

Российская Академия Наук
Институт философии

1

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 9

Москва
2009

УДК 17.0
ББК 87.7
Э 90

Ответственный редактор
доктор филос. наук, академик *А.А. Гусейнов*

Ученый секретарь
кандидат филос. наук *О.В. Артемьева*

Рецензенты
доктор филос. наук *Е.Д. Мелешко*
кандидат филос. наук *М.А. Корзо*

Э-90 **Этическая** мысль. Выпуск 9 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. — М. : ИФРАН, 2009. — 209 с. ; 20 см. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0119-8.

Историко-философский раздел девятого выпуска «Этической мысли» включает работы, предметом исследования которых являются: этика Ницше, концепция любви Джордано Бруно, интерпретации стоической этики П.Адо и М.Фуко, природа веры в понимании Л.Н.Толстого. Раздел, посвященный анализу нормативно-прикладных проблем, содержит статьи об акте оправдания в системе моральных санкций и оценок, об археологии аристократизма, о проблеме меньшего зла, о специфике морального сознания японцев. В выпуске представлены тексты Ж.-П.Сартра и Дж.Ст.Милля, которые публикуются на русском языке впервые. Особый интерес для преподавателей этики может представлять статья Дж.Кэллахана о том, как преподавание этики можно сделать практически значимым.

Мораль имморализма
Беседа Дмитрия Фьюче с академиком РАН
Абдусаламом Гусейновым

Несколько лет назад в России вышел сборник статей «Философия Ницше в России» под редакцией Ю.Синеокой. Там я впервые встретил вашу работу о Ницше «Философия как этика (опыт интерпретации Ницше)». Этика — ваша основная философская тема?

Да. И этика не столько моя тема, сколько тема Ницше. Никто другой в Новое время не отождествлял философию с этикой, не фокусировал ее на этике так, как Ницше. И в этом смысле он был сродни тому, кого он более всего критиковал — Сократу. Сократ был первым, кто обозначил поворот от натурфилософии к чело- веку и этике, поворот от Фалеса, Эмпедокла, Демокрита в сторо- ну Платона и Аристотеля. Сходную роль уже на другом витке раз- вития философии выполнил и Ницше. И хотя Ницше можно на- звать в некотором смысле даже антиподом Сократа в понимании этики, но в том, что касается роли этики в рамках философского видения мира, эти фигуры схожи. Для них обоих задача филосо- фии — это создание и утверждение ценностей (философский взгляд на мир связан с ценностным взглядом на мир, ценност- ным проявлением мира). Для них обоих философия есть образ мыслей, ставший образом жизни. А что, собственно говоря, есть у Ницше серьезного и развернутого помимо этики?

Объявляя себя имморалистом, Ницше был на деле самым се- рьезным моралистом?

Совершенно верно. Во всяком случае, он обозначил новый этап в развитии этики, а вместе с ней и морали.

Так вы считаете, что Ницше справился со своей задачей «переоценки всех ценностей»? Создал ли Ницше новое понимание морали или хотя бы новую моральную парадигму?

Диспозиция философа морали по отношению к самой морали — вещь очень тонкая и сложная. Ее не выразить даже таким емким термином, как понимание. Мораль не равна самой себе. Во-первых, она исторически меняется. Мораль, о которой рассуждал Аристотель, и мораль, о которой писал Ницше, — не одно и то же. Во-вторых, мораль не существует автономно от того, как она понимается. Понимание входит в мораль в качестве ее существенного элемента. Скажем, мораль человека гедонистической ориентации есть нечто иное, чем мораль человека стоической ориентации.

Мораль представляет собой способ сознательной человеческой жизни. Это живая практика, которая хотя и складывается с участием философов, но все-таки до философии и в каком-то смысле независимо от философии. Философия может быть включена в этот процесс, но реальный опыт нравственной жизни не является функцией или следствием философии. В этом смысле наиболее точными являются суждения тех философов морали, которые свою жизнь поднимали до уровня этического аргумента. Ницше несомненно принадлежал к ним. Он обозначил исключительно важный, переломный рубеж в нравственном развитии человека и общества. Но он, однако, не был первым, кто этот рубеж обозначил.

В чем же заключался этот рубеж?

