенесением модели политических отношений, возникшей как средство спасения общества от религиозных войн (то есть войн между носителями несовместимых представлений о личном спасении), на решение других фундаментальных социально-нравственных проблем (см. вариант именно такого ее понимания у Р.Бейнера (*Beiner R. What's the Matter with Liberalism? P. 65*)).*
- 25 *Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998. С. 227.*
- 26 См.: *Walzer M. The Communitarian Critique of Liberalism // New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Community /Ed. by A. Etzioni. Charlottesville—L., 1995. P. 64.*
- 27 См.: *Galston W. A. Two Concepts of Liberalism // Ethics. 1995. Vol. 105. № 3. P. 524–525.*
- 28 См.: *Алексеева Т.А. Справедливость как политическая концепция. С. 145.*
- 29 Именно так воспринимает Дж.Холден позицию Дж.Ролза по проблеме абортотв (*Halden J. The Individual, the State, and the Common Good // Social Philosophy and Policy. 1996. Vol. 13. P. 68*).
- 30 *Beiner R. What's the Matter with Liberalism? P. 86.*
- 31 *Sandel M.J. Moral Argument and Liberal Toleration // New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Community. Charlottesville—L., 1995. P. 86.*
- 32 *Хабермас Ю. Примирение посредством публичного употребления разума // Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 148–156.*

- ³³ См.: *Dunn J.* Rethinking Modern Political Theory. Cambridge, 1985. P. 38.
- ³⁴ *Тейлор Ч.* Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами. С. 242.
- ³⁵ *Dworkin R.* Foundations of Liberal Equality. P. 15–17, 20–22.
- ³⁶ То есть нечувствительным к количественным и временным параметрам (в терминологии Р.Эрнесона не является «any-time any-amount endorsement constraint» (*Arneson R.J.* Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy // Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory /Ed. by G.Klosko and S.Wall. Totowa (N.J.), 2003. P. 200).
- ³⁷ *Sher D.* Liberal Neutrality and the Value of Autonomy // Social Philosophy and Policy. 1995. Vol. 12, № 1. P. 150.
- ³⁸ См. в качестве примера: *Goodin R.E.* In Defense of the Nanny State // Rights and the Common Good: Communitarian Perspective /Compl. by A. Etzioni. N. Y., 1995. P. 124–125; *Sawhill I.V.* The New Paternalism: Earned Welfare // Rights and the Common Good: Communitarian Perspective /Compl. by A.Etzioni. N. Y., 1995. P. 131–139. См. также материалы по теме на сайте «The Communitarian Network» (<http://www2.gwu.edu>).
- ³⁹ *Walzer M.* The Communitarian Critique of Liberalism. P. 70.

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

О.В. Артемьева

У истоков современной этики добродетели*

Этика добродетели, концепцию которой в своих работах развивают А.Макинтайр, П.Гич, Ф.Фут, М.Слоут, Р.Хёртхаус, К.Свонтон и мн. др., сегодня является одним из влиятельных направлений в современной западной этике. Наряду с другими пост-новоевропейскими этическими теориями, такими, как прагматизм, этика заботы, персонализм и пр., современная этика добродетели представляет собой попытку преодоления кризиса новоевропейской моральной философии на новых этико-философских основаниях. Особенность этики добродетели состоит в том, что ее авторы стремятся переосмыслить мораль, обращаясь к античному и средневековому наследию. Они противопоставляют этику добродетели теориям, использующим в качестве ключевых понятия морального долга, правильного, принципов и т.п. и анализирующим в первую очередь действия человека, его поведение.

Современная этика добродетели у нас ассоциируется в первую очередь с именем Аласдера Макинтайра, который написал целый ряд фундаментальных работ в этой области¹. Однако импульсом к развитию современной этики добродетели послужила публикация в 1958 году ставшей знаменитой работы Гертруды Элизабет Энском «Современная моральная философия»². Именно с публикацией этой статьи связывают возрождение современной этики добродетели и в более широком масштабе — «аретический поворот» («aretic turn»), причем не только в этике, но и в других областях философии и даже за ее

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 05-03-03437а.

пределами³. Знаком этого поворота в моральной философии стало развитие теоретических подходов, которые переключают внимание с последствий поступков, а также с принципов, норм и правил на целостный характер человека, его совершенство и добродетели. Возможно исследование истоков аретического поворота в этике — тех идейных противостояний, в которых рождалась этика добродетели, и тех конкретных проблем, на решение которых она претендовала, позволит лучше понять смысл и перспективы этой этической теории. Ответы же на эти вопросы следует искать в работе Г.Э.Энском «Современная моральная философия».

Претензии к современной моральной философии

В своей работе «Современная моральная философия» Энском подвергает резкой критике тот образ морального философствования, который сложился в новоевропейской этике и продолжает определять развитие современной этики. Термином «современная» («modern») она обозначает этику периода, начиная с Нового времени и включая время сегодняшнее — то, которое у нас принято называть новейшим. И хотя критика направлена на моральную философию всего этого периода, ее главный предмет — английская этика конца XIX—XX вв. и более точно — аналитическая этика. Интересно, что сама Энском принадлежит аналитической традиции, в философии она развивала идеи позднего Витгенштейна, ученицей и почитательницей которого была. Именно благодаря ей произведения Витгенштейна стали доступны англоязычному читателю.

В центре «Современной моральной философии» — три главных тезиса. Во-первых, пока не существует философской психологии, предметом которой стало бы прояснение понятий действия, намерения, мотива, характера и т.п., занятия этикой не имеют смысла. Во-вторых, следует отказаться от понятия «морально должного» и связанных с ним понятий — моральной обязанности, правильного и неправильного в специфически моральном смысле слова, поскольку все они возникли в определенном контексте — в рамках этики божественного закона, и именно в этом контексте обрели свое значение, вне его они не просто бессмысленны, непонятны, но и разрушительны для морали. В-третьих, все различия и противоречия между известными английскими моральными философами, начиная с Сиджвика и включая всех современных английских философов, необоснованно преувеличены, ибо в главном их позиции абсолютно одинаковы.

А главное — это утрата содержательного критерия морали, заданного иудейско-христианской этической традицией, при одновременном употреблении в качестве ключевых тех самых понятий долга, обязанности, правильного и пр. в специальном моральном значении, которые в действительности неотъемлемы от этой традиции и уместны лишь в ее контексте. Все три тезиса Энском глубоко связаны друг с другом, однако центральным, организующим вокруг другие, пожалуй, является именно второй тезис.

Аргументация Энском носит моралистический, или точнее сказать — моральный, характер. Самый важный аргумент для нее состоит в том, что употребление бессодержательных моральных понятий в этике ведет и фактически, по ее убеждению, уже привело к разрушению самой морали, к утрате критерия морали — к тому, что современные моральные философы придали этический статус тому, что в античной и средневековой этике считалось соблазном, против которого эта этика предостерегала. По-другому говоря, современная английская этика, с точки зрения Энском, не различает абсолютного зла и в ее рамках возможно оправдать любые действия, в том числе и такие, которые в рамках античной и средневековой этики считались безусловно недопустимыми. Как же это произошло? И о каком соблазне идет речь?

Ответ на эти вопросы Энском находит в истории культуры. Анализируя употребление терминов «долг», «обязанность», «правильное» и т.п. в современной английской этике, Энском приходит к выводу, что специфически моральное значение этих терминов состоит в том, что они выражают абсолютный вердикт, подобный вердикту, выносимому человеку судом: виновен или не виновен. Она усматривает необходимую связь всех этих моральных понятий с понятием закона и с понятием законодателя. Только закон может вменять нечто в долг, обязанность, только в отношении к закону нечто может быть правильным и неправильным: «Обыденные (и совершенно необходимые) понятия «следует» («should»), «необходимо» («need»), «обязан» («ought»), должен («must») обрели этот специальный смысл, поскольку были отождествлены в соответствующих контекстах с «быть обязанным» («is ought»), «быть связанным» («is bound»), «требовать по» («is required to») в том смысле, в каком некто обязан или связан законом, или нечто может быть потребовано по закону»⁴.

«Вердиктность» как определяющая особенность современного морального языка, по мнению Энском, была чужда античной этике. В частности, Аристотель посредством термина «этический» очерчивал особую сферу — сферу реальных страстей и поступков человека.

Трансформацию значения терминов «моральный», «этический», наследованного современной философией, Энском связывает с рождением этики божественного закона⁵. Концепцию этики божественного закона она описывает следующим образом: «Придерживаться этики закона означает считать, что божественный закон требует *того*, что необходимо для соответствия добродетелям, несостоятельность в которых является знаком того, что человек плох *quia*⁶ человек (а не просто *quia*, скажем, ремесленник или логик)»⁷. Именно в рамках этики божественного закона возникают общие моральные термины «недозволенный» («*illicit*»), «незаконный» («*unlawful*»), аналогичные современному общему моральному термину «неправильный» («*wrong*»), посредством которых характеризуются отдельные действия человека. Неотъемлемой частью концепции этики божественного закона является вера в божественного законодателя — такого, например, в которого, по версии Энском, верили стоики, иудеи и христиане. Именно божественный законодатель подтверждал своим авторитетом абсолютность и безусловность предъявляемых человеку для исполнения божественным законом требований. К тому же эти требования были содержательно определены, и в рамках, например, христианской этики божественного закона указывалось на то, какие именно действия являются абсолютно и безусловно запретными. Абсолютный и безусловный характер запрета на эти действия выражался, в частности, в том, что они запрещались не по причине того, что противоречили какому-либо моральному принципу или не отвечали какому-либо внешнему по отношению к этому действию критерию, а в силу самого их фактического описания. В качестве примеров такого рода абсолютно и безусловно запретных действий Энском называет: убийство невинного ради какой бы то ни было цели, пусть даже благой; наказание за чужую вину; предательство (обретение доверия человека и обещание верной дружбы и затем выдача этого человека его врагам); идолопоклонство и пр.⁸ Все эти действия такого рода, что для того, чтобы осознать их неприемлемость, не нужно обращаться ни к каким принципам. Более того, сама попытка проверить моральное качество этих действий, или сомнение в отношении их абсолютной и безусловной неприемлемости, свидетельствует, как считает Энском, о моральной ущербности усомнившегося. Именно против соблазна задаваться такими вопросами и далее пытаться искать морального оправдания описанным действиям предостерегала этика божественного закона. Существенная особенность такой этики, с точки зрения Энском, состояла в том, что представление о морально должном здесь было производно от фактического описания

действий, отношение к которым было задано божественным законом. Это была разновидность этики, в которой вывод суждения о должном из суждений о сущем считался вполне обоснованным и правомерным.

Христианство определяло развитие европейской культуры на протяжении веков, так что ключевые в этике божественного закона понятия «долга», «обязанности», «должного» прочно закрепились в языке и мышлении европейцев. Именно в этом, по мнению Энском, и кроется причина того, что даже когда христианство утратило свою определяющую роль в культуре, эти понятия остались и сохранили свою значимость. Однако с утратой породившего и определявшего их контекста оказалось утраченным и их содержание, так что единственное, что осталось — это психологическая, «гипнотическая» сила, особый акцент, особое чувство, выражение вердикта. Первым философом, который указал на бессодержательность понятия должного, был Д.Юм. Энском считает Юма практически единственным новоевропейским мыслителем, который, несмотря на многочисленные ошибки и нелепости, несмотря на софистичность рассуждений, смог увидеть и выразить суть новоевропейской ситуации в этике, а именно: «...Юм выявил ситуацию, в которой понятие «обязанность» выжило, и понятие «должное» было наделено особой силой, обладание ею считалось знаком того, что данное понятие употреблялось в «моральном» значении, но в которой вера в божественный закон уже давно была утрачена...»⁹. Речь идет о выраженном Юмом в «Трактате о человеческой природе» сомнении в обоснованности перехода в этическом рассуждении от предложений со связкой «есть» или «не есть» к предложениям со связкой «должно» или «не должно», который незаметно для самих себя осуществляют философы¹⁰. Императивные суждения действительно невозможно вывести из суждений о фактах просто потому, что реальность божественного закона, породившая долг, обязанность и пр., отброшена, так что долг, обязанность и пр. просто неоткуда вывести.

Юм всего лишь выражал надежду на то, что его замечание «быть может, будет признано не лишенным известного значения»¹¹, и его надежда оправдалась. Замечание было названо принципом Юма и обрело силу методологического принципа, определявшего развитие метаэтики в XX веке. Энском высоко оценила открытие Юма, она считает, что Юм и его последователи в XIX–XX вв. сослужили этике большую службу — «они доказали, что в понятии «морально должного» нельзя обнаружить никакого содержания»¹². Однако ее вывод существенным образом отличается от вывода других мыслителей, столь

же высоко оценивших открытие Юма. Он состоял не в том, что необходимо избегать логической ошибки выведения должного из сущего, а в том, что раз данные моральные понятия вывести неоткуда, раз они бессодержательны, то и от них, и от этики, построенной на основе этих понятий, вообще следует отказаться.

Консеквенциализм

Беду современной английской этики Энском видит именно в том, что моральные философы и не думают отказываться от понятия должного и производных от него понятий, не осознают природы этих понятий, они, напротив, стремятся выявить иное, «крайне сомнительное», в ее представлении, содержание понятия морально должного для того, чтобы сохранить его психологическую силу. В результате преобладающим, если не главным, направлением в английской этике становится консеквенциализм. Именно Энском ввела данное понятие в научный оборот в статье «Современная моральная философия», и именно с ее легкой руки оно получило широкое распространение в этике¹³.

Энском вводит данный термин для выражения особенности английской этики, которая стала ключевой ее характеристикой, начиная со второй половины XIX в., а именно – с выходом в 1874 г. знаменитых «Методов этики» Генри Сиджвика. Эта ключевая характеристика современной западной этики состоит в том, что в ее рамках, во-первых, действия человека оцениваются исключительно в свете последствий, к которым привели данные действия, и, самое главное, – не всех последствий, а последствий *ожидаемых*, или *предвидимых* этим человеком при выборе данного действия; во-вторых, сфера моральной ответственности в контексте консеквенциалистских теорий также очерчена исключительно ожидаемыми, или предвидимыми, последствиями поступков. С точки зрения Энском, увязывание критерия оценки поступков и сферы ответственности с ожидаемыми последствиями отличает современную английскую этику от классических утилитаристских концепций Бентама и Милля. Консеквенциализм Энском считает вполне естественным выходом в ситуации, когда абсолютная содержательная различенность между добром и злом, заданная божественным законом, утрачена, и бессодержательные моральные понятия продолжают всецело владеть сознанием людей, в том числе и сознанием теоретиков морали. Последние могут и не определять явно свою позицию в терминах консеквенциализма, и

даже могут предпринимать усилия по отмежеванию от него, но это, по убеждению Энском, сути дела не меняет, что, в частности, проявляется в том, что ни один из современных английских этиков не согласится с тем, что есть абсолютно запретные действия, к каким бы полезно-прекрасным последствиям они ни приводили¹⁴. Ни один из них также не осознает оппозиционности современной этики этике иудейско-христианской. Эта оппозиционность, в частности, проявляется в отказе считать определенные типы действий абсолютно неприемлемыми и запретными. Строгость же запрета на такие типы действий была существенной чертой иудейско-христианской этики, смысл же строгости, согласно Энском, состоял в том, что при выборе поступка человека *«не должны искушать ни страх обстоятельств, ни надежда на них»*¹⁵.

Следует отметить, что в современной западной этике понятие консеквенциализма стало настолько размытым и неопределенным, что изначальный, предполагаемый Энском, смысл этого понятия по существу утрачен¹⁶. Майкл Слоут утверждает, что в современной этике под консеквенциализмом прежде всего понимается консеквенциализм действия – такой взгляд на критерий оценки действия, согласно которому правильность (или обязательность) действия определяется тем, являются ли в конкретной ситуации его последствия лучшими, чем последствия альтернативного действия или, по крайней мере, являются ли они настолько же хорошими. При этом критерий «хорошего» может быть разным. Если речь идет об утилитаризме, – это счастье, удовольствие, благополучие, польза. Если речь идет о каких-то других теориях, то в качестве критерия «хорошего» последствия могут рассматриваться честность в достижении счастья, обладание истиной, честь, красота и т.д.¹⁷. Слоут показывает также, что именем консеквенциализма в этике сегодня помечают множество самых разнообразных теорий. Различают эгоистический и универсальный консеквенциализм, консеквенциализм действия и консеквенциализм правила, консеквенциализм реальных последствий действия и консеквенциализм ожидаемых последствий и др. Согласно первому положительно следует оценивать действия, которые пусть и совершенно случайно, но привели к полезным последствиям, даже если мотивы совершения этих действий были чудовищными¹⁸. Множество дискуссий касается вопроса о том, что следует включать в понятие последствий: некоторые авторы включают мотивы, черты характера, общее положение дел и т.д. В рамках консеквенциалистской этики обсуждается также вопрос о том, существуют ли такие ситуации, в которых по консеквенциалистским же основаниям от консек-

венциализма следует отказаться и принять такие критерии морального действия, которые предлагаются в рамках морали здравого смысла и т.д.¹⁹ По существу любую современную теорию, если следовать всем этим описаниям, можно квалифицировать как консеквенциалистскую, на чем как раз и настаивала Энском. Но чего она никак не могла предположить — так это появления консеквенциалистских разновидностей этики добродетели²⁰.

Вместе с тем если в контексте современных дискуссий по поводу консеквенциализма применимость данного термина к любой современной теории морали обеспечена прежде всего его неопределенностью и безграничностью, то в концепции Энском — строгостью и точностью определения сути консеквенциализма. Для Энском непреодолимая ущербность этой позиции состоит в том, что, перемещая внимание с самих действий на их последствия, консеквенциализм игнорирует сущность самого действия. В его контексте нет достойных и дурных действий самих по себе, вне их соотношенности с последствиями. Различие между, скажем, трусливым и мужественным действием здесь стерто, ведь оба могут привести к дурным или хорошим последствиям и в зависимости от последствий они определяются как правильные или неправильные, обязательные для исполнения или недопустимые и т.п. Помимо того, что в консеквенциализме утрачивается абсолютное различие добра и зла, в его рамках с человека снимается ответственность за постыдные последствия его поступков в том случае, если он не предвидел этих последствий. Суть консеквенциализма Энском видит именно в этом.

Первым консеквенциалистом в строгом смысле слова, как уже было сказано, Энском считает Сиджвика. Именно Сиджвик сделал тот существенный шаг в этике, благодаря которому его этика обрела особенный, отличный от классических утилитаристских теорий, характер: он отождествил понятие намерения с ожидаемыми, или предвидимыми последствиями действия. Действительно, традиционно Сиджвик определяет сферу моральной ответственности как сферу *намеренных* (intended) действий, а намеренные действия отождествляет с предвидимыми последствиями. Такое отождествление Сиджвику понадобилось для того, чтобы разделить понятия мотива и намерения. Мотив Сиджвик связывает с желанием и определяет его как желание субъекта добиться определенных последствий действия. Намерение же «в целях строго морального и юридического обсуждения» он рассматривает следующим образом: «Самое правильное включать в понятие «намерение» все предвидимые последствия дей-

ствия, как неизбежные, так и возможные»²¹. Различение мотива и намерения Сиджвик проводит для того, чтобы сделать понятие моральной ответственности более строгим: если человек предвидел дурные последствия своего действия хотя бы в качестве возможных, он несет полную за них ответственность, если даже он не хотел осуществления таких последствий, то есть если даже у него не было мотива для совершения действия с этими последствиями. Нежелание в данном случае от ответственности не освобождает²².

Несостоятельность позиции Сиджвика Энском видит в том, что он пытается увязать моральную ответственность исключительно и всецело с *предвидимыми, или ожидаемыми*, последствиями действий. Предвидимые и ожидаемые последствия, в интерпретации Энском, для Сиджвика, как и для его последователей, составляют единственное основание определения ответственности человека и критерия правильного действия. Представление же Сиджвика о моральной ответственности, с точки зрения Энском, ведет к моральному оправданию поступков, противоречащих смыслу морали.

Свое утверждение Энском иллюстрирует следующим примером. Какой-то человек берет на себя ответственность за заботу о ребенке и полностью посвящает себя этой заботе, отказаться от нее считает для себя недопустимым. Однако ситуация складывается таким образом, что человек оказывается перед дилеммой: совершить постыдный поступок или быть заключенным в тюрьму. В контексте теории Сиджвика, как считает Энском, для определения ответственности не имеет значения, по каким основаниям принимается то или иное решение, в данном примере – лишение ребенка заботы: является ли решение лишить ребенка заботы а) следствием простого нежелания продолжать заботиться о нем; б) средством для достижения какой-то цели; в) следствием предпочтения данным человеком тюремного заключения совершению постыдного поступка. Значение имеют лишь предвидимые последствия. Так что этот человек, абсолютно уверенный в том, что его постыдный поступок не приведет к чреватому злом последствиям, совершает его именно на том основании, что несовершение постыдного поступка чревато большим вредом, нежели его совершение. Но случается именно то, чего он не предвидел, его постыдный поступок приводит к таким последствиям. И если ответственность ограничена сферой предвидимых, или ожидаемых, последствий, то с человека, совершившего постыдный поступок, ответственность снимается. И получается, что его поступок вполне морально оправдан, тем более, что был совершен вынужденно, ради беспомощного ребенка²³.

Выступая против консеквенциализма в этике, Энском не считает правильным или хотя бы возможным исключить последствия из сферы моральной ответственности. С ее точки зрения, моральный субъект «несет ответственность за плохие последствия своих дурных поступков, и не заслуживает уважения за хорошие [последствия таких поступков]; и наоборот, он не несет ответственности за плохие последствия хороших поступков»²⁴.

Во многих современных этических словарях и энциклопедиях, в различных академических работах этика добродетели противопоставляется деонтологическому и утилитаристскому направлениям в современной этике²⁵. И в целом это правильно. Однако, выдвигая идею современной этики добродетели, Энском противопоставила ее прежде всего (хоть и не исключительно) духу консеквенциализма как поверхностной, крайне конвенциональной теории, который проник во все современные английские теории морали, в том числе и в утилитаристские, и в деонтологические.

Этика закона без божественного законодателя

Вместе с тем Энском признает также и наличие в этике попыток иным путем преодолеть кризис в этике, вызванный сохранением в ней в качестве ключевых бессодержательных понятий. Авторы таких попыток признают, что понятия должного, долга, обязанности и т.п., возникли в этике божественного закона и осознают, что с утратой контекста данные понятия обладают лишь психологической силой. Предлагаемый ими выход состоит в сохранении этики закона, но при условии отказа от признания божественной природы этого закона. В связи с этим основное внимание здесь сосредоточено на прояснении понятий закона, нормы, определяющих значение ключевых моральных понятий. В качестве такого рода законов предлагается рассматривать общественные нормы, традиции и обычаи, самозаконотворчество, закон природы, общественный договор и т.п. Но и эти попытки, по убеждению Энском, не могут быть успешными. В своей аргументации она прибегает отчасти к той же логике, которой следовали кембриджские платоникомы, сентименталисты и интеллектуалисты в XVII–XVIII вв., когда, стремясь обосновать автономный характер морали, настаивали на том, что моральные понятия не выводимы из общественных законов, договоров, традиций, обычаев, поскольку последние сами нуждаются в моральном обосновании. Мораль должна оправдывать или опровергать их, а не наоборот. Кроме того, эти

моральные философы указывали на неизбежную при попытках выведения морали из социальной реальности логическую ошибку — круг в определении, которая состоит в том, что моральная ценность изначально придается тем явлениям, из которых затем пытаются вывести мораль. Аргументация Энском здесь более простая: она замечает, что социальная реальность во всех своих проявлениях чаще противоречит морали, нежели соответствует ей, так что не может считаться источником морали.

Кантовскую идею самозаконодательства в сфере морали она называет абсурдной²⁶ на том основании, что все, что человек делает «для самого себя», может быть восхитительным, но не законодательствующим. Критикуя Канта, Энском как будто бы не замечает, что Кант стремится выявить чистую логику морального сознания и интерпретирует его так, как будто бы Кант ведет речь о позитивном законодательстве. Причины пристрастной интерпретации кантовской идеи понятны, поскольку сама Энском мыслит о моральном законе по аналогии с позитивным законом. Моральный закон в ее представлении — совокупность конкретных действующих требований, норм, автором которых является Бог. Эти требования вменяются человеку для соблюдения их в повседневной жизни. В непонимании сущности божественного закона Энском обвиняет протестантов, в представлении которых божественный закон дан смертным не для того, чтобы они исполняли его предписания, а для того, чтобы указать им на их неискоренимую испорченность, неспособность даже с помощью благодати соответствовать предъявляемых Богом стандартов²⁷. Один из критически настроенных по отношению к Энском авторов, замечает, что в ее тексте есть указания на то, что божественный моральный закон и действует по принципу позитивного закона, то есть посредством санкций²⁸. К числу безусловно необходимых, абсолютных требований, вмененных самим Богом, помимо запрета на убийство, на наказание за чужую вину, предательство Энском относит запрет гомосексуализма, идолопоклонства, адюльтера и т.п. По логике Энском, гомосексуализм столь же неприемлем с моральной точки зрения, как убийство и наказание невиновного. К числу абсолютно запретных и неприемлемых с точки зрения морали она относит такие вещи, которые для человека современной культуры не являются таковыми и не в силу его моральной развращенности, а в силу переоценки такого рода вещей как самих по себе морально нейтральных, при том, что сугубо индивидуальное (эстетическое) отношение к ним может быть разным. В представлении же Энском перечисленные ею конкретные нормы и ценности составляют сущность морали, саму

мораль, и любая попытка хотя бы задаться вопросом об их правомерности свидетельствует об испорченности человека и ставит его вне морали. И хотя Энском не призывает вернуться к этике божественного закона, сознавая невозможность этого, однако, будучи католичкой и всецело принимая и разделяя конкретные нормы и ценности католицизма, воспринимает их как универсальные нормы и ценности, которые должны быть обоснованы — если человечество не хочет остаться без морали — в контексте этики иного типа, скажем, в контексте этики, ориентированной на добродетели.

Указывая на неправомерность выведения моральных понятий из закона природы, Энском считает, что данная попытка с большей вероятностью приведет к тому выводу, что в соответствии с законом природы допустимо и даже необходимо поедание более слабого и с гораздо меньшей степенью вероятности такая попытка приведет «Ек понятиям справедливости; к до-сократическому чувству справедливости как уравновешенности или гармонииЕ»²⁹. Следует заметить, что, например, стоическая версия этики естественного закона действительно вполне допускала и обосновывала такие вещи, которые не просто не вписываются в обыденное представление о морали, но и могут казаться шокирующими³⁰. Наконец, в отношении этики, основанной на теории договора, Энском замечает, что данная теория может оказаться слишком абстрактной и формальной, чтобы снисходить до такого рода частных, как запрет убийства или гомосексуализма³¹.

Идея этики добродетели

В обстоятельствах, в которых находится современная английская этика, единственный приемлемый выход Энском видит в обращении к античному морально-философскому наследию — к отказу от этики закона в пользу этики добродетели. С ее точки зрения, как только моральный закон лишился божественного законодателя, он просто перестал быть законом в собственном смысле слова. Так что сегодня, по убеждению Энском, для понятий, порожденных этикой божественного закона, самым подходящим местом является предметный указатель³².

Прежде чем переходить к этике, ориентированной на понятие добродетели, Энском считает необходимым проведение философско-психологического исследования понятий природы человека, действия, намерения, желания, удовольствия, без прояснения которых,

по ее мнению, невозможна никакая этика. Современная же моральная философия в интерпретации данных понятий, как это показала, в частности, этика Сиджвика, продемонстрировала свою несостоятельность. Наконец, предметом собственно этического исследования, по мнению Энском, должно стать понятие добродетели, анализ соотношения добродетели и поступка, а также понятие процветания («flourishing») – аналога античного понятия блаженства.

