

§2. Мораль и парадоксы совершенствования

Способна ли мораль вместить в себя парадоксы совершенствования?

Предложенная Ницше критика морали и вытекающая из нее картина независимого от социального интереса перфекционизма и очищенной от «моралина» общественной дисциплинарности ставят под вопрос органичность совмещения в морали перфекционистского и дисциплинарного интересов. Причем точкой отсчета и изначально принятым приоритетом Ницше является позиция, связанная с интересом перфекционистским. Рассуждения немецкого философа создают впечатление, что если мы возьмем понятие совершенства в некоем чистом виде, безотносительно к содержанию, то предложенное им понимание «высшего» человека или «сверхчеловека» уложится в него более просто и логично, чем традиционный (кантианский, аристотелианский, утилитаристский) образ «человека морали».

Естественно, что это впечатление может быть ложным и требует аналитической апробации. Поэтому необходимо перейти от историко-философской экспозиции проблемы к ее теоретическому анализу. Его основная задача может быть сформулирована следующим образом: надо выявить основные черты перфекционистской жизненной установки и определить, в каких точках она совмещается, а в каких – не совмещается с формальной структурой и содержанием морали, обрисованными во вводной части исследования. Если серьезное несовпадение в действительности имеет место, то самописание нравственно совершенствующегося индивида будет разрушено, а его вера в себя подорвана.

Начнем с обобщенной характеристики таких явлений, как человеческое совершенство и совершенствование. Прежде всего, в качестве совершенного может восприниматься только такой комплекс свойств личности, который придает ей законченность и полноту и который в порядке внешней оценки порождает незаинтересованное восхищение или безусловное уважение. Идея духовно-практического совершенства выступает как постоянно действующий центр притяжения для деятельности индивидов по самопреоб-

разованию, которая, в свою очередь, осуществляется на фоне ряда конститутивных парадоксов. Понятие «конститутивный» применено в данном случае в связи с тем, что, стремясь смягчить или аннулировать какой-то из них, мы неизбежно разрушаем само явление.

В. Татаркевич выделяет два парадокса совершенствования, подчеркивая, что они имеют длительную традицию обсуждения в этической мысли. Один из них состоит в том, что «наивысшим совершенством является несовершенство», поскольку неоконченность и наличие бесконечной перспективы на улучшение есть необходимая составляющая любого совершенного явления. И это несмотря на то, что исходный смысл слова «совершенство» связан с полнотой и законченностью¹. Второй парадокс отражает ту же особенность на уровне индивидуального самовосприятия совершенствующейся личности: «совершенство есть знание человека о его несовершенстве»².

Если ограничиться приведенным выше кратким описанием перфекционизма, то несложно установить ряд параметров, по которым ключевые характеристики морали вполне соответствуют как содержанию понятия «совершенство», так и парадоксальной логике совершенствования. Во-первых, стремление к обретению личностной полноты и завершенности немислимо без «предельного» или «безусловного» долженствования. Даже такой принципиальный антитрансценденталист и релятивист, как Ницше, в этом смысле не исключение, поскольку он безусловно вменяет каждому стремление к обретению самого себя, к формированию аристократических или сверхчеловеческих качеств. Поэтому такие формальные свойства нравственной нормативности, как безусловная повелительность и приоритетность, вполне органичны для перфекционистской жизненной установки.

¹ Данное противоречие зафиксировано в некоторых языках противостоянием сложно соотносящихся синонимических понятий – «совершенное» (perfect) и «превосходное» (excellent). Первое подразумевает абсолютную завершенность и несравнимость некоего объекта, второе означает, что он занимает определенное место в градации предметов, обладающих определенным свойством, и опережает по нему многие из них. В качестве обстоятельства, влияющего на динамику индивидуального самосовершенствования, эту двусмысленность анализирует С. Лапер-Фой (*Laper-Foy S. Competing for the Good Life // American Philosophical Quarterly. 1986. Vol. 23. № 1. P. 167–174.*)

² См.: Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М.: Прогресс, 1981. С. 344–349; Апресян Р. Г. Идея морали. С. 269–278.

Во-вторых, совершенствование возможно лишь на основе автономно избранной стратегии самопреобразования. Если продвижение к совершенству навязано извне или является результатом автоматического, рутинизированного воспроизведения поведенческих образцов, то оно теряет свое качество, превращается в нонсенс. В сфере самосовершенствования человек необходимо возвышается над повседневностью, внутренне освобождается от зависимостей (материальных, социальных, психических). И хотя по своим непосредственным предписаниям мораль может и совпадать с некоторыми из внешних принудительных факторов, она недвусмысленно аннулирует их субъективную значимость. Поэтому отсутствие материальных санкций, которые регулируют лишь внешние формы самовыражения человека, и обращенность нравственных норм к области мотивов также соответствуют обобщенной логике самосовершенствования.

Наконец, в динамике морального сознания, которая определяется идеей принципиальной недостижимости нравственного идеала, находят свое законное место оба описанных выше парадокса совершенствования. То, что требует от нас мораль по отношению к другому человеку, легко превращается в вечно удаляющийся горизонт, приближение к которому требует потенциально бесконечного процесса самопреобразования. И даже если поведенческий минимум, заданный моралью, можно представить себе выполненным, то работа над собственным характером и эмоциональными диспозициями не может закончиться никогда. Отсюда вполне логично следует вывод о том, что даже самый продвинутый в нравственном отношении индивид должен воспринимать свой характер и свое поведение как проявление морального несовершенства.

Однако предложенная выше характеристика перфекционизма может быть продолжена, и это продолжение выявляет уже не новые моменты взаимного соответствия, а существенные расхождения между обобщенной логикой самосовершенствования и моралью. Набор характерных черт перфекционистской жизненной установки дополняется за счет обращения к некоторым дополнительным аспектам уже знакомых нам парадоксов совершенствования. Как известно, идея совершенства формулируется в связи с определенными родовыми признаками или определенной функцией объекта, который мы оцениваем как совершенный или несовершенный. В своем негативном определении совершенство выступает как

отсутствие недостатков, и оценка его степени требует знания о том, насколько полным выразителем какой-то родовой сущности является данный объект, насколько точно он ее репрезентирует. Однако, если элемент динамики имманентно присутствует в самой идее совершенства, то перфекционистская устремленность всегда будет выводить нас за пределы рода, выше и дальше его. Значит, совершенствование парадоксальным образом совмещает в себе и стремление к полному воплощению природы человека, и стремление ее преодолеть¹. Эту формулировку можно считать еще одним, третьим парадоксом совершенствования.

Для его полного понимания чрезвычайно важна неоднократно повторяющаяся в этических исследованиях характеристика перфекционизма как консеквенциалистской доктрины, построенной на основе логики неограниченной максимизации блага². Только в отличие от схожего по формальной структуре утилитаризма, здесь максимизируется уже не польза (то есть счастье или удовлетворенность жизнью наибольшего количества людей), а объективное качество их личностей. И точно так же, как в утилитаризме, процесс максимизации некоторого блага не оставляет места для каких бы то ни было неотчуждаемых прав. В этой нормативной перспективе никто не имеет привилегии самосохранения. В подобном положении оказываются и индивид со своими основными потребностями, и даже род человеческий в своих фундаментальных сущностных характеристиках.

Третий парадокс совершенствования может быть дополнен еще одним, четвертым, конститутивным противоречием. Оно состоит в том, что, хотя мы и не можем говорить о совершенстве вне представления о высшем нормативном стандарте, в самом понятии «со-

¹ У В. Татаркевича есть формулировки обеих сторон данного противоречия, но нет отчетливого понимания его остроты. Так общее определение совершенства, исходя из принимаемых В. Татаркевичем аристотелевских характеристик, предполагает, что совершенное явление содержит все части, необходимые для объекта данного рода (*Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. С. 339*). Однако вне контекста обсуждения парадоксальности совершенства, в сугубо историческом повествовании В. Татаркевич приводит и следующую характеристику: «Первые столетия нового времени раскрыли еще один аспект этой проблемы. Не только достижение совершенства, но и даже стремление к нему требует преодоления человеческой природы» (*Там же. С. 353*).