Тут нет никаких неясностей и двусмысленностей. Ницше выражался всегда очень ясно и повторял свои утверждения с завидным постоянством, иногда многократно ударяя в одну и ту же точку. Он выступил против понимания морали как области намерений, мотивов, как «доброй воли», против понимания морали как такого состояния духа, которое компенсирует недостатки реальной жизни, надстраиваясь над нею и задавая ей другую, сугубо идеальную перспективу (как будто мораль — это такой колпак со свежим воздухом, куда надо просунуть голову для того, чтобы спастись от окружающей «вони»).

В истории морали Ницше выделял три больших стадии. Первая стадия — это первобытное, доцивилизованное существование, когда мораль сводилась к результату, к внешнему ри-

сунку поведения, что фиксировалось в законе талиона («око за око»), в уравнивании поступков, задающих отношения между людьми. Вторая стадия — это когда мораль понимается как намерение, как внутренняя мотивация, как некий духовный настрой. Эта стадия была обозначена Сократом и получила продолжение у Христа и Канта. Последние — это как раз те фигуры, которых Ницше нещадно критиковал (хотя отношение к Христу у него было противоречивое). У Ницше мы видим определение морали как самоотравления души, как бессильной злости (как позицию человека, показывающего дулю в кармане, не имея возможности прямо ответить на удар). Это была характеристика морали в том виде, в каком она практиковалась в христианской осмысленной практике, в социалистически осмысленной практике, и в котором она истолковывалась философами. На третьей стадии открываются новые перспективы морали, когда первая и вторая стадии морали сливаются воедино, когда и сам человек сливается воедино с моралью и тверд как сталь, когда его моральный взгляд на мир не отрывается от того, что он делает, от его воли к власти, не отрывается от самой жизни в ее самом концентрированном и самом утверждающем виде. Именно такой рубеж обозначен Ницше в его уничтожающей критике прежней морали. А это означает, что уже дальше, поскольку человек хочет действовать, хочет опираться на осмысленную программу жизни, прежняя мораль уже практиковаться не должна. Ницше своим творчеством и жизнью обозначил, обосновал и по-своему испытал этот поворот, это восхождение на новую ступень нравственной жизни.

Но, повторяю, он не был тут первым. Этот же поворот, на свой манер, своим языком обозначили Маркс и Энгельс. Они тоже подвергли критике прежнюю мораль как способ духовного закабаления масс, как ложную форму сознания, совокупность отчужденных норм. У Маркса есть знаменитое высказывание, что Кант свел мораль к доброй воле, а ее осуществление перенес в потусторонний мир. Маркс выступил не против доброй воли, а против ее перенесения в потусторонний мир. Идея самого Маркса заключалась в перенесении морали в практическую проекцию. Вспомним его знаменитый одиннадцатый тезис из «Тезисов о Фейербахе»: «раньше философы только объ-

ясняли мир, но задача состоит в том, чтобы изменить его». В ранних текстах встречаются даже утверждения, что коммунизм преодолеет мораль. Зачем нужна будет мораль как некая духовная надстройка, если сами человеческие отношения будут моральными, если от них не будет исходить дурных испарений? Вот какова была логика Маркса. И в этом смысле ницшеанская и марксистская критика морали имеют под собой много общего.

Тут с вами очень трудно согласиться. Говоря о различных моралях, говоря об отсутствии единой морали, Ницше выделяет то постоянное и центральное, что есть в каждой морали: мораль господ и мораль рабов. Отстаивая мораль господ, Ницше связывает будущее морали только с ней; между тем как Маркс предлагает упразднить именно мораль господ и на базе единства пролетарской морали упразднить мораль как таковую.

У меня так и не дошли руки до сравнительной характеристики этики Ницше и марксизма на конкретном примере сопоставления того, как Энгельс и Ницше критиковали Дюринга. Это могло бы быть очень интересным исследованием. Оба они очень много говорят о Дюринге, имя которого занимало важное место в интеллектуальной жизни их времени. Было бы интересно сопоставить критику Дюринга Энгельсом в книге «Анти-Дюринг» с многочисленными критическими замечаниями Ницше в адрес того же Дюринга. Так вот фокус критики у обоих — один и тот же. И тот, и другой не приемлют внеисторического, абстрактного истолкования морали.

Но выводы, очевидно, разные.