Энском не выстраивает собственной концепции этики добродетели, она лишь намечает путь к ее построению, указывает на возможные преимущества такой концепции, очерчивает круг теоретических задач, которые ей предстоит решить. И по существу она задает все те направления, по которым и станет развиваться впоследствии этика добродетели. Переход к этике добродетели Энском формулирует следующим образом: «Остается искать «нормы» в добродетелях человека: точно в том смысле, в каком количество зубов человека определяется конечно не как среднее арифметическое количества зубов всех людей, а определяется количеством зубов, характерным для человеческого рода, также, возможно, и человеческий род, рассматриваемый не с точки зрения биологии, а с точки зрения мышления и выбора во всех жизненных проявлениях – способностях и дарованиях, в использовании необходимых вещей – «обладает» такими-то и такими-то добродетелями: и этот «человек» с полным набором добродетелей является «нормой», как нормой является «человек», например, с полным набором зубов»³³. Лишь в данном подходе, подчеркивает Энском, понятие нормы уже не ссылается на понятие закона, а употребляется скорее в аристотелевском духе, или, как можно проинтерпретировать, оказывается метафорой.

Каким же образом переориентация этики на добродетели способствует преодолению проблем, порожденных этикой, основанной на понятии морально должного, и лишенной породившего ее контекста? С точки зрения Энском, этика, ориентированная на добродетели, возвращает в этику мораль в ее содержательности, конкретности, определенности и сама становится содержательной этикой. Такая этика оперирует не пустыми, но содержательными понятиями. Энском считает, что «значительным продвижением вперед было бы вместо «морально неправильного» всегда указывать на такой тип характеристики, как «неправдивый», «нецеломудренный», «несправедливый». Нам не следует и дальше спрашивать, было ли совершение чего-либо «неправильным», непосредственно переходя от описания действия к этому понятию; нам следует спросить, было ли оно, например, несправедливым; и ответ подчас сразу ясен»³⁴.

Преимущество этики, ориентированной на добродетели, Энского видит прежде всего в том, что она четко проясняет характеристики морального субъекта и его действий, которые современная этика лишь затуманивает. Направленная на описание тех или иных парадигмальных характеристик, этика добродетели позволяет установить безусловно и абсолютно неприемлемое и строго отделить его от допустимого и, возможно, необходимого в конкретных обстоятельствах. Скажем, парадигмальным случаем несправедливости, с точки зрения Энского, является наказание за чужую вину. И если невинный человек наказан по приговору суда, то «никакие обстоятельства, никакие ожидаемые последствия не меняют описания данного приговора как юридического наказания человека за то, чего он заведомо не совершал, и не могут повлиять на это описание, превратив его в описание справедливого наказания. И тот, кто пытается оспорить это, делает вид, что он не знает, что означает несправедливое, поскольку это парадигмальный случай несправедливости»³⁵.

Существуют и другие проявления несправедливости, такие, как лишение собственности, невозвращение долга, нарушение договоренностей и пр. Подобные проявления несправедливости, как считает Энский, хоть и являются несправедливыми в обычных условиях, но не являются безусловно неприемлемыми. Их приемлемость или неприемлемость может определяться с учетом конкретных обстоятельств, а также — предполагаемых последствий. В некоторых ситуациях совершение такого рода поступков может оказаться необходимым. Так право человека на собственность ничтожно, если захват этой собственности может предотвратить очевидное несчастье, например, в случае, когда захватывают чью-то машину и взрывают ее с целью направить угрожающий людям разрушением и смертью поток в другое русло и т.п. Вопрос о допустимости и недопустимости таких поступков чрезвычайно сложен, он не исчерпывается анализом последствий, ответ на него требует принимать во внимание и общие соображения, но главным образом требует применения того, что Аристотель называл рассудительностью (*φρόνησις*) — умением принимать ответственные решения и поступать в соответствии с ними в конкретных, уникальных и потому не подводимых ни под какие правила, принципы и законы ситуациях.

Описание и различение двух типов проявления несправедливости и в целом — любых проявлений порочности избавляет от морального ригоризма, которым, по мнению Энского, страдал, например, Кант, что особенно ярко проявилось в его рассуждении о лжи,

а также — от моральной неразборчивости, которой страдают консеквенциалисты. Энском считает, что рассуждающий по логике консеквенциалистской этики теоретик, вполне обоснованно может задаваться вопросами о том, не будет ли «морально правильно» в каких-либо исключительных ситуациях, прибегать к наказанию невиновного. Но никто не способен доказать, что наказание невиновного в каких бы то ни было обстоятельствах может оказаться справедливым. В утверждении четких содержательных критериев морали и состоит, по убеждению Энском, существенное преимущество этики, ориентированной на добродетели, над всеми современными этическими теориями, и задача философов всерьез взяться за ее построение.

* * *

Подробно проанализировав работу Энском «Современная моральная философия», Чарльз Пигден приходит к следующему заключению: «Концептуальное положение Энском основано на утверждении исторического характера: понятие морально должного порождено христианством. Сочинение Цицерона «Об обязанностях» свидетельствует о том, что это утверждение ложно. Аналоги современных моральных понятий существовали и до христианства. Аргументация Энском в отношении необходимости отказаться от морально должного несостоятельна, поскольку она основана на фактической ошибке. И неоаристотелианская альтернатива, которую она предлагает, не осуществима»³⁶. Отчасти эта критика справедлива, ее можно дополнить и замечанием о поразительной легковесности и необоснованности большей части возражений Энском против новоевропейских моральных учений. Однако, думается, что не против новоевропейских философов в первую очередь направлена «Современная моральная философия». Она направлена именно против бессодержательности английской метаэтики, и представляет собой попытку вернуть в этику содержание. Эта попытка была поддержана многими современными философами и нашла свое продолжение в развитии современной этики добродетели. Судить же о том, насколько эта попытка удалась, нужно на основе анализа развитых версий этики добродетели.

Примечания

- 1 См., напр.: *MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory*. L., 1981; *MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind., 1988; *MacIntyre A. Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues?* Chicago (Ill.), 1999 и др.
- 2 *Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy* // *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. 1958. Vol. XXXIII, № 124. P. 1–19. Данная статья представляет собой текст выступления Энского на заседании Общества Вольтера в Оксфорде.
- 3 «Аретический поворот» (от греч. ἀρετή — добродетель, совершенство) способствовал появлению и развитию такого самостоятельного философского направления, как аретическая эпистемология, (virtue epistemology), см., напр.: *Axtell G. ed., Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology*. Lanham, 2000; *Fairweather A., Zagzebski L., eds. Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. N. Y., 2001; *Pritchard D. H. Virtue Epistemology and the Acquisition of Knowledge* // *Philosophical Explorations*. 2005. № 8; *Zagzebski L. T. Virtues of the Mind*. Cambridge, 1996). «Аретический поворот» затронул политическую теорию и теорию права. См., напр.: *Duff R.A. The Limits of Virtue Jurisprudence* // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2, January. P. 214; *George R.P. Making Men Moral*. Oxford, 1993; *Huigens K. Nietzsche and Aretaic Legal Theory* // *Cardozo Law Review*. 2003. Vol. 24, № 2, February. P. 563–586; *Sherry S. Judges of Character* // *Wake Forest Law Review*. 2003. Vol. 38. P. 793–809; *Solum L.B. Virtue Jurisprudence: A Virtue-Centered Theory of Judging* // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2. January. P. 178–213 etc.
- 4 *Anscombe G.E.M. Op. cit.* P. 5.
- 5 В вопросе о происхождении моральных понятий должного, долга, обязанности, а также об их бессмысленности в иных контекстах, у Энского есть весьма авторитетные союзники, о которых она, правда, не упоминает. Например, по существу те же, что и Энском, идеи развивал А.Шопенгауэр в своей критике Канта. Шопенгауэр подчеркивает, что все используемые новоевропейской этикой понятия не имеют иного происхождения, кроме скрижалей: «Вообще в христианские века философская этика бессознательно заимствовала свою форму от теологической; а так как последняя по существу своему повелительна, то и философская выступила в форме предписания и учения об обязанностях, не подозревая в своей невинности, что на это еще нужно получить право где-либо в другом месте, напротив, она воображала, что это и есть ее подлинный и естественный вид <...> Сверх того, понятия эти вне связи с теологическими предположениями, из которых они возникли, теряют, собственно, всякое значение, и если, подобно Канту, думают возместить это тем, что говорят об абсолютном долженствовании и безусловной обязанности, то это значит кормить читателя словами, даже прямо предлагать ему *contradictio in adjecto*» (См.: *Шопенгауэр А. Об основе морали* // *Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность*. М., 1992. С. 138).
- 6 лат. — в качестве, в роли.
- 7 *Anscombe G.E.M. Op. cit.* P. 6.
- 8 См.: *Ibid.* P. 10.
- 9 *Anscombe G.E.M. Op. cit.* P. 6.

- ¹⁰ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. III. О морали // Юм Д. Трактат о человеческой природе: В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 229.
- ¹¹ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. III. О морали // Юм Д. Трактат о человеческой природе: В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 229.
- ¹² Ibid. P. 8.
- ¹³ В современной западной этике консеквенциализм в его многочисленных разновидностях стал предметом специального теоретического анализа. См., напр.: *Scheffler S.* The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions. Oxford, 1994; *Scheffler S., ed.* Consequentialism and Its Critics. Oxford, 1988; *Darwall S., ed.* Consequentialism. Oxford, 2002.
- ¹⁴ Эנסком специально обращает внимание на попытки в современной моральной философии отделить «внутренние ценности» и собственно «последствия». С ее точки зрения, такие попытки лишь вводят в заблуждение, поскольку ни один из авторов подобного рода попыток (она имеет в виду прежде всего Дж.Э.Мура, В.Д.Росса, а также называет П.Ноуэлл-Смита и Р.Хеара и др.) не согласится с тем, что есть такие порочные действия, которые не могут быть оправданы никакими последствиями, так что такое отделение по существу не имеет никакого значения. Так никто из них не согласится с тем, что никакими последствиями нельзя оправдать убийство невинного, даже если это убийство в каком-то немислимом случае может быть единственным способом защиты национального интереса (См.: *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 9n).
- ¹⁵ *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 10.
- ¹⁶ См.: *Slote M.* Consequentialism // *Becker L.C., Becker Sh.B.* (eds.). Encyclopedia of Ethics in 3 v. Vol. 1. Chicago—L.: St. James Press, 2001.
- ¹⁷ См.: Ibid.
- ¹⁸ См.: Ibid.
- ¹⁹ См.: Ibid.
- ²⁰ На это указывает Роберт Луден, ссылаясь, в частности, на работу Джулии Драйвер «Нелегкая добродетель» (*Driver J.* Uneasy Virtue. Cambridge, 2002). Он также обращает внимание на то, что нормативная составляющая различных версий этики добродетели может быть и консеквенциалистской, и деонтологической. Он объясняет это тем, что этика добродетели не является нормативной теорией в том смысле, что не ставит себе задачу выявления критериев правильного действия, не ищет ответа на вопрос: «что делает правильное действие правильным» (См.: An Interview with Robert Louden: Perspectives in Moral Philosophy // <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ETHIC1~1.PRN.pdf>).
- ²¹ *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7th ed. Indianapolis/ Cambridge. 1981. P. 202.
- ²² Сиджвик пишет: «Поскольку следует допустить, что мы не можем избежать ответственности за какие-либо предвидимые злые последствия наших действий на том основании, что мы не испытывали желания получить такие последствия ни ради них самих, ни в качестве средств достижения отдаленных целей, такие нежелательные дополнения к желанным результатам наших волеий с очевидностью выбраны нами, или являются предметом нашего волеизъявления. Следовательно, в то время, как мы можем считать намерение злым, мотив может быть признан добрым; как когда человек лжесвидетельствует ради спасения жизни своего родителя или благодетеля» (См.: Ibid.). Приведенный в конце цитаты пример, как мне кажется, свидетельствует о

том, что позиция Сиджвика в отношении определения сферы моральной ответственности и критерия оценки поступка не является такой однозначной, как ее представляет Энском. Данный пример Сиджвика показывает, что для него лжесвидетельство даже во имя спасения жизни самых близких людей, то есть дурной поступок ради достижения хороших последствий, не является с моральной точки зрения положительным. Другое дело, что, следуя логике отождествления намерения с предвидимыми последствиями наряду с ограничением сферы ответственности намеренными действиями, невозможно указать на основания, по которым лжесвидетельство является абсолютно недопустимым поступком.

²³ См.: *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 11–12.

²⁴ Ibid. P. 12. Интересно, что иногда Энском приходит к выводам, которые прямо вытекают из тех этических концепций, которые она критикует. Это касается и утверждения о том, что человек не несет ответственности за плохие последствия своих хороших поступков. По существу эту же идею развивает Кант, в частности, в своем рассуждении «О мнимом праве лгать из человеколюбия», где он показывает, что человек не может отвечать за последствия своих совершенных по долгу поступков, ведь последствия совершаются в мире случайностей, так что если человек дает правдивые показания, которые причинят вред другому, «собственно, не он сам причиняет этим вред тому, кто страдает от его показания, но случай» (См.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 232–237). Поэтому человек, который исполняет долг правдивости, не может отвечать за плохие последствия своего совершенного в соответствии с долгом правдивости поступка. Однако, утверждая по существу то же, правда, избегая при этом употребления понятий «долг», «обязанность» и т.п., Энском упрекает Канта в излишней ригористичности и считает неадекватным рассмотрение лжи непременно как нарушения принципа. Кант, по ее мнению, не способен допустить, что существует ложь не как нарушение принципа, а просто как ложь, в определенных обстоятельствах вполне допустимая и оправданная (См.: *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 2).

²⁵ См., напр.: *Hursthouse R.* Virtue Ethics // *E.N.Zalta* (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition): <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue>; См. также: *French P.A., Uehling Th.O., Wettstein H. K.*, eds. Midwest studies in Philosophy. Vol. XIII (Ethical Theory: Character and Virtue). Notre Dame, IN, 1988.

²⁶ См.: *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 13.

²⁷ См.: Ibid. P. 6n.

²⁸ См.: *Pigden Ch.* Anscombe on «Ought» // http://www.otago.ac.nz/philosophy/Staff/CharlesPigden/Anscombe_on_Ought.pdf). К замечанию Чарльза Пигдена о том, что, в представлении Энском, этика божественного закона включает теорию обязанности, которую можно выразить так: «выполни-это-или-будешь-проклят», можно добавить и то, что, разъясняя природу современных моральных понятий и сегодняшнюю их судьбу, Энском прибегает, как правило, к юридическим аналогиям. В частности, она говорит, что влияние на сознание современного человека понятия морально должного равнозначно влиянию понятия «уголовный» в гипотетической ситуации запрета и стирания из памяти уголовного права и уголовных судов (См. *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 6). Энском не говорит о теории обязанности, предполагающей применение санкций как о неотъемлемой части теории бо-

жественного закона, по мнению Пигдена, она просто не решается этого сделать, хотя внутренне разделяет эту теорию и считает ее органичной частью этики божественного закона.

²⁹ *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 14.

³⁰ См. об этом подробно: *Гаджикурбанова П.А.* Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам») // *Этическая мысль: Вып. 5.* М., 2004. С. 128–142.

³¹ См.: *Anscombe G.E.M.* Op. cit. P. 13–14.

³² См.: *Ibid.* P. 15.

³³ *Ibid.* P. 14.

³⁴ *Ibid.* P. 9.

³⁵ *Ibid.* P. 16.

³⁶ *Pigden Ch.* Op. cit.

Н.Л. Соколова

Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни»

Современные проекты «эстетической жизни» восходят, по мнению ряда исследователей¹, к традиции эстетизма, заложенной О.Уайльдом, художественной группой Блумсбери, а также инициировавшим ее взгляды Дж.Муром. Хотя термин «эстетизм» впервые появился в середине XIX века в связи с идеями прерафаэлитов об абсолютном доминировании эстетической сферы, подобные представления встречаются раньше, в частности, у немецких романтиков. Однако «эстетизм» немецких романтиков не был последовательным, так как в нем не было противопоставления этической и эстетической сферы, красоты и нравственности. Считается, что последовательный эстетизм утверждает исключительное превосходство эстетических ценностей; для него характерно «признание красоты высшим благом и высшей истиной, а наслаждение красотой – высшим жизненным принципом»². Классическое противопоставление эстетического этическому, как известно, было выражено С.Кьеркегором («кто живет эстетически, тот случайный человек, кто живет этически, тот работает над тем, чтобы стать всеобщим человеком»). В контексте современной культуры соотношение этического и эстетического по этому принципу рассматривается Б.Хьюбнером³.

Однако в современной философии появились различные варианты концепций «эстетической жизни» («эстетического самоконструирования», «жизни как произведения искусства»), в которых соотношение эстетического и этического рассматривается иначе. Их авторы обосновывают необходимость «эстетической жизни как этики» (Р.Рорти), «эстетизированной этики вкуса» (Р.Шустерман), «этики эстетического самоконструирования» (Дж.Абрамс) и т.п. Большин-

ство исследователей рассматривают эти концепции в аспекте постмодерной эстетизации этического⁴, которую связывают с эстетизацией жизни современного общества, прежде всего сферы повседневности. Процесс эстетизации повседневности нашел заметное отражение в социологии⁵, в меньшей степени он исследуется в философии. Однако Б.Дземидок отмечает, что возникшие в рамках постмодернистской философии этические концепции «благой жизни» понимаемой как жизнь эстетическая – это первый шаг на пути к такой рефлексии; по его мнению, можно рассматривать подобные концепции как частично когерентные процессу эстетизации повседневности⁶.

Наиболее активно данная проблематика обсуждается в англоязычной философии, прежде всего в постаналитической философии США; она возникает на пересечении наиболее важных, исследуемых в ее рамках тем: философия как «искусство жизни», соотношение перфекционизма и демократии, нарративные практики самонаписания, проблема автономии человека и др. В этих концепциях проявился интерес американских философов к континентальной философии, прежде всего к «позднему» М.Фуко. Некоторые исследователи, критикующие концепции «эстетической жизни», прямо указывают на «европейскую моду» как на причину их появления, однако многие, в частности, Р.Рорти, отмечают, что европейская философия лишь актуализировала проблемы, которые назрели в американской философии; обращение к ней только более ярко проявило симптомы назревавшей реформации северо-атлантической мысли. Появление концепций «эстетической жизни» во многом обусловлено возникновением неопрагматизма, возрождением некоторых идей Д.Дьюи, Р.У.Эмерсона, Г.Ю.Торо. Н.С.Юлина обращает внимание на то, что «в поэтико-эстетическом образе философии не следует видеть импорт европейской моды. Скорее это – возвращение к истокам, к тому, чем была изначально американская традиция. В Европе бытует образ американской философии как чего-то «эмпирического» и «сциентистского». Это далеко не так. Создатели американской традиции ... скорее были философскими поэтами, рисовавшими мир эстетически ...»⁷.

Построение концепций «эстетической жизни», их этическая проблематика, как уже было отмечено, так или иначе связано с дискуссиями вокруг поздних работ М.Фуко (второго и третьего тома «Истории сексуальности», лекций и интервью последних лет), в которых центральной стала тема автономии человека в аспекте существования «эстетик существования», специфических «техник себя». Исследуя античную историю сексуальности, Фуко ставит вопрос: почему

половое поведение, различные виды деятельности и удовольствия, связанные с ним, оказываются в античности предметом морального внимания; с чем связана «этическая озабоченность», которая в определенные исторические моменты, в определенных обществах и внутри определенных групп оказывается более значимой, чем моральное внимание, уделяемое другим, часто принципиально важным областям индивидуальной и коллективной жизни?⁸ Он показывает, что «этическая забота» в отношении полового поведения далеко не всегда находится в прямой зависимости от системы фундаментальных гражданских и религиозных запретов, часто оказывается, что моральное внимание сильно как раз там, где нет ни обязательств, ни запрещений. Более того, мораль обращается к мужчинам по поводу такого поведения, где они, как раз наоборот, должны использовать свое право и свою свободу — в практиках удовольствий (ИУ, 38). Эту «этическую заботу» (моральную проблематизацию) Фуко связывает с «эстетиками (или искусствами) существования»: «Под этим следует понимать продуманные и добровольные практики, с помощью которых люди не просто устанавливают себе правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в своем собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля» (ИУ, 18).

В своем исследовании Фуко рассматривает мораль не как совокупность кодов, норм, а мораль как тот способ, которым человек конституируется в качестве морального субъекта. Согласно Фуко, конституироваться в качестве морального субъекта — и значит превратить свою жизнь в произведение искусства. Фуко считает, что античные «искусства существования», «техники себя» частично утратили свою значимость и автономию с приходом христианства, тем не менее они «имели достаточно большое значение в наших обществах». По его мнению, следовало бы воспроизвести длинную историю этих «эстетик существования», поскольку это и будет история способов конституирования морального субъекта. Изучение проблематизации полового поведения в античности он рассматривал как одну из первых глав этой общей истории «техник себя» (ИУ, 17–18).

Тема «жизнь как произведение искусства» рассматривается Фуко главным образом на материале античности, но обозначена и по отношению к современности. Рассматривая современность не как исторический период, а как установку (под которой подразумевается «способ отношения к актуальности; добровольный выбор, делаемый отдельными людьми, способ действия и поведения, который одно-

временно указывает на определенную принадлежность и выступает как задача»⁹), Фуко обращается к фигуре Бодлера, в лице которого, по его мнению, мы имеем дело с одним из самых утонченных сознаний современности в XIX веке. Современность для Бодлера, замечает Фуко, — это не просто форма отношения к настоящему, это еще и необходимый способ отношения к самому себе. Быть современным, по Фуко, означает не принимать себя самого таким, каким ты стал в потоке времени, а отнестись к себе как к объекту сложной и длительной работы. Добровольно принятая установка современности связана поэтому, по Фуко, с неизбежным аскетизмом. Он замечает, что Бодлер, в соответствии со словарем своей эпохи, называет это дендизмом; можно говорить «об аскетизме денди, превращающего свое тело, свои поступки, свои чувства и страсти, свое существование в произведение искусства»¹⁰. Выбор жизни как произведения искусства Фуко рассматривает как возможность решения важнейшей «политической, этической, социальной и философской проблемы наших дней», которая заключается в отказе от тех «форм нормализации», которые были наложены на человека в течение нескольких веков, а также современными режимами власти¹¹. Поскольку они не заслуживают того, чтобы быть сохраненными, необходимо не «открыть», кто мы есть, а скорее отказаться от того, кто мы есть. Поэтому, обращаясь к Бодлеру, Фуко подчеркивает, что современный человек — это не тот, кто отправляется открывать самого себя, свои тайны или свою скрытую истину; это тот, кто стремится изобрести себя.

Иначе обосновывает свою концепцию «эстетической жизни» Р.Рорти. Он ссылается на Фрейда, наиболее важной темой которого, по его мнению, является отказ от понимания самости как структуры, имеющей центр с наличием цели, которая определяет сущность человеческого. Нет не только абстрактной «человеческой природы», но надо отказаться даже от идеи о сущности какой-либо личности. По Рорти, показанная Фрейдом множественность, беспорядочность «Я», представление «Я» как децентрализованной комбинации множества конфликтующих «квази-персон» дискредитируют идею индивидуальности как чего-то целостного¹². Такая децентрализация, множественность «Я» открывает новые возможности для эстетической жизни как этики (FMR, 11–12). Выводы Фрейда, по мнению Рорти, не позволяют говорить о каких-либо универсальных нравственных принципах. Мы свободны в своем экспериментировании со своими жизнями, в создании «словарей» приватной морали. Поскольку «человеческая природа» не определена, она должна быть «открыта», «сформирована» эстетически. С «неистинным «Я» более актуальным

становится не «самопознание», а «самосозидание» («самоконструирование»), творчество жизни по образцу произведения искусства. Главной характеристикой такой «эстетической жизни», с точки зрения Рорти, будет прежде всего радикальная новизна, которая достигается через постоянный поиск нового опыта, и что более важно — нового языка. Цель — увидеть себя и других через новые альтернативные нарративы и словари, которые могут продуцировать радикальные изменения (FMR, 10–11).

Рорти подчеркивает, что его «этика эстетической жизни» — это «приватная мораль», а не социальный проект. Осмысливая проблему соотношения личного и общественного модусов человеческого бытия, Рорти резко разводит приватную и публичную сферы, поскольку усматривает в них различные языковые игры. «Самоконструирование» он относит к приватной сфере. В этой сфере индивид может свободно творить себя, но «публичные цели», по Рорти, требуют общего словаря — словаря взаимного приспособления, существующего безотносительно от «приватной идентичности граждан». Для публичной сферы нужен общий «простой моральный словарь», который был бы не более релевантен какому-то одному приватному «Я», чем другому. По мнению Рорти, при таком разведении публичной и приватной сфер значение человеческой субъективности, поиск своего «Я» сочетается с любым видом политики¹³.

В связи с этим показательна оценка Рорти поисков «позднего» Фуко. Высоко оценивая Фуко как «короля автономии», он не принимает социального аспекта концепции Фуко. Ссылаясь на В.Декомба, считавшего, что прочтение Фуко дают нам двух Фуко — «французского» и «американского», Рорти утверждает, что «американский Фуко» может быть прочитан как версия Дьюи: у него тот же отказ от поиска универсалистских оснований, апелляции к «человеческой природе»; «французский Фуко» — чисто ницшеанский, он «скорее анархист, чем либерал; он не придает значения политике» (MI, 328). Это подсказанное Декомбом удачное различие, по мнению Рорти, иллюстрирует смешанные и запутанные мотивы Фуко, которого он характеризует как «романтического интеллектуала, который живет в эпоху либерализма» (MI, 328). Задача романтического интеллектуала — «изобретение» своего «Я», и Фуко, как «хороший либерал», стремится оставить за каждым это право. Но как только «романтический интеллектуал» начинает претендовать на то, чтобы опыт его «приватного «Я» использовался как модель для других, пытается перенести свои поиски в публичную сферу, он перестает быть либералом. «Самоконструирование» как цель романтического интеллектуала, — пишет Рорти

ти, — кажется мне хорошей моделью для индивидуального человеческого бытия и очень плохой моделью для общества. Мы не должны искать проектов солидарности, удовлетворяющих желанию автономии» (М1, 332).

Одна из наиболее развернутых концепций «эстетической жизни» принадлежит Р.Шустерману. Он обосновывает ее прежде всего в связи с критикой Рорти, хотя и признает его роль в своем движении от аналитической философии к неопрагматизму. Концепция Рорти, по мнению Шустермана, не «принимает в расчет» существования различных вариантов «эстетической жизни». Он выделяет три основных ее «жанра»¹⁴. Первый жанр — «муровско-блумсберианский»; в его основе — наслаждение красотой, «созерцание и потребление прекрасных объектов». Второй жанр — вариант «У.Пейтера — О.Уайльда» — представлен в позднем — романтическом идеале эстетизма. Шустерман характеризует эту версию «эстетической жизни» как классическую. Здесь речь идет не столько о «потреблении» эстетического, сколько о стремлении человека превратить свою жизнь в произведение искусства. К третьему «жанру» он относит версию «эстетической жизни», которую он называет «рортовско-фаустовской».

Шустерман критикует эту третью версию «эстетической жизни». По его мнению, концепция Рорти основана на ошибочном понимании сущности эстетического и художественного творчества, а именно, абсолютизации новизны как ведущего ее критерия (РА, 348). «Эстетическую жизнь» Рорти противопоставляет жизни «аскетической», которую характеризует как «центрированную», «лимитированную», то есть подчиненную какой-либо определенной цели, определенному представлению о том, что есть благая жизнь. По мнению Шустермана, такое противопоставление неоправданно. Неверно, что жизнь, подчиненная цели, не может быть «эстетической жизнью», что ею нельзя эстетически наслаждаться. Жить «эстетически», по Шустерману, — не значит жить «рортовско-фаустовской жизнью». Существует «не-рортовская» перспектива эстетической жизни, которая может быть прямо связана с классической дефиницией красоты.