² См.: *Samner L. W. Two Theories of the Good // Social Philosophy and Policy. 1992. Vol. 9. № 2. P. 2-4; Hurka T. Perfectionism // Encyclopedia of Ethics / Ed. by L.C.Becker, C. B. Becker. N.-Y., L.: Routledge, 2001. Vol. 2. P. 1288.*

вершенство» неискоренимо присутствует компонент неповторимости и оригинальности. Любую реплику нельзя считать столь же совершенной, как и оригинал. Более того, она выглядит бессмысленно, если обсуждать ее в перфекционистских категориях. В таком случае совершенствование оказывается не только трансцендированием всякого нынешнего состояния, но и своего рода восхождением к неповторимому, не только свободным актом, но и настоящим творчеством.

Нельзя не заметить, что четвертый парадокс совершенствования очень тесно связан с третьим. Желание выйти за пределы своей родовой сущности (то есть желание преодолеть человеческую природу) неизбежно ведет к порождению чего-то предельно нового и уникального, говоря словами А. Бергсона, – «вида, состоящего из одного индивида»¹. А это означает, что в динамике подлинного совершенствования каждый следующий момент выводит адепта в область абсолютно непредсказуемого, туда, где никто еще не бывал, чтобы затем оставить другим нормы и предписания по достижению совершенного состояния или созданию совершенного артефакта.

Как мне представляется, последние два парадокса гораздо сложнее ассимилировать в рамках морали, чем два предыдущих. Что касается третьего противоречия совершенствования, то нормативное содержание морали выглядит *слишком антропоцентричным* для того, чтобы вместить этот парадокс в свои пределы. Некоторые наличные свойства человека и некоторые его наличные потребности задают в рамках морали как само направление совершенствования, так и строгие границы того, что может потребовать от нас любой другой из ценностных абсолютов. Именно это и попытался показать Ницше в своей критике морали с позиции «сверхчеловеческого» идеала.

Если раскрывать это обстоятельство более подробно, то следует заметить, что мораль, даже не принимая строгой формы так называемой «этики прав», говорит именно на языке прав и гарантий. Во всяком случае, там, где нравственно-ответственный индивид формулирует свою позицию по отношению к другому человеку. Нравственные нормы категорически предписывают непричинение ущерба и помощь ближнему. Именно их «человек морали» обязуется гарантировать любому представителю человеческого рода,

¹ Бергсон А. Два источника религии и морали. М.: Канон, 1994. С. 102.

полагая, что отсутствие агрессии и бескорыстная забота с его стороны есть право каждого, с кем сталкиваются его обстоятельства. При этом и ущерб, и характер помощи определяются в свете реальных потребностей другого или обобщенных основных потребностей человека. Однако и те, и другие очень слабо коррелируют с самим императивом совершенствования. Таким образом, мораль предстает как механизм максимизации совершенства только формально, только на уровне призывов, обращенных к индивидам. Содержание же моральных норм таково, что их исполнение в отношении другого человека означает всего лишь содействие в том, чтобы поддержать его таким, каков он есть.

Здесь очень характерна двойственность выводов И. Канта из второй формулировки категорического императива. Знаменитая формула, «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству», порождает двуприцельную нормативную программу: по отношению к себе и по отношению к другим. И если должное отношение к самому себе включает в качестве одной из своих частей требование совершенствоваться (в данном контексте – развивать все возможные природные задатки), то отношение к другому предполагает лишь воздержание от причинения ему страданий и помощь в достижении счастья¹.

Поэтому, отталкиваясь от неизбежности трансцендирования человеческой природы в ходе подлинного самосовершенствования, моральное отношение к другому человеку легко заподозрить в излишней консервативности. Действия по усовершенствованию «Другого» нам не вменяются моралью. Мы не должны способствовать его позитивному преобразованию. Ни увеличению его талантов (за исключением случаев, когда в их культивировании состоит его счастье), ни увеличению его способностей в деле помощи дру-

¹ Ср.: «Хотя, конечно, человечество могло бы существовать, если бы никто ничем не способствовал счастью других, но при этом умышленно ничего бы от него не отнимал, однако если бы каждый человек не стремился содействовать осуществлению целей других, насколько это зависит от него, то это было бы негативным, а не позитивным соответствием с *человечеством как целью самой по себе*. Ведь если это представление должно оказать на меня *все* свое действие, то цели субъекта, который сам по себе есть цель, должны быть, насколько возможно, также и *моими* целями» (Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 257).

гим людям (опять-таки, за исключением тех случаев, когда он получает от этой помощи удовольствие). Но тогда появляется возможность характеризовать мораль как *мотивированное стремление к нравственному совершенству индивидуальное самопреобразование ради консервации всеобщего человеческого несовершенства* (нравственного и любого иного)¹. Кант пытался всеми силами придать моральной активности черты возвышенности и героизма, но, с точки зрения перфекционистской критики морали, последняя выступает как продукт героического усилия с самыми негероическими последствиями.

Если обратиться к четвертому парадоксу совершенствования, то его ассимиляция моральным сознанием оказывается затруднена в связи с такой характеристикой нравственных норм как всеобщность или универсальность. Это обстоятельство также подчеркивал Ницше, выражавший открытое презрение к «чужим тяжелым словам и ценностям» и предлагавший совершенствующемуся индивиду через систему обязанностей устанавливать свое отличие от других. В общем виде данное затруднение морального сознания можно сформулировать так: если мораль является той сферой, где главенствуют заранее известные, безличные, общезначимые нормативы поведения и стандарты человеческого характера, то она не может избежать удручающего и монотонного тиражирования личностей. С точки зрения радикального перфекциониста в морали *нет индивидуализированного творчества*, она порождает огромное количество бессмысленных копий и останавливает динамику подлинного совершенствования, подменяя его суррогатами.

¹ Естественно, что в этой данной характеристике понятие «совершенство» употребляется уже не строго по И. Канту. Для него совершенство выступает лишь как одно из гетерономных основоположений нравственности и содержание одной из несовершенных обязанностей. Это, прежде всего, развитие природных задатков. Однако, если принять более широкий подход к этой категории, то Кант, конечно, понимает мораль именно в перфекционистских терминах. Стремление к более полному исполнению долга, свойственное кантианскому моральному субъекту, вполне может рассматриваться как стремление ко все большему совершенству. Такова, напр., позиция Р. Г. Апресяна: «Быть совершенным, по Канту, это значит быть нравственным, а самосовершенствоваться – развиваться в качестве нравственного субъекта. Не совершенствование само по себе, а совершенное исполнение долга и исполнение его в совершенствовании... является главной жизненной задачей человека» (*Апресян Р. Г. Идея морали*. С. 245, ср. похожее мнение А. К. Судакова: *Судаков А. К. Этика совершенства в нравственной системе Канта // Этическая мысль: Ежегодник*. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003. С. 67).

Многообразие перфекционистского имморализма

Интересно, что некоторые другие области человеческой практики, другие аксиологические сферы способны гораздо более органично ассимилировать те парадоксы совершенства и совершенствования, которые грозят морали потерей целостности и внутренней логики. Здесь носитель перфекционистской жизненной установки ощущает себя более комфортно. Он не вынужден идти на неприятные и почти унижительные компромиссы¹. Речь, естественно, идет о религиозно-мистической и креативно-художественной практиках.