Сам Маркс не говорил о классовой, пролетарской морали как этической перспективе посткапиталистического развития. Это потом о ней стали говорить Энгельс, Ленин. Так же случилось и с марксовским пониманием «идеологии» как ложного сознания, которое позже трансформировали таким образом, чтобы стало возможным говорить о позитивной «научной идеологии». Если следовать логике Маркса до конца, он вовсе не имел в виду, что пролетарская мораль станет всеобщей. В тех же случаях, когда он говорит о морали в позитивном смысле как форме самоутверждения индивидов, как, например, при описании парижских коммунаров (с их необы-

чайным достоинством, героической готовностью штурмовать небо), мы найдем мало отличий от ницшеанского сверхчеловека с его моралью господина. То есть внутренние интенции Маркса и Ницше были очень близки. Им обоим свойственен антимещанский пафос.

Более того: даже советская мораль не была разновидностью мещанской морали, она была ближе к морали героической, аристократической, она вся была замешана на идее самопожертвования, самовозвышения. Вспомните ранние рассказы Горького, который был в известном смысле ницшеанцем и заимствовал свой идеал человека у Ницше. И мораль господ у Ницше — это совершенно особая мораль. Господа Ницше не предполагают того, чтобы были рабы. Господа и рабы, как они есть в истории, друг друга обуславливают, не могут быть друг без друга. А для господ Ницше рабы не имеют значения.

Но как же все-таки нам оценить открытие Ницше, утверждающее, что каждая мораль делится на две части: одна — для рабов, другая — для господ? Таково свойство любой морали: одни ценности — для одних людей, другие ценности — для других. Именно отсюда следует невозможность «единой морали», «единого права», «общечеловеческих ценностей». Как вы оцениваете этот ницшеанский постулат?

Я бы не фиксировал тезис, который вы сейчас сформулировали, именно так. И поэтому в этом смысле я его комментировать не могу. Но то, что Ницше действительно совершил методологический переворот в подходе к морали, это верно. Ницше шел не от общего, не от правила к конкретности человеческой жизни, а наоборот. Для него мораль была формой конкретной жизни, способом достойного существования человека. В подходе к морали нельзя руководствоваться перевернутой логикой, т.е. рассматривать людей в качестве марионеток, подчиняющихся неким схемам, универсальным правилам. Нет. Мы первичнее, и мораль не то, чему мы соответствуем, а то, что мы творим как люди. Вот какова была позиция Ницше. Он считал человека в лице каждого конкретного индивида ответственным не за то, чтобы подчинять себя морали, следовать неким единым моральным правилам, он считал его ответственным за саму мораль. И эта способность — быть ис-

точником и масштабом моральных ценностей — есть решающий признак ницшеанского сверхчеловека. Человек не только тварь. Он еще и творец. И в вопросах морали тоже, и даже прежде всего. В этом заключается сверхидея Ницше.

А внутренняя двойственность морали (мораль господ и мораль рабов) есть вещь совершенно очевидная, поскольку мораль конституируется на противоположности добра и зла. Эта противоположность, точнее даже, эти противоположности — господ и рабов, добра и зла — имеют историческое происхождение и природу, они могут быть, они должны быть преодолены — вот что утверждал Ницше. Он увидел в морали, в той морали, которую воспевала европейская философия от Сократа до Канта и которую культивировала европейская культура от первых христиан до новейшей европейской социологии, — он увидел в ней выражение и санкцию рабского мироощущения и рабского способа существования. Он увидел в морали изощренную форму самообмана, самоотравления души, величайшее тартюфство, в результате которого люди ничтожество своего существования компенсировали пустыми иллюзиями и упованиями, делая его тем самым еще более ничтожным. У Ленина есть замечательное утверждение: раб, находящийся в рабском положении, есть просто раб; раб, сознающий свое рабское положение и продолжающий оставаться рабом, есть жалкий холоп; раб, сознающий свое рабское положение и борющийся против него, есть революционер. Мораль, утверждает Ницше, была таким осознанием рабами своего положения, которое низводило их до уровня жалких холопов, гнусных тварей, которое превращало рабство из несчастья в сознательную позицию. Именно через посредство морали рабы по случаю становятся рабами по выбору. Я думаю, мысль Ницше будет передана точнее, если сказать: мораль не просто выражает тот факт, что человек является рабом, она прежде всего есть то, что превращает человека в раба. В кривом зеркале морали с ее противоположностью добра и зла, словно в камере-обскуре, действительный порядок ценностей оказывается перевернутым. Когда рабское положение, т.е. действительное зло, именуется добром, и свободное состояние господина, т.е. действительное добро, именуется злом, то задается такая диспозиция существования, когда первого не надо избегать (ибо кто же избегает добра!), а ко второму не надо стремиться (ибо кто же стре-