Так, критикуя Рорти, Шустерман обосновывает свою версию «эстетической жизни». Он предлагает более плюралистическую трактовку эстетической жизни, для которой характерно более традиционное понимание эстетического. Его вариант — это нечто среднее между вторым и первым жанрами «эстетической жизни», которые сам он выделяет. По мнению Шустермана, мы должны направлять нашу жизнь по линии «эстетического императива», стараться превратить свою жизнь в произведение искусства. Эстетическое здесь проявля-

ется в том, что от жизни мы ждем той же цельности, выразительности и завершенности, что и от произведения искусства (РА, 348). Проект Шустермана не сводится к требованию самосозидания и принимает во внимание необходимость созерцательной красоты; в его концепции сильны гедонистические мотивы.

Шустерман критикует Рорти за его «текстуализм» (то есть «взгляд на то, что язык исчерпывает сферу опыта») и «нарративизм» (представление, что единство и связность «Я» обусловлены единством и связностью нарратива¹⁵) и настойчиво подчеркивает свое отличие от Рорти в этом вопросе. «Текстуализм» и «нарративизм» Рорти свидетельствует о том, что он, по мнению Шустермана, остается в плену аналитической традиции. Он, таким образом, критикует за «академизм» одного из самых «неакадемических» философов США (РА, 349–350, 376)¹⁶. «Фаустовское» требование новизны через умножение альтернативных и часто бессодержательных «словарей» и «само-написаний» имплицитно превращается в интеллектуальную игру. Это, считает Шустерман, обесценивает рортовскую идею «эстетической жизни».

Ошибкой Рорти Шустерман считает то, что тот не принимает во внимание соматическое измерение опыта. Видение «эстетической жизни» у Рорти он считает продуктом «пуританской и капиталистической Америки», так как тело у него никогда не упоминается в связи с чувственным удовольствием. Для Шустермана важны идеи Дьюи, который подчеркивал важность рассмотрения до-дискурсивного, соматического измерения опыта. В свою концепцию «эстетической жизни» он включает телесное измерение и выдвигает идею «сомаэстетики» (somaesthetics), предлагаемой также в качестве дисциплинарного проекта¹⁷. По Шустерману, сомаэстетика условно может быть определена как исследование многообразного телесного опыта, с акцентом на рассмотрении телесности как центра чувственно-эстетической оценки окружающего мира. Цель сомаэстетики – определение путей творческого самоконструирования и изучение эстетических технологий формирования телесности. В акцентировке проблемы телесности Шустерман следует за Фуко. На примере античности Фуко показал, насколько важна в «выработке себя» культура тела. Шустерман считает поэтому, что именно Фуко является «первооткрывателем» в области «сомаэстетики» – дисциплины, которая возвращает «телесный опыт и эстетическое самоконструирование в самое сердце философии как искусства жизни»¹⁸. Однако, рассматривая работы «позднего» Фуко, он принципиально расходится с ним в трактовке телесного удовольствия, как принципиально трансгрессивного. Шу-

стерман считает неоправданным у Фуко «изгнание» удовольствия из повседневной жизни, и рассматривает тело как тонкий инструмент для его получения.

Проблемной, по мнению Шустермана, выглядит рортовская защита «самосовершенствования» как приватной морали, поскольку апелляция к «солидарности» в концепции Рорти обнаруживает противоречие между элитарным характером практик самоконструирования и обоснованием демократии. Где связь, интегрирующая индивидуальные нарративы, которая может объединить их в «солидарность»? Как задается «моральный словарь публичной жизни»? Шустерман считает, что концепция Рорти не проясняет эти вопросы. Кроме того, он подчеркивает: рортовская идея о том, что каждый может быть уникальной индивидуальностью, просто конструируя себя через свободный и персональный выбор жизненных стилей, не может перечеркнуть тот факт, что не только возможный набор жизненных стилей, но и сознание самого индивида, его выбор являются сконструированными и запрограммированными социальными факторами. На замечание Рорти о том, что «приватная мораль» «эстетической жизни» в основе своей независима от «публичной морали» общества и культуры, Шустерман иронично замечает, что рортовская мысль, его «особенная приватная мораль» и требование приватного «самосозидания» через поиск все нового и нового опыта и «словарей» отражают определенную социальную ситуацию — консьюмеристский мир позднекапиталистического либерального общества, являются «философским двойником консьюмеристского требования максимизировать потребление» (РА, 351–352).

Критикуя Рорти по ряду аспектов, он тем не менее поддерживает его идею об эстетизации этики. Возрастание «этики вкуса», «глобальный процесс эстетизации этики» в современном обществе Шустерман объясняет распадом традиционных моделей этического, которое является следствием эстетизации повседневности, «размывания границ между искусством и жизнью»¹⁹. Поэтому исследование этической проблематики «эстетической жизни» соотнесено у Шустермана с анализом «массовой» культуры, «нового вкуса и чувствительности», конструированием различных стилей жизни. В отсутствие «оснований оправдания этического», полагает Шустерман, человек выбирает «этику», которая оказывается для него более привлекательной. В духе прагматизма он утверждает, что не все в жизни мы оцениваем эстетически, поэтому этические ценности «полезны». Сама дихотомия «этика-эстетика», по его мнению, является ложной и в качестве аргумента ссылается на греческий идеал калокагатии. Конечно, считает

Шустерман, есть случаи, когда этические и эстетические ценности конфликтуют, но и этические ценности могут конфликтовать друг с другом. Шустерман подчеркивает, что он не дает прямых рекомендаций по эстетизации этики, однако эстетизация этики — не только глобальный, но и объективный процесс, поскольку этическая аргументация проблемна при возникновении новых, порождаемых современностью проблем и особенно проблемна — в фундаментальном выборе жизненного стиля. Выбор человеком стиля жизни — это вопрос скорее эстетики, нежели этики; здесь «аргументация эстетическая» становится более предпочтительной, поскольку такой выбор требует чувства гармонии или творческого воображения²⁰.

Теоретическое «оправдание» эстетизации этического, по Шустерману, задается характерным для постмодернистской мысли анти-эссенциализмом в понимании человека²¹: нет внеисторических существенных (метафизических или биологических) факторов, фиксирующих «человеческую природу», тем более этическую теорию. Скептицизм по поводу этических (моральных) универсалий, утверждает Шустерман, чрезвычайно силен перед лицом исторических и культурных различий. Эстетизм поэтому может выступать в качестве способа концептуализации реальности в эпоху постмодерна, что, по мнению Шустермана, особенно заметно в англо-американской философии²².

Шустерман принадлежит к философам, которые ставят задачу увязать проект «эстетической жизни» с задачами социального преобразования. В дискуссиях о либерализме и демократии последних лет эта тема занимает значительное место.

Одной из наиболее обсуждаемых в рамках этой тематики является концепция морального перфекционизма С.Кейвелла, которую характеризуют как эстетическую²³. Кейвелла называют «самым европейским» из постаналитических философов США. Его концепция инспирирована Ф.Ницше, Л.Витгенштейном, М.Хайдеггером, в значительной степени — Д.Дьюи и Р.В.Эмерсоном. И хотя Кейвеллу близки идеи Дьюи (который, в противоположность Канту, не противопоставляет эстетическое утилитарному, говорит о широких инструментальных возможностях эстетического опыта, рассматривает демократию как практикование индивидуального пути жизни), он более высоко оценивает Эмерсона, противопоставляя этих двух философов. В отличие от ряда исследователей Кейвелл полагает, что Эмерсона нельзя считать прагматистом, делать это — значит «серьезно подавлять голос Эмерсона в американской культуре»²⁴. В прагматизме Дьюи основной акцент делается на социальном изменении через действие, у него сильны политические мотивы, подчеркивается

роль разума. Поэтому, по Кейвеллу, Дьюи – это «просвещенческий философ»²⁵, а Эмерсон – анти-просвещенческая фигура. Анти-просвещенческая, поскольку, во-первых, признает значимость чувств как составляющих опыта и источника трансформации, а во-вторых, эмерсоновская мысль, как ее представляет Кейвелл, черпает себя не столько в конкретном действии и решении проблем, сколько в жизни как постоянном поиске, эксперименте²⁶. Вопрос о том, как должно жить, считает Кейвелл, – всегда открытая и незавершенная тематика, этот вопрос трудно решить в теории. Кейвеллу близок поэтому эмерсоновский идеал нон-комформистской совершенствующейся личности, эмерсоновская идея «роста по кругу» (on growth incircles) в противоположность идее линейного развития навстречу заданной цели, его понимание «Я» как вечного процесса самостановления: «недостигнутое, но достижимое Я» (unattained but attainable self) (СНУ, 12). В дискуссиях последних лет исследователи используют термин «кейвелловско-эмерсоновский моральный перфекционизм», что означает манифестацию многих, разнообразных путей жизни вместо поиска единого пути жизни, фиксации на одном из них; идеал жизни как бесконечного поиска ее новых вариантов.

В соответствии с этой моделью перфекционизма «путешествие «Я» в поиске его лучших возможностей не задано никакими предшествующими, «фиксированными» моральными идеалами, скорее человеком движет «само-критицизм», связанный с чувством стыда за состояние комфорта и успокоенности. По Кейвеллу, отклонение «фиксированного» морального идеала задает иную версию морали, он принимает эмерсоновский «антиморализм», а именно, выступает против давления морали, понятой в качестве морального кода. Им-моральным Кейвелл считает фиксацию на «присутствии идеалов в какой-либо культуре».

Трактовка Кейвеллом перфекционизма Эмерсона и его оценка Дьюи вызвали дискуссии и критику, особенно со стороны неопрагматистов. Так Д.Р.Андерсон, не вполне согласный с трактовкой Кейвеллом идеей Эмерсона, считает, что идея демократии как «пути жизни» у Дьюи дополняет идею эмерсоновского морального перфекционизма. Он критикует также собственную позицию Кейвелла, которая характеризуется «европейским интеллектуализмом, элитарным стилем и склонностью к аполитичности»²⁷. Однако Кейвелл отвергает упреки в аполитичности и имморализме: с его точки зрения нет моральной жизни «вне» ищущего индивида. В отличие от Рорти, относящего «самоконструирование» к приватной сфере, он стремится показать глубокую интеграцию демократии и «самосовершенствования».

ния». По Кейвеллу, перфекционизм служит демократии, так как он критикует ее «изнутри». В этом плане он не согласен с Дж.Ролзом, который отклоняет перфекционизм как что-то неизбежно антидемократическое и элитарное (СНУ, 3). Перфекционизм вырабатывает характер индивида, делая демократию более эффективной; само понятие о справедливости также должно совершенствоваться. Кейвелл подчеркивает, что эмерсоновский перфекционизм – не институциональный принцип, а скорее индивидуальные этические предписания стремиться к тому, чтобы «быть лучше, будучи всегда открытым». В оценке Кейвелла именно «эмерсоновский моральный перфекционизм» предполагает «отчетливо выраженный американский демократический идеал», подчеркнуто «американскую версию совершенствования» (СНУ, 18). Он отвергает упреки в элитарности, поскольку рассматривает приватное самосозидание как упражнение в социальной ответственности, необходимое для объединения граждан в демократическом обществе» (СНУ, 1).

В дискуссиях о либерализме и демократии Шустерман идет за Кейвеллом, старается «примирить» демократию и проекты «эстетической жизни», снять с последних обвинение в элитарности и безответственности. Он считает неверным представление Рорти о том, что ссылка на «приватный» (автобиографический) опыт в качестве аргументации является помехой для публичной дискуссии. Шустерман присоединяется к Кейвеллу, он считает, что, поскольку «самосозидание» стимулирует поиск возможных моделей жизни и их критику, оно необходимо для плодотворной публичной дискуссии. Подготовка к такой дискуссии начинается «дома» – как «глубоко личностная этическая работа самокритики и самотрансформации» (в том числе и в практиках «самонаписания»). Для Кейвелла это особенно важный аспект самосовершенствования²⁸. Здесь – расхождение между Шустерманом и Кейвеллом. Шустерман обращает внимание на то, что, хотя Дьюи использует те же аргументы, подчеркивая значение индивидуальной самореализации, он предостерегает против ее сознательного культивирования; по его мнению, это косвенно делает и Эмерсон²⁹. Шустерман объясняет убежденность Кейвелла во том, что только интенсивная концентрация на себе обеспечивает достаточное улучшение жизни общества, ситуацией постмодерного общества, в котором силен скепсис по поводу социального прогресса. Но он все же критикует Кейвелла за увлеченность «текстовым эстетизмом»: «привлекательная этика демократии должна быть также хорошо прожита, как и написана».

Тема соотношения эстетических практик «самоконструирования» и демократии рассматривается Дж.Абрамсом. Концепции «самоконструирования» он характеризует как «неуниверсалистские, эстетические и проницшеанские»³⁰. Абрамс присоединяется к Кейвеллу и Шустерману, однако он обращает внимание на то, что «самоконструирование» не рассматривается ими как сущностное для демократии. По его мнению, вопрос о культивировании экспериментального метода и экспериментальной установки по отношению нормативности в демократическом обществе «не проработан». Абрамс пишет о необходимости особой «этики эстетического самоконструирования». Он считает, что именно в условиях демократии экспериментирование в приватной сфере может быть применено во всей его полноте. Оно является подлинной основой демократии, так как создает индивидов с навыками экспериментирования, а это способствует демократическому мышлению (ASF, 190). «Этика эстетического самоконструирования» способствует формированию граждан, испытывающих радость эксперимента над собой. Это люди, которые идентифицируют себя с демократией как с условием и выражением их субъективных технологий. Они будут более терпимы, будут поддерживать плюрализм, учитывая, что возможны самые разные эксперименты в области «искусства жизни», в том числе связанные с маргинальными группами. Экспериментирование с дискурсом и телесностью в приватной сфере является, таким образом, по мнению Абрамса, средством, способствующим развитию политического дискурса (ASF, 189–190).

Тема «эстетической жизни» обсуждается также в русле дискуссии о философии как «искусстве жизни». Считается, что эта тема вернулась в философию в 1970 г. благодаря П.Адо³¹, у которого Фуко заимствовал понятие «забота о себе». Данная тема является одной из наиболее обсуждаемых в современной американской философии. Так Н.Саито считает, что дискуссии вокруг «кейвелловско-эмерсоновского перфекционизма» глубже, чем просто спор о соотношении философии Дьюи-Эмерсона; это скорее обсуждение вопроса о возвращении американской философии к своим истокам; рассмотрение философии как «искусства» жизни³².

Наиболее известной концепцией «эстетической жизни» в рамках дискуссий о философии как «искусстве жизни» является концепция А.Неймаса. Он указывает, что в современном мире утрачена идея философии как практической дисциплины, как формы самоконструирования (а именно в таком качестве, по его мнению, философия доминировала в Древней Греции). Неймас выделяет разные типы «философского самоконструирования»³³. Он утверждает, что в европей-

ской традиции господствовал тип философского самоконструирования (представленный в ряде диалогов Платона, у Аристотеля, Канта), для которого характерна идея того, что философы должны найти аргументы в пользу лучшей жизни и рекомендовать эту модель жизни как абсолютную, лучшую, чем все остальные. Менее распространен был тип философствования, который Неймас называет «эстетическим самоконструированием» или «философской эстетической жизнью». Истоки этой модели он прослеживает от Сократа к Монтеню, Ницше и Фуко. По Неймасу, «философская эстетическая жизнь» не имеет «ни универсального метода, ни универсальных требований»; те, кто ее практикует, убеждены, что существует много вариантов жизни, и ни один из них не является более предпочтительным, чем все остальные. Но что все практикующие ее имеют общего, так это то, что жизнь должна быть незабываемой. Эту модель Неймас рассматривает как «искусство индивидуального самоконструирования, через которое кто-либо может в конце концов достичь успеха в становлении в качестве уникальной и целостной личности» (AL, 32–33). Эта уникальность и целостность будут по своим свойствам такой же незабываемой, как многие литературные персонажи. В работе, посвященной Ницше, он пытается доказать, что идеал жизни Ницше может быть прочитан как максима: «формировать свою жизнь как литературный характер». На примере Ницше Неймас утверждает: этически ценно интегрировать личность в целое, где нет ничего случайного³⁴.

Эту «литературную» модель философии и саму идею культивации «эстетической жизни» в философии критикует М. Нассбаум. Помимо несогласия в интерпретации некоторых исторических деталей она оценивает эту идею как крайне элитарную, недемократичную, навязывающую «нарциссический идеал», обвиняет Неймаса в «интеллектуальном дендизме»³⁵. Однако Неймас, рассматривая, в частности, фукианскую идею «заботы о себе» как предпосылку «заботы о других», пытается отвергнуть подобные обвинения. Он подчеркивает, что «эстетический поворот» Фуко не должен рассматриваться как отказ от ответственности и политики, как сосредоточенность исключительно на себе. В случае с большими личностями — такими, как Сократ, Ницше, Монтень, Фуко (основные «герои» одной из книг Неймаса), — приватное и публичное, «жизнь» и «работа», эстетическое и политическое тесно переплетены друг с другом. В отличие от Рорти он высоко оценивает личные поиски совершенствования самого Фуко. По Неймасу, превратив себя в «модель автономии», в «голос самого себя», он показал, что политика начинается с заботы о себе; его приватный проект имел публичное значение (AL, 180).

Шустерман, также разделяющий концепцию философии как «искусства жизни», в качестве примера философов, практикующих «эстетическую философскую жизнь», рассматривает Дьюи, Витгенштейна и Фуко. Он полагает, что Витгенштейн и Фуко в практике самоконструирования следовали романтическому отождествлению художника с гением, с установкой на «революционное творение» чего-то радикально нового. Этот подход назван им «авангардным вариантом жизнетворчества». Дьюи, считает Шустерман, отвергает эту модель жизни в пользу «классической» модели красоты как гармонии и единства. Дьюи им выделяется особо как философ, который умел «балансировать» между «артистическим само-конструированием» и общественными интересами³⁶.

Следует отметить, что в последнее время предпринимаются попытки вписать концепции «эстетической жизни» в современные поиски более традиционной этики, которая была бы релевантна современности. Ряд авторов обосновывают возможность рассмотрения концепций «эстетической жизни» как вариацию «этики добродетели». Этот вопрос затрагивается, главным образом, в дискуссиях вокруг «эстетик существования» Фуко. Задачу показать близость способа этического размышления Фуко «этике добродетели» ставит Н.Леви³⁷. Он считает, что Фуко хорошо показал: там, где моральные нормы, «коды» сильны, детализированы, «практики себя» исчезают. Сторонники «этики добродетели» также считают, что традиционные моральные теории слишком подчеркивают долг, правила и не рассматривают главный «локус» этики — характер агента (FVE, 21–22, 23). Есть, считает Леви, серьезное различие между Фуко и сторонниками «этики добродетели». Для Фуко нет субъекта, если под ним понимать фиксированную сущность; представители «этики добродетели» все же говорят о добродетелях, которые позволяют реализовать «человеческую природу». Однако, по мнению Леви, это различие не означает, что Фуко не может быть включен в проект «этики добродетели». Культивация добродетелей не есть процесс открытия некой предзаданной «природы» человека. «Добродетельное «Я», подчеркивает Леви, не есть нечто такое, что должно быть открыто, или что-то, что потенциально содержит все человеческое бытие, которое должно быть реализовано; оно творится во многом так же, как создаются скульптурные произведения и живописные полотна (FVE, 30). Поэтому, по мнению Леви, для «этики добродетели» важны идеи Фуко об «эстетиках существования» и «самостилизации». Он обращает внимание на то, что и у Фуко, и у представителей «этики добродетели» один источник — античность, и хотя они обращаются к разным периодам,

это различие не может быть преувеличено: при всех различиях это мобилизация античной этики. Сходной у них является оценка христианства³⁸. Леви делает вывод: если учесть то, что обе традиции находятся вне «мейнстрима», различия между ними незначительны. Это дебаты «внутри» радикальной альтернативы основному направлению философской мысли (FVE, 29–30).

Тема близости идей Фуко «этике добродетели» затрагивает К. Коулбрук. Она замечает, что наиболее важные возражения постмодернистской этике исходят от неоаристотелизма³⁹, и ставит задачу «восстановить отношения» между континентальной постмодернистской теорией и англо-американской философией с тем, чтобы использовать новые способы решения традиционных этических проблем⁴⁰. По ее мнению, с учетом идей Фуко «Никомахова этика» Аристотеля может быть прочитана не как теория, базирующаяся на идеях телеологии, эвдемонии и добродетелей, а как специфическая дискурсивная практика. Идея телоса, по ее мнению, в меньшей степени может быть прочитана как общее утверждение относительно характера «человеческой природы», скорее это – специфические практические директивы. Аристотелевская этика базируется на определенном типе индивидуальности, продуцируется определенным типом практики – жизнью полиса. Античный идеал как телеологический и полисный, считает Коулбрук, только доказывает, что любая этическая теория базируется на особых формах практики. Аристотель рассматривал этику как практикование добродетели, добродетель – как форму привычки, поведения⁴¹. Коулбрук полагает, что неоаристотелианцы, критикуя Фуко, не вполне учитывают, что он также рассматривает этику как «путь жизни». Цель Фуко – показать этику как всегда особенную, локализованную в «эстетиках существования» – не противоречит, по мнению Коулбрук, коренным образом идеям «этики добродетели».

В дискуссиях вокруг концепций «эстетической жизни» мы видим, таким образом, попытку найти более конструктивные подходы в этике. Показательно, что сторонниками этих концепций поставлены наиболее острые вопросы: можно ли, практикуя «эстетическую жизнь», избежать нигилизма, эскапизма, имеет ли такая жизнь метафизические основания?⁴². Так, отвечая на вопрос о том, не ведет ли выдвигание на первый план «эстетического императива» к релятивизации этики, к более радикальной идее подмены этики эстетикой, Шустерман в духе прагматизма предлагает «минимизировать» эстетизацию этики. Он считает, что несмотря на отсутствие «внеисторических этических универсалий, обусловленных онтологически «природой человека», существует, тем не менее, проблема поиска «неко-

того количества языковых, культурных, биологических оснований, которые представлены в человеческой жизни и необходимы для нее, где бы и когда бы они ни произрастали, поскольку без них нельзя дать определенную и связанную картину того, что конституирует «благоую жизнь». Он выступает против крайнего индивидуализма и нарциссизма радикальных концепций «эстетической жизни», к которым, в частности, относит концепцию Рорти. «Если наша постмодернистская культура может быть охарактеризована как нарциссическая, — пишет он, — не удивительно, что Рорти рассматривает этические поиски для совершенствования «Я» как коренящиеся в нем самом» (РА, 345). В оценке Шустермана «очевидная бессвязность рортовского проекта убеждает нас в том, что мы не можем принять его версию «эстетической жизни» как постмодернистский этический идеал» (РА, 345, 350). Говоря о необходимости «генерировать этическую теорию для нашего собственного времени и культуры»⁴³, Шустерман видит перспективу такой теории в обосновании проекта «эстетической жизни» с задачами социального преобразования.

Абрамс, ссылаясь на лиотаровское определение постмодерна «как умирание веры в метанарративы», подчеркивает, что современная ситуация отлична от ситуации второй половины XX века. Глобальное распространение «капиталистической демократии, по его мнению, сделало критику метанарративов не такой уж неуместной. Развитие демократии способствует усилению индивидуализации и повышению ценности опыта каждого члена общества. Высокий уровень информации породил мультикультурализм, стали известны различные техники экспериментирования с индивидуальностью. Многие постмодернисты стали уходить от скепсиса по отношению к метанарративам. Этика таким образом, утверждает Абрамс, вместо нарративов стала исследованием меньших нарративов, исследованием конструирования плюралистических и эстетических понятий субъекта, то есть «технологий «Я». А дискуссии между модернизмом и постмодернизмом стали дискуссиями между сторонниками «космополитической демократии» и сторонниками «практик самоконструирования»⁴⁴.

Примечания

- ¹ См.: *Featherstone M.* Postmodernism and the Aestheticization of everyday life // *Modernity & Identity* / S.Lash and J. Friedman, eds. Oxford & Cambridge, 1996. P. 269; *Shusterman R.* Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy? // *Theory, Culture & Society*. 1988. Vol. 5. № 2–3. P. 347.
- ² *Гайденко П.П.* Трагедия эстетизма. М., 1970. С. 142.
- ³ *Хюбнер Б.* Произвольный этос и принудительность эстетики. Минск, 2000.
- ⁴ См.: *Bennet J.* «How is it, then, that we still remain Barbarians?» Foucault, Schiller, and Aestheticization of Ethics // *Political Theory*. 1996. Vol. 24. № 4. P. 337; *Shusterman R.* Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art (Ch. IX «Postmodern Ethics and the Art of Living»). Oxford, 1992.
- ⁵ См.: *Welsch W.* Aestheticization Process: Phenomena, Distinction and Prospects // *Theory, Culture & Society*. Vol. 13, № 1. P. 1–24; *Fuente E.* Sociology and Aesthetics // *European Journal of Social Theory*. 2000. Vol. 3, № 2. P. 235–247.
- ⁶ *Dziemidok B.* Aestheticization of everyday life and de-aestheticization of art: The problem of fulfilment of aesthetic needs in postmodern culture // *Spectrum*. Vilnius. 1998. № 2. P. 222.
- ⁷ *Юлина Н.С.* Постмодернистский прагматизм Р.Рорти. Долгопрудный, 1998. С. 20.
- ⁸ *Фуко М.* Использование удовольствий: История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 16–17 (далее в тексте – ИУ).
- ⁹ *Фуко М.* Что такое Просвещение? // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избр. полит. статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 344.
- ¹⁰ Там же. С. 348. Анализируя греко-римскую культуру, Фуко «практики(техники) себя» называет «аскетическими практиками», используя слово «аскетический» в более широком, чем у М.Вебера, смысле – как работа над собой с целью достижения особого способа бытия (См.: *The Ethic of Care for the Self as a practice of Freedom* // *The Final Foucault* / Ed. J.Bernauer, D.Rasmussen. Cambridge, 1987. P. 113).
- ¹¹ *Foucault M.* The Subject and Power. Afterword // *Beyond Structuralism and Hermeneutics* / H.L.Drefus, P.Rabinob, eds. 1982. P. 216.
- ¹² *Rorty R.* Freud and Moral Reflection // *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis* / J.H.Smith and W.Kerrigan, eds. Baltimore, 1986. P. 5, 11 (далее в тексте – FMR).
- ¹³ *Rorty R.* Moral Identity and Private Autonomy // *Michel Foucault Philosopher: Essays translated from the French and German by T.J.Armstrong*. N. Y.–L., 1992. P. 331 (далее в тексте – MI).
- ¹⁴ *Shusterman R.* Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy? // *Theory, Culture & Society*. 1988. Vol. 5. № 2–3. P. 346–347 (далее в тексте – PA).
- ¹⁵ Шустерман считает, что в обосновании своего проекта «эстетической жизни» Рорти использует макинтайровскую идею «единства «Я» как единства нарратива».
- ¹⁶ Рортовский вариант «эстетической жизни» сосредоточен вокруг словаря и нарратива, интеллектуала и его поисков, поэтому, по мнению Шустермана, Рорти не избавился от эссенциализма – «лингвистического».
- ¹⁷ См.: *Shusterman R.* Somaesthetics: A Disciplinary Proposal // *Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1999. Vol. 57, № 2.
- ¹⁸ См.: *Shusterman R.* Somaesthetics and Care of the Self: The Case of Foucault // *Monist*. 2000. Vol. 83, № 4. P. 530.