Последняя не ограничивается областью частных искусств и, скорее, соответствует пониманию самой человеческой жизни в качестве особого произведения искусства. Именно в рамках креативно-художественного восприятия реальности основным императивом самосовершенствования является призыв к целостной реализации своего индивидуального потенциала, воплощенный в формулировке «будь собой». Практика совершенствования превращается здесь в сложный и противоречивый процесс, в котором переплетены практическое воплощение и сотворение своей уникальной личности на фоне случайностей жизненного пути. В этой перспективе жизнь человека приобретает ценность и смысл за счет присутствия в ней элементов креативной игры с самим собой, которая завершается созданием чего-то принципиально нового – предельно индивидуализированного, художественного единства личности.

В рамках перфекционистского искусства жизни возможны различные вариации, которые по-разному противопоставляют себя «неаутентичному» моральному перфекционизму. Экстремистская вариация, знакомая нам по воззрениям Ницше, предполагает, что развитие способностей к креативной игре ведет к полному разрыву с привычным образом человека, к его бескомпромиссному и полномасштабному преодолению. И способны на подобное

¹ В этом смысле характерна формулировка основного «парадокса перфекционистских этических концепций», предложенная А. Г. Гаджикурбановым: «достижение высшей нравственной цели означает для морального субъекта и выход за пределы этического» (*Гаджикурбанов А. Г. Идея саморевосхождения в доктрине Плотина // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003. С. 59*). Именно там, за пределами этики, перфекционизм приобретает свое полное воплощение.

лишь отдельные, выдающиеся индивиды. Такая позиция имеет следствием как особое отношение к «Другому», так и особое отношение к себе самому. «Другой» не имеет никакой ценности вне способностей к волевому самопреодолению, а в наличном своем состоянии достоин исчезновения. В свою очередь, я сам должен либо добиться максимального совершенства, если к тому имеются возможности, либо позволить сделать это кому-то другому, даже за счет своей сознательно приветствуемой деградации или гибели. Как видим, акцент на отрицании антропоцентризма здесь столь же силен, как и акцент на критике тиражирования человеческих типажей.

Однако возможно и иное, менее радикальное, менее элитистское понимание перфекционистского искусства жизни. В его рамках доминирует избегание тиражирования, а не требование преодолеть человеческую природу. Способность к поиску уникального художественного языка, который выступает как инструмент самовыражения и сотворения самого себя, признается в этом случае за каждым человеком. Р. Рорти, позиция которого представляет собой образчик умеренного прочтения искусства жизни, полагает, например, что З. Фрейд гораздо полезнее для раскрытия перфекционистской стороны человеческого существования, чем Ницше. Ведь тот «не низводит подавляющее большинство человечества до статуса умирающих животных. Фрейдовское описание бессознательных фантазий показывает нам, как увидеть, что каждая человеческая жизнь есть поэма, или, вернее, что каждая человеческая жизнь не настолько истерзана страданиями, чтобы человек не мог выучить язык, и не настолько погружена в изнурительный труд, чтобы он не мог создать самоописания. Фрейд рассматривает каждую такую жизнь как попытку облечь себя в свои собственные метафоры»¹.

¹ *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 35–36.* Естественно, что речь идет не просто о пассивной интерпретации, а об активных действиях на фоне случайного стечения обстоятельств: «Рассматривая каждого человека как сознательно или бессознательно действующего из своих идиосинкразических фантазий, мы можем усмотреть отличительно человеческую часть нашей жизни в том, что мы используем символически каждую личность, каждый объект, каждую ситуацию, каждое слово, встреченные нами в прошлом. Это означает заново описать их и, следовательно, сказать о них: “Этого хотела я”» (*Ibidem. P. 37*).

Но, несмотря на свою умеренность, эта версия эстетического перфекционизма также подчеркивает момент напряженности, существующий между поиском адекватных форм самовыражения личности и общественным интересом, кристаллизованным в нравственных заповедях. Как замечает Р. Рорти, «нечто, представляющееся смешным, бессмысленным или отвратительным обществу, может стать ключевым элементом в индивидуальном восприятии того, кто я такой, в моем собственном пути прослеживания нечеткого отпечатка, который носят все мои деяния»¹. Конечно, в умеренной версии искусства жизни мораль не служит единственным и даже главным препятствием креативной эстетической игры с самим собой. Более того, нравственные нормы, регулирующие отношение к другому человеку, могут являться достойными внимания внешними ограничителями перфекционистского порыва. Однако их соединение с этим порывом воспринимается как абсолютно необоснованное. Лишь телеологические и метафизические системы «объединяют стремление к совершенству и чувство сообщества» в рамках единого представления, пытаются убедить всех, что «самое важное для нас есть то, чем мы обладаем вместе с другими, что истоки самоосуществления и человеческой солидарности одни и те же». Однако, и Р. Рорти абсолютно уверен в этом, «способа соединить самосозидание и справедливость на уровне единой теории не существует»².

До сих пор в центре нашего внимания находилась креативно-художественная интерпретация индивидуального совершенства. Это было задано выбором воззрений Ницше в качестве исходного историко-философского контекста для экспозиции проблемы. Однако моральное совершенствование может рассматриваться в качестве неподлинного и на основе других отправных посылок: религиозно-мистических. Главным аргументом в этом случае является, естественно, антропоцентризм морали. Среди самых важных черт мистического опыта мы находим стремление к преодолению человека, своеобразное отрицание значимости каждого из «слишком человеческих» благ и всей совокупности «слишком челове-

¹ Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. P. 37.

² Ibidem. P. XIII–XIV. Среди таких доктрин, без сомнения, христианство, провозглашающее, что «совершенная самореализация может быть достигнута через служение другому» (Ibidem. P. XIII).

ского» в качестве блага. Как замечет Р. Г. Апресян, «мистике трудно быть этичной, ибо в первооснове бытия, к которой устремляет мистика человека, нельзя обнаружить этического начала, она вне- и над- моральна. С точки зрения *чистой* мистики мир сам по себе не представляет интереса и жизнь в мире не имеет смысла: бытие брэнно по определению»¹.

Стремление обрести спасение, если на нем полно сконцентрироваться, действительно, ставит под вопрос необходимость любых, направленных вовне усилий и любых, направленных вовне интересов. Призыв к трансцендированию своего существования несет в себе возможность жестокости (или безразличия) к себе и жестокости (или безразличия) к другому человеку. В истории мистических учений и мистической практики мы постоянно наблюдаем, как деятельность на благо «Другого» ставится под вопрос в связи с тотальной устремленностью мистика к абсолюту. Вопреки утверждениям А. Швейцера и А. Бергсона, даже учительская деятельность (проповедь) не избегает этой участи². Что же касается непосредственной помощи и облегчения страданий ближних, то на фоне духовных практик, обещающих прямое соприкосновение с абсолютным началом, их ценность начинает стремиться к нулю. Конечно, некоторые из предписанных моралью действий (воздержание от гнева, корыстных и чувственных позывов) вполне могут рассматриваться мистиком в качестве необходимых средств, чтобы удержаться на пути, который ведет за границы того мира, где продолжают свое существование другие люди, с их интересами, радостями и страданиями. Но если эти действия – лишь средство, а цель находится далеко за их пределами, то даже при отсутствии прямых конфликтов с нормами морали, мистика отклоняет основную интенцию последней.

Эту мысль отчетливо артикулировал В. К. Шохин в работе о моральной составляющей основных индийских религий: «Нравственные предписания (в брахманизме, – А. П.) составляют лишь начальный этап тренинга адепта на его пути восхождения к выс-

¹ Апресян Р. Г. Идея морали. С. 256.

² Очень характерен в данном случае буддийский мифологический сюжет о просьбе Брахмы, без которой, возможно, не началась бы проповедническая деятельность Будды. А. А. Гусейнов использует его для того, чтобы оттенить парадоксальность буддийского нравственного учения (*Гусейнов А. А. Великие моралисты. М.: Республика, 1995. С. 50–51*).