мится к злу!). Вспомните: «По ту сторону добра и зла» («Jenseits von Gut und Böse»). Это — не просто название сочинения Ницше. Это — его этическая программа. В ней уже нет добра и зла. В ней другая пара: хорошее и плохое.

Да, Ницше пытается встать на позицию «по ту сторону добра и зла». А вот внутри своего понимания морали он, конечно, остается на позиции господ.

Но чтобы остаться на позиции господ, ему надо обозначать и позиции не-господ тоже. И это уже не позиции рабов, а некие позиции внутри господской морали, поэтому у Ницше вместо противоположности добра и зла появляется противоположность хорошего и плохого (это не одно и то же). Относительно добра и зла Ницше утверждает их соразмерность друг другу, их взаимообусловленность, их взаимное питание друг друга. Относительно хорошего и плохого он утверждает их несоразмерность друг другу, когда плохое не есть то, в соотнесенности с чем мы формируем наше хорошее, а то, что мы решительно отвергаем. Добро и зло, понятые как ценностное выражение отношения «раб—господин», соотнесены между собой таким образом, что добро порождает зло. Продуктивная, творческая сущность добра и выражается в том, что оно порождает зло. Связь хорошего и плохого является принципиально другой. Хорошее отвергает, отбрасывает плохое. Плохое — это что-то наподобие выхлопных газов автомобиля, который мчит по автостраде. Добро и зло смотрятся друг в друга, они прикованы друг к другу железной цепью диалектики. Хорошее и плохое — не диалектическая пара, они направлены в разные стороны.

Так что к моральной терминологии Ницше постоянно прибегает.

Сам язык морален, куда же нам от него деться?

Да, язык морален, но дело не только в языке. Философы в случае необходимости выдумывают свой язык. Ницше считал философию каталогом ценностей, а ее основной задачей — производить ценности. Это означает, что человеческое мышление в своей подлинности, в своей философской предельности — аксиологично. Нельзя мыслить, чтобы одновременно не разделять действительность на хорошее и плохое. Следовательно, невозможно отвергнуть мораль, не встав на моральную же точ-

ку зрения. Ведь надо же Ницше ответить на вопрос, почему ему не нравится мораль Христа или этика Канта. А почему бы им не быть?! Ницше сам спрашивает: почему мы стремимся к истине, а не ко лжи? Так вот и его можно спросить, почему бы не быть морали христиан и социалистов?!

Каждому – свое. Мне кажется, Ницше дал бы вам такой ответ.

Нет-нет. Ницше был нигилистом. Но релятивистом он не был. В этике тем более не был им. Он отвергал мораль, понимая под ней всю официально и массово культивируемую мораль, по той причине, что она недостойна человека, унижает его. Потому что она утверждает человека-раба, а не человека-господина. Но эта ницшеанская аристократическая позиция, требующая не приземленности и униженности человека, а его величия, возвышенности, устремленности ввысь, есть также мораль. Поэтому нигилизм Ницше в отношении морали может быть интерпретирован как некая моральная позиция. И в этом смысле вполне можно говорить об этике Ницше.

Я думаю, что, называя себя имморалистом, Ницше имеет в виду прежде всего изменение в понимании морали. И только основываясь на таком измененном ее понимании, он приступает к утверждению своего этического учения. И тут он берет на себя сверхзадачу, т.е., вопреки марксистским представлениям, он не выводит свою этику из реальной жизни (хотя и ссылается на историческую аристократию), а пытается именно навязать ее миру, реальной жизни. «Что самое трудное – приказать великое...»; «Я мог бы стать Буддой Европы...»