- ¹⁹ The Pragmatist Aesthetics of Richard Shusterman: A conversation /Interviewed by G.Leypoldt // *Zeitschrift fur Anglistik und Amerikanistik: A Quarterly of Language, Literature and Culture*. 2000. Vol. 48, № 1. P. 62–63.
- ²⁰ Ibid. P. 63–64.
- ²¹ *Shusterman R. Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art* (Ch. IX «Postmodern Ethics and the Art of Living»). Oxford, 1992. P. 239–240.
- ²² В оценке «эстетизма» в англо-американской традиции и роли Витгенштейна оценка Шустермана расходится с оценкой М.Нассбаум, которая считает «эстетизм» чуждым англо-американской традиции философии, а Витгенштейна – «фигура, принадлежащей больше германской философской культуре, чем англо-американской». См.: *Nussbaum M. The Cult of the Personality // The New Republic*. 1999. № 3. P. 36.
- ²³ См.: *Shusterman R. Putnam and Cavell on the Ethics of Democracy // Political Theory*. 1997. Vol. 25, № 2. P. 202; *Abrams J. Aesthetics of Self-fashioning and Cosmopolitanism: Foucault and Rorty on the Art of Living // Philosophy Today*. 2002. Vol. 46, № 2/5. P. 188.
- ²⁴ *Cavell S. What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist? // The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture /M.Dickstein, ed. Durham. North Carolina, 1998. P. 79.*
- ²⁵ Такая оценка расходится с оценками многих, в частности Рорти, считающего, что Дьюи осуществил «нищезанский переворот» в философии.
- ²⁶ *Cavell S. Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism, The Carus Lectures, 1988. Chicago, 1990. P. 42–43* (далее в тексте CHU).
- ²⁷ *Anderson D.R. American Loss in Cavell's Emerson // Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1993. Vol. XXIX, № 1. P. 79–80, 83–85.
- ²⁸ См.: *Cavell S. A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises. Cambridge, 1994.*
- ²⁹ *Shusterman R. Putnam and Cavell on the Ethics of Democracy // Op. cit. P. 204–205.*
- ³⁰ *Abrams J. Op. cit P. 185* (далее с тексте ASF).
- ³¹ См.: *Hadot P. Philosophy As a Way of Life: Spiritual Exercise from Socrates to Foucault. Oxford, 1995.*
- ³² *Saito N. Reconstructing Deweyan Pragmatism in Dialogue with Emerson and Cavell // Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 2001. Vol. XXXVII, №. 3. P. 403.
- ³³ *Nehamas A. Art of Living: Socratic Reflection from Plato to Foucault. Berkeley, 1998. P. 9–11* (далее в тексте AL).
- ³⁴ *Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature. Harvard University Press, 1985. P. 4, 90–91, 233–234.*
- ³⁵ *Nussbaum M.C. The Cult of the Personality // The New Republic*. 1999. № 3. P. 35–36.
- ³⁶ *Shusterman R. Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life. N. Y., 1997. P. 90, 99.*
- ³⁷ *Levy N. Foucault as Virtue Ethicist // Foucault studies*. 2004. № 1. P. 21 (далее в тексте FVE).
- ³⁸ По мнению Леви, в частности, позиция Э.Энском в *этом вопросе* созвучна «эстетикам существования» Фуко. P. 25.
- ³⁹ К.Коулбрук ссылается на А.Макинтайра, по мнению которого античная модель этики и «благой жизни» может быть использована не только для критики этического универсализма, но и для критики постнищезанских и постмодернистских теорий, покоящихся на фундаментальном противоречии: неспособности рассмотреть «благоую жизнь» в связи с задачей «социального оправдания» и социального блага.

⁴⁰ *Colebrook C.* Ethics, Positivity, and Gender: Aristotle, and Care of the Self // *Philosophy today*. 1998. Vol. 42, № 2. P. 44.

⁴¹ *Ibid.* P. 47.

⁴² Так Р.Уоулин, считает, что стратегия Фуко по отношению к современности неуспешна, предложенная им в качестве парадигмальной фигура Бодлера проблемна, поскольку он – «глубоко маргинальная фигура в нашей культуре». Наиболее уязвимой Уолину представляется поставленная Фуко задача сопротивления «формам нормализации» в обществе через экспериментирование с собственной жизнью, поскольку, согласно Фуко, не имеет значения, какие это будут варианты жизни в содержательном плане. См.: *Wolin R.* Foucault's Aesthetic Decisionism // *Michel Foucault Critical Assesment*. Vol. III /Ed. B.Smart, L.–N. Y., 1998. P. 259–260.

⁴³ *Shusterman R.* *Op. cit.* P. 241.

⁴⁴ *Abrams J.* *Op. cit.* P. 186.

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Р.Г. Апресян

Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху»*

Моим друзьям Лиле и Курту

«В нашу эпоху под давлением женской сексуальной эмансипации и автономии идеалы романтической любви имеют тенденцию к фрагментации», – этими словами Э.Гидденс начинает в своей книге «Трансформация интимности» параграф, посвященный различиям между романтической любовью и тем новым типом любви, который он назвал «*конфлюентной любовью*» (confulent love)¹. Вытеснение романтической любви любовью конфлюентной – это лишь одно в ряду различных проявлений трансформации интимности, которую Гидденс обнаруживает в «постмодернном» обществе. Но именно «интервенция» Гидденса с концептом «конфлюентная любовь» произвела впечатление на интеллектуальное сообщество и сразу вывела книгу «Трансформация интимности» на видные места в индексах цитируемости. Особую убедительность и привлекательность концепции Гидденса придало то, что, во-первых, она изящно встраивалась в его общую социологическую теорию – через концепцию «чистых отношений»², и, во-вторых, она воспринималась прямо корреспондирующей с очевидными эмпирическими данными живых амурно-эротических практик. Выявленные и описанные Гидденсом перемены в амурно-эротических нравах, несомненно, интересны. Но насколько точно связывать их с истлением романтической любви?

Вопрос этот не прост. Ведь исследование Гидденса появилось не на пустом месте. И хотя он сам в своей книге не вступает в полемику относительно именно романтической любви, в гуманитарных иссле-

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 04-03-00177а.

дованиях на Западе на протяжении последних более пятидесяти лет она является предметом постоянного внимания. На фоне внутренне разношерстного, но тем не менее значительного корпуса социологических и психологических работ³ особенно выделяется небольшое исследование Р.Джонсона⁴. Опираясь на предание о трагической любви Тристана и Изольды, Джонсон реконструирует феномен романтической любви в качестве основополагающего элемента западной культуры и ментальности, современной, т.е. «современной», «новой» западной культуры. Джонсон не просто связывает романтическую любовь и западную культуру он представляет романтическую любовь как эмоциональный и коммуникативный ответ на глубинные потребности бессознательного. Последнее делает критическим сомнение в правдоподобности гиденсовского вывода о перемене в амурно-эротических нравах.

Увидевшие свет с разрывом в десять лет и никак не референтные друг другу, обе работы «вызывающи» друг по отношению к другу, одновременно дополняют и исключают друг друга. Некоторым ключевым моментам этого неявного состязания посвящена данная статья.

Перемена

В чем Гидденс усматривает суть перемены в амурно-эротических нравах? Надо отметить, что при описании перемены и, в особенности, феномена романтической любви Гидденс не совсем определен. В случае конфлюентной любви он говорит именно о нравах; а при анализе романтической любви он говорит чаще всего об *идеале*, что можно считать данью традиции, но иногда говорит и об *этосе* романтической любви. Понятно, что этос можно трактовать по-разному, и не у всех авторов этос — это нравы (как в общем утвердилось в нашей литературе последних двух-трех десятилетий). Скажем, по Шелеру, этос индивида, исторической эпохи, семьи, народа или любого социо-исторического единства — это система оценок, выражающаяся главным образом в том, что предпочитается и что отвергается, или в «порядке любви и ненависти»⁵. Это — не нравы, но то, что осуществляется в нравах, а также искажается и выправляется в нравах. Но это и не идеал, а то, что, возможно, отражает в себе идеал, в чем искажается и выправляется идеал. У Гидденса романтический этос можно понимать как систему оценок и ценностей, относительно любви и человеческих взаимоотношений, но, вместе с тем, это оценки, непосредственно воплощенные в поступках, это ценности, опосредствованные поведением.

Такое понимание романтического этоса естественно, коль скоро Гидденс сопоставляет с ним конфлюентную любовь. Рефлексивная заминка, которая здесь возникает у обозревателя или аналитика, вызвана тем, что сама романтическая любовь нередко трактуется и специалистами-интеллектуалами, и влюбленными (точнее опытными и *мыслящими* влюбленными – эротософами) как возвышенное переживание, упование, иллюзия (психотерапевты даже склонны цинично говорить о «не очень грубом, но все же психопатологическом расстройстве»⁶), как идеал, который, будучи примененный к практическим отношениям, не выдерживает испытания реальностью. Но вместе с тем романтическая любовь даже и как идеал является вполне реальным культурным и психическим феноменом, воплощенным в широком комплексе мотивов, установок, ожиданий, жестов, речевых фигур, этикетных клише и т.п., что позволяет рассматривать ее и под углом зрения определенных амурно-эротических нравов. Конфлюентная же любовь – это концепт, который Гидденс вводит для обозначения только нравов, и об идеале речь здесь не заходит совсем.

В целом идея Гидденса заключается в том, что романтическая любовь представляет собой культурно и исторически обусловленный тип интимности. Она зарождается в определенный момент истории западного мира в не столь отдаленном прошлом, а именно в конце XVIII века и фактически приходит на смену тому типу любви, который можно назвать любовью-страстью⁷. Романтическая любовь вбирает в себя и переплавляет в себе идеалы христианской любви и страстной любви. Ею преодолевается страстная любовь. Однако каковы ее отношения с христианской любовью-милосердием, Гидденс не говорит.

Нельзя исключить, что атрибутирование Гидденсом романтической любви концу XVIII века предопределено всего лишь ассоциацией романтической любви с романтизмом как течением в литературе. Конечно, романтизм подарил западному миру свое особое переживание любви. Благодаря романтизму, как верно отмечает Гидденс, в индивидуальную жизнь была привнесена повествовательность, существенно расширившая рефлексивность возвышенной любви; да и сама повествовательность стала индивидуализированной, безотносительной к социальному контексту⁸. Однако из этого не следует, что романтическая любовь – это продукт романтизма, как и то, что возникновение идеала романтической любви совпадает с возникновением жанра современного романа. Даже принимая во внимание, что именно в литературе романтиков романтическая любовь впервые получила рефлексивно развернутое и наиболее полное реалистическое отражение, идеал романтической любви следует отличать от идеала любви в романтизме⁹.

Какова страстная любовь, по Гидденсу? В описании ее Гидденс опирается на Ф.Альберони и воспроизводит те характеристики, которые тот выделяет, говоря о любви-влюбленности¹⁰. Она: а) эмоционально доминантна (мир для влюбленных преобразуется), б) нонконформна (влюбленные готовы нарушить существующие установления), в) автономна (влюбленные готовы отказаться от принятых или наложенных прежде обязательств). Альберони описывает через эти характеристики любовь референтно опыту Абеяра и Элоизы, Ромео и Джульетты. Близкие же характеристики выделяет и Р.Джонсон, подробно анализируя предание о Тристане и Изольде, т.е. тот тип отношений, который воспроизводится и у названных двух пар. Однако Джонсон усматривает в этом предании исток именно романтической любви. Страстная любовь раскрепощающа, освободительна. Но так она обнаруживается сама собой, стихийно; от любви-страсти не ждут автономии, и не этим она значима.

Феноменологически романтическая любовь в описании Гидденса близка любви-страсти. Она также несет с собой свободу в смысле раскрепощения и независимости. Она несет с собой автономию в смысле избавления от общепринятых установлений и утверждения собственного закона — закона любви. Однако в отличие от любви-страсти романтическая любовь, говорит Гидденс, и в этом своем замечании он, несомненно, оригинален, утверждает себя с самого начала в непосредственной связи со свободой. Идеал романтической любви включает в себя *свободу* как непреходящий и существенный компонент. Романтическая любовь воспринимается не просто как проявление и продолжение чувственного влечения; ведь «включая в себя сексуальность, она порывает с ней»¹¹. Она не оказывается — она конституируется в качестве возможности и способа личной самореализации. В этом смысле романтическая любовь — очевидно культурный феномен.

Романтическая любовь — это любовь *возвышенная*. Сами по себе приближенность, эмоциональная связь или соединенность в романтической любви доминируют над сексуальным влечением, а нередко сексуальность вообще теряет значимость для влюбленных. Возвышенность романтической любви выражается не только в ее «свободе» от сексуальности, а также иных материальных и земных мотивов, от биологических и социальных факторов (чем долгое время безусловно характеризовался, да и в наше время зачастую характеризуется брак), но и в том, что это — *идеализирующая* любовь. В романтической любви возлюбленная(ый) выделяется как особая и ни с кем не сравнимая личность. Романтическая любовь — *исключитель-*

на; в ней возлюбленная(ый) воспринимается как неповторимая личность, значимая для влюбленного(ой) сама по себе, и она как бы обретается на всю жизнь.

С этим связано и то, что в рамках романтической любви преобразуется представление о *добродетели*, т.е. о благом в человеке. Это более не «невинность», говорит Гидденс. Это, можно добавить, более не добропорядочность, правильность или верность общественным установлениям. Добродетели возлюбленного(ой) – это такие его (ее) свойства, которые делают его (ее) *особенным(ой)*.

Романтическая любовь, как обычно считается, может возникать и «с первого взгляда», однако следует отчетливо различать этот отклик романтической любви на «первый взгляд» от внутренней принудительности сексуально-эротического влечения в страстной любви. «“Первый взгляд” это коммуникативный жест, интуитивное схватывание качеств другого. Это влечение к другому, который может сделать мою жизнь... “полной”»¹². Точной иллюстрацией этого тезиса Гидденса относительно романтической любви может служить текст популярной песни «Strangers in the night»: ночные прохожие приглаждаются друг к другу, ловят взгляды в надежде успеть подцепить, как обычно, кого-нибудь до исхода ночи; но вот всего лишь случайный взгляд, встречная улыбка, один-единственный танец, и – любовь на всю жизнь. И тем не менее это не случайность. Сама идея романтической любви, идея «романа» принадлежит своему времени, т.е. по Гидденсу, Новому времени. Как и в предшествующую эпоху, любовь могла восприниматься как выражение судьбы, но в качестве романа она стала открытой будущему, более того, она стала возможным средством контроля за будущим и психологической защиты для тех, кто оказался вовлеченным в ее орбиту.

Романтическая любовь *феминизирована*. В «романе» любовь феминизирована не столько в том смысле, что оказалась доступной и женщинам или признана и у женщин, но в том, что идеал романтической любви соединяется с формами жизни, традиционно ассоциирующимися с женскими социальными ролями, с женским предназначением. На поле брака романтическая любовь противопоставляется *любви-партнерству* (companionate love) как отношениям, при которых супруги принимают на себя обязанности взаимопомощи в домохозяйстве. Романтический идеал возложил на женщину особую роль хранительницы любви в семье. Это по-прежнему обособляло ее от общества, но тем не менее давало ей особую власть в семье, а тем самым и автономию. Так говорит Гидденс¹³, и он никак не разъясняет этот свой тезис. В частности, не проясняется специфичность в этом

отношении романтической любви от любви-партнерства. Также не разьясненным остается замечание, само по себе любопытное, относительно того, что на фоне матримониально-феминизированной легитимации любви мужчинам (имеется в виду женатым мужчинам), хотя и цинично относящимся к романтическим отношениям, приходится выбирать между домашним уютом, с одной стороны, и сексом с любовницей или шлюхой, с другой.

Непроясненность касается не только отдельных положений. Гидденсу трудно выдержать последовательность в своем рассуждении о любви, поскольку его интересуют перемены, происходящие с интимностью. Он где-то замечает, то ли с легкой досадой, то ли с удивлением, что при работе над книгой не раз ловил себя на том, что, намереваясь говорить об интимности, он сбивался на любовь и сексуальность, а говоря о любви, не мог обойти темы брака и гендера. Разумеется, такой широкий подход в рассуждении о любви предполагал не только типологически дифференцированное рассмотрение любви, но и учет различий в проявлениях той же романтической любви в отношениях между юными влюбленными, любовниками-либертенами и теми, чья любовь осенена (закреплена, обременена) узами брака.

Гидденсу как амурологическому философу, несомненно, принадлежит заслуга тонкого (хотя и не радикального, и не во всем последовательного) различения любви-страсти и романтической любви. Насколько глубокий анализ романтической любви проводит в упомянутой книге Р.Джонсон, — однако он не разделяет романтическую и страстную любовь, более того, представляя романтическую любовь в различных ее проявлениях, порой сводит ее именно к любви-страсти. Так же и Ф.Альберони не обращает внимания на то, что в своем общем рассуждении о любви он затрагивает не только разные стадии и разные аспекты любовных переживаний, но и разные по своим типам любовные переживания. И Э.Фромм, и К.С.Льюис при общей теоретической основательности представления феномена любви в его разнообразии, внутренне не дифференцируют чувственную любовь. Известный в советской амурологии автор Ю.Б.Рюриков пытается разделить романтическую любовь и любовь-страсть¹⁴, но хотя он приводит в своей книге феноменологически чрезвычайно точные описания романтической любви и любви-страсти, для него это лишь психологические разновидности любви, и основное различие между ними — в силе эмоционального накала. При этом Рюриков, описывая именно романтическую любовь, легко может обронить: «романтическая любовь-страсть»¹⁵. Усматривая основы романтической любви в рыцарской любви и пылком темпераменте, Рюриков связывает

любовь-страсть с развитием и культурным переосмыслением последнего. Если по Гидденсу романтическая любовь в культурно-историческом плане представляет собой более поздний феномен, чем любовь-страсть, то по Рюрикову, наоборот, любовь-страсть формируется в результате развития черт, известных благодаря романтической любви.

Дело не в том, что один автор прав, а другой не очень. Культурно-историческая атрибуция зависит от понимания сущности любви, в частности романтической любви, и от ее родовой спецификации. Гидденс убедительнее, поскольку вводимые им различия концептуальны. Истолкование романтической любви как феномена, посредством которого получает развитие и возвышение любовь-страсть, ее качественное изменение сразу в нескольких измерениях: ценностном, коммуникативном, личностно-идентификационном и т.п., — представляют романтическую любовь более зрелой по сравнению с любовью-страстью и в этом смысле эволюционно более поздним феноменом.

В целом же следует признать, что дистинкции между романтической любовью и любовью-страстью на уровне непосредственного чувственного опыта, «психологии» отношений, эмпирических данных устанавливаются и поддерживаются с трудом. Этим и обусловлены как невнимание к ним со стороны ряда исследователей, так и непоследовательность в их проведении авторами, которые их признают, причем весьма серьезно (как, например, Гидденс). Различия между романтической любовью и любовью-страстью полнее обнаруживаются на уровне ценностно-ориентированной рефлексии, в результате усилий понять кризисы конкретных опытов любви и, конечно, на основе концептуальной обоснованности данного различия. Правда, только полнее, но отнюдь не сполна.

Между тем для Гидденса важно показать, что хотя романтическая любовь исторически вырастает из страстной любви, ее отличает от последней ряд существенных черт. Она рефлексивна, и романтическая рефлексия связана с постижением «основоположений» личных взаимоотношений. Романтическая любовь ориентируется на дальнюю жизненную перспективу и полна экзистенциальных ожиданий. В романтической любви возлюбленный(ая) не столько завоевывается, сколько его (ее) сердце пленяется. Завоевание здесь тоже имеет место. Но это не агрессия, не экспансия, а результат поиска, некоей «одиссеи», в которой «личная идентичность ожидает своего подтверждения через открытие другого»¹⁶. В романтической любви воплощается та характеристика любви, которую дает в платоновском «Пире» Павсаний: любовь — это жажда целостности и стремление к ней¹⁷. Сами по себе романтические чувства предполагают взаимную

опосредствованность любящих, которые благодаря своей любви по-новому переживают и осмысливают свою жизнь, реконструируют ее¹⁸ и иначе как через эту любовь уже не могут ее представить.

И вот этот идеал любви на протяжении последней четверти XX века отступает на периферию человеческих отношений под натиском иного амурно-эротического этоса — того, что Гидденс называет конфлюентной любовью.

Прежде чем представить феноменологию конфлюентной любви по Гидденсу, надо заметить, что Гидденс прибегает к различным методам для реконструкции романтической любви и конфлюентной любви. В случае романтической любви источниками его обобщений послужили амурологические исследования и, как это можно обнаружить, хотя прямо об этом не говорится, популярные любовные романы. Строго говоря, конфлюентная любовь не реконструируется, а конструируется. И в качестве основы этого конструирования Гидденс взял материалы психологических исследований аттитюдов, ценностей и сексуального поведения американских подростков различного происхождения и женщин разного возраста, проведенных в конце 1980-х годов. Несопоставимость эмпирической базы для обобщений относительно романтической любви и конфлюентной любви не могла не сказаться на качестве этих обобщений¹⁹.

Какова же конфлюентная любовь? Как следует из описания Гидденса, конфлюентная любовь — это один из эффектов той сексуальной революции, которая произошла в западном мире. Именно в западном обществе возникли те социальные условия, которые сделали возможным радикальную смену этоса сексуальной жизни. Сексуальная революция оказалась возможной благодаря тому, что сексуальность децентрировалась; она высвободилась (разумеется, в первую очередь, у женщин) из-под зависимости от репродуктивной функции; а репродуктивная функция человека социализировалась и получила технологическое обеспечение. Сексуальность освободилась от доминирования мужского начала; благодаря чему сексуальные практики смогли окончательно распространиться за матримониальные рамки. Сексуальность перестала быть исключительно родовым атрибутом человека. Наоборот, у личности появилась возможность индивидуализироваться посредством сексуальности, подтверждать и осуществлять в сексуальном поведении свою личную идентичность. Реально произошла массовая плюрализация сексуальных практик, причем не только в традиционных сексуальных отношениях. Наряду с эгалитаризацией женских и мужских ролей в интимных отношениях постепенно оказался преодоленным стереотип гетеросексуальности и ген-

дерной дифференцированности в восприятии интимных отношений. Хотя апологеты гомосексуальности и говорят о стабильном во все времена проценте (11%) нетрадиционно ориентированных в сексе мужчин и женщин, многие социологи указывают не только на несомненную активизацию гей-культуры, но и пропорциональное разрастание количества тех, кто к ней принадлежит или разделяет ее ценности. Распространение гомосексуальности рассматривается как одно из выражений сексуальной революции и следствий разделения практик сексуальности и репродукции. Следует отметить, что растущее разнообразие сексуальных практик встречает все возрастающую толерантность в современных обществах. Эти перемены в сексуальном опыте, выразившиеся в новом качестве сексуальности, Гидденс обозначает с помощью понятия «пластичная сексуальность», имея в виду, что мы имеем теперь дело с гибкой, мягкой, не фиксированной, изменяющейся в своей направленности и формах проявления сексуальностью.

В этом контексте и появляется конфлюэнтная любовь. В эпоху «после сексуальной революции» любовные чувства и отношения меняются. У Гидденса можно выделить следующие характеристики конфлюэнтной любви. *Первое*, сексуальность становится непременным и основным компонентом любовных отношений. *Второе*, ценным в любви оказывается не объект любви, который не воспринимается более в качестве неповторимого, единственного и в идеале обретенного навсегда, а сами отношения как факт здесь-и-сейчас осуществляющейся жизни. *Третье*, это — текучая, преходящая любовь. Уже введя понятие пластичной сексуальности, Гидденс как бы лексически подготавливает предстоящее предложение термина для обозначения нового типа любви. Он говорит, что пластичная сексуальность оказывается *free-floating*, т.е. свободно плавающей, колеблющейся, изменчивой, текучей. В другом месте он говорит о том, что влюбленные девушки нового поколения легко (*fluent*) повествуют о своих переживаниях и отношениях с возлюбленными (юношами или девушками). Таков и новый тип любви. Эта любовь — *confluent*, т.е. текучая, преходящая²⁰. Характерно, что З.Бауман, другой известный английский социолог, пишущий на темы, близкие тем, что развивает Гидденс, говорит о *liquid love*²¹, прибегая к лексеме семантически близкой лексеме «*confluent*».

Характерным признаком конфлюэнтной любви является, по Гидденсу, и то, что, *четвертое*, она является одним из воплощений «чистых отношений» (*pure relationship*). Как выше отмечалось, Гидденс предложил это понятие ранее в книге «Модерн и самоидентичность».

С помощью этого понятия Гидденс указывает на качественно особый тип *социальных* отношений, которые по сути своей обусловлены не институциональными или функциональными потребностями (требованиями, ожиданиями), а ценностью отношения самого по себе²².

В комплексе характеристик, отличающих конфлюентную любовь от романтической, существенно, что, *пятое*, взаимное сексуальное удовлетворение становится неременным условием успешности любовного союза; *шестое*, его продолжительность определяется лишь готовностью тех, кто его создал, поддерживать его; ничто, кроме влечения и желания партнеров, не обеспечивает его прочность.

К этому остается добавить, что, *седьмое*, конфлюентная любовь не непременно моногамна и не обязательно гетеросексуальна²³. Более того, как можно понять из рассуждений Гидденса, именно в до- и внебрачных и в еще большей степени гомосексуальных отношениях в той мере, в какой они вышли из подполья и постепенно стали частью легитимной сексуальной практики общества, и сформировался стандарт конфлюентной любви (конечно, не всегда осознаваемый теми, кто его реализует, и, как правило, не воспринимаемый ими как имеющее значения для тех отношений, в которые они включены).

Смысл и подтексты романтической любви

Утекает ли романтическая любовь из современной (западной) культуры с возникновением и развитием нового типа интимности, в частности выраженного в конфлюентной любви. Однозначного ответа на этот вопрос Гидденс не дает и не может дать в силу того, что было сказано выше о методологических особенностях его анализа романтической любви и конфлюентной любви и характере используемого им материала.

Думаю, здесь возможны разные ответы в зависимости от понимания природы романтической любви и любви вообще. Ведь перемена в амурно-эротическом поведении оказывается для Гидденса возможной постольку, поскольку он рассматривает это поведение организованным и выстроенным в соответствии с определенными социально-культурными моделями, обусловленными эпохой и являющимися предметом своего рода общественного соглашения. Но о чем говорит Гидденс — о социально-культурно обусловленных видах любви или различных стратегиях поведения в условиях любви или по поводу любви?

На концепцию Гидденса интересно посмотреть с позиции Р.Джонсона, осуществившего специальное исследование психологии романтической любви²⁴. Р.Джонсон — юнгианец, и его концепция романтической любви, которую он разворачивает в процессе подробного психоаналитического и вместе с тем культурологического и аксиологического анализа поэмы «Тристан и Изольда», в своей основе покоится на психологической теории К.Юнга (как она развита, в частности, в «Айоне»²⁵). Оставаясь юнгианцем в трактовке личности, выводя из теории личности концепцию романтической любви и реконструируя в связи с этим наличие двух моралей — морали романтической любви и морали «обычной жизни» (т.е. жизни в заботе, преданности, выполнении принятых обязательств), Джонсон одновременно предлагает некую этику любви, альтернативную романтической любви, и, кажется, здесь психолог-юнгианец отступает в тень, а на переднем плане остается социально обеспокоенный моралист.

Романтическая любовь, по Джонсону, — двойственный феномен: это — «греховная смесь двух воплощений святой любви. Одна из них «божественная» любовь... Другая — это «земная» любовь...»²⁶. Сама по себе такая характеристика романтической любви представляет большой интерес. Джонсон нигде не ссылается на платоновскую традицию в понимании любви, он ограничивается ссылками на манихейски-альбигойский и христианский дуализм. Однако внутренняя релевантность даваемого им определения романтической любви основополагающей тенденции в классической философии любви, берущей начало от Платона и утверждающей противоположность небесной и земной любви, не вызывает сомнений. Понимание Джонсоном любви прямо оппозиционно классическому. Выделяя в романтической любви две составляющие, он призывает западное сознание отказаться, наконец, от устремленности в любви лишь к возвышенному, божественному, иллюзорному, обусловленному упованиями бессознательной части души, и поверить в земную, человеческую любовь, попытаться именно в ней найти свое счастье. Джонсон не отвергает напрочь возвышенную составляющую любви. Но он твердо уверен, и пытается это ясно показать, что именно из-за устремленности к возвышенному (а на самом деле к иллюзорному), при игнорировании в человеческих отношениях *обычных* чувств, привязанностей, реальной заботы, ответственности, столь хрупкими оказываются любовные и брачные союзы, которые сохраняются ровно столько, сколько продолжается *роман*.