шей цели, которая, в свою очередь, со всей определенностью располагается по ту сторону добра и зла... Нравственный тренинг подобен здесь (в классическом буддизме, – А. П.) лодке, которая нужна для переправы на другой берег стадий “продвинутого сознания”, при реализации которых... поэтапно и сознательно де-монтируется само индивидуальное сознание, являющееся суб-стратом нравственности... “Опьянение состраданием” (в махаяне, – А. П.) завершается, однако холодным отрезвлением под дей-ствием мировоззрения мадхьямики... Если на уровне условной, эм-пирической истины были друзья (все живые существа) и враги (главные страсти), то на уровне истины абсолютной нет ни тех, ни других, а потому и само деятельное сострадание является услов-ным, полезным или вредным в зависимости от точки отсчета»¹.

Схожие тенденции, характерные уже для христианско-православной традиции, зафиксированы в известном рассуждении К. Н. Леонтьева из статьи «О всемирной любви». В нем отчетливо противопоставляются прямые дороги к спасению, такие, как «ве-ра», «страх», «смирение», «послушание учению Церкви», нена-дежной стезе «мирского незлобия и деятельной любви»². По мне-нию историка русской философии П. В. Калитина, позиция К. Н. Леонтьева очень точно встраивается в артикулированную митро-политом Филаретом Московским официальную интерпретацию православного учения, в которой подчеркнутое «человеколюбст-во» оказывается одним из проявлений более широкого явления – «миролюбства», отдаляющего нас от возможного спасения. Дея-тельная любовь для этой версии православия не должна переви-шивать значение веры и исполнения религиозного обряда³.

¹ Шохин В. К. Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 2000. С. 35–37. Эта же мысль является основной темой известной работы А. Данто «Мистицизм и мораль», ито-говый вывод которой выглядит следующим образом: «[Восточные мистические учения], предписывая разрушение условий, которые делают мораль возможной, по нашим критериям попадают в категорию нарушений морали (moral violation). И та-ким образом заслуживают упрека. Мы вряд ли найдем здесь моральное руково-дство, как, может быть, в религии вообще, ведь эти учения являются парадигмами религиозного мышления» (Danto A. *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy*. N.Y., L.: Basic Books, 1972. P. 120).

² Леонтьев К. Н. О всемирной любви // Леонтьев К. Н. Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992. С. 434.

³ Калитин П. В. А. С. Хомяков как светский богослов (Доклад на конференции, по-священной 200-летию А. С. Хомякова. Тула, 2004. Стенограмма).

Осмысление исторических образцов религиозно-мистического перфекционизма, ставящего под вопрос значимость морального совершенства, показывает, что в его рамках можно обнаружить различные структурные модели. В одном случае моральному импульсу противостоит стремление посредством определенного индивидуального усилия и практики духовного самососредоточения совершить скачок в область трансцендентного. В другом случае решающую роль в этом процессе играет правильно выполненное ритуальное действие. Оно может как отвлекать внимание от деятельного сострадания, предписанного моралью, так и прямо противостоять нравственным нормам, запрещающим причинение ущерба другим людям или другим живым существам. В последней ситуации, как правило, создаются определенные теоретические объяснения, касающиеся того, как, когда и почему нравственный запрет должен уступать место интересам и ценностям более высокого ранга¹.

Существенно также, что отклонение основной интенции морали в религиозно-мистической практике, как и в случае с художественно-креативным опытом, может быть связано с утверждением о высшем статусе предельно индивидуализированных форм человеческого существования. Конечно, в истории культуры существует множество традиций, где мистический опыт сопряжен со стремлением к абсолютной деиндивидуализации². Однако несложно обнаружить и противоположное, персоналистское и индивидуалистическое течение мистики. Его присутствие неизбежно хотя бы потому, что исторически мистическое усилие возникает именно как мятежное усилие осознавшей себя личности, которая

¹ В рамках древнеиндийской интеллектуальной традиции ситуация противостояния морального запрета и ритуализированной мистической практики получает яркую иллюстрацию в спорах сторонников санкхьи и мимансы по поводу заповеди непричинения страдания живым существам. «Если санкхья настаивала на том, что эта абсолютная нравственная норма должна соблюдаться безусловно и даже необходимость ее нарушения при совершении жертвоприношений не может быть оправдана..., то мимансаки (и отчасти ведантисты) встретили данное возражение переосмыслением самого понятия “дхармы”... Над священными текстами нет стороннего арбитража, даже в виде общезначимых нравственных норм именно потому, что эти тексты и являются источником “дхармического сознания”» (Шохин В. К. Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах. С. 44).

² Его парадигматическое описание см.: Гаджикурбанов А. Г. Идея самопревосхождения в доктрине Плотина. С. 50–66.

восстает против рутинно воспроизводимого наличного состояния мира. Хотя, в сравнении с эстетическим пониманием личного совершенства, приоритеты критики морального перфекционизма в этом случае неизбежно меняются. Там индивидуализация порождает призыв к трансцендированию. Здесь трансцендирование может сопровождаться требованием индивидуализации.

Это сочетание в крайне рельефной форме выражено у С. Кьеркегора в его обсуждении проблем «телеологического устранения этического» и «абсолютного долга перед Богом». Основная идея датского мыслителя состояла в том, что если стремление к Богу осуществляется на основе исполнения императивов универсализованного уважения или любви к ближнему (то есть на основе отказа от своей единичности), то Бог остается закрыт от вызывающего к нему индивида. Реализуя свой долг перед ближним, даже если этот долг мыслится мною как заповеданный Богом, «я вступаю в отношение не с Богом, но с ближним, которого я люблю». В этом случае Бог «становится невидимой, исчезающей точкой, бессильной мыслью»¹.

Напротив, превращение в «доверенное лицо Господа» и обретение способности «обращаться к Господу на небе на “ты”» требуют самоосуществления не в качестве всеобщего, но в качестве единичного существа. Как и у Ницше, мы наталкиваемся у С. Кьеркегора на образ «иноного», неморального совершенства, притом, что «иная дисциплина» его не слишком интересует. Авраам («рыцарь веры») оказывается велик «через свою чисто личную добродетель», через свой «высший эгоизм» (который одновременно служит выражением абсолютной преданности Богу). Совершенство «рыцаря веры» состоит именно в том, что при определенном стечении обстоятельств он мог бы совершить те действия, которые с моральной точки зрения квалифицируются как проявление равнодушия или как прямое злодеяние. В то же время верность нравственным заповедям может превратиться для него в «искушение, которое может удержать... от исполнения воли Божьей»².

¹ Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 56.

² Там же. С. 58.

У мыслителей, которые акцентируют уязвимые стороны морального перфекционизма, существует одно очень простое объяснение того, откуда берется такой суррогат совершенства, как мораль, и на чем держится иллюзия ее безусловной ценности. Такие свойства морали, как обезличивающая всеобщность и консервативность по отношению к родовым чертам человека, получают объяснение в свете дисциплинарного интереса общества. Именно обществу необходимо тиражирование личностей, лежащее в основе системы унифицированных социальных ролей. Именно оно заинтересовано во взаимной помощи и «взаимной благотворительности», которые играют стабилизирующую роль и увеличивают его жизнеспособность. Отсюда возникает подозрение, что мораль является всего лишь дисциплинарностью, рядящейся в одежды перфекционизма. В ее рамках функциональные, социально полезные свойства человека магическим образом превращаются в характеристики высшего совершенства. Естественно, что этот процесс обеспечивается некими опосредствующими звеньями. Для Ницше такую роль играет ресентиментная психология и порождаемое ею специфическое мировоззрение. Если же мы возьмем за отправную точку совершенствование в мистической сфере, то там схожую роль выполняют мифологические сюжеты о Боге – моральном законодателе или более или менее поверхностные рассуждения об обретении моральной добродетели как подготовительном этапе для достижения высших форм религиозного опыта. С позиций мистического или художественного экстремизма только корыстная заинтересованность или наивное легкоеверие могут поддерживать традиционное понимание морали, в котором она занимает центральное место в процессе самосовершенствования.