То, как мораль складывается, создается в реальной жизни людей, не имеет никакого значения в случае самого Ницше, который как философ считал себя нравственно связанным (и в этом его величие!) теми выводами, к которым он приходил. И свое понимание морали он отстаивал последовательно. Когда речь идет о реальной жизни самого философа, философская этика и мораль должны совпадать. Ницше в этом смысле наилучший из существующих примеров, хотя в этом состояла еще и его трагедия: его жизнь как философа была жизнью его мысли. Даже когда Ницше отправляется на войну, где он получает свои страшные физические недуги, его ведет туда его живая мысль, его душевная маета.

Этим стремлением выхода своей мысли в практику страдает практически каждый философ. Показателен в этом смысле один из наследников Ницше, Сартр. Всю свою жизнь он стремился туда, где что-то происходит, даже, как сказал один из его последователей, добивался, чтобы его посадили в тюрьму. И когда однажды его арестовали в связи с позицией по Алжиру, то будто бы Де Голль, узнав об этом, сказал, что Вольтеров в тюрьму не сажают, а Сартр — наш Вольтер, и тут же велел его выпустить. Сартру «не повезло».

Ницше — тот философ, который превращает философию в дело. Не этим ли объясняется то, что он философию понимал как этику?! Ведь этика — не учение о том, что есть. Она есть учение о том, что делать. Философия, конечно, движима пафосом истины. Ницше также охвачен этим пафосом. И в этом смысле он остается в русле классической традиции. Но философия (и здесь уже начинается выход за классические рамки), которая учила не смеяться, не плакать, а понимать, не выражает истину, она свидетельствует ее, она заявляет себя как форму истинной жизни. Вот Заратустра у Ницше. Он же не замкнут на самого себя, не довольствуется своей сверхчеловечностью! Он постоянно спускается со своей одинокой горы к людям. И этот художественный факт противоречит идеям сверхчеловека, воли к власти. Такое поведение Заратустры ложится скорее в логику социалиста или христианина. В логике Ницше Заратустра должен был бы устроить долине камнепад, небесный обвал. А он вдруг почему-то спускается и речи держит.

Заратустра держит речи к избранным, а не к народу (как социалисты и Христос). Он сразу указывает на свою наивную ошибку, когда он первый раз пытался говорить к народу на базарной площади.

И Будда обращался к избранным. И Иисуса окружали двенадцать избранных. А идея партии, опосредующей отношение вождей к массам, — разве не нечто похожее? Конечно, избранные не есть толпа, но тем не менее тот, кто нуждается в них, не может считаться самодовлеющим субъектом. Это — скорее человеческий, чем сверхчеловеческий способ поведения.

Ваш институт занимается проблемами истории философии. Можно ли сказать, что Ницше был действительно первым, кто поставил под вопрос саму мораль, увидел мораль как проблему?

Хотя такую постановку вопроса действительно принято связывать с именем Ницше, все-таки нельзя в такой богатой интеллектуальной истории, как история Европы, еще ранее не найти зачатки таких мыслей. Уже у Платона есть герои, произносящие сугубо ницшеанские фразы типа того, что справедливость — это власть сильнейшего. Но это вовсе не означает, что кто-то так же как Ницше поставил мораль под вопрос, проблематизировал мораль. Это сделал именно Ницше, и только он. И он это смог сделать лишь постольку, поскольку он саму философию истолковал как этику, сделав этику центром философии. Во всех других случаях это были лишь какие-то похожие, зачаточные формы такой постановки вопроса, которые мы видим только потому, что уже появился Ницше; без Ницше мы бы их не зафиксировали, не придали бы им теоретическое значение.

Ницше сменил само понимание предмета этики. До Ницше этика была учением о морали. Этика видела свою задачу в том, чтобы постичь логику морали, обобщить ее, развить, дать новую формулировку и т.д. А для Ницше этика — это критика морали; не учение о морали, а критика морали. Также Маркс изменил диспозицию по отношению к политической экономии, дав ее критику («Капитал»). То есть Ницше не занимался подобно своим предшественникам апологией морали и морального сознания, он разоблачал, дискредитировал их. Ницше впервые показал, что нельзя мораль принимать за чистую монету, что мораль есть бедствие человека, она позволяет изощренно обманывать не только других, но и самого себя.

Мне было бы интересно узнать ваше мнение о некоторых высказываниях Ницше о морали. Например, это: «Философы прикрываются щитом истины и морали от напора самой природы жизни».