Этот радикальный поворот в интерпретации древней антитезы небесной и земной любви должен был бы стать предметом специального анализа. К сожалению, в своей необходимой полноте он пред-

метно не вмещается в тематику настоящей статьи. Но, имея в виду именно эту тематику, отмечу ряд любопытных моментов. Классическое противопоставление небесной и земной любви покоилось, в частности, на том, что земная любовь признавалась себялюбивой, а небесная — такой, посредством которой человек обретал возможность трансцендирования, причем в пределе — универсально. Джонсон, говоря о переплетении в романтической любви небесного и земного, меняет саму схему рассуждения. Небесная любовь — это любовь к Богу, и она прекрасна; земная любовь — это любовь к человеку, и эта любовь священна. В романтической любви происходит абберрация и одного, и другого: в любви к человеку осуществляется пафос любви к Богу. Предмет любви как бы обожествляется, не имея для этого никаких оснований, более того, не имея к этому никакого отношения. Отсюда глубокие разочарования романтической любви — разочарования, которые нередко не имеют предпосылок в самих отношениях любящих. В обожествлении возлюбленной(ого) проявляется проекция влюбленным(ой) своего бессознательного на возлюбленную(ого). Строго говоря, в такой, обожествляющей, любви нет возлюбленной(ого) как живой, индивидуальной личности. В такой любви прорывается собственное внутреннее упование влюбленного(ой), персонифицируется собственная страсть. Романтическая любовь (добавлю все же: в своих предельных выражениях) возвышающая и идеалистична. Однако она идеалистична порой в худшем смысле этого слова: она навязывает другой личности субъективный идеал, в «проекции внутренних богов на простых смертных»²⁷ теряются сами смертные. Таким образом, романтическая любовь оборачивается, по Джонсону, эгоизмом. Обобщая свой анализ легенды, он констатирует, что романтическая любовь «заключена в эгоизме Тристана и Изольды, в использовании партнера для разжигания своей страсти, для собственного удовольствия»²⁸. И это уже приговор романтической любви.

Не думаю, что его надо принимать безусловно. Как двойственна у Джонсона романтическая любовь, так и двойствен, т.е. неоднозначен его анализ романтической любви. На глазах читателя предмет его анализа расслаивается, «плывет», смещается. Концепт «романтическая любовь» оказывается не до конца концептуализированным, слишком широким, охватывающим различные феномены любовного опыта, не отражающим дифференцированности различных аспектов любовного переживания и любовного отношения. Так, все время говоря о романтической *любви*, Джонсон, обращаясь к любви земной, вдруг разворачивает свое рассуждение таким образом, что оказывается, что романтическая — это не любовь, а *влюбленность*. Любовь — это зем-

ная любовь. Но влюбленность — это проекция бессознательного на объект любви. Объяснения этого обстоятельства исследования Джонсона могут быть разными, но к предмету исследования и к его выводам они отношения не имеют.

Этическое противопоставление Джонсоном земной любви — любви романтической представляется созвучным тому, что спустя почти десять лет Гидденс как бы социологически опишет как вытеснение идеала романтической любви конфлюентной любовью.

Однако панегирик Джонсона земной любви, которым завершается его книга, как и концепция конфлюентной любви Гидденса, не вписываются в те рамки, которые задаются *психологией романтической любви*, которую Джонсон и стремится, как видно из оригинального английского названия книги, понять.

Приступая к анализу, Джонсон оговаривается, что романтическая любовь — это никакая не любовь, это «комплекс установок в отношении любви: переплетение чувств, идеалов и реакций»²⁹. Однако, обозначив таким образом свою позицию, Джонсон не находит лучшего обозначения для исследуемого им феномена как именно «романтическая любовь». Исторически она возникает как антипод патриархального отношения к женщине. В романтической любви как любви возвышенной влюбленные не вступают в сексуальные отношения, постоянно поддерживая и распаяя в себе страсть. Они не вступают и в брак. И даже вступая в сексуальные отношения, они стремятся одухотворить свою страсть. И одухотворенность, или возвышенность взаимного влечения, оказывается для влюбленных важнее чувственного наслаждения, которым опосредствована любовь между мужчиной и женщиной. Причем эти отношения не обусловлены субъективными мотивами и в общем не являются предметом сознательного выбора.

Романтическая любовь — неуправляема, она мистериальна. И в этом Джонсон обнаруживает ключ к ее разгадке. Источник романтической любви, говорит он, в глубинных уровнях бессознательного. «Каждое человеческое существо появляется на свет с врожденным психологическим стремлением найти смысл жизни, испытать ощущение единства»³⁰. Именно это стремление составляет корни религиозных потребностей человека. Оно же лежит в основе романтической любви. В этом смысле романтическая любовь родственна скорее религиозному воодушевлению, нежели иным формам общения, той же «обычной человеческой любви», супружеской любви или даже стабильному либертинажу. Для Джонсона вино из трав — любовное зелье, случайно выпив которое, Тристан и Изольда преобразились и

вдруг увидели друг друга совершенно в новом свете. Такое преобразование символично для романтической любви: «Частично это вино и травы имеют земную природу, символизирующую обычную человеческую сторону романтической любви. Но вторая половина зелья — это магические заклинания и колдовство»³¹. Платон, Аристотель, Цицерон и другие классические авторы, описывая любовь, подчеркивали, что стремление оказаться в обществе возлюбленного(ой), соединиться с возлюбленным(ой) является существенным признаком любви. В наше время эта сторона любви получила развитие у Д. фон Гильдебранда в концепции *intentio unionis* (установки на единение)³². Стремление к единению, несомненно, является одной из важнейших свойств, присущих любви. Но только не романтической любви, по крайней мере как ее представляет Джонсон.

Один из парадоксов, присущий романтической любви (самим Джонсоном не проговариваемый, в отличие от ряда других, отмечаемых им, парадоксов), состоит в том, что романтическая любовь не ожидает непременно фактической соединенности, она вполне может довольствоваться самой по себе возможностью, пусть лишь принципиальной, такого соединения. Уже это позволяет влюбленному чувствовать ощущение целостности. «Как только мы влюбляемся, мы получаем ощущение полноты, как если бы к нам вернулась отсутствующая часть нас...»³³. То, что мужчина видит в своей возлюбленной, «заставляет его чувствовать свою окончательную реализацию, что он постиг подлинный смысл жизни»³⁴. Это ощущение целостности предзадано врожденной потребностью в ней.

Врожденное стремление к целостности никак не объясняется, но только постулируется. Джонсон говорит, опираясь на Юнга, что через романтическую любовь в жизнь человека вторгается мир сверхъестественный, но психология этого вторжения описывается лишь феноменологически, — ни онтологического, ни антропологического обоснования это положение не получает. Думаю, Фромм в этом отношении более вразумителен и убедителен, хотя в целом его психология личности проще Юнговой. Фромм рассматривал любовь как один из путей, причем наиболее эффективный и адекватный, преодоления одиночества. Человек избирает этот путь, реализуя экзистенциальные потребности своего существования — потребности, вытекающие из антропологических особенностей его становления и развития. Фромм выделяет несколько таких особенностей, но главным является то, что человек (как родовое существо) — это существо, выпавшее из природы и находящееся в ней. В этом — суть эволюции: человек утрачивает первоначальную родину — природу. Так же чело-

веческий плод выбирается из лона матери и становится младенцем. Одна из важнейших экзистенциальных потребностей человека — потребность в единении. Как обладающий разумом человек осознает свою обособленность и одиночество. «Необходимость единения с другими живыми существами, приобщенности к ним является настоятельной потребностью, от удовлетворения которой зависит психическое здоровье человека»³⁵. Выражением этой потребности и является любовь.

Заслуживает внимания, что Фромм говорит о чувственной любви вообще; для него не существует романтическая любовь как одно из выражений чувственной, половой любви. У Джонсона же мы не находим ответа на вопрос, каковы источники земной любви, имеются ли у земной любви внутренние психологические и тем более трансцендентные предпосылки. Внутри психоаналитического амурологического дискурса это имеет существенное значение. Однако в сопоставлении психоаналитических мыслителей с социологом Гидденсом это существующее между ними отличие отступает на второй план. Главным оказывается то, что чувственная любовь предопределена экзистенциально, особенностями существования человека, независимо от социально-культурных условий его жизни, его амурно-эротического опыта. Если так, то романтическая любовь неизбежна. Концепции Гидденса и Джонсона оказываются разведенными напрочь.

Но возможен и другой взгляд, а именно, что экзистенциальная потребность в любви разрешается различным образом в разных социально-культурных условиях: в одних — в виде романтической любви, в других — в виде конфлюентной любви. И всегда чувственная любовь в духовном плане отвечает потребности человека преодолеть внутреннее одиночество. При таком подходе концепции Гидденса и Джонсона могут оказаться взаимно дополнительными. Концепция Гидденса нуждается в психологическом прояснении любви. Фактически показывая, что любовь вытесняется из любви, уступая место эротике, он не задается вопросом, почему же *это* сохраняет название любви и что заставляет молодых людей, вроде свободных от романтических предрассудков, не просто соединяться, но посвящать себя друг другу, пусть и кратковременно, в преходящих отношениях интимности. Концепции Джонсона не хватает социологических экспликаций; у него немало высказываний относительно характера современного западного человека (в первую очередь, мужчины) и современной европейской коммуникативной культуры, однако в целом он ничего не говорит о современной амурной, амурно-эротической практике.

Понятно, что сами Гидденс и Джонсон не нуждаются в подобных дополнениях, однако понятно и то, что стоит только признать чуть более пространным амурологическое дискурсивное пространство, как каждый из них сам по себе предстанет не-договорившим, не-прояс- нившим себя и потому сохраняющим внутренние противоречия; впро- чем, благодатные для следующих за ними исследователей.

Примечания

- ¹ Giddens A. The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies. Stanford, 1992. P. 61. Эта книга переведена на русский язык (в пер. В.Анурина. СПб., 2004), но по ряду причин, изложенных мной в рецензии в «Вопросах философии» (2005. № 2. С. 187–189), я буду пользоваться оригинальным изданием.
- ² См. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Cambridge, 1991. P. 89–97.
- ³ См., например (в порядке выхода в свет), Rougemont D. de. The Crisis of the Modern Couple // Family, Function, and Destiny / Ed. R.N.Anshen. N. Y., 1949; Biegel H.G. Romantic Love // American Sociological Review. 1951. Vol. 16, № 3; Wilkinson M.L. Romantic Love and Sexual Expression // The Family Coordinator, 1978. Vol. 27, № 2; Critelli J.W., Myers, E.J., Loos, V.E. The Components of Love: Romantic Attraction and Sex Role Orientation // Journal of Personality. 1986. Vol. 54, № 2; Marston P.J., Hecht M.L., Roberts T. “True Love Ways”: The Subjective Experience and Communication of Romantic Love // Journal of Social and Personal Relationships, 1987. Vol. 4, № 4; Kanekar S. Toward a scientific understanding of romantic love // Science progress, 1989. Vol. 73, № 4; Simon R.W., Edder D., Evans C. The Development of Feeling Norms Underlying Romantic Love Among Adolescent Females // Social Psychology Quarterly, 1992. Vol. 55, № 1.
- ⁴ Джонсон Р. Мы: Источник и предназначение романтической любви /Пер. В.К.Мершавки. М., 1998.
- ⁵ Шелер М. Ordo Amoris // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994. С. 341.
- ⁶ Полев А. Свет и тени романтической любви // Follow.ru: Познай себя и окружающих. — <http://www.follow.ru/article/123>.
- ⁷ Гидденс использует здесь французское выражение «*passion amour*», заимствованное у Стендаля (См. Стендаль А. О любви // Стендаль. Собр. соч.: В 12 т. Т. 7. М., 1970), хотя при этом он специально оговаривает, что понимает страстную любовь иначе, чем понимал ее Стендаль.
- ⁸ Giddens A. The Transformation of Intimacy. P. 39–40.
- ⁹ См.: Семенов Л.Е. Любовь в эстетике раннего романтизма: романтический идеал в контексте культурно-исторического развития // Романтизм: грани и судьбы /Под науч. ред. И.В.Карташовой. Тверь, 1998.
- ¹⁰ См. гл. 3 в очерке «Любовь» в издании: Альберони Ф. Дружба и любовь. М., 1991. С. 192–198.
- ¹¹ Giddens A. The Transformation of Intimacy. P. 40.
- ¹² Ibid.
- ¹³ Ibid. P. 43.
- ¹⁴ Рюриков Ю.Б. Мед и яд любви. М., 1990. С. 335–342.

- ¹⁵ Рюриков Ю.Б. Мед и яд любви. М., 1990. С. 339.
- ¹⁶ Op. cit. P. 45.
- ¹⁷ Платон. Пир 193а // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 121. Платон как будто бы не существует для Гидденса (или в самом деле не существует), однако это непростое совпадение одной из ключевых характеристик романтической любви с одним из платоновских определений любви в любом случае нуждается в объяснении.
- ¹⁸ В дни, когда писались эти страницы, у меня случился разговор с одной моей давнишней приятельницей, переживавшей третью молодость благодаря новой любви, случайно обретенной через знакомство и довольно продолжительное общение посредством Интернета. Говоря о чувствах своего будущего мужа, она обронила: «романтические». Я не мог не попросить пояснить мне, как она понимает романтическую любовь. На минуту задумавшись, она сказала: «Когда двое пишут из своей жизни роман». Я точно знаю, что моя приятельница даже не слышала о Гидденсе.
- ¹⁹ Не говорю о том, что 150 интервью с молодыми людьми и 75 интервью с людьми старшего возраста может быть достаточно для установления тенденций в развитии нравов, но это количество не репрезентативно для конкретно-социальных обобщений. Другой вопрос, что апеллируя, без особых оговорок, к психологическим данным, Гидденс, который хорошо известен читающей публике именно как социолог, в общем-то морочит голову тем читателям, которые воспринимают его книгу как книгу социолога.
- ²⁰ Как я уже указывал в другом месте, я не согласен с переводом термина «confluent love» выражением «любовь-слияние». Это романтическая любовь — «любовь-слияние», а конфлюэнтная любовь — это любовь-перетекание: и слияние, и растекание. В слове «слияние» слышится завершенность и не слышится текучести. А Гидденс говорит именно о текучести, подвижности, невечности, преходящести нового типа любви. Поэтому я не нахожу другого выхода для терминологического закрепления этого понятия, как заимствование английского слова, подобранного Гидденсом и создание русской кальки: «конфлюэнтная любовь».
- ²¹ Bauman Z. Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds. Cambridge, 2002.
- ²² Giddens A. Op. cit. P. 58.
- ²³ Giddens A. Op. cit. P. 61–64.
- ²⁴ Johnson R. We: Understanding the Psychology of Romantic Love. San Francisco (CA), 1983. Название книги в русском переводе — «Мы: источник и предназначение романтической любви» — кажется даже более точным: ведь автор не просто говорит о психологических корнях романтической любви, но и о ее символике, ее роли в западной культуре и жизни человека, принадлежащей этой культуре.
- ²⁵ См. гл. 1–4 в кн.: Юнг К.Г. Aion: Исследование феноменологии самости. М. — Киев, 1997.
- ²⁶ Джонсон Р. Мы: Источник и предназначение романтической любви. С. 101–102. Тема двойственности именно романтической любви возникает у Джонсона не сразу, но только в последней части книги. До этого романтическая любовь рассматривается именно как особого рода выражение, нередко превратное, сублимативного устремления личности.
- ²⁷ Там же. С. 105.
- ²⁸ Там же. С. 110.
- ²⁹ Там же. С. 38.
- ³⁰ Там же. С. 49.

- ³¹ Джонсон Р. Мы: Источник и предназначение романтической любви. С. 43.
- ³² См.: Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви / Пер. с нем. А.И.Смирнова. СПб., 1999. С. 205–245.
- ³³ Джонсон Р. Мы... С. 44. Андрогинические мотивы очевидны в этой характеристике. Но и фейербаховско-соловьевские сизигические мотивы здесь вполне просматриваются.
- ³⁴ Там же. С. 45. Строго-критически, рассуждения Джонсона в значительной своей части не отвечают современным ригористичным критериям гендерной корректности. Понятно, он следует старинной легенде, и в ней Тристану уделено перво-степенное внимание. Но говоря и о современном обществе, Джонсон имеет в виду в первую очередь западного мужчину. В специальном «Замечании для женщин», предваряющем книгу, Джонсон оговаривает, что в легенде романтическая любовь преподносится через призму мужского восприятия, добавляя, что этим легенда может быть интересной для женщин, имеющих возможность лучше понять мужчин. О женском переживании любви Р.Джонсон пишет в другой книге: «She: Understanding Feminine Psychology» («Она: Глубинные аспекты женской психологии» / Пер. с англ. В.К.Мершавки. М., 2005).
- ³⁵ Фромм Э. Здоровое общество // Фромм Э. Мужчина и женщина / Отв. ред. П.С.Гуревич. М., 1998. С. 154.

О.П. Зубец

Ценностное границеположение и мораль*

Ни один человек, находящийся в здравом уме, не станет говорить «Как дела?» корове или козлу.

Генри Миллер

При всем историческом многообразии нравов этический взгляд фиксирует внимание на полярности великого и малого, господского и рабского, великого и повседневного, уникального и повторяющегося, аристократического и мещанского, разворачивающейся в бесконечный перечень как содержательных, так и структурно-функциональных противоположностей. Причем речь совершенно явно идет именно об одном и том же противостоянии, иногда по-разному именованном и часто по-разному объясняемом, описанном с помощью разных понятий. С чем связано такое исключительное постоянство раздвоенности моральных ценностей? Одним из ответов стала идея Ницше о том, что одно из этих ценностных явлений является отрицанием, переворачиванием другого, продуктом ресентимента. Тем не менее его предшественники, не задаваясь вопросом о взаимной связи противостоящих моралей, воплощали в своих описаниях тот простой факт, что дуальность вообще свойственна человеческому ценностному сознанию и речи. Существование великого, высокого и благородного предполагает существование малого и низкого. Принятие всей ответственности на себя соседствует с возложением ее на мир, на других. Равнодушие к внешней оценке у одних означает предельную зависимость от нее у других, а осуществление себя в достойном великом деянии, не поддающемся повторению, уникальном, предполагает и существование в бесконечной череде повторений. Иными словами, наличие двух моралей в неявном виде отражает ду-

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 05-03-03434а.

альную структуру ценностного сознания, в котором хорошее и плохое предполагают друг друга подобно двум близнецам-братьям древней мифологии. Какова бы ни была оппозиция человеческого сознания — она с самого своего возникновения несла в себе оценочное содержание: мужское и женское, верх и низ, светлое и темное... — все это одновременно формы противостояния хорошего и плохого, а позднее — доброго и злого. Апофеоза эта дуальность достигает, наверное, в европейском средневековье, когда все человечество разделяется на осужденных и спасшихся, а между черными дьяволами и белыми ангелами нет середины.

Существует ряд гипотез, объясняющих двоичность ценностного сознания человека. Например, связывающих ее с двоичным кодом, на основе которого, подобно компьютеру, работает нервная система и мозг. Или объяснение положительности верха и негативности низа родством с обезьянами и спасением от опасностей путем бегства вверх — на дерево. Формирование ценностного сознания сопровождалось многообразием фиксируемых в языке, в ритуальной практике и иных формах полярностей. Содержание их настолько же многообразно, насколько многообразны отношения человека с миром и насколько богато его восприятие этого мира. Все это разнообразие полярностей объединено лишь присутствием в системе ценностей человеческого существа, определяющего посредством самого себя ценностную структуру мира, подобно тому, как он определяет нахождение севера и юга, просто встав лицом к восходу солнца. Это помещение себя в центр ценностного мира — определяющее и его дуальность и, видимо, ряд других его особенностей — необходимое условие возникновения ценностного сознания.

Обращение к истории ценностного сознания может выступать в качестве выстраивания иллюстративного ряда для изначально принятых, освоенных этической традицией понятий. Но возможен и иной подход, нацеленный на осмысление этических проблем и понятий через анализ формирования ценностного сознания, на понимание специфики моральных ценностей, определяемой зарождением самого этого явления. Степень нашей дистанцированности от этого процесса может оказаться сильно преувеличенной благодаря завышенному представлению современного человека о своем отличии от человека «примитивного», «дикого», «архаического». Все эти термины явно несут в себе и весьма откровенный оценочный смысл, подчеркивающий разрыв между современным носителем моральной идеи и ее историческим автором. Возможно известное возражение, что более полно развитое явление позволяет понять предшествующие этапы его

развития, а анатомия человека — ключ к пониманию анатомии обезьяны. Но в отношении ценностного сознания подобный подход можно подвергнуть сомнению — ведь в его основе лежит убеждение в наличии существенного изменения, развития, усложнения. Является ли анализ мировых религий исходным шагом к рассмотрению тотемизма? Скорее наоборот. Тем не менее в обращении к истории морали подобная перевернутая логика является доминирующей, возможно, в силу того явного или подразумеваемого аргумента, что, не имея развитого понятия морали, нельзя определить, что относится именно к ней. Кроме того, принадлежа современности, трудно отказаться от ее духовно-интеллектуального плена. Трудность заключается и в том, что само разделение вещей и ценностей является продуктом исторического развития и аналитической абстракцией, ограниченной подобно всем абстракциям. Преодоление этой ограниченности возможно при обращении к первобытным структурам жизни.

Возникновение ценностного сознания связано с освоением мира в качестве человеческого — то есть относящегося к человеку, мира, имеющего не только значение, но и значимость, то есть включенного в некую систему человеческих отношений. Фундаментальным основанием и критерием подобной включенности, своего рода коридором подобного вхождения в человеческий мир являются архетипичные образы, образцы, сюжеты. Первое открытие формирующегося ценностного сознания заключалось в том, что значимость, обретение смысла человеческого действия связано не с его физической данностью, а с его особым качеством — «быть воспроизведением прадействия», повторением мифического образца¹. Изначальная связь сознания с языком в данном случае демонстрирует себя явным образом. (Идеи структурной лингвистики, в первую очередь Фердинанда де Соссюра, повлияли на М.Элиаде и структурную антропологию.) Значимость некоторого явления определяется его местом в системе, а коррелятом лингвистического понятия значимости во внеязыковой области является понятие ценности — о чем и пишет Ф.Соссюр. Но что позволяет соотнести человеческое деяние и отношение с системой деяний и отношений? Таким изначально способом воспроизведения ценности явления стало соотнесение его с некоторым архетипом, повторяющимся прапроступком, прадействием — только через такое соотнесение действие обретает смысл, а значит, и реальность в человеческом мире. Аналогично этому современное сознание придает смысл и моральную реальность явлению через соотнесение его с моральным понятием — посредством чего оно вписывается в более или менее целостную систему ценностей. Сам акт придавания значимос-

ти есть одновременно и обретение явлением своей реальности, подлинности через причастность трансцендентной реальности. То, что не имеет образца, лишается смысла и бытийственно неполноценно. *Отказываясь от самого себя в акте соотнесения с архетипом, явление обретает подлинную реальность.* Эта первобытная онтология, что заметил и М.Элиаде, имеет платоническую структуру, «а Платон в таком случае мог бы считаться философом по преимуществу «первобытной ментальности»»². Но осмысленная Платоном «логика» сознания есть особенность ценностного сознания вообще — возникшего в человеческой первобытности и сохраняющего эту первобытность как сущность человеческого.

Обретение явлениями ценностной (моральной) реальности через соотнесение с трансцендентным архетипичным образом стало источником их содержания. Но архетипичное безразлично к конкретному многообразию поведенческого содержания, ибо реальностью все равно обладает лишь уже содержащееся в образце. Дело не в том, что мораль не может охватить многообразия — дело в том, что для нее этого многообразия не существует. Поэтому в культурной памяти стираются индивидуальные особенности героев и все они повторяют одни и те же сюжеты героического. Нормативные суждения морали также воспроизводят изначальную структуру ценностного сознания: «Делай так, как (ты бы хотел...) Другой. Другой дает образец поведения. Христианское явление Спасителя — обновление архетипичного образца: «Как я ..., так и вы...».

Но формирующееся ценностное сознание впитывает в себя не только первобытный принцип «соотнесения с архетипом», но и воплощает структурно-функциональные особенности формирующегося человеческого общежития, заимствуя свой облик и структурируя себя по образцу первобытного поселения. Такими структурными архетипами становятся образы, элементы (М.Элиаде), связанные с понятиями центра, границы и периферии.

Одним из принятых в моральном языке является понятие другого, но смысл его определяется некогда совершившимся отказом морального сознания от понятия «чужой». Чужой — это тот, кто не принадлежит к данному ценностному пространству, на которого не распространяются его нормы и представления. Но чужой есть потенциально другой — «другой» Золотого правила: не случайно слова эти частично пересекаются по смыслу и Другой есть не только моя собственная проекция вовне, позволяющая найти основу для поведения вне себя, но и Иной, принципиально приходящий в мой ценностный мир извне, а поэтому прежде-чужой. Уже само существова-

ние Другого предполагает некоторую границу. Нередко она обнаруживает себя явным образом: например, когда одно и то же действие вызывает совершенно разные чувства и оценки, вернее, в одном случае вызывает их, а в другом — как бы остается невидимым. Например, любовные ласки животных и людей где-нибудь на оживленной улице. Известно, что в средние века владельцы замка не видели для себя никаких ограничений в присутствии слуг или крестьян, которые не были включены в мир значимого, человеческого, а приравнивались к вещам или животным. Граница обнаруживает себя и в том факте, что между вербально неразличимыми оценками существует огромная разница, если одна высказана самим человеком о себе, а другая — кем-то другим. Между «Я — глупец» и «Ты — глупец» проходит глубочайшая ценностная межа. Можно заметить, что ценностное порождение границ многообразно, но тем не менее в основе его — та некогда выстроенная стена, изгородь, система знаков, которая позволила человеку отделить себя от нечеловеческого, создать пространство, доступное его возможностям обустройства человеческого мира.

Для современного человека эта задаваемая ценностным сознанием граница крайне подвижна и неопределенна, в то время как изначально она была совершенно вещественной, пространственно обозначенной. Граница ценностного пространства первоначально проходит прямо по границе поселения. Пересечение ее есть выход в дикое пространство, в котором не действуют законы человеческого, а сам человек утрачивает свой возраст, пол и сам стремится уподобиться зверю и внешностью и движениями. Чужой населяет дикое пространство, от него нельзя ожидать вписанности в собственное ценностное пространство. Он — другой, иной. По мере того, как граница этого пространства отодвигается и размывается, а в конечном итоге стремится к границе человеческого рода, перед ценностным сознанием возникает проблема ее проведения. Решение ее имеет фундаментальнейшее значение для самого существования ценностей, так как лежит в основе их выходящей за пределы индивида значимости. Самый простой ответ на вопрос о границе заключается в следующем: ценности являются общезначимыми, они характеризуют человека как родовое существо, выражают его родовую, человеческую сущность, а следовательно — граница ценностного пространства проходит по границе человеческого. Но очевидно, что граница этого человеческого никогда не совпадала с биологической границей человеческого рода. И всегда сообщество людей, с одной стороны, пыталось провести ее, а с другой — вступало в отношения с тем, что находится за этой границей. Иными словами, дикое пространство меняло свою локализа-

цию, но никогда не исчезало, а, наоборот, постоянно обогащалось новыми образами. Другой, обосновавшийся в нем, принципиально отличался от Другого Золотого правила морали. Он — другой именно в силу того, что от него принципиально нельзя ожидать такого отношения к себе, которое могло бы стать нормой или законом человеческого. Этот житель дикого пространства нередко обозначается в культуре как зверь (не человек).