Итак, мы установили, что перфекционистская самоинтерпретация нравственно совершенствующегося индивида оказывается под угрозой в силу подозрения, что принимаемое им направление работы над собой связано не с *подлинным*, а с *поддельным* совершенством человека. Это довольно сильный и основательный критический тезис. И даже своеобразный смертный приговор морали. Однако ответ на вызов моральному перфекционизму может осуществляться не только «извне», но и изнутри нравственного сознания, без попыток опереться на «иные», неморальные формы осуществления человеческого стремления к совершенству. Один из путей к восстановлению подорванного самоописания «челове-

ка морали» пролетает через разделение феноменов, традиционно обозначаемых в языке словом «моральный» (а равно – «нравственный» или «этический»). Вполне возможно, что какая-то их часть, освобожденная от избыточного содержания, будет неуязвима для обвинений в тиражировании и антропоцентризме. Она будет подлинной моралью творчества и сверхчеловеческой устремленности – настоящей «моралью совершенствующегося индивида», в которой понятия «мораль» и «совершенство» не будут разрушать друг друга. В этом случае другая часть нравственных феноменов, связанная по преимуществу с дисциплинарными (шире – регулятивными) потребностями общества будет отсеяна, окажется за пределами морали как таковой. Естественно, что иллюстрация такой возможности требует уже иных историко-философских контекстов.

Историко-философский экскурс II. А. Бергсон и идея двух моралей¹

Одним из наиболее интересных философских проектов, нацеленных на разделение нормативного комплекса морали по принципу «индивидуальное» / «общественное», является попытка А. Бергсона выявить двойственную природу нравственных ценностей, предпринятая им в «Двух источниках морали и религии». Основной тезис Бергсона состоял именно в том, что существуют две «рядоположенные морали», которые «кажутся одной», и что «одна и та же форма» навязывается в рамках морали «двум материям». Следует сразу же заметить, что в следующем далее историко-философском экскурсе наше внимание будет обращено исключительно на само аналитическое разграничение двух моралей, а не на последующее разрешение вопроса о принципах их сосуществования. К позиции Бергсона по этому поводу мы обратимся вкратце позднее.

¹ Историко-философский экскурс подготовлен в рамках исследовательского проекта «Мораль индивидуального совершенства и мораль социальной организации (историко-философские контексты)», поддержанного грантом Президента РФ МК – 2346.2005.6.

Социально-регулятивный комплекс «закрытой морали»

С точки зрения Бергсона, социальный интерес, то есть потребность человеческих коллективов во внутренней стабильности, мире и широкой кооперации их членов, прямо и непосредственно выражается в системе так называемой «закрытой морали». Последняя выступает как продукт эволюционного процесса, прямо наследуя биологической социальности. Она есть условие общественных форм жизни для таких живых существ, которые обладают умом и сознанием. Как вполне оправданно замечают комментаторы Бергсона, существует прямая параллель между его воззрениями и социобиологической традицией в этической мысли¹. Историческая картина возникновения «закрытой морали» выглядит следующим образом. Эволюционная целесообразность, нашедшая воплощение в одном из направлений развития биологического мира, привела к появлению живых существ, наделенных способностью к сложной орудийной деятельности и сопровождающему ее чрезвычайно расширению спектра возможных поведенческих программ. Это поставило на повестку дня создание новых механизмов регулирования поведения в их организованных сообществах, непохожих на социальные миры перепончатокрылых и даже на сообщества гregarных млекопитающих. Такой системой могла быть только совокупность социальных привычек, создающая возможность согласованного взаимодействия и в достаточной мере мотивирующая полезную для коллектива индивидуальную деятельность.

Внешний наблюдатель мог бы описать эту совокупность привычек как набор взаимно пересекающихся обязанностей, исполнение которых категорически вменено индивиду. Однако фактически исполнение обязанностей не сопровождается постоянным напряжением и переживанием мучительной раздвоенности, неудовлетворенности, борьбы склонности и долга. Находясь в сфере «закрытой морали», мы «скорее сообразуемся с нашими обязанностями, нежели думаем о них» (16)². Постоянно совершая выбор,

¹ См.: *Gunter P.A.Y.* Henri Bergson // *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Pierce, James, Bergson, Whitehead, Hartshorne*. Albany: State University of New York Press, 1993. P. 146; *Lacey A. R.* Bergson. L., N.-Y.: Routledge, 1993. P. 205.

² Здесь и далее Бергсон цитируется по изданию: *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994. Страницы даны в скобках.

«мы едва ли осознаем это, поскольку не прилагаем к этому никаких усилий. Общество проложило дорогу; мы находим ее открытой и движемся по ней...; долг, понимаемый таким образом, выполняется почти всегда автоматически, а повиновение долгу, если брать наиболее распространенный случай, можно определить как способ расслабиться или проявление пассивности» (17). Общество, по мнению Бергсона, обеспечило все условия для того, чтобы исполнение долга не было слишком тягостно. Долг в большинстве случаев конкретизируется через обязанности по отношению к родственным, локальным, профессиональным группам, а значит, «становится менее абстрактным и благодаря этому лучше принимается. Становясь совершенно конкретным, он совпадает со склонностью» (16).

Бергсон полагает, что регулирующая сила социума проникает в самые глубины психики каждого его члена. Ведь «каждый ясно чувствует (хотя «чувствует» – не значит сознательно признает и постоянно соотносится с этим – *А. П.*), что наибольшая часть его силы идет от общества и что непрерывно повторяющимся требованиям социальной жизни он обязан тем постоянным напряжением своей энергии, тем постоянством направления усилий, которые обеспечивают его деятельности производительность» (13). Даже преступник, с точки зрения Бергсона, не просто стремится скрыть следы преступления ввиду опасности грядущего наказания, но также пытается сохранить социальные источники своей индивидуальной силы. Он делает попытку внешним образом стереть свое прошлое для сохранения дальнейшего полноценного присутствия в социальной среде. Впрочем, и тщательно сокрытое преступление все равно изолирует индивида, ибо в повседневной коммуникации другие люди обращаются уже не к нему, а к другому человеку, к тому, кем он уже не является с момента совершения своего деяния.

Конечно, частное, по Бергсону, не всегда гармонирует с общим, и «разумное существо, добываясь осуществления своего личного интереса, часто будет делать совершенно не то, чего требуют интересы общества». Однако, по его глубокому убеждению, в каждом человеческом сообществе существует «изначально установленная природой основа инстинктивной деятельности, где индивидуальное и социальное слиты почти воедино» (38).

Кроме глубины присутствия социальных требований в индивидуальной психике и сближения долга и склонности, «закрытая мораль» имеет еще один источник обязывающей силы. Он заключается в том эффекте совокупного давления, который может быть обеспечен лишь значительной массой совместно и одновременно действующих предписаний. Только их общий вес и повсеместное присутствие могут создать эффективно действующие автоматизмы непрерывного подчинения. «Каждая привычка прямо или косвенно отвечает социальному требованию, и потому все они поддерживают друг друга, образуя единую массу. Многие из них были бы мелкими обязанностями, если бы существовали в отдельности. Но они составляют неотъемлемую часть обязанности в целом, а это целое, которое является тем, что оно есть благодаря вкладу его частей, взамен наделяет каждую из них авторитетом целого. Коллективное таким образом усиливает частное, и формула “Это твой долг” побеждает сомнения, которые могли бы у нас возникнуть перед лицом единичного долга» (7). Поэтому даже те запреты и предписания, которые «объясняются туманными ассоциациями идей, суеверием, автоматизмом», не бесполезны для общества. «Полезность правила тогда возникает исключительно благодаря механизму обратного воздействия, только из-за того, что ему подчиняются» (23).