Это совершенно верное утверждение, хотя и не исчерпывающее. Хотите услышать еще более дерзкое суждение на ту же тему? «Философия и действительная жизнь соотносятся между собой как онанизм и половая любовь». Это уже Карл Маркс.

А вот Ницше идет еще дальше: «На мораль не нападают, ее просто не принимают в расчет». Здесь речь идет уже не о критике морали, а о ее полном преодолении. Возможно ли такое, или это просто бравада Ницше?

Мораль можно не принимать в расчет только как нечто такое, что находится вне меня. Если кто-то другой с помощью или под прикрытием морали обманно пытается навязать мне свою волю, сдержат мой порыв или унижить меня, то я могу, даже обязан не считаться с такой моралью. Но если мораль есть нечто, что находится внутри, совпадая с личностной выраженностью моего существования, она выражает смысл, заключенный в моих поступках, линии поведения, то как я могу не считаться с моралью? Я не могу не считаться с моралью, потому что «Я» в решающей мере и есть моя мораль. Мысль простая: мораль нельзя оторвать от человеческого «Я».

Есть ли у Ницше хоть одно утверждение, в отношении которого нельзя было бы найти противоположного утверждения? Отсюда все трудности понимания Ницше. Ницше сумел создать такую философию, такие тексты, которые нельзя заучить и объективировать, через обращение к которым всегда создается новый текст. Отсюда многочисленность толкований Ницше. Поэтому, пытаясь понять приведенные вами слова Ницше, как и вообще все его утверждения, надо точно понимать их контекст. В данном случае Ницше скорее всего имеет в виду мораль рабов, «на которую не надо нападать и которую не надо принимать в расчет». А вот когда Ницше говорит о морали господ, об аристократической морали, о «свободных умах», он везде пользуется моральными определениями. Обратимся снова к Марксу, раз уж так получилось, что в сегодняшнем разговоре мы часто апеллируем к нему. Тот также говорил об уничтожении коммунистами морали, но в своей речи, особенно в публицистических текстах, Маркс обильно оперирует моральными понятиями. Таким образом, мы видим, что освободиться от этой «лживой реальности» морали намного сложнее, чем прокламировать такое освобождение.

А вы можете себе представить человека, свободного от морали в ницшеанском или марксистском понимании?

Это большая редкость. Человек, свободный от морали в ницшеанском или марксовом понимании, есть просто свободный человек. А это ой как трудно!

Так значит, возможно?

Когда о человеке говорят: «Как Бог», вот тогда мы встречаем такое явление. Такой человек находится по ту сторону морали, «не принимает в расчет мораль». Это можно разумно ис-

толковать, понять и принять, но только в том смысле, что человек является настолько цельным и совершенным, настолько соответствует всем человеческим канонам, что он сам становится источником морали. Его подлинность, его бытие и есть его мораль.

Быть источником морали — какая удивительная фраза...

Язык не умеет многие вещи точно выразить. Здесь не предполагается, что есть некто, кто является источником морали. Это не так. На самом деле, тот факт, что некто является источником морали, и делает его тем, кто он есть. То есть это не так, что появляется сверхчеловек, который стоит вне морали, а наоборот: когда некто достигает того, что он сам по себе является моральным (нравственным) до такой степени, что может «не принимать в расчет мораль», он приближается к сверхчеловеку. И в этом смысле наше «Я», субъективность, личностное, автономное начало не существует вне способности быть принципом, разделяющим хорошее и плохое, порождающим их из себя, вне способности не быть скованным омертвелыми установлениями, которые кто-то когда-то насоздавал. Никто не может учить другого морали, не подвергая сомнению и не дискредитируя при этом самую мою человеческую способность к моральному бытию.

Таким образом, мораль есть сугубо индивидуальное явление?

Да, предельно индивидуальное, настолько индивидуальное, что вне ее нет человека в его человеческой личностной определенности. Индивидуальное, однако, не значит индивидное, не значит внесоциальное. Индивидуальное есть высшее выражение общественных потенций человека, универсализма человеческого духа.

Человек, а тем более только формирующийся человек, не может не подвергаться воздействию моральных установок других личностей (как минимум бессознательно).

Можно учить быть моральным, но нельзя учить самой морали. И вы только тогда по-настоящему учите кого-то быть моральным, когда вы помогаете ему быть индивидуально-ответственным, быть автономным, в том числе быть автономным от вашего учительства. Это приблизительно так же, как вы учите ребенка ходить.