Ценностное сознание с самого своего возникновения нуждается в овеществлении, пространственно-телесном обозначении границы. Как пишет известный антрополог Мэри Дуглас, «образ общества имеет форму: у него есть внешние границы, предельные области, внутренняя структура. Контуры его структуры обладают способностью поощрять то, что с ними согласуется, и отражать нападения. В его предельных и неструктурированных областях заключена энергия»³. Переход через границу не просто символизирует, но позволяет осуществить переход из одного ценностного пространства в другое или в мир ценностной неопределенности. У М.Дуглас приводится пример Ван Геннепа с переносом невесты через порог, домашним опытом прохождения через дверь, с перекрестками дорог и арками. Вхождение в ограниченное пространство человеческого бытия (окруженное враждебным иным, чужим, нечеловеческим) тождественно обретению жизни и человеческого облика со всеми присущими ему атрибутами: возрастом, полом, соответствующим поведением, речью, жестами и возможностью соответствовать определенному ценностно-нормативному полю и быть в нем адекватно понятым. Обретению речи — значащей и понимаемой (что одно и то же). Пересечение границы в обратном направлении является актом утраты человеческого — возраста, пола и т.п. Известен пример с племенем туген, различающим два праздника поедания мяса. Один проходит внутри обжитого пространства, а во время второго мужчины встречаются в диком пространстве. Если в первом случае они рассаживаются согласно принадлежности к возрастной группе, то во втором никакого предписанного порядка не существует. Нет иерархии и правил поведения, они лишены силы. Дикое пространство «не насыщено бытием» (М.Элиаде), оно ценностно и нормативно неопределенно, как бы не освоено, не поименовано, не окультивировано. Попадание в него лишает той защищенности и определенности, которые в той или иной степени обеспечиваются социальностью. Кем становится в нем человекообразное существо, резко лишающееся человеческих определений? Оно вступает на нечеловеческую территорию и становится не-человеком. Но кем?

Неким другим. Переход человека через границу ценностного пространства есть рождение другого как чужого. Та энергия, которая заложена в таком переходе и о которой говорит М.Дуглас, возможно, необходима для существования ценностного пространства. Кроме того, само существование границы последнего рождает возможность и напряженное стремление ее перемещения: как расширения, так и сужения.

Что заложено в самой возможности перехода через ценностную границу? Помимо заглядывания за пределы собственной ограниченности, помимо своего рода оживления самого ценностного сознания? С одной стороны — это рождение нечеловека, обладающего теми преимуществами, которые дает независимость от ограничений человеческого общежития — знаменитая берсеркская непобедимость в бою. Своего рода функциональное преимущество незнания жалости, озверения и безумия. Переход через границу порождает как ужас, отвращение, так и преклонение и любопытство, как страх, так и понимание получаемых для всего племени военных преимуществ. Это сочетание нередко свойственно отношению к различным персонификациям зла — соблазняющим и преследующим подобно дьяволу, являющимся источником творческого, созидającego и разрушающего начал. Переступание границы — подобно заглядыванию за дверь ребенком — источник опасности и познания, уход от нормативной защищенности в область открытого вненормативного бытия.

Но переступание границы содержит в себе не только функциональную возможность. В нем раскрывается и реализуется — причем уже на ранних этапах человеческого общежития, по отношению к которому не принято говорить о личности и морали в силу неотделимости человека от рода и группы — несводимость человека к тем определениям, которыми наделяет его сообщество и без которых он превращается в неопределимое ничто. Через возможность ухода в дикое пространство человек обретает перспективу быть не мужчиной или женщиной, не стариком или юношей, не хорошим или плохим — а кем-то, чей основной атрибут — именно отсутствие всех этих определений. Но прорыв к своему просто человеческому оказывается переходом через границу человеческого, превращением в зверя (или божество — если это возможно). Важно, что именно наличие границы, а следовательно, и ее нарушения, порождает вечную незавершенность ценностного сознания, вечное бытие человеком более-чем-человеком.

В архаическом менталитете выход за забор, за изгородь, отделяющую дикую область от культуры, необходим ради того, чтобы пережить «дикое», свою животную природу и вернуться, заново пережив входение в культуру. Подобный выход становится позднее основанием странствия (например, странствующего рыцарства).

Живущие внутри огороженного пространства и есть люди, так как у них есть общий предок — причем предок дикий. Обретая имя и место в пространстве поселения, новорожденные потомки дикости и звериности становятся людьми. Подлинно человеческое бытие возможно лишь внутри ценностного пространства, поэтому изгнание из него равноценно смертной казни. Так изгнание из полиса, превращение в бездомного, в безродного — это и есть смерть. Завоевавшие Британию римляне строят стену Адриана и отделяют и защищают с ее помощью мир культуры от мира дикости. Варварский вождь строит замок с башней и обозначает и обороняет границу своего рода и мира аристократических ценностей. Монастырская стена позволяет отделить пространство подлинного служения Богу. Граница, за которой начиналось дикое пространство, первоначально проходила по границе леса (если речь идет о Европе), но и в Средние века лес был «тревожным горизонтом средневекового мира» (Ле Гофф). «Лес обступал этот мир, изолировал его и душил. Это была главная граница, «ничейная земля» (no man's land) между сеньориями и странами. Из его страшного «мрака» внезапно появлялись голодные волки, разбойники, рыцари-грабители»⁴. В этот лес убегали от мира и любовники, и люди вне закона, и отшельники разного рода. Из него выходили человеко-волки, оборотни и прочие чудовища — смешение человека и зверя. (Подобное смешение, впрочем, не всегда было столь устрашающим. В античности его даже было трудно отличить от смешения с божественным, нередко принимавшим звериное обличье. Так сама Европа доверилась быку, а Леда — лебедю.)

Ценностное сознание постоянно определяет свои границы — ибо без этого оно было бы содержательно неопределенно. Ведь если мы не знаем, кто или что включено в наш мир, любая норма утрачивает свой предмет. За границами ценностного пространства оказывались рабы, женщины, крестьяне. Так еще в XIV веке тексты с вызовом повторяли, «что крестьянин подобен дикому зверю. Он звероподобен, безобразно уродлив, едва ли имеет человеческое обличье»⁵. Тем не менее подобным звероподобным существам не отказано в некотором отношении к миру человеческих ценностей, но это отношение через негативную моральную оценку. Производный от слова «виллан» термин «виллания» обозначал подлость, моральное уродство. То есть, с одной стороны, стремление ценностей обозначить себя проявляется в том, что негативное отношение к определенным людям или человеку стремится вытеснить его за пределы человеческого, за пределы определенной ценностной системы и отнести к внеморальным су-

ществам, приравненным к животным и камням, но, с другой стороны, само негативное отношение проявляется в моральной оценке, которая включает свой объект в мир человеческого, в пространство ценностей. Подобно этому моральная оценка животного как благородного, верного и смелого включает его в мир человеческого. Может ли негативная оценка некоторого явления или человека довести до его выбрасывания из пространства ценностного восприятия, когда подобная оценка становится невозможной? В этом вопросе вновь пересекаются два устремления ценностного сознания — к бесконечному расширению ценностного пространства и бесконечному сужению его. С другой стороны, подобно тому, как из дикого пространства исходит не только опасность, нечто злое, но и влекущее к себе, также и не только благое исходит из-за границы человеческого и божественного, но и страх.

Уход в дикое пространство есть начало странствия. Были целые эпохи, когда странствие становилось наиболее нормальной формой бытия, а путь — воплощением человеческого, но в другие эпохи странники становились окаянными, проклятыми людьми, и даже вообще — нелюдями. Но и в том и другом случае, способность человека уйти, измениться, переродиться вызывала и ужас и восхищение. Такое же отношение вызывали и берсеркры, а позже — пришедшие им на смену рыцари.

За стеной всегда открывается мир дикого, иного, нечеловеческого. Изначально возникающие нормы обязательны только для людей, составляющих родственные группы. Но только эти люди и есть человечество. Иначе говоря, граница человечества очерчена границей ценностного пространства, совпадает с ней. Поэтому мораль и возможна как всеобщность. Не обитающий в ценностном пространстве не есть человек. И всякий человек потому принадлежит ценностному пространству. Но за его границей есть жизнь — звериная и божественная. Обратимся к звериности, противостоящей человеческому и питающей его.

Звериность

Чаще всего в этике звериное состояние рассматривается как этап, ведущий к возникновению человека, как отправная точка некоторого пути формирования морали. Но звериность, как и весь мир, не включаемый в человеческое, постоянно соседствует с последним, являясь источником его самоопределения.

В своей работе «От Залмоксиса до Чингиз-хана» Мирча Элиаде описывает чрезвычайно часто встречающиеся в обществах от древности до Средних веков наименования, производные от слова «волк». Среди людей существовали те, кто вел себя, как волк, называл себя волком или пользовался защитой бога-волка. Среди них М.Элиаде различает юношей, вынужденных скрываться на весь период инициации вдалеке от селений и промысляющих добычей, иммигрантов, ищущих новые земли для заселения, и тех, кто находится вне закона и спасается бегством⁶. В течение года жил подобно волку лакедемский юноша, прячущийся от человеческих глаз. У многих индоевропейских народов волком назывался беглец, ссыльный или прибывший из другой местности. Ромул и Рем, вскормленные волчицей, были беглецами и основали на Капитолии прибежище для ссыльных и изгнанников под покровительством бога-волка. У многих народов суть воинской инициации заключалась в ритуальном превращении молодого воина в волка. «Он должен был преодолеть свой человеческий облик в порыве агрессивной, устрашающей ярости, уподоблявшей его бешеному хищнику»⁷. Для нас особенно важно следующее утверждение М.Элиаде: «Все то время, что воин находился в шкуре животного, он не был человеком, а непосредственно — хищником: он не только становился жестоким непобедимым воином, охваченным *furor heroicus*, но и избавлялся от любого человеческого проявления, иными словами, он больше не чувствовал себя связанным с законами и обычаями людей»⁸. Соединение с волком (через антропофагию, героическую ярость, надевание шкуры, церемониальное пьянство, разбой и др.) осуществляется всегда индивидуально. При этом человек преодолевает и себя самого (утрачивает себя) и временную реальность, становится современником и соучастником мифа-первоосновы. Он преодолевает саму слабость, незащищенность человеческого. Человек обретает силу, переставая быть человеком и обращаясь к своей изначальности. Он становится отшельником-вепрем (так называли себя друиды).

История германских и скандинавских племен дает нам образ берсеркра, человека-медведя, пьющего человеческую кровь и столь ужасного, что враги разбегаются при одном лишь слухе о таком противнике, ибо он уже не принадлежит миру человеческого и тем самым и противника превращает в нечто животное, просто в добычу. Люди и боятся берсеркра и нуждаются в нем как непобедимом оружии, дающем превосходство над соседними племенами. Получеловек-полужверь олицетворяет свирепое вторжение в будничные порядки вещей, нарушение табу и, таким образом, осуществляет обновление упоря-

доченного течения жизни. Через звериность осуществляется воспроизведение человеческого прошлого — основы традиционного сообщества. Превращение в зверя связано с бременем добровольного бесчестья. Иногда оно сопровождается ношением знака бесчестья, который постепенно превращается в знак особой чести и достоинства. Вот описание Тацита: «Храбрейшие носят железное кольцо (знак бесчестья у этого народа), как бы оковы, пока не освободят себя от него убиением врага. Очень многие из хаттов любят это украшение, а некоторые даже доживают до седин с этим отличием, обращая на себя внимание как врагов, так и своих соплеменников. Эти люди начинают все битвы, они всегда составляют передовой строй, вид которого поразителен. Но и в мирное время их лицо не приобретает более мягкого вида. Ни у кого из них нет ни дома, ни поля, ни другого какого-либо занятия...»⁹. Железный перстень — лишь уменьшенный железный ошейник, надев который можно превратиться в медведя. Носящие их, возможно, находятся на положении прирученных (не очень прирученных) зверей. Но знак бесчестья становится знаком почета, а волки, медведи и львы, столь обычные для средневековой геральдики, несли в себе тайный смысл — указание на тех, кто когда-то были зверями. (А рыцарские ордена лелеяли символику, сохранявшую память о том, что корни их ведут к звериной, волчьей стае.) Исторически в течение долгих веков был воспроизведен тот же путь, который проходил в процессе инициации первобытный юноша, превращавшийся в волка и возвращавшийся затем снова в мир людей.

Интересно, что описание, подобное описанию берсеркров, дается в христианской средневековой Европе и монголам (или татарам). Матвей Парижский писал о них: «Это бесчеловечные, уподобившиеся зверям создания, каковых должно называть скорее чудовищами, нежели людьми. Они жаждут крови и пьют ее, пожирают собачье мясо и даже человеческую плоть»¹⁰.

Подобное восприятие тем не менее не мешало мечтам о христианизации этих чудовищ: граница открыта в обе стороны и зверь может стать человеком¹¹. Ценностная граница — есть постоянное напряжение между ее расширением, включением в мир человеческого все больше существ вплоть до неодушевленных камней со всеми ценностно-нормативными последствиями этого и ее сужением, выбрасыванием за ее пределы.

Переступание через границу человеческого в звериность сопрягается с преодолением границы человеческого и божественного. Их связь друг с другом воплощается не только через вхождение в миф, общение с тотемом, но и через саму дистанцированность по отноше-

нию к человеку, в которой звериное и божественное могут соприкасаться. Не случайно Аполлон Ликийский в своем имени сочетает два слова: *lukos* — волк и *luke* — свет. Звериное и божественное совпадают в доступности для них мира мертвых (куда могут проникать оборотни), в особой природной мудрости — не случайно учителем героя нередко становится кентавр.

Даже в противопоставленности зверства и божественного добродетели у Аристотеля проявляется их родство. «...Если, как говорится, при избытке добродетели из людей становятся богами, то, очевидно, именно такой склад (души) противоположен зверскому, и, как зверю не свойственны ни порочность, ни добродетель, так не свойственны они и богу, но у него есть нечто, ценимое выше добродетели, а у зверя — некий род нрава, отличный от порочности»¹².

Возможность переступания границы означает, что мораль, а в более широком смысле система ценностей, является потенциальным объектом свободы: всегда остается возможность выхода за пределы человеческого в звериное (или — что гораздо проблематичнее — в божественное) пространство. Это принципиально значимая для ценностного сознания возможность придает ему характер лично, индивидуально избранного, достигнутого не просто в результате простого восприятия социального опыта, но в качестве итога некоторого пройденного пути, личного достижения. Иными словами, свобода предшествует морали не в качестве условия морального выбора. Это изначальная свобода вхождения в ценностное пространство.

Изначально звериность несла в себе сложно структурированный ценностный смысл:

— это форма ухода от человеческого, дистанцированности по отношению к нему, необходимая для подлинного, «взрослого» вхождения в социум, становления человека в полном смысле;

— это форма ухода от норм и ценностей человеческого ради его защиты (образ берсеркра). В современном обществе люди, обязанные совершать убийство как бы для блага социума, раскрашивают лица, обмазывают их грязью подобно древним берсеркрам, обозначая выход за границы ценностного мира в дикое пространство, в нормативно-ценностную пустоту;

— это форма ухода от норм и ценностей человеческого, дающая возможность познания (хотя бы частично освобожденного от нормативно-ценностной предзаданности) — своего рода совершенствование зрения (образ учителя-кентавра);

— это сакральный акт, позволяющий соприкоснуться с внечеловеческой реальностью.

Любое пересечение границы ценностного пространства содержит в себе все эти возможности и порождает целую историческую галерею образов и тем.

Бытие в центре как локализация аристократического

Важнейшими элементами освященного — ценностного — пространства (воспроизведенными в самой структуре первобытного поселения) являются центр и периферия. Восприятие мира относительно самого себя, помещение себя в центр Вселенной — один из исходных шагов в формировании ценностного пространства. Эгоцентризм является первичным принципом любой ориентации в древних культурах. Любое дуальное деление мира производно, вторично по отношению к локализации человека. Сначала он должен занять некоторое место, а уже от этого будет зависеть направление на юг и на север — в зависимости от расположения правой и левой руки. Именно дуализм человеческого тела, возможно, лег в основу всех последующих дуальных противопоставлений, вплоть до социальной дихотомии (народ зимы и народ лета). Сакрализованное понятие центра обнаруживается в самых разных культурах. Пуп Земли оказывается совершенно необходимым человеку для построения мира. Центр — некая сакральная точка, через которую проходит ось мира, иногда это мировое древо, корни которого находятся в подземном мире мертвых, ствол проходит в надземном мире людей, а крона олицетворяет небесный мир богов. «Образ мирового древа имеет свои алломорфы — семантически эквивалентные ему образы. Такими представляются образы мировой горы, мирового столпа, башни, храма, лестницы, фаллоса и проч.»¹³.

Можно выделить следующие положения:

- центр — связан с горизонтальной осью (с родовым временем)
- центр — локализация предельной реальности ценностей, их материализации, подлинности
- центр — основа дуальности мира (ценностного сознания)
- центр фиксируется в ряде образов, в том числе — башни, горы, возвышения.
- центр — место, в котором творится мир.

М.Элиаде описывает архитектурную символику центра, начиная со священной горы. Она находится в центре мира и является местом встречи Неба и Земли. Иначе говоря, это место встречи идеального, совершенного, подлинного и человеческой жизни, которая

только в этом соприкосновении обретает характер совершенства и подлинности. Это место, в котором, если некорректно воспользоваться более поздними понятиями, не сущее дотягивается до должного, но само должное существует лишь как сущее. ««Центр» есть область в высшей степени священного, область абсолютной реальности»¹⁴. Но в этом месте основывается мир, из него рождается его содержание, здесь возникают смыслы, придающие миру качественность и содержательность.

Присущие архетипическому центру черты воспроизводятся в качестве структурно-функциональных особенностей аристократической системы ценностей. Во-первых, она основывается на главенстве, доминировании родового времени по сравнению с социальным пространством. Причем это время рода мыслится в виде некоторой горизонтальной оси, на которую нанизываются поколения, придавая ей прочность и устойчивость. Венчающий историю рода человек и является той точкой, которая воплощает в себе все ценностно значимое прошлого и опосредует наступление будущего, продолжение рода.

Во-вторых, уникальность и единственность центра, как воплощения родовой истории в ее неповторимости и единственности, есть уникальность и единственность человека, как автора ценностного мира. Автора этого ценностного мира как в его самых ярких проявлениях, так и в мельчайших подробностях — так что посредством этого авторства все элементы ценностной системы уравниваются. Как великий подвиг, так и своеобразная походка одинаково значимы, ибо одинаков источник их значимости. В одном угадывается другое. Единственность субъекта (хотя этот термин едва ли полностью возможен в этом контексте) морали лежит в данном случае в основе ее всеобщности и универсальности. Это универсальность единого источника ценностей, значимости, а следовательно, и самого существования мира. Универсальность и всеобщность в данном случае совпадает с уникальностью и неповторимостью.

Первоначально пребывание в центре — в этом священном ступе бытия ценностей — было доступно для вождя и шамана. Доминирование вождя в ходе истории постепенно привело через образ античного героя — также вождя своего племени — и вождя варварских племен, преобразующих Европу — к владельцу замка, пространственно и в любом ином смысле (политическом, экономическом, социальном, духовном) доминирующего над окружающим миром. Как замечают многие историки (достаточно сослаться на Марка Блока и Ле Гоффа), возвышение замка в пространстве (ради которого иногда при отсутствии естественных создавались искусственные насыпи)

имело не только защитную функцию, но было связано с необходимостью и потребностью обозревать пространство — и не только ради того, чтобы вовремя заметить врага. Кровавые распри из-за фамильного замка были борьбой именно за центр родового пространства и родовой истории. В дон-жоне, в башне замка хранится все самое ценное, а в самом верхнем, самом защищенном помещении обитает жена и дети — продолжение рода.

Изначальная антропоцентричность ценностного сознания — то есть структурирование мира исходя из телесности человека — не группы, а именно одного человека, помещенного в центр мира — воспроизводится и в аристократическом сознании. Как героическое является таковым потому, что его совершает герой, а масштаб поступка определяется именно «огромностью» (такое определение часто дает Гомер) деятеля, а не внешними критериями, так и достоинство, ценность аристократического деяния определяется лишь его автором. Авторство мира — исходное начало в этой системе ценностей, порождающее и его эстетизацию. В связи с этим формируется такая система ценностей, в которой авторство, личность деятеля придает деянию предельную значимость, осознаваемую в таких понятиях, как великое, величавое, достойное, прекрасное. Даже если речь идет о злодеянии, коварстве, убийстве. Значит ли это, что аристократическое сознание как бы учитывает возможность переосмысления того или иного поступка в ходе истории рода, при которой неоспоримым является лишь его авторство, а значит, и единственной очевидностью, ценностной данностью будет последнее, а оценка в категориях добра и зла отходит на второй план, становится вторичной? Или ключ можно найти в архаическом мышлении, для которого совершенство заключается не в делании добра, а в сохранении равновесия между силами добра и зла, которое достигается именно в «центральной точке», «Центре Мира»?¹⁵. Тогда и сама мораль имеет в аристократическом своем воплощении иной облик? Если это не так — то приходится предполагать, что мораль является специфической формой ценностного сознания, выражающего периферийную локализацию человека и в истории ценностного сознания представленного в форме мешанства, морали рабов, буржуазного начала. Можно переформулировать этот тезис и иначе: относится ли к области морали такое положение, когда масштаб деяния, во-первых, определяется масштабом деятеля, предзаданным совершенно неморально — самим фактом его рождения, и когда этот масштаб гораздо более значителен, определяющ и первичен, чем оценка деяния в понятиях морали? Этот деятель абсолютно конкретен, так как тот факт, что он является человеком вообще, никак не дан ему в ценностях. Человече-

ство обретает свое качество не потому, что каждый индивид хотя бы потенциально является человеком и мораль видит в нем эту человеческую сущность, а потому что весь ценностный мир порожден и воспроизведен конкретным автором, горизонт видения которого и является границей человеческого и человечества. Такова ценностная логика центра, или аристократизма.

Периферия как локализация мещанского (коммонеризма)

В ценностном пространстве центру противостоит периферия, которая и задает ряд особенностей соответствующей системы ценностей. Периферия отличается от центра, в первую очередь, множественностью, бесконечной множественностью составляющих ее точек. Человек периферии не единственен, поэтому в основе всеобщности и универсальности его ценностей лежит нечто принципиально иное по сравнению с единственностью и определяемой ею всеобщностью ценностей центра. Этой основой может служить лишь то общее, что объединяет периферию, а именно — ее равноудаленность от центра, от некоторого критерия, точки отсчета. Именно в этом смысле человек периферии равен любому другому человеку периферии. Но именно поэтому для него так важно наличие некоторого внешнего ориентира, подтверждающего его ценностное качество. Его ценностное равенство это равноудаленность от идеального, от воплощения его, от подлинности бытия, порождающая и равное стремление к идеальному. В этом качестве все моральные субъекты равноудалены от бесконечно недостижимого бытия в морали.

Для периферийной локализации человека свойственно восприятие мира как мира обстоятельств, условий внешних мотивам, задачам самого деятеля. Так один из первых идеологов периферийного ценностного сознания, называемого при всех недостатках этого термина мещанским, Эзоп неоднократно подчеркивает в своих баснях значение выгодных обстоятельств, подходящего времени («Волк и козленок»). Судьба переменчива — поэтому, говорит он, нечего радоваться удачам. Малая удача в настоящем важнее большой, но в будущем. Окружающий мир выступает как предзаданный человеку, полный опасностей. Для существования в нем необходимы некоторые правила, определенная житейская мудрость, умение выстраивать отношения с сильнейшими. Это существование лавирования и выживания, предполагающее своего рода маскировку, слияние с окружающей средой, невыделение себя, «равнинность» по сравнению с возвышенностью центра.

Предзаданность мира определяет и то, что основой самооценки и обретения собственного места и облика становится оценка извне и соответствие образцам. В силу того же вина за все недостойное, негативное возлагается на мир, на другого, на обстоятельства, о чем пишет Конфуций. Эзоп провозглашает ценность ума, разумности, проявляющихся, в первую очередь, в учете последствий действия, просчитывании обстоятельств и собственных выгод. Он советует не завидовать удачливому — тогда его удача станет твоей, отнестись к недругам по-доброму, и тогда они раскаются и поймут, какого человека обижали. Недостаток бытия заставляет периферийного человека постоянно стремиться к обнаружению новых подтверждений своего присутствия в мире, искать и использовать причинные связи в нем, интерпретировать его. Центральная локализация проявляется в созидании мира через его обозначение, которое, будучи в первую очередь символическим, не требует и даже не допускает рациональной интерпретации. В этом смысле любое этическое рассуждение возможно лишь с периферийной позиции. Таким образом, именно она оказывается определяющей для направленности того взгляда, который единственно возможен для этики. Это, по-видимому, объясняет и малую представленность аристократизма в этической мысли, и то, что равенство выступает в качестве фундаментальной предпосылки морали и ее существенного содержания. Так как этический взгляд выражает преимущественно особенности одной локализации человека в ценностном мире, другая — центральная локализация — вообще ставится под сомнение в качестве явления морали.

Переступание границы и ценности служения

Как исторически разворачивался, раскрывался, наполнялся содержанием образ человека, переступающего границу ценностного пространства, уходящего в «дикое»? Что терял и что обретал он? Он терял человеческий облик и нрав, он был ближе животному, чем человеку. Он сливался с конем и покидал свое племя, он переставал быть частью рода, что было равноценно отказу от человеческого в себе. Его жизнью становится странствие. В нем сливается мистическая сила зверя, его сакральность, сочетание героической, солярной и погребальной ипостаси коня. Это беспокойный, индивидуалистический, скитальческий воин-кельт. Это германский воин, чей образ жизни — странствие, чьи связи с семьей и племенем порваны, кто обуянный и бешеный, кто и бог и лютый зверь одновременно, утративший чело-

веческий облик. Таков и скандинавский берсеркер. Он вызывает и ужас и преклонение. И именно этот странствующий, порвавший с родом, его установлениями воин, отказавшийся от семьи и имущества, ушедший в дикое пространство, — становится воплощением особой, не сводимой к аристократической или мещанской, а если использовать иную терминологию — центральной и периферийной — системы ценностей. Речь идет о рыцарстве. Конечно, возникновение рыцарской идеологии было вызвано необходимостью вписать этого воина в мир человеческого общежития, превратить его с помощью христианских идей из грабителя на многочисленных и неорганизованных средневековых дорогах в служителя Бога, короля и дамы, или, в сущности, некоторой идеи. Такова историческая реальность. Но для истории ценностного сознания для понимания его внутреннего устройства важно, что пересечение границы ценностного пространства приводит к переходу от авторства ценностей к служению им. Странствие — единственная форма бытия пересекшего границу, и само это странствие, эта дорога являются самым значительным архетипичным образом ценностей служения. Утратившее вне центра свою связь с реальностью, свою материализованность ценностное содержание становится настолько неопределенным, что рыцарское странствие становится бесцельным: «Иди туда — не знаю куда». Единственная форма служения оказывается странствием самим по себе. Любая остановка, любое возведение замка было бы губительно для служения и идеальности ценностей.