Таким образом, нормы «закрытой морали» в описании Бергсона включают в себя широчайший комплекс ритуальных и собственно нравственных предписаний, которые не всегда когерентны и не всегда напрямую служат целям упорядоченного функционирования социальной системы. Однако они выполняют при этом более важную роль, поскольку в рамках «закрытой морали» коллективная готовность индивидов к подчинению некой норме превосходит по своему значению ее непосредственное прескриптивное содержание. «Закрытая мораль» обеспечивает, прежде всего, интеграцию социального целого вокруг определенных нормативов и лишь во вторую очередь упорядочивание и оптимизацию коллективного взаимодействия.

Еще одной характеристикой «закрытой морали» является ее неустраимо партикулярный характер. Общественный интерес, на службе которого она находится, всегда имеет дело с ограниченным социальным целым. У него есть основная цель: самосохранение и усиление на фоне внешних обстоятельств, часть из которых

необходимо напряженно преодолевать. У него есть конкуренты, наличие которых позволяет выстраивать собственную коллективную идентичность и борьба с которыми помогает поддерживать внутренне единство. «Наши социальные обязанности, – резюмирует Бергсон, – направлены на укрепление социальной сплоченности; волей-неволей они формируют в нас способ поведения, поддерживающий дисциплину перед лицом врага» (31). В этой связи возникает еще один мощный стимул к исполнению требований общества. В рамках «закрытой морали» «индивид... повинуетя не только из-за привычки к дисциплине или из-за боязни наказания, группа, к которой он принадлежит, непременно ставит себя выше остальных, хотя бы для поднятия духа в сражении, и осознание этого превосходства силы придаст ему самому большую силу вместе со всем наслаждением гордыни... Достаточно представить себе, сколько гордости, так же как и нравственной энергии, заключено было в формуле “Civis sum romanus”» (69–71).

Пределом расширения обязанностей «закрытой морали», по Бергсону, является нация, но ни в коем случае не человечество. «Дело в том, что между нацией, как бы велика она ни была, и человечеством существует та же огромная дистанция, что отделяет конечное от бесконечного» (32). Внутри конечного круга различные обязанности взаимно поддерживают и обуславливают друг друга, даже вырастают друг из друга в порядке постепенного формирования добропорядочного члена общества, как это происходит, например, с семейным и гражданским долгом. Однако их последовательное бесконечное расширение, как утверждает Бергсон, «не могло входить в планы природы» (т. е. не имеет предпосылок в биологической и социальной эволюции).

Итак, подытоживая характеристику, можно сделать вывод: «закрытая мораль» является вполне адекватным ответом на запрос социальных систем по поводу нормативных средств сохранения их единства, стабильности и упорядоченности. Однако ряд ее ключевых параметров вообще не соответствует тому, что мы привыкли понимать под моралью. В «закрытой морали» предельно маргинализировано рефлексивное, индивидуально ответственное поведение, что ведет к сглаживанию антитезы долга и склонности, нравственного выбора и рутинного воспроизведения поведенческих стандартов. Она опирается на развернутый и чрезвычайно гетерогенный нормативный комплекс. И хотя в ее нормах

неизбежно присутствует содержание, связанное со стремлением индивидов воплотить в своих горизонтальных отношениях идеал мира и взаимопомощи, однако, оно всегда перемешано с другими предписаниями и несет на себе отпечаток вертикальных, иерархических взаимосвязей. Наконец, предписания «закрытой морали» распространяются исключительно на ограниченный круг субъектов нравственного отношения. Ведь даже отчетливо выраженные представления о чести, существующие в рамках «закрытой морали» и параллельные универсальному чувству человеческого достоинства, имеют сугубо партикулярную основу («коренятся в самолюбии группы»).

«Открытая мораль»: сила притяжения личности и индивидуальное творчество

Образ «открытой морали» возникает у Бергсона за счет попытки мысленно элиминировать из нравственной нормативности элементы, связанные с общественным запросом. Главным структурным отличием «открытой морали» от ее социального alter ego является то, что она не выражает себя в безличных формулировках нормативных предписаний, обращенных к поступкам или к свойствам характера. Она сконцентрирована вокруг особого способа индивидуального существования, который служит центром притяжения для тех, кто сталкивается с ним. Носителем такого образа жизни всегда является некая уникальная личность, существование которой служит призывом ко всем представителям человеческого рода: «В то время как... [закрытая мораль] тем более чиста и совершенна, чем лучше она сводится к безличным формулам... [открытая мораль], чтобы полностью быть собой, должна воплощаться в исключительной личности, которая становится примером. Всеобщий характер первой связан с универсальным принятием какого-то закона, всеобщий характер другой – с совместным подражанием какому-то образцу» (46).

Конечно, к индивидуализированным образцам нравственного совершенства может прибегать и «закрытая мораль». Их предьявление – необходимая часть любого процесса этического воспитания. Однако образ нравственного человека в сфере «закрытой морали» создается за счет механического суммирования совершенным образом исполненных социальных ролей. Так можно составить образ законопослушного лица на основе различного рода

юридических кодексов, используемых в каком-либо обществе. Но при этом сама идеальная личность является чем-то вторичным и вспомогательным, ее образ постоянно готов распадаться на отдельные безличные обязанности. В области же «открытой морали» нравственно совершенная (или, вернее, успешно совершенствующаяся) личность представляет собой исходный факт. Мы не конструируем ее образ из наличного множества норм. Наоборот, анализируя целостный нарратив ее жизни, мы стремимся выделить то конкретное нормативное содержание, которое могло бы помочь нам приблизиться к ней.

Постоянное использование Бергсоном понятий «образец» и «подражание» не сводит на нет «персоналистский» заряд «открытой морали», поскольку философ опирается как на особое понимание подражания, так и на особое понимание свойств, делающих личность более совершенной. В качестве исходного опыта, который используется Бергсоном для прояснения феномена притяжения морально совершенной личности, служит знакомая каждому ситуация, когда, попав в тупик конфликтующих или исчерпавших себя правил поведения, мы задаемся вопросом о том, как поступил бы на нашем месте известный нам человек, чье одобрение было бы для нас очень дорого (35). Обращение к его личности становится своего рода выходом из положения, в котором не оказалось спасительных нормативов. Но, по сути, такое обращение лишь условно может быть названо «подражанием»: ситуация предельно нова, наш опыт предельно индивидуален, опыт другого человека известен всегда лишь поверхностно. Что же тогда мы стремимся воспроизвести?

Ответ прост – особый душевный настрой, позволяющий формировать индивидуальную целостность личности. В поступках и словах морального образца, воскрешаемого по историческим свидетельствам или личным воспоминаниям, необходимо уловить основное переживание, которое было нам доселе незнакомо, но с того момента, как мы ощущаем его резонанс, становится бесконечно притягательным. Тем самым подражание внешним проявлениям образцовой личности автоматически обесценивается, ведь оно заставляет рассматривать личность не как органическое, развивающееся целое, а как механический продукт реализации нормативных положений, заранее предусматривающих готовый ответ

на каждую новую ситуацию. Такое подражание вернуло бы нас в область «закрытой морали».

Итак, подражание личности связано у Бергсона по преимуществу с воспроизведением особого эмоционального фона жизни. Не случайно, в ходе описания «открытой морали» в центре его внимания оказывается именно эмоциональный мир человека и механизмы эмоциональной индукции. Однако эмоции, обсуждаемые им, не являются ни непосредственными реактивными переживаниями, ни такими переживаниями, которые необходимо рассматривать как вторичный слой или следствие исполнения поведенческих нормативов, черпающих свою обязательность из иных источников. Таковы, например, эмоциональные состояния, связанные с принятием нравственного закона у И. Канта. Эмоции, которые пытается реконструировать Бергсон, первичны, они не рождаются идеями, но рожают их, не вызываются определенными нормативами, но многообразно воспроизводят себя с их помощью.