В отношении к Ницше у вас звучит такое выражение, как «экзальтированное дерзновение», которым вы обозначаете духовный порыв Ницше к предельным проблемам и в котором он, по-вашему, подошел к некоей бездне, Ничто, к тотальному отрицающему мораль нигилизму, где он увидел нечто, что его в конце концов сломило. В этих словах содержится такой посыл, что Ницше, конечно, философски героический человек, который шел до конца, но... неверной, гибельной дорогой. Так я слышу: Ницше в своей героической попытке пришел к чему-то неправильному, что его сломило и погубило. Здесь звучит ваша оценка всему Ницше и подспудный призыв «не делать как Ницше». Сегодня я хотел бы снова вместе с вами войти в это поле и еще раз поразмышлять: это была ошибка, срыв, сознательная воля к гибели, неизбежный удел всех героев, еще что-то. Должны ли мы давать моральную оценку творчеству Ницше, подходить к нему с вне-моральных позиций или просто умолкнуть и ничего собственного тут не говорить?

Сказать «не делайте как Ницше» я не могу. И уж совсем не могу утверждать «делайте так, как Ницше». Подлинность Ницше состояла в том, что он был Ницше, он жил своей мыслью. Жить мыслью, сам способ такой жизни есть большая проблема, и это проблема будущего. Если мы посмотрим на нашу жизнь и на то, какое место в ней занимает наш разум, мы увидим, что разум обслуживает нас, наши биологические и социальные потребности, и потому не имеет сегодня самоцельного значения. Даже для тех людей, для которых познание стало основным родом деятельности, разум играет вспомогательную и служебную роль (сами эти люди олицетворяют собой именно такую роль разума). А вот если попробовать перевернуть всю эту пирамиду, и все прочее (витальность, социальность, экономику) поставить на службу мысли, что мы получим тогда? Если рассматривать разум, эту познающую и судящую инстанцию в нас, не как технического посредника, а как путеводаителя жизни, ее высшую одухотворяющую основу — что тогда?

Тупик, смерть.

Я не думаю, что Ницше ответил бы так.

Ницше хотя и жил мыслью, но всегда выступал против мифологии и освящения разума. Может, он занимал такую позицию, исходя как раз из познания собственной «жизни в мысли», из ее гибельности?

Ницше жил мыслью. И его критика разума сводилась как раз к критике его обслуживающей роли в жизни человека, к критике его сдерживающей функции, когда он не дает жизни проявляться в ее изначально стихийном начале. Ницше отрицает разум именно в таком противоестественном его проявлении. А вот если мысль понимать также как жизнь, то мы получим совершенно другую картину. И трагедия Ницше связана именно с тем значением, которое он придавал мысли в своей жизни. Он собою свидетельствовал мысль; он свидетельствовал свою жизнь в мысли, не считаясь ни с чем другим, не считая нужным оформлять такую свою жизнь в мысли какими-то условностями (профессиональной среды, общественными предрассудками). Мысль была для него вольной птицей. И, я думаю, отсюда у него были все основные конфликты, в том числе с близкими людьми. Он ушел слишком далеко от них в своей жизни в мысли. Но в понимании самого Ницше нет никакого «слишком далеко»: мысль — это вольная птица, и она не может быть скована. А мысль сковывается тогда, когда она ставится на службу чему-то другому.

Вопрос заключается вот в чем: является ли мышление (познание) посредствующим звеном в нашем отношении к бытию, или оно само есть полноценная форма бытия, его продолжение? Ницше был, конечно, яростным противником интеллектуализма, прежде всего интеллектуализма этического. Он не был согласен обменивать теодицею на логодицею. Отсюда — его разногласия с философской классикой, с немецким идеализмом в первую очередь. В культе разума, логически дисциплинирующего поведение, он видел такое же выражение ressentimenta, холопства, лицемерия и трусости, каким является и система перевернутых моральных ценностей. Ницше не хочет быть не только чужим рабом, он не хочет быть и рабом самого себя. Он полагает, что быть рабом самого себя еще хуже, чем быть рабом другого. Уж лучше господин, который стоит над тобой с плеткой в руке, чем господин, который сидит в твоей собственной голове. Все канальство человека он видит в том, что человек спрятал господина с плеткой под собственной черепной крышкой и объявил себя свободным. Он разоблачает этот фокус как глубочайшее лицемерие и трусость. И поет гимн