Но в постоянном движении, тоже своего рода странствии пребывает и человек периферии, раздираемый стремлением к центру и страхом перед ним. И для него служение становится главной формой существования ценностей — М.Вебер демонстрирует это на примере служения профессии. А бытие в странствии воплощается в образе «self-made man». Разница между ними лишь в том, что пребывающий в ценностном пространстве обретает свою опору в окружающем мире, во внешней оценке и в результате действия, то есть в некоторой объективированности. А пребывающий в диком пространстве рыцарь, окруженный чудовищами (мельницы — еще не самые страшные из них), не может обрести опору вовне, в дикости. Для него не существует внешней оценки, как нет и никакого результата. Его поступок состоит лишь из его благого поступательного порыва, униженного термином «мотив». Для него поэтому не важна победа, тем более что героическая смерть, героическая победа, хитрость и ведущее к гибели прямодушие неотличимы друг от друга, затмеваемые блеском служения. Последнее — есть недифференцированное служение идее в ее

персонификации. Причем служение даме доминирует по своей значимости и отражает первичность самого служения, независимо от его нацеленности. (Служение даме наиболее ярко выражает отношения вассалитета.) Превалирование мотива действия, его ценностной устремленности при игнорировании пребывающей вне нее (и далекой от идеала, неподлинной, неистинной, полной иллюзии и обмана) реальности выражает первичность рыцаря по отношению к окружающему миру и тем самым рождает кажимость близости аристократического и рыцарского миров, тем более что для социально-исторического взгляда рыцарство и аристократизм слиты в одном сословии. Но аристократическое авторство мира и рыцарское игнорирование его принципиально отличны, как отличны подлинность бытия (до малейших деталей) и бытийственность ценностей в аристократизме (или в центре) от полной противопоставленности истинных ценностей и подлой реальности в мире рыцарства. Эта противопоставленность — то общее, что сближает все ценностные системы служения: классическое средневековое рыцарство, религиозное служение, протестантское служение профессии и служение революции. Ценностный взгляд центра — это взгляд сверху вниз, подобный взгляду человека на собственное тело. Ценностный взгляд периферии — снизу вверх, на ту возвышенную точку бытия ценностей, которая делает людей периферии равными и придает им смысл. Ценностный взгляд странника — вечный поиск той недостижимой возвышенности, которая и есть центр мира.

Некоторые вопросы

Обращение к истории ценностного сознания заставляет снова, хотя и несколько иначе, задать традиционные вопросы. Если признать, что структурно-функциональные особенности систем ценностей небезразличны для определения морали, придется задаться вопросом, относится ли к морали аристократизм или центральная локализация человека в ценностном мире. Ведь речь идет не о содержательных отличиях, а о таких моментах, которые трудно игнорировать при попытке дать явлению определение. Если посчитать, что аристократизм есть также форма морали, то следует признать, что ни содержательные определения, ни апелляция к противопоставлению должного и сущего, ни упоминание о нормативности не останутся в списке определяющих и специфицирующих мораль, так же как резко ограниченными в своем значении окажутся многие тради-

ционные этические определения понятий (утилитаристские, прагматистские, аналитические и другие, откровенно выражающие периферийную позицию). Но если вывести аристократизм за пределы морали, то она окажется сведенной лишь к одной локализации ценностного пространства, которая исторически выполняла второстепенную, подчиненную роль. Тогда человек будет моральным субъектом лишь в сфере обыденной повседневности, тогда как каждый из нас в большей или меньшей степени принадлежит также и центру, а не только периферии. Кроме того, тогда из сферы морали выпало бы и рыцарство как порожденное выходом за границы ценностного пространства в область нечеловеческого.

Современный европеец, живущий в смешении и этакой расхлябанности систем ценностей, лишен и определенной ценностной локализации, занимая то центральную, то периферийную позицию, а то и уходя в дикое пространство (например, утрачивая пол, возраст и социальное лицо вообще в Интернете или просто погружаясь в уличную толпу). Возможно, именно история ценностей могла бы позволить глубже понять нашу «высокоразвитую» ценностную анатомию.

Примечания

- 1 См.: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 33.
- 2 Там же. С. 56.
- 3 <http://www.msses.ru/regina/texts/mary/ch07.html>
- 4 *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург, 2005. С. 161.
- 5 *Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 363.
- 6 <http://lib.ru/FILOSOF/ELIADA/zalmoxis.txt> . 26.
- 7 Там же.
- 8 Там же. С. 3.
- 9 *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 115–116.
- 10 Цит. по: *Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 181.
- 11 Расширение границы было порой чревато серьезными экономическими последствиями – например, интеграция в христианский мир англосаксов и славян, считавшихся до того «человеческим скотом», резко сократила рынок рабов.
- 12 *Аристотель.* Никомахова этика. Кн. седьмая, 1145а.
- 13 *Подосинов А.В.* Материалы дискуссии «Символы пространства» 30.10.2002 <http://www.ntv.ru/gordon/archive/9157/>
- 14 *Элиаде М.* Указ. соч. С. 43.
- 15 См.: Там же. С. 214.

ДИСКУССИЯ

А.Н. Бобков

Проблема обоснования морали

Всем известно, что существует два рода истины — истина научная и истина моральная. В евангелии от Иоанна, например, Христос говорит Пилату: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего». «Пилат, — сообщает нам Иоанн, — сказал Ему: что есть истина? И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем». Тем не менее Христос был казнен Пилатом по настоянию иудейских священников.

Через много веков в Италии Галилей тоже был подвергнут суду священников и принужден был отречься от того, что считал истиной.

Таким образом, в обоих случаях решался вопрос об истине. Однако — это были две разного рода истины. Истина Галилея — научная; истина Христа — религиозная (моральная). В чем же отличие между ними?

Очень часто утверждается, что истины науки опираются на разум, а религиозные (моральные) истины основаны на вере. В этом и видят решающее отличие между ними. Не отрицая такого подхода в принципе, скажем все же, что он не выражает, на наш взгляд, сути этого различия с максимальной четкостью. Религия и мораль тоже апеллируют к разуму, а в науке тоже имеет место вера¹. Принципиальное же различие между ними заключается в отношении человеческой мысли к действительности.

Наука стремится познать то, что есть, что существует независимо от нашего к нему отношения. Научная истина — это мысль, проверяемая на чем-то объективном, находящемся вне самой мысли и существующем независимо от нее. И если научная мысль не выдер-

живает такой проверки, то она должна быть отброшена как неистинная. Критерий такой мысли лежит вне ее самой — в объективном мире. Не мир должен соответствовать такой мысли, а она — ему. Для науки *действительность* самоценна, а мысль — нечто зависимое от нее и само по себе не имеющее никакой ценности. Только соответствующая тому, что есть в действительности, мысль интересует науку и только такую мысль она и называет истинной.

Мораль же, напротив, стремится познать не то, что *есть*, а то, что *должно быть* (чего, следовательно, может и *не быть* в наличии). То, чему учил иудеев Христос, явным образом *противоречило* их действительности. Но мораль, в отличие от науки, и не признает действительность *критерием* истинности. Наоборот, — сама действительность должна соответствовать ее учению. И если так называемые факты не соответствуют учению пророка или моральным нормам, то «тем хуже для фактов». В морали сама мысль (идеал, закон, заповедь и т.д.) самоценна (священна), а действительность признается за нечто *ничтожное*, которое должно быть *приведено* к истине. В ней, следовательно, *сама мысль* является критерием истинности или неистинности *действительности*, и такая мысль и называется Истиной.

Наука оценивает свои мысли о мире, мораль же оценивает сам мир.

Следовательно, не разум и вера разделяют науку и религию (мораль), а тот способ, каким используют разум эти две формы человеческого сознания. При этом часто они настолько тесно сращены у одного и того же автора, что их бывает очень трудно отличить друг от друга. В частности, «Этика» Аристотеля, например, и его же «Политика» — это (в основе своей) не научные произведения, а идеологические (моральные), потому что в них (с помощью разума) отыскивается не то, что есть, а то, что должно быть (что наилучшее). «Мы ведь проводим исследование, — говорит Аристотель в самом начале «Никомаховой Этики», — не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой науки не было бы никакого проку»². То же самое можно сказать и о «Философии права» Г.Гегеля.

Итак, наука — это знание о том, что есть; идеология (религия, мораль, право) — знание о том, что должно быть (что — наилучшее).

Каким именно должен быть человек и его общество — об этом обычно говорится в их традиционной идеологии, религии, морали (в данном случае все эти три слова означают одно и то же — учение о должном). Но поскольку человек *разумен*, то он не просто *следует* той или иной, принятой в его обществе, религии или морали, но и постоянно задает себе вопросы об *истинности* того, чему он следует.

Эти вопросы не только делают честь человеческому разуму, но и таят в себе огромнейшую *опасность* как для самого ставящего их человека, так и для общества, в котором он живет. Поэтому издавна в философии обсуждается — как одна из сложнейших и опаснейших для человеческого разума проблем — проблема обоснования морали.

В нашей литературе одно из наиболее продуманных исследований этой проблемы содержится в монографии Л.В.Максимова «Проблема обоснования морали»³. В ней автор не только детально анализирует весь спектр различных решений, предложенных за всю многовековую историю философской мысли, но и кратко суммирует самую суть этой проблемы и все мыслимые подходы к ней, предлагая и обосновывая в то же время свое собственное решение. Рассмотрим внимательно ход рассуждений этого автора.

«Методы рационального обоснования, — говорит Л.В.Максимов, — традиционно делятся на два класса: аналитические и синтетические. К первому классу принадлежат логико-выводные, дедуктивные операции: тезис считается обоснованным, если найдены такие достоверные суждения, из которых он необходимо вытекает по правилам логического вывода. Синтетический метод обоснования — это непосредственное, прямое усмотрение истины разумом («интеллектуальная интуиция» по Декарту, «синтетическое априори» по Канту): суждение считается обоснованным, если его достоверность очевидна для разума»⁴.

В этой исходной формулировке Л.В.Максимова имплицитно содержатся недостатки всех тех его выводов, которые мы будем далее оспаривать, поэтому постараемся сразу же указать на то, в чем именно видим мы ее основной недостаток. Этот недостаток заключается, на наш взгляд, в том, что автор не подчеркивает (или не видит) *принципиальной* разницы между суждениями о сущем и суждениями о должном. И те, и другие могут иметь дедуктивное (аналитическое) обоснование, в ходе которого устанавливается логическое следование одних (менее общих) положений из других (более общих). Если при этом более общее положение считается обоснованным, то дедукция из него менее общих положений делает обоснованными и их. В этом суть дедуктивного (аналитического) обоснования.

Однако следует обращать внимание и на то, *что именно* при этом обосновывается. В суждениях о сущем обосновывается их *истинность*, то есть соответствие объективному положению дел в самой действительности. Например, истинность суждения о том, что сумма углов равнобедренных треугольников равна двум прямым, следует из истинности более общего суждения, гласящего, что сумма углов *любого* треугольника равна двум прямым.

В суждениях же о должном обосновывается не их истинность, а нечто другое, чему, к сожалению, в русском языке (мы подозреваем, что и во всех прочих) нет устоявшегося названия. Поэтому придется обратиться к примерам. «Дети должны чтить своих родителей» — это утверждение бессмысленно рассматривать как истинное или ложное, потому что оно говорит не о том, что есть, но о том, что должно быть. Тем не менее мы должны его *на каком-то (разумном) основании либо принять, либо отвергнуть*. Принять — означает *подчиниться* ему, сделать его своим *правилом, законом* нашего поведения. На каком же (разумном) основании мы должны это сделать?

Нет для этого никаких других разумных оснований, кроме того, что оно нам *нравится*. «Дети должны чтить своих родителей» — это прекрасно, это по-человечески, это по-доброму, это *хорошо*. А обратное ему утверждение — безобразно. Не чтить своих родителей — это по-скотски, это плохо и недостойно человека. В свое время Тертуллиан (автор формулы: «верую, ибо абсурдно»), призывая римлян принять учение Христа, восклицал: «Прислушайтесь же к душе своей — христианке по самой своей природе!». Ф.М.Достоевский утверждал, что если бы на одной стороне был Христос, а на другой — истина, то он бы выбрал Христа. Природа нашей *разумной* души — вот последнее основание для приятия или неприятия тех или иных моральных принципов. Критерий оценки моральных суждений находится не вне нашей души, а в ней самой, точнее — она сама и является таким критерием. То, что ей нравится — хорошо, то, что ей не нравится — плохо. Первое есть добро, второе — зло.

Таким образом, в обосновании суждений о должном обосновывается не их (теоретическая) истинность или ложность, а их «нравственность» (моральность) или безнравственность (аморальность). В остальном дедукция (логика) в области морали действует точно так же, как и в области суждений о сущем.

В частности, поскольку, например, положение о том, что «дети должны чтить своих родителей» сформулировано в *общей* форме, постольку с его принятием мы (неявно) принимаем и огромное множество менее общих положений, могущих быть (чисто дедуктивно) выведенными из него как из более общего. «Хорошие дети должны чтить плохих родителей», «Живущие дети должны чтить умерших родителей», «Умные дети должны чтить глупых родителей», «Честные дети должны чтить нечестных родителей», «Богатые дети должны чтить бедных родителей» и т.д. и т.п. Все эти конкретные утверждения логически следуют из общего положения о том, что «(любые) дети должны чтить (любых) родителей». Однако тем самым обосновывается не

что иное, как «нравственность» (моральная истинность) всех этих положений. Раз мы приняли нравственность более общего положения, значит, мы должны принять в качестве нравственных и все его менее общие (более конкретные) формулировки.

Л.В.Максимов в вышеприведенном его положении, пытаясь подвести под одно понятие и научные, и моральные высказывания, говорит об их «*достоверности*». Однако достоверность — это свойство одних только *научных* высказываний, или высказываний о *сущем*. К высказываниям же о должном определение достоверности никак не применимо. «Почитай своих родителей» — этот моральный закон ни в каком смысле не может быть назван «достоверным».

Если же нам необходимо все-таки найти такое общее определение, подходящее как для научных, так и для моральных высказываний, то им может быть только определение *ценности*. Ценность научных суждений — в их *истинности* (соответствии сущему); ценность моральных суждений — в их *нравственности* (соответствии желаниям нашей души, или нашей *разумной воле*).

Вернемся теперь к рассуждению Л.В.Максимова.

«Всем — и метаэтикам, и самим моралистам — ясно, — продолжает он, — что одни моральные суждения могут быть обоснованы через другие, тоже моральные, но более общие. Если, например, имеется достоверный моральный принцип, согласно которому «мы должны помогать всякому, кто нуждается в нашей помощи», то, опираясь на этот принцип, можно обосновать частный моральный императив: «долг здоровых и сильных людей — заботиться об инвалидах и больных». Но при обосновании самих этих общих принципов («*first principles*»), или «начал», морали возникают сложности. Что может ответить этик тому человеку, который задаст вопрос: «Почему я должен соблюдать этот ваш моральный принцип? Почему я вообще что-то должен? Если этик попытается логически обосновать предельно общий моральный принцип, то ему придется искать основания для этого где-то за границами морали. Но как это сделать? Могут ли моральные суждения быть дедуцированными из неморальных суждений?»⁵.

Прервем здесь автора, чтобы заметить следующее. С обоснованием высших принципов («*first principles*») возникают «сложности» не только в морали, но и в науке (в теоретическом мышлении). Что может ответить, например, математик тому человеку, который не хочет принять утверждение, что «через две точки можно провести прямую линию и притом только одну»? Или физик — человеку, не желающему принять, что «скорость света постоянна в любых инерциальных системах»? Или ученый — человеку, заявляющему, «а почему я вообще должен что-то принимать»? Можно ответить таким людям по-разному. Тем, кто вообще не хочет ничего принимать «из принципа»

(из упрямства), можно, например, посоветовать обратиться к психиатру. Те, кто не хочет принимать постулат о постоянстве скорости света, скорее всего, более разумны, чем те, которые его приняли. А с теми, кто развивает так называемые «неевклидовы геометрии», вопрос тоже не совсем ясен. Однако из всего этого вовсе не следует, что для обоснования этих положений придется искать основания «где-то за границами науки», например, в морали. Все такого рода вопросы должны решаться и всегда решаются только в границах самой науки.

То же самое — и с моральными вопросами. В частности, детям, упорно не желающим, например, чтить родителей или отказывающимся вообще чтить кого-либо и что-либо, обычно просто дают ремня. Если же эти «дети» ростом уже выше родителей, то их, например, штрафуют, лишают свободы или даже расстреливают. Но никому обычно не приходит в голову искать решение подобных проблем «за границами морали».

Таким образом, *во-первых*, наука и сама обоснована ничуть не в большей степени, чем мораль и поэтому, если бы нам даже и удалось найти *научное* обоснование морали, то ее обоснованность от этого несколько бы не выиграла; а, *во-вторых*, поиск такого *научного* обоснования морали прямо противоречит разуму, то есть *понятию* науки и *понятию* морали. Должное из сущего невыводимо, — это следует из самого их понятия.

Продолжим теперь рассуждение Л.В.Максимова.

«Очень многие этики, моралисты, проповедники, — пишет он, — смело брались за решение этой задачи, несколько не задумываясь о том, позволяет ли логика это сделать. История этики дала несколько типов логического обоснования морали. Различаются эти типы тем, что именно берется в качестве исходной посылки.

I тип: обоснование морали через «естественные» человеческие ценности. Упрощенная схема обоснования: «Должно, поскольку полезно, выгодно» (или: «поскольку доставляет наслаждение»; или: «поскольку приносит счастье»). Это — аргументы утилитаризма, гедонизма, эвдемонизма»⁶.

Итак, автор утверждает, что учения утилитаризма, гедонизма, эвдемонизма — это не сама мораль, но всего лишь некоторый особый способ обоснования морали.

Утилитаризм, как известно, принимает в качестве высшей нравственной ценности «наибольшее счастье наибольшего числа людей». Другое дело — как он понимает это счастье и как предлагает его «рассчитывать». Для утилитаристов характерно стремление свести человеческое счастье к удовольствию, безопасности, наслаждению, пользе. При этом, однако, они не говорят, что мы должны все это принять, *потому что* это полезно или приятно. Полезность и при-

ятность сами говорят за себя и не нуждаются в дополнительных основаниях. Люди не могут не стремиться к пользе, потому, что *такова их природа*, а не потому, что можно как-то обосновать, так сказать, «полезность полезности». Наслаждение, удовольствие, польза — это благо (добро), но благо (добро) — это не удовольствие, не наслаждение и не польза. Утилитаризм можно критиковать только за это — за *абсолютизацию* частных форм блага, а не за то, что он предлагает вместо блага не-благо, или за то, что он пытается вывести благо из не-блага. Он этого не делает.

Гедонизм принимает в качестве главной человеческой ценности (чувственное) наслаждение, а эвдемонизм — счастье, которое опять-таки может пониматься очень по-разному. Без дальнейших разъяснений того, что понимается под «счастьем», слово это — пустой звук. Поэтому к этим учениям относится все то же, что мы сказали выше об утилитаризме. Все они учат не тому, что есть, а тому, что должно быть — к чему должны стремиться человек и общество. Но это и есть мораль (в самом широком смысле) как нечто *противоположное* науке. Ни о каком выведении суждений о должном из суждений о существе в этих учениях нет и речи.

Вернемся к рассуждениям Л.В.Максимова.

«II тип: обоснование морали через «высшие ценности», т.е. такие ценности, которые в каком-то смысле стоят «выше» интересов индивида, «выше» ближайших и частных интересов людей. (Это, например, бог, общество, нация, государство, партия, прогресс, светлое будущее и т.д.). Схема обоснования выглядит здесь так: «Должно, ибо служит высшей ценности». К подобным аргументам прибегают идеологи различных политических, религиозных, национальных и других общественных движений»⁷.

Здесь мы опять вынуждены повторить, что Л.В.Максимов приводит нам не какие то особые формы *обоснования* морали, но особые формы *самой морали*. Служение богу, нации, партии, государству как высшим ценностям — это особые формы *самой морали*. Когда мы утверждаем, что «должно служить таким-то высшим ценностям», то мы высказываем не *аргумент* в пользу морали, а сам моральный принцип. Ведь мораль в том и состоит, что это — совокупность принципов, правил, критериев и т.д., которыми руководствуются люди в своем собственном поведении и в оценках поведения других людей.

Рассмотрим, наконец, последний тип обоснования морали, по Л.В.Максимову.

«III тип: обоснование морали через «сущее», через «факты». Логическая схема обоснования такова: «Существует А, поэтому должно делать В»; или: «Мир устроен так-то, поэтому мы должны делать то-то». По такой схеме строится, например, один из аргументов стоицизма («человек должен жить сообразно природе»), аргумент эволюционной этики («морально добрым и

должным является все то, что совпадает с направлением естественной эволюции»), марксистской этики («какие-либо действия являются морально добрыми, поскольку они содействуют исторической необходимости»)»⁸.

Что касается марксистской этики, то необходимо уточнить, что в ней морально добрым считается не «содействие исторической необходимости», а содействие освобождению пролетариата и других трудящихся классов от эксплуатации их нетрудящимися классами. Морально все то, что содействует такому освобождению. Другое дело, что марксизм как наука (ведь в нем есть и научная сторона) стремится доказать, что такое освобождение и *неизбежно* в силу неких законов, выражающих историческую необходимость.

Что же касается общей формулы: «Существует А, поэтому должно делать В», то она, действительно, некорректна. Должное из сущего невыводимо.

Однако вряд ли можно даже и стоицизм упрекнуть в принципиальном использовании этой формулы. Стоицизм призывает своих адептов *презирать* как (чувственные) наслаждения, так и (чувственные) страдания и саму смерть. Любить же он призывает только *свободу* как *независимость* от наслаждений и страданий. Стоик счастлив от *сознания* своей *независимости* от них. В этом и заключается стоическое *счастье* — в свободе и независимости *человеческого духа*. Этот идеал (заимствованный ими у киников) стоики ни из чего не выводили. Они его просто проповедовали в качестве *альтернативы* «свинскому» *эпикурейскому* идеалу, призывавшему к поискам наслаждения и к бегству от страданий. Стоики же призывали стремиться только к свободе духа.

Правда, при этом они отстаивали не только красоту (достоинство, возвышенность), но и *разумность* (целесообразность) своей позиции. Точнее, они доказывали нецелесообразность всякой иной. Неразумно, говорили они, гоняться за удовольствиями или убегать от страданий, поскольку все это не в нашей власти. Миром правит неумолимый рок, который «подчиняющихся ему ведет, а упирающихся тащит». Разумный стоик и не сопротивляется ему именно потому, что он разумен. Он следует не самому року, но разуму, не оставляющему ему другой возможности.

Таким образом, даже и с этой стороны схема рассуждений стоика не такова, что «раз миром правит рок, то и человек должен беспрекословно подчиняться своей судьбе» (это было бы простой тавтологией). Его схема рассуждений состоит в следующем. Человек должен следовать своему разуму. Но разум говорит нам, что миром правит судьба (рок, фатум, слепая необходимость). Следовательно, человек должен подчиняться своей судьбе. Исходная посылка здесь не суж-

дение о сущем («миром правит судьба»), а суждение о должном: «человек должен следовать своему разуму». Таким образом, даже и с этой стороны стоицизм не является неморальным способом обоснования морали (хотя формально такие попытки, видимо, можно обнаружить в некоторых высказываниях стоиков).

Вернемся к Л.В.Максимову.

«Можно считать твердо установленным то обстоятельство, — заключает он, — что правильное логическое обоснование морали, т.е. дедуцирование моральных суждений из неморальных, невозможно. Это — не «точка зрения» Юма или Мура, с которой можно было бы спорить, это — проявление логических законов, столь же непреложных, как и законы природы.

Каковы же, — продолжает он, — последствия этой логической критики? Отказалась ли нормативная этика XX века от ложных классических аргументов? Ничего похожего не произошло. ... После некоторой заминки вновь возродились и набирают силу натуралистические учения, множатся разные варианты утилитаризма, влиятельна, как и раньше, религиозная этика»⁹.

На наш взгляд, который мы старались обосновать выше, автор упорно видит проблему там, где ее нет. Натуралистическая этика — это не способ обоснования этики, а сама этика. То же и с религиозной этикой и со всеми прочими, в которых Л.В.Максимов отказывается видеть различные формы морали, видя в них нечто *внешнее* самой морали. Поэтому здесь невольно приходит на ум замечание, высказанное в свое время Гегелем против людей, которые отказывались видеть во множестве различных философских учений саму философию. Такие люди, говорит Гегель, хотят видеть фрукты, но отказываются от груш, яблок, апельсинов и т.д. Но ведь фруктов самих по себе видеть нельзя! Точно так же, на наш взгляд, обстоит дело и с позицией Л.В.Максимова — он имеет в виду какую-то Мораль, но отказывается видеть ее в утилитаризме, эвдемонизме, марксизме, христианстве, исламе и т.д., считая, что все это — некоторые некорректные претензии на *обоснование* морали, но не сама Мораль.

«Почему так обстоит дело? — спрашивает Л.В.Максимов. — Может быть, найдены какие-то новые доводы, опровергающие логицистскую критику? Таких доводов нет. Причина, очевидно, в другом. Если бы логическая ошибка была обнаружена в научной теории, это оказалось бы губительным для нее. Нормативная же этика, как и проповедь, и пропаганда, и вербальные методы воспитания, — принадлежит не научному, а ценностному сознанию. Логичность не относится к числу достоинств этого сознания; наоборот, алогизм — важный компонент ценностной ментальности. Отсутствие или недостаток логики не наносит серьезного ущерба политике, искусству, религии, — не говоря уже о таких массовых поветриях, как астрология, парапсихология и пр. Само существование этих духовных реалий — не аномалия, а норма, ибо все они выражают и обслуживают определенные общественные потребности. ...

Итак, алогичность естественна, органична для нормативной этики в той мере, в какой она ориентирована на убеждение, на внедрение и закрепление нравственных ценностей в психике людей. Но вместе с тем алогичность обычных этических аргументов несет в себе серьезную опасность для морали. Это выражается в том, что неморальные основания могут подчинить себе доказываемый тезис, так что он перестает быть действительно моральным. Возьмем, к примеру, обоснование нравственности через общественный прогресс: «Такие-то действия являются нравственными, поскольку они прогрессивны (или содействуют прогрессу)». Согласившись с этим аргументом, мы получим моральный карт-бланш на любые поступки, лишь бы они работали на прогресс. Но ведь «прогресс», вообще говоря, понятие не моральное, поэтому и прогрессивные поступки могут оказаться морально-нейтральными или даже аморальными. (Мы это хорошо знаем по своей недавней истории.) Таким образом, если в качестве основания или критерия морали берется что-то иное, внешнее по отношению к ней, то мораль может разрушиться.

Нравственность невыводима из посторонних оснований, и не следует насильственно преодолевать этот логический запрет. Правильное логическое обоснование осуществимо лишь для частных и единичных моральных высказываний, но не для первых принципов»¹⁰.

На наш взгляд, это приписывание нравственности (морали) какой-то принципиальной «алогичности», иррациональности, суггестивности и т.п. глубоко ошибочно (к слову сказать, астрология и парапсихология — это как раз (псевдо)наука, а не мораль). Мораль не более иррациональна, чем наука. И в науке ее первые принципы тоже не выводятся аналитически. Первые принципы науки получены столь же «иррациональным» (неаналитическим) путем, как и первые принципы морали. Что же касается приводимого Л.В.Максимовым примера «алогичности» обоснования морали идеалом прогресса, то тут опять-таки нет никакого обоснования. Да, существует моральное учение, провозглашающее высшей ценностью прогресс, так сказать — религия прогресса. Да, такая религия может привести к некоторым неприемлемым для людей последствиям. Но при чем тут обоснование? Из каких научных положений выводится то, что следует стремиться к прогрессивному развитию? Не из каких. Это есть чисто *моральный* выбор. Ж.-Ж.Руссо (а еще ранее — Гесиоду) нравилось то, что было в прошлом («золотой век»), Кондорсе и Дидро нравилось то, куда ведет история (прогресс). Поэтому первый проповедовал религию первобытной простоты нравов, а вторые — религию прогресса. Ни из каких научных истин тот или иной выбор не следует (и никто его и не пытался оттуда вывести).

«Но если моральные принципы, – продолжает Л.В.Максимов, – нельзя получить аналитически, путем логического вывода (а так полагает большинство метаэтиков), то остается только одна возможность, один путь рационального обоснования этих принципов – прямое усмотрение разума, умозрение, спекуляция. Такой способ обоснования морали также традиционен, у его истоков стояли еще Сократ и Платон. И многие позднейшие философы, вплоть до нашего времени, связывали начала морали с деятельностью разума. В современной специальной литературе появляются все новые и новые варианты интеллектуалистического обоснования морали...

Правда, следует сказать, – уточняет Л.В.Максимов, – что многие философы, говоря о рациональном разрешении моральных проблем, имеют в виду не познающий, теоретический разум, а разум практический. Однако остается непонятным, каким образом и из какого «материала» этот практический разум синтезирует моральные принципы. Прежнее кантовское деление на теоретический и практический разум в наше время уже не может использоваться для адекватного обозначения определенных человеческих способностей, поскольку психологическая наука не обнаруживает в человеческой психике никакого аналога для «практического разума»¹¹.