«Следует различать два вида эмоций..., – замечает Бергсон, – общее между ними лишь то, что они являются аффективными состояниями, отличными от ощущения... В первом случае эмоция – результат идеи или представляемого образа; чувственное состояние целиком проистекает из умственного состояния, которое ему ничем не обязано... Но другая эмоция не определяется представлением, которое она может заменить и от которого она продолжает существовать отдельно. Скорее по отношению к последующим умственным состояниям она будет уже причиной, а не следствием» (45). Бергсон использует термины «инфраинтеллектуальный» и «суперинтеллектуальный» для обозначения этого различия. В ключевую аналогию суперинтеллектуальных эмоций превращается музыка. Она ни к чему не принуждает, она не давит, но как бы втягивает человека в мир музыкальных восприятий.

Притягательность суперинтеллектуальных эмоций, наполняющих жизнь нравственно совершенной личности, Бергсон связывает с тем, что они сопряжены с особым чувством радости, которая «находится по ту сторону удовольствия и страдания» (282). «Тот, кто регулярно применяет на практике мораль гражданской общины, испытывает то чувство благополучия, единое для индивида и общества, которое демонстрирует воздействие материальных сопротивлений друг на друга. Но душа, которая открывается

и в глазах которой материальные препятствия падают, вся наполнена радостью» (61). Превосходство одного над другим не нуждается в доказательстве по всем правилам, оно ощущается непосредственно, как «превосходство жизненного тонуса».

Естественно, что генерирование и сохранение такой эмоции связано с определенным образом жизни или, как говорит Бергсон, с особой «концепцией жизни». Однако любая концепция жизни ценна лишь в связи с ее главной задачей – формированием самобытного, эмоционально заряженного индивида. Наибольшую степень моральной креативности и индивидуализации мы видим у людей, которые сами превращаются в образец, являются «моральными героями». Их духовная практика связана с наиболее мощными и яркими эмоциональными состояниями. Их жизнь подходит на гениальное произведение искусства.

И это сходство проявляет себя в нескольких отношениях. Во-первых, как и творение художественного гения, жизнь героя «исходит из единственной в своем роде эмоции, которую считали невыразимой и которая захотела выразиться» (48). Эта эмоция многообразно раскрывает свои творческие потенции. Она порождает как новую систему поведения, так и новую систему видения мира (новую догматику и метафизику). Во-вторых, как и гениальное произведение искусства, жизнь морального героя («гения воли») имеет уникальную способность творить ту среду восприятия, в которой она предстает в качестве совершенной и достойной подражания. «Гениальное произведение, вначале приводящее в замешательство, постепенно своим присутствием может создать концепцию искусства и художественную атмосферу, которые позволяют его понять; оно станет тогда ретроспективно гениальным: иначе оно осталось бы тем же, чем было в начале, просто приводящим в замешательство» (79). «Гений воли», как и гений кисти или пера, способен разрывать порочный круг, связанный с тем, что общество может принять только те аксиологические установки, к восприятию которых уже готово. В начальный момент каждый новый моральный герой у Бергсона представляет собой род из одного существа и очередной шаг на пути преодоления человеческой природы. Однако затем этот род получает тенденцию к расширению.

Главным примером подобной исторической динамики у Бергсона выступает идея «полной справедливости» (справедливости,

построенной на основе идеи неотчуждаемых прав) – одного из ключевых концептов «открытой морали». Бергсон замечает, что хотя в определенный момент времени она «точно и категорически формулируется... только через запреты, но в своей позитивной части... действует путем последовательно создаваемых творений, из которых каждое есть *более полное осуществление личности и, следовательно, человечества* (курсив мой – А. П.)». Именно поэтому «полная справедливость» «предполагает целостное представление лишь в “бесконечности”» (78–79). Схожие явления характеризуют и индивидуальную динамику совершенствования в области «открытой морали», где любое правило служит лишь отправной точкой в постоянном движении самопреобразования. «Замкнутая и материализованная в формулы мораль» по отношению к «чистой духовности» является, по Бергсону, «чем-то вроде моментального фотоснимка, сделанного во время движения» (62). За пределами исполнения безличных нормативов всегда открывается горизонт «любви, в которой каждый... запечатлевает черты своей личности» (106).

«Открытая мораль»: мистика и этика

Для поиска весомых аргументов против перфекционистской критики морали чрезвычайно существенно, что генетически «открытая мораль» возводится Бергсоном к мистическому опыту, а также то, что она является продуктом *не любого* мистического опыта. Бергсон предпринимает попытку показать, что те состояния, которые подчас воспринимаются как однозначная кульминация религиозного мистицизма, являются на деле лишь промежуточными этапами на пути восхождения к совершенству. И этот тезис позволяет ему очертить действительное соотношение мистики и этики.

В числе промежуточных этапов, ошибочно принимаемых за полное развертывание мистической практики, оказываются визионерство и экстатические состояния, в которых «душа ощущает или верит, что ощущает присутствие Бога, будучи освещенной его светом» (238). Именно эти состояния способны порождать перфекционистски мотивированное безразличие к другому человеку, ведущее к сомнению в приоритетности моральных ценностей. Как замечает Бергсон: «Всякое сознание, становящееся на путь мис-

тики, оказываясь вне гражданской общины, смутно чувствует, что оставляет за собой людей и богов» (240). Это вполне очевидно.

Но для Бергсона также очевидно, что визионерство и экстатический опыт сами по себе не могут восприниматься как наиболее зрелое и полное воплощение мистики. Ведь они всегда сохраняют определенную долю неподлинности. Любой экстаз, любое озарение связаны с неустранимым беспокойством по поводу аутентичности переживаний. Кроме того, переживания такого рода оказываются редкими экстремальными состояниями, за которыми следует одиночество и отчаяние богооставленности. Этого нельзя избежать, если экстазы и видения не становятся ступенью к новым, более совершенным формам мистической жизни. По мнению Бергсона, уязвимость визионерского и экстатического опыта сохраняется потому, что соприкосновение с Богом в видении и погружение в Бога в экстазе касаются только эмоциональной и интеллектуальной составляющей человеческой души. Волевой же компонент оказывается не охвачен ими. Любой переход от созерцания к деятельности в этом случае обуславливает потерю непосредственного контакта с Богом, а обойтись без такого перехода невозможно.

Поэтому путь к полноте мистического опыта лежит за пределы видений и экстазов. По-настоящему великие мистики лишь проходят через упомянутые выше состояния, чтобы, сосредоточившись, устремиться к совершенно новому усилию. Видения, экстазы, восторги лишь предшествуют их окончательной трансформации и воспринимаются как «дорожные происшествия; после которых... они должны... продолжать путь, чтобы достичь конечного пункта» (247). Направление их дальнейшей работы над собой связано с поиском такого *действия*, в котором Бог присутствовал бы непосредственно. Мистик, не остановившийся на видениях и экстазах, стремится стать инструментом Бога, который продолжает дело творения. Сомнение в необходимости действий, вызванных озабоченностью состоянием мира и другого человека, по Бергсону, характерно лишь для мистика, остановившегося на полпути, «оторвавшегося от человеческой жизни, но не достиг-

нущего жизни божественной, повиснувшего между двумя действительностями в головокружительном небытии» (243)¹.

Именно полная мистическая установка превращает любого представителя человеческого рода, а не только сородича или соплеменника, в объект приоритетной заботы захваченного ею индивида. Лишь с точки зрения божественной функции человека или поставленной Богом цели рассекающие человечество партикулярные границы теряют свое значение. Ведь сверхзадача мистики формулируется следующим образом: «сделать из человечества то, чем оно было бы с самого начала, если бы оно могло сложиться само, без помощи самого человека» (253). В этой ключевой и точке зарождается универсальный характер «открытой морали», являющейся органичным продуктом полных форм мистического опыта.