дионисийству. Нельзя думать, что Ницше в этом вздорно одинок. Разве шекспирово «Есть много странных вещей на земле и на небесах, Горацио, которые и не снились вашей философии» — не о том же?! А известное моему поколению из школьных хрестоматий высказывание Гёте о том, что наука суха, но вечно зелено дерево жизни?! Что-то ницшеанское звучит даже в гегелевском утверждении о том, что ничто великое не совершается без страсти. Ницше — за страсть, переходящую в мысль, и за мысль, становящуюся страстью. Он выступает против разума-полицейского не потому, что хочет дать волю страстям-преступникам, он — за такое жизнеустройство, где нет деления на полицейских и преступников. Он бунтует против раздвоения человека на преступника и полицейского, на преступные страсти в душе и законные суждения в голове. Он — за цельного человека! Он — за мысли, убеждения, которые не убивают, не подавляют жизнь, а выражают, продолжают ее.

Так все-таки гибельна такая «жизнь в мысли»?

По факту она оказалась трагичной, одинокой и в этом смысле гибельной. И она оказалась таковой для многих философов.

Вы говорите, предупреждаете об этом своих студентов, аспирантов?

Такая жизнь, по-моему, и есть счастье. А умирают ведь равно все. Вопрос только в том, **как** мы умираем, или, что одно и то же, **как** мы живем. Ницше всегда был за подлинную жизнь, чтобы ее ничто и никто не кастрировал. А подлинность дана именно в мысли. Если выражаться более привычным языком, для Ницше мысль была делом. Отсюда и необычная конструкция его текстов. Такие произведения, как произведения Ницше, не пишутся в отведенное для их написания время между завтраком и обедом. Они пишутся все 24 часа.

Но, отпуская свою вольную птицу, он, по-вашему, встретил то, что его сломало. Что это все-таки значит? Что это?

Я не уверен, что могу понять психологию духовно обеспокоенного человека и мыслителя такого масштаба, как Ницше. Примите это скорее как фигуральное выражение для обозначения факта биографии. У знаменитого советского футболиста Яшина болезнь отняла ногу, и можно сказать, что он сломался на своем деле. Вот так и Ницше. Он сломался на своем деле, на своем желании все додумать до конца.

В случае Ницше была и особая причина, связанная с его позицией философского иррационализма; когда мыслитель делает утверждения, что жизнь есть воля к власти, то логично думать, что оно — это утверждение — есть выражение воли к власти того, кто его делает. (Заметим в скобках, так оно и было — этим утверждением Ницше утверждал свою власть в философском мире!) Но тем самым данное утверждение лишается статуса философской истины. Оно оказывается неверным именно потому, что оно верно. Вообще философский иррационализм парадоксально противоречив. И это ложится на его сторонников дополнительной нагрузкой.

Человек, перманентно преодолевающий себя и других, в том числе и в мысли, и без того обречен сломаться, потому что человек есть достаточно хрупкое создание. Мысль, соразмерная миру, человеку непосильна. Еще Демокрит смеялся над человеком-муравьем, мнящим себя пупом вселенной. Сколько великих людей в истории человечества погибло от тяжести взятых на себя задач? Человек — бренное и ничтожное существо («мыслящий тростник»), а претензии его иногда безграничны. Ницше подписывается в своих последних письмах как «Дионис Распятый». Каково? «Будда Европы» — как тут не сломаться?! «Дионис Распятый» — Вдумайтесь! Этот последний проблеск ума высветил саму суть ницшеанской философии и этики. Страсти в своих высших проявлениях, как, например, любовный экстаз или яростный гнев, целиком завладевают человеком, так, что он забывает о себе, сливается с самой страстью. Мысль, настоящая напряженная мысль, также вбирает в себя человека целиком, и когда есть мысль, то нет того, кто мыслит. Ницше хочет соединить то, что было разорвано со времен Сократа, заделать трещину духа и тела. Он хочет вернуть человеку цельность, когда благоразумие не оплачивается радостью существования. Ницше был страстный мыслитель. В конце концов — не «Христос Пьянствующий», а «Дионис Распятый»! Не моральный разум, сорвавшийся в