Трудно сказать, что Л.В.Максимов называет «психологической наукой», которая якобы не обнаруживает даже аналога практического разума, но это и не важно. Практический разум явственно сам обнаруживает себя и без ее помощи. В частности, так называемое золотое правило нравственности, формулировки которого идут к нам уже из глубокой древности и от самых разных народов, есть не что иное как *продукт* этого разума. «Никто не должен делать другому того, чего себе не желает» – это не *научное* открытие (то есть не утверждение о сущем), а *практический* (моральный) закон, который *не отражает* реальное положение дел, а *предписывает* некоторое особое – *моральное* – поведение. И этот закон – плод именно *разума*, а не чувства, *в силу того*, что он выражен во *всеобщей форме*. Именно *форма всеобщности* и свидетельствует о том, что перед нами продукт разума, а не чувства. Другими всем известными продуктами практического разума являются, например, юридические Кодексы, в которых строго логически и непротиворечиво описывается, что должны делать и чего не должны делать люди как юридические и физические лица. По своей логической стройности и строгости Кодекс Наполеона, например, ничем не уступает Геометрии Евклида. Только у Евклида говорится о сущем, а у Наполеона – о должном; в остальном же и то, и другое есть плод именно разума.

Точно так же, как *теоретический* разум приходит к своему высшему закону, гласящему, что «не может одно и то же в одно и то же время быть и не быть присуще одному и тому же» (закон противоречия), так и *практический* разум приходит к провозглашению своего высшего закона: «не должно делать другим, чего себе не желаешь».

Правда, при этом следует, видимо, добавить, что разум у человека, все-таки, один, а практическое и теоретическое есть лишь *формы* его проявления. Разум может постигать и формулировать всеобщее как в форме сущего (теоретическое), так и в форме должного (практическое).

«Вообще, — говорит Л.В.Максимов, — главный методологический дефект всех концепций, допускающих возможность рационального обоснования морали, состоит в пренебрежении реалиями психики. Я полагаю, — замечает он, — правы эмотивисты, утверждающие, что моральные императивы и оценки не существуют без психического, эмотивного компонента: чувства долга, одобрения и т.д. Категоричность, безусловность морального принципа — это не абстрактно-метафизическое, а эмоционально-психологическое свойство. Именно поэтому спекулятивный разум не в состоянии выдвигать никаких моральных суждений»¹².

То, что «спекулятивный» разум очень даже способен выдвигать моральные суждения — это было показано выше (хотя это, в норме, и излишне). То, что моральные императивы «не существуют без психического, эмотивного компонента» — это тоже банально. Однако Л.В.Максимов, видимо, хочет сказать, что человеческие эмоции — первичны, а (практический) разум — вторичен, то есть является простым выражением того «эмоционально-психологического» содержания, которое существует до него и независимо от него.

Отчасти это действительно так. Например, ложка меда, положенная на язык, *одновременно* дает нам ощущение сладости и (ощущение же) удовольствия от сладкого. Сладость есть *теоретическое* отражение определенного химического состава меда, а удовольствие есть ощущение *гармонии* сладкого с нашим организмом (если переест меда, то ощущение сладкого останется, а чувство удовольствия сменится уже ощущением отвращения, неудовольствия). Все эти процессы (чувственного отражения и оценки) протекают *независимо* от нашего сознания и без какого бы то ни было участия в них нашего разума. Подобные ощущения свойственны, видимо, уже и амебам. Почему сладкое (взятое в меру) нашему организму «априори» приятно, а горькое — «априори» неприятно, мы этого не знаем. Так именно чувствовать сладкое — это нам задано, врождено. Мы так *физически* устроены.

Чувство справедливого и несправедливого мы испытываем точно по такой же схеме — есть *теоретическое* восприятие определенных поступков, которое *одновременно* сопровождается чувством радости (одобрения) или возмущения. Однако «химический состав» тел, творящих справедливое или несправедливое (равно как и химический состав нашего собственного тела) здесь уже совершенно ни при чем. Что-то дру-

гое в нас (не наше тело) гармонирует здесь или не гармонирует со справедливым или несправедливым. Мы называем его (это другое) душой, духом, разумом и т.д. — главное, это не тело, которое к справедливости или несправедливости абсолютно равнодушно. Оно его просто не воспринимает. Тело может ощущать сладкое, кислое, холодное, тяжелое и т.д., но не справедливое, доброе, прекрасное и т.д.

Таким образом, на самом деле *любые* эмоции — *вторичны*. Физические эмоции — это выражение *физической* гармонии-дисгармонии между нами и внешними телами; а высшие (моральные) эмоции — это выражение *духовной* (душевной) гармонии-дисгармонии между нами и внешними нам событиями или порядками. Иначе говоря, любые эмоции есть *результат* сравнения, но *прежде*, чем они возникнут, должно *уже быть* то, с чем сравнивается объект, способный вызвать эмоцию. Эмоции не являются основаниями — они сами обоснованы особенностями либо нашего тела, либо нашей души (практического разума). Этого-то и не понимают те, которые саму эмоцию считают чем-то *субстанциальным* (самосушим) и первичным.

«Разумное обоснование моральных принципов невозможно, — говорит далее Л.В.Максимов, — эта точка зрения представляется мне убедительной. Однако тот, кто принимает такую точку зрения, должен ответить на несколько трудных вопросов, которые ему задают рационалисты.

(1) Если моральные принципы нельзя рационально обосновать, то не отдаются ли они во власть иррациональной свободной воле, субъективному произволу? Не ведет ли эта концепция к моральному релятивизму и аморализму? ...

Как ответить на эти вопросы?

Действительно, философ, отрицающий рациональное обоснование морали, может прийти к мысли об иррациональности морального выбора. Но так произойдет только в том случае, если этот философ не увидит никакого другого способа детерминации морали, кроме ее обоснования. На самом же деле содержание моральных ценностей обусловлено целым рядом социальных (и, возможно, биологических) факторов, так что о «свободной воле» и «произвольном выборе» в морали не может быть и речи»¹³.

«Целый ряд социальных (и, возможно, биологических) факторов» — это как раз и есть *иррациональное*, от которого Л.В.Максимов хочет нас избавить. Моральные же принципы обоснованы не этими «факторами», а разумной волей (практическим разумом). Почему, говоря о воле, ее надо обязательно называть «неразумной», «субъективной», «иррациональной» и т.д.? Разве воля не может быть разумной? Воля — это способность желания. Более того, — это способность *разумного* желания, присущая только человеку. У животного нет воли, хотя есть способность (низшего) желания. Животное тоже хочет, но оно может хотеть только животного — пищи, тепла, безопасности

и т.п. Ничего разумного оно хотеть не может, потому что оно неразумно. Если же воля хочет разумного, то она разумна. Воля, стремящаяся к тому, чтобы в обществе правил закон, — разумна. Воля, стремящаяся к тому, чтобы этот закон был справедливым, не только разумна, но и моральна. Почему такая воля не может считаться обоснованием морали?

«Вместе с тем следует признать, — говорит Л.В.Максимов, — что детерминистический подход к морали не исключает релятивизма. В самом деле, если разные (даже противоположные) моральные принципы равным образом детерминированы, причем нет разумного основания для того, чтобы предпочесть какой-то один из них перед другими, то, выходит, все они «равноправны»; всякая мораль «по-своему моральна». Это и есть релятивизм. Можно ли его избежать?

Мне кажется, — продолжает он, — выход здесь не такой уж сложный, поскольку опасность релятивизма в любом случае невелика. Сама эта проблема носит искусственный, «головной» характер. Можно сказать, что моральный релятивизм «придуман» теоретиками, он существует как абстрактная, а не реальная возможность. В действительности никто, даже отъявленный злодей, не исповедует такого морального принципа, который противостоял бы «золотому правилу» или «категорическому императиву» (в кантовской формулировке). Исходные основания морали едины для всех; это единство не «метафизическое», а фактическое. Имеется только одна — общечеловеческая мораль, альтернативной морали не существует. (Аморализм — это пренебрежение моралью, а не какая-то «другая» мораль.) Поэтому начала морали просто не нуждаются в обосновании. Ведь обоснование нужно только тогда, когда имеется сомнение в правильности данного принципа и когда реально возможен альтернативный вариант. Для «первых принципов» морали эти условия отсутствуют.

Таким образом, рациональное обоснование моральных принципов и невозможно, и практически не нужно»¹⁴.

Под «рациональным», как это теперь видно с полной ясностью, Л.В.Максимов понимает только *теоретически* рациональное. Под невозможностью рационального обоснования морали он понимает невозможность выведения суждений о должном из суждений о сущем, что, действительно, невозможно. Однако теоретически рациональное не является *единственным* видом рационального. Есть еще и *практически* рациональное.

Наука (теоретический разум) принимает некоторые свои исходные («первые») принципы единственно лишь *на том основании*, что человеческий разум не может не признать их *очевидно* истинными. Основанием их истинности является здесь *сам разум*. Они обосновываются *самим разумом*, и ничем иным. Это и есть их последнее, *рациональное* обоснование.

Мораль (практический разум) *точно так же* принимает некоторые свои исходные («первые») принципы (императивы) лишь на том основании, что человеческий разум не может не признать их *очевидно* нравственными (моральными). Основанием их моральности (нравственности) здесь точно так же является *сам разум*. Они обосновываются *самим разумом*, и ничем иным. Это и есть их последнее, *рациональное* обоснование.

Однако в науке, особенно после Ф.Бэкона и Г.Галилея, критерий рациональности хотя и не был отброшен, но был признан все же *недостаточным*. Поскольку критерием ценности теоретических суждений является их соответствие не разуму самому по себе, а объективному положению дел *в самой природе*, постольку научная мысль заинтересовалась проверкой своих теорий на самой природе. Такой проверкой является эксперимент. Сколь бы ни очевидной и ни рациональной не казалась теперь та или иная теория, последнее слово в ее оценке теперь было признано за экспериментом, то есть за тем, как ее оценит *сама природа*. Институционально это выразилось в том, что в дополнение к наукам чисто рациональным (математике, логике, философии) стали стремительно развиваться науки эмпирически-экспериментальные (физика, биология, социология). В этом и заключается главное отличие науки современной (преимущественно эмпирически-экспериментальной) от науки древности (преимущественно чисто рациональной).

Определенный переворот произошел и в сфере морали, с тем, однако, отличием, что понятийно здесь не потребовалось менять критерий моральности. Поскольку морально (нравственно) все то, что соответствует природе разумной человеческой души, то потребовалось лишь признание более широкого круга притязаний этой души в качестве критерия морального, нравственного. Средневековая мораль была более аскетична и более ригорична, современная мораль более терпима к человеческим слабостям и более гибка. Вместе с тем, современная мораль требует признания своей компетенции и в тех областях, в которых ранее ее принципы почти не принимались во внимание. Например, социализм есть мораль в сфере экономической практики. Экологизм есть мораль в сфере преобразования природы и т.д.

Поэтому необходимо, на наш взгляд, особенно подчеркнуть следующее. Теоретикам морали издавна присуще стремление сводить ее в основном к так называемому золотому правилу нравственности, что, с одной стороны, сводит мораль только к *общечеловеческой* морали, а с другой — только к *межличностным* отношениям. И то, и другое сильно *обедняет* теорию морали. Гегель назвал свое знаменитое произведе-

дение «Философия права». Но с полным правом он мог бы назвать его и «Философия морали». Иначе говоря, весь круг рассматриваемых в этом произведении вопросов и есть подлинная сфера действия морали, а не только то, что обычно понимается под моралью (в узком смысле слова). Мораль не сводится к одному или нескольким абстрактным принципам. Она проникает собой все сферы человеческой жизни и деятельности. Поэтому, на наш взгляд, теоретики морали должны исследовать не только общечеловеческую абстрактную мораль, но и все *конкретные* учения о должном, развивающиеся на всем протяжении человеческой истории во всех ее сферах. Все эти учения представляют собой реальное обнаружение морального (практического) человеческого разума, движущего историю. Они есть сама история или, по крайней мере, ее суть.

Литература

1. Логунов А. О теории относительности // Наука и жизнь. 1098. № 3.
2. Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 4. М., 1983.
3. Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М., 1991.

Примечания

- ¹ Например, академик А. Логунов по поводу ОТО А. Эйнштейна говорит следующее: «Сегодняшнее отношение к этой теории в большой степени основано на вере. Но наука не вера» (Наука и жизнь. 1987. № 3).
- ² Аристотель. Никомахова этика. Кн. 2 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 79.
- ³ Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М., 1991.
- ⁴ Там же. С. 6.
- ⁵ Там же. С. 6–7.
- ⁶ Там же. С. 7.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 7–8.
- ¹⁰ Там же. С. 8–9.
- ¹¹ Там же. С. 9–10.
- ¹² Там же. С. 10.
- ¹³ Там же. С. 10–11.
- ¹⁴ Там же. С. 11–12.

Л.В. Максимов

Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова

«Проблема обоснования морали» — название, которое, на мой взгляд, подходит скорее для монографии или сборника, нежели для небольшой статьи. В любом случае автор, берущийся за разработку этой темы, должен иметь некоторое представление об имеющихся в мировой философско-этической литературе различных подходах к постановке и решению указанной проблемы, с тем чтобы через спор (или согласие) с этими подходами определить собственную позицию. В статье же А.Н.Бобкова круг оппонентов, с которыми он ведет полемику, предельно ограничен: единственным явно обозначенным объектом критики является моя книга, которую автор лестно для меня аттестует как «одно из наиболее продуманных исследований» по обсуждаемой проблеме в нашей литературе. Прочие «из наиболее продуманных» работ отечественных исследователей, не говоря уже о зарубежных, автор игнорирует или, что вероятнее, просто не знает об их существовании; поэтому в позитивных фрагментах своей статьи он либо ссылается на «общеизвестные» положения («Всем известно, что...» — так начинается статья), либо говорит напрямую «от себя», не подозревая или не считая нужным упомянуть о том, что на самом деле воспроизводит — нередко в чересчур упрощенном виде — чьи-то чужие, давно и многократно высказанные идеи.

По форме статья напоминает развернутую отрицательную рецензию: приводится та или иная выдержка из рецензируемого текста, затем — критический комментарий и изложение собственного видения затронутого вопроса. Вообще говоря, такой способ построения научных работ применяется довольно часто, и у меня нет по этому поводу никаких претензий к автору статьи; более того, я благодарен

ему и за критику, и за сам факт обращения к моей давно изданной книге. Но все же, к сожалению, я не могу признать его критику вполне добросовестной и компетентной.

Да, автор приводит довольно обширные и точные цитаты из моей книги, однако тут же интерпретирует их — почти все — «с точностью до наоборот», и уже в этом препарированном виде они становятся предметом критического разбора. Я не думаю, что А.Н.Бобков сознательно искажает смысл цитируемых им положений. Дело, видимо, в том, что он ограничился прочтением нескольких начальных страниц: все текстовые выдержки взяты из Введения, т.е. из той части книги, где основные ее идеи представлены в виде сжатых тезисов, без дополнительных пояснений и аргументов. Человек, поверхностно знакомый с обсуждаемой проблематикой, может действительно дать этим тезисам неверное истолкование, что, собственно, и произошло в данном случае. Трудно объяснить чем-то другим утверждение автора (по поводу первой из приведенных им цитат), будто я не замечаю — или не подчеркиваю — принципиальной разницы между суждениями о сущем и суждениями о должном, и что из этого «основного недостатка» моей позиции вытекают все прочие, о которых он говорит далее [см. с. 244]. Позитивное отношение к «принципу Юма» (разграничивающему суждения сущего и должного) достаточно ясно выражено в моей книге, особенно в разделе, посвященном анализу «аргументов от сущего». (Поэтому, кстати, и любые представленные в философии науки модели обоснования «первых принципов знания» я считаю неприменимыми к обоснованию моральных принципов, — в отличие от автора статьи, постоянно проводящего аналогию между этими двумя видами обоснования.) Да и вообще различие суждений сущего и должного давно уже стало философским трюизмом, и специальные разъяснения А.Н.Бобкова на этот счет, равно как и банально-популярные рассуждения в начале статьи о «двух родах истин» — научной и моральной, выглядят довольно курьезно на страницах академического издания.

Последующие критические замечания автора в адрес книги являются продолжением его исходной трактовки моей позиции. Ему представляется, будто я солидарен с теми, кто ищет основания морали за границами самой морали, хотя на самом деле моя позиция диаметрально противоположна: вся 3-я глава книги посвящена критике тех этических концепций, которые пытаются подвести под свои моральные учения неморальные основания. Таким образом, в этом конкретном пункте у нас с автором статьи нет разногласий: оба мы полагаем, что за пределами морали нельзя найти каких-либо оснований для наиболее общих ее принципов.

Действительные, а не мнимые расхождения начинаются далее. Я считаю, что указанные принципы *вообще* не нуждаются в каком-либо обосновании и не подлежат обоснованию — не только «вне», но и «внутри» морального сознания; мораль — это феномен, *порождаемый* (детерминируемый) условиями общественной жизни; «интериоризация» сложившихся в обществе моральных ценностей, т.е. вхождение их в индивидуальное сознание, осуществляется через различные социальные механизмы, в частности — через воспитание, в котором рациональное обоснование, конечно, может присутствовать, но только в качестве подчиненного, необязательного момента — в виде «подкрепления» некоторых *частных* норм и оценок путем выведения их из общих принципов (причем эти последние уже не поддаются обоснованию). Поэтому то обстоятельство, что человек принимает или исповедует некоторые ценностные принципы, вовсе не означает, что эти принципы рационально обоснованы или вообще в каком-либо смысле являются продуктом его «разума».

А.Н.Бобков придерживается другой точки зрения. Он полагает, что обоснование любых (т.е. не только частных, но и *общих*) моральных суждений возможно — и фактически производится людьми — «в границах самой морали». Но как, по его мнению, осуществляется такое обоснование? В статье эта процедура получила два существенно разных толкования. В одном случае рассматриваемый в *контексте обоснования* вопрос «Почему я должен соблюдать такой-то моральный принцип?» автор почему-то переводит в *контекст поведения*: сам факт постановки этого вопроса он расценивает как *отказ* вопрошающего вести себя согласно требованиям морали. Со стороны тех (предполагается — авторитетных и властных) лиц, кому адресован трактуемый подобным образом вопрос, следует решительный «ответ», а именно — карательные санкции: детям «обычно просто дают ремня», взрослых — «штрафуют, лишают свободы или даже расстреливают» [с. 246]. Подобное «решение» автор считает находящимся «в границах морали»!

Другой (из двух предложенных А.Н.Бобковым) вариант решения обсуждаемой проблемы затрагивает уже самую ее суть. Обосновать моральное суждение, справедливо отмечает он, значит *принять* его на каком-то *разумном основании*. На каком именно? «Нет для этого никаких **других разумных** (выделено мною. — Л.М.) оснований, кроме того, что оно нам *нравится*». И далее: «Природа нашей *разумной души* — вот последнее основание для приятия или неприятия тех или иных моральных принципов... То, что ей (душе. — Л.М.) нравится — хорошо, то, что ей не нравится — плохо. Первое есть добро, второе —

зло» [с. 245]. Вряд ли этот пассаж нуждается в комментариях. Правда, в другом месте статьи автор развивает обозначенную здесь мысль с помощью уже другой, более солидной философской терминологии, заменив «разумную душу», которой что-то нравится или не нравится, «практическим разумом», продуцирующим нравственные законы [с. 252]. Эта позиция легко узнаваема, за нею стоят крупные имена; доводы в ее защиту, так же как и контраргументы ее противников, обильно представлены в классической и современной философской литературе. Однако полемика эта мало конструктивна, как и в других случаях, когда сталкиваются две парадигмы — спекулятивно-метафизическая и научно-ориентированная.

«Практический разум» — чисто спекулятивное понятие, и для тех, кто основывает на нем свои концепции, не имеет никакого веса, например, тот довод, что психология не обнаруживает в человеческой психике такой «способности», которая мыслится в этом понятии. Тем хуже для психологии! «Практический разум, — говорит А.Н.Бобков, — явственно обнаруживает себя и без ее помощи». В чем же именно проявляет себя этот разум? Практический, моральный закон (в данном случае автор имеет в виду золотое правило нравственности) — «плод именно *разума*, а не чувства, *в силу того*, что он выражен *во всеобщей форме*. Именно *форма всеобщности* и свидетельствует о том, что перед нами продукт разума, а не чувства» [там же]. По поводу этого утверждения (представляющего собой вольный пересказ Канта) следует заметить, что формулировка любого — не только всеобщего — морального правила является «плодом разума», но не в том смысле, будто разум *продуцирует* моральные предписания, а в том, что он обобщает содержание сложившихся в обществе норм морали и выражает его в абстрактно-понятийной форме. Понятно, что речь в этом случае идет о той единственной ипостаси разума, которая известна психологии, т.е. о разуме как способности мыслить, моделировать реальность в понятиях и суждениях. Если же рассматривать разум как некую внепсихическую способность, непостижимую для науки, то открывается возможность для приписывания ему еще и другой — «практической», ценностно-нормативной функции. «Практический разум» — это великое изобретение умозрительной моральной философии Нового времени, позволяющее ей представить нравственный закон столь же «объективным» и «непреложным», как и аксиомы геометрии, и тем самым поставить заслон этическому субъективизму и релятивизму. Однако подтвердить или опровергнуть сам факт *наличия* в человеческой душе «разума» в его практической ипостаси невозможно никакими

наблюдениями или экспериментами; в этом отношении «практический разум» можно поставить в один ряд с «Высшим Разумом» и «свободной волей».

Противопоставление же автором «разума» и «чувства» в качестве единственно возможных альтернативных источников моральных норм является, на мой взгляд, рецидивом старой, заимствованной из обыденного сознания философской модели, рассматривающей всю «внутреннюю» духовную жизнь индивида как борьбу указанных двух начал и начисто игнорирующей внешнюю (прежде всего социальную) обусловленность духовных процессов. Вообще, само выражение «источник морали» двусмысленно. Если говорить о внутреннем («душевном») механизме морали, то здесь источником или, точнее, побудительной силой морального поведения и морального оценивания являются именно эмоции, «чувства», побуждения и пр., а не «разум»; моральное долженствование — это *чувство* долга; моральное одобрение или осуждение — это определенные *переживания*. Но если говорить о содержании, предметной направленности моральных норм и идеалов, то источником их нельзя считать ни эмоции, ни разум: они не производят из себя никаких норм и идеалов, они лишь опосредствуют действие «внешних» социально-биологических факторов. А.Н.Бобков совершенно прав, доказывая, что эмоции не являются источником морали — имея в виду, что они не несут никакого морального содержания; однако он, на мой взгляд, заблуждается, делая вывод, будто таким источником является разум [см. с. 253].

Но какое отношение все это имеет к заглавной теме статьи (и книги) — проблеме обоснования морали? А.Н.Бобков полагает, что мораль, подобно науке, «принимает некоторые свои исходные («первые») принципы (императивы) лишь на том основании, что человеческий разум не может не признать их *очевидно* нравственными (моральными)... Они обосновываются самим разумом, и ничем иным. Это и есть их последнее, *рациональное* обоснование» [с. 255]. Свое сомнение по поводу самой возможности подобного обоснования я уже высказал. Но я хотел бы обратить внимание на важное следствие, которое вытекает из приведенного рассуждения (следствие, которое я целиком разделяю, хотя подлинные послышки его вижу в другом): моральные принципы имеют силу для всех «разумных существ»; более того, эти принципы фактически приняты всеми людьми, — что, конечно, не исключает разнообразия конкретных приложений этих принципов к различным ситуациям и в условиях разных культур.

Но что в таком случае имеет в виду автор статьи, когда относит к морали (с оговоркой — «в самом широком смысле слова») по сути все учения, которые «учат не тому, что есть, а тому, что должно быть — к чему должны стремиться человек и общество» [с. 248]? И в другом месте: «Ведь мораль в том и состоит, что это — совокупность принципов, правил, критериев и т.д., которыми руководствуются люди в своем собственном поведении и в оценках поведения других людей» [с. 248]. Очевидно (во всяком случае, после уроков Канта), что не всякое *долженствование* является специфически моральным; имеется масса чисто «технических» долженствований (гипотетических императивов, в кантовской терминологии), не имеющих отношения к морали, например: «Если *хочешь* ограбить банк, ты *должен* предварительно сделать то-то». Еще более очевидно, что не любые (по *содержанию*) принципы и правила, которыми руководствуются люди, можно считать «моральными», даже при весьма широком понимании того, что есть мораль. Можно, конечно, заключить языковую конвенцию и назначить слову «мораль» именно то «самое широкое» значение, в котором оно употребляется в данной статье (и такая конвенция будет в значительной степени соответствовать обыденному словоупотреблению); проблема, однако, в том, что в этом случае потеряется специфика того феномена, за которым, собственно, и закрепился в послекантовской этике термин «мораль».

Поэтому я не могу признать справедливым утверждение А.Н.Бобкова (неоднократно им повторенное) о том, что я неверно понимаю статус рассмотренных мною этических учений: в них, по мнению автора, нет никакого обоснования морали, поскольку они сами суть «мораль». «Служение богу, нации, партии, государству как высшим ценностям, — пишет, в частности, он, — это особые формы самой морали» [с. 248]. На мой взгляд, надо все же различать, с одной стороны, *мораль* как определенную систему ценностей и, с другой стороны, *этическое учение*, суть и функция которого не в том, чтобы просто провозгласить некоторые ценности, но и в том, чтобы убедить людей принять их, т.е. чтобы обосновать их, доказать, что *мы должны* и что *должно вообще*, «объективно должно» следовать этим ценностным ориентирам. Специфика морали (в «узком» смысле слова) в том и состоит, что ее требования воспринимаются нами как объективно должны. Поэтому если философу удастся доказать присущность этого качества провозглашенным им ценностям, то это и будет означать, что он «обосновал мораль». Органический же дефект по существу всех классических

философско-этических учений состоит в том, что отстаиваемые ими ценности не являются специфически-моральными, и потому попытка рационально доказать, что следование им является «объективно должным», заранее обречена на неудачу. Однако несостоятельность подобных попыток отнюдь не очевидна, поэтому необходим специальный анализ представленных в истории этики способов *мнимого* обоснования морали. Об этом и говорится в моей книге.

Об авторах

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

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Бобков Александр Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Московского государственного университета технологий и управления.

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

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.

Лобовиков Владимир Олегович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела права Института философии и права Уральского отделения РАН.

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

Прокофьев Андрей Вячеславович – кандидат философских наук, доцент Государственного Тульского педагогического университета им. Л.Н.Толстого, по совместительству старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра восточных философий Института философии РАН.

Соколова Наталья Леонидовна – кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории культуры, стажер сектора этики ИФ РАН.

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>В.О. Лобовиков</i> Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления)	3
<i>Л.В. Максимов</i> Квазиобъективность моральных ценностей	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Смирнов</i> Мусульманская этика как система	51
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Стоическая теория аффектов	76

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

<i>С.Н. Земляной</i> Философские заметки к проблеме несвободы	90
<i>А.В. Прокофьев</i> Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы)	140

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>О.В. Артемьева</i> У истоков современной этики добродетели	163
<i>Н.Л. Соколова</i> Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни»	182

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>Р.Г. Апресян</i> Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху»	201
<i>О.П. Зубец</i> Ценностное граничепологание и мораль	219

ДИСКУССИЯ

<i>А.Н. Бобков</i> Проблема обоснования морали	239
<i>Л.В. Максимов</i> Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова	255
Об авторах	262

Научное издание

Этическая мысль. Вып. 6

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Оформление обложки *Ю.А. Аношина, Д.А. Ларионов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.11.05.

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

Усл. печ. л. 16,5. Уч.-изд. л. 15,47. Тираж 500 экз. Заказ № 046.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14