Подобная универсальность, по мнению Бергсона, не может быть результатом применения разума, хотя именно способность к обобщению представляет собой сердцевину рациональности. Кажется бы, что рациональные корни морального универсализма выявляет простое и общеизвестное рассуждение: если все люди принадлежат к одному классу существ и некоторые из них оказываются достойны уважения, заботы и любви, то их достойны и все остальные. Эта мысль проходит красной нитью в истории моральной философии и ведет от стоиков к И. Канту, и от И. Канта к современной кантианской этике неотчуждаемых прав человека.

Хотя, может быть, в контексте, отвечающем бергсонову описанию «открытой» и «закрытой морали», ее удобнее обсуждать на примере тех рационалистических теорий, которые принимают к сведению выводы социобиологии. Очень ярко этот подход представлен в ранних работах П. Сингера. Мораль для него есть результат сложения двух элементов. Во-первых, биологически заданного альтруистического отношения к сородичу или соплемен-

¹ При этом процесс перехода к полным формам мистики не является неизбежным. Внутренняя логика развития мистицизма наталкивается на ряд препятствий. Например, индийская традиция, по Бергсону, не совершила скачка из-за пессимистических мировоззренческих установок, поддерживаемых историческими обстоятельствами. А в иудео-христианской традиции, в свою очередь, рассматриваемый скачок произошел лишь потому, что еврейский профетизм (находящийся вне высших форм мистического опыта) сформировал страстное стремление к справедливости, не позволявшее остановиться на созерцании в качестве высшей формы мистического опыта (259).

нику, которое имеет естественные пределы расширения, вторых, выросшего на основе обслуживания практических потребностей разума, который содержит в себе тенденцию к обобщению. На фоне этой тенденции любые ограничения природных форм альтруизма по кругу субъектов оказываются нелогичными, отношение к родственнику или соплеменнику универсализируется¹.

Этому выводу противостоит категорическое возражение Бергсона, которое заставляет его видеть исток «открытой морали» в мистике, а в не в разуме. Всякое рациональное обобщение опирается на набор релевантных признаков, и главным вопросом всегда остается вопрос о том, почему именно эти, а не другие признаки должны стать его основой. С точки зрения разума как такового, разграничения между людьми, проводимые «закрытой моралью», могут выглядеть как вполне релевантные. Ведь родовые коллективы мыслятся исходно как особые классы, даже своего рода биологические виды, отличные от других. Чтобы все человечество оказалось тем кругом, на который распространяются нравственные отношения, оно должно быть предварительно осознанно как неоспоримая целостность: словами Бергсона, оно должно «сделаться божественным», образовать «божественный град» (72). А это может произойти лишь в мировоззрении людей, наделенных мистическими прозрениями². Рационализм же, или интеллектуализм, по мнению Бергсона, контрабандно протаскивает моральное содержание, с которым разум может иметь дело *post factum*, в область самой природы рациональности.

Но даже на фоне всего сказанного выше утверждение о существовании прямой генетической связи между «открытой моралью» как моралью универсального уважения и милосердия и мистикой может считаться обоснованным лишь отчасти. Активный интерес к тому, что происходит с любым представителем человеческого рода, вытекающий из соучастия мистика в божественном творении, не влечет за собой автоматически универсализации любовного или уважительного отношения к ближнему. Многие исследователи творчества Бергсона замечают, что любой воинст-

¹ *Singer P. The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology. Toronto: McGraw-Hill Ryerson Ltd., 1981. Ch. 4. Reason.*

² «За [разумом]... стоят люди, сделавшие человечество божественным и запечатлевшие таким образом его божественный характер в разуме» (72).

вующий религиозный экстремист, готовый уничтожить половину человечества, чтобы привести другую к истинной вере, вполне может воспринимать себя как соучастник творения¹. Почему же тогда в «открытой морали», порожденной полными формами мистического опыта, каждый представитель человечества выступает в качестве безусловной цели и ценности? Напрямую обращаясь к бергсоновым формулировкам – почему Бог есть именно «милосердная любовь»?

Отвечая на этот вопрос, Бергсон ссылается на некие исходные очевидности мистического опыта, которые доводят до нас сами великие мистики. «Великие мистики, – пишет Бергсон, – заявляют, что чувствуют поток, идущий от их души к Богу, и вновь нисходящий от Бога к человеческому роду» (55). Если выразить это более подробно, то получается следующая последовательность рассуждения. Каждый мистически ориентированный индивид нуждается в Боге из-за великой любви к нему. Однако он чувствует также, что «Бог нуждается в нас не меньше, чем мы нуждаемся в Боге. Отчего же будет он в нас нуждаться, если не из-за любви к нам?» (275). Философская рефлексия мистического опыта дает следующую картину мироздания: Вселенная «составляет лишь видимый и осязаемый облик любви и потребности любить, вместе со всеми своими последствиями, которые влечет за собой эта творческая эмоция, то есть вместе с появлением живых существ, в которых эта эмоция находит свое дополнение, и бесчисленного множества других живых существ, без которых первые не могли бы появиться, и, наконец, громадной материальной субстанции, без которой жизнь была бы невозможна» (276). И если основная задача творящего Бога – «творить творцов, чтобы взять себе в помощники существа, достойные его любви», то индивидуальная задача мистика оказывается конкретизирована следующим образом: своей любовью к людям, выражающей любовь Бога к ним, сделать их такими творцами.

Для завершения характеристики «открытой морали» по Бергсону остается лишь решить вопрос о том, как мораль может мотивировать действия *любого* человека, если мистицизм вообще является *редким* явлением, а полный мистицизм – *редчайшим*. В пределах изолированного обсуждения «открытой морали», вне ее

¹ См.: Gunter P.A.Y. Henri Bergson. P. 152; Lacey A.R. Bergson. P. 210.

взаимодействия с нормативным комплексом «морали закрытой», вопрос решается на основе такого явления как «индукция» мистического опыта. Конечно, закрытость и эзотеричность мистики – один из самых сильных лейтмотивов «Двух источников»: «Мистицизм... открыл бы нам чудесную перспективу, если бы мы захотели; мы же не хотим этого и, чаще всего, не могли бы этого хотеть; усилие сломило бы нас» (230). Но когда мистик говорит или действует, в сокровенных глубинах большинства людей проявляется нечто, неуловимо откликающееся ему. Обсуждая опыт У. Джеймса, который, по его собственному свидетельству, никогда не испытывал мистических состояний, но когда слышал о них, «что-то в нем вызывало отклик», Бергсон замечает: «Большинство из нас, вероятно, находятся в том же положении» (265). Это очень похоже на ситуацию с восприятием гениального творения: до конца «не понимая его, мы все равно чувствуем пошлость того, чем мы восхищались раньше» (230). Именно так создается основа для широкого распространения «открытой морали» от личности к личности, подобно кругам на воде от упавшего в нее камня¹.

¹ Впечатляющее художественное отображение такого понимания морали присутствует в рассказе Х. Л. Борхеса «Приближение к Альмутасиму», где огромное количество добрых дел или просто случаев смягчения ожесточенных характеров восходит к некой личности, чье влияние передается через множество «третьих рук», затухая по мере удаления от нее. «Краткое содержание таково. Некий человек... попадает в общество людей самого низкого пошиба и приспосабливается к ним в своеобразном состязании в подлости. Внезапно – с мистическим ужасом Робинзона, видящего след человеческой ноги на песке, – он замечает какое-то смягчение подлости: нежность, восхищение, молчание одного из окружающих его подонков. “Как будто в наш разговор вмешался собеседник с более сложным сознанием”. Студент понимает, что негодяй, с ним разговаривающий, не способен на такой внезапный взлет; отсюда он заключает, что в том отразился дух какого-то друга или друга друга друга. Размышляя над этим вопросом, студент приходит к мистическому убеждению: “Где-то на земле есть человек, от которого этот свет исходит; где-то на земле есть человек, тождественный этому свету”» (*Борхес Х. Л. Приближение к Альмутасиму // Коллекция: Рассказы. Эссе. Стихотворения. СПб.: Северо-запад, 1992. С. 72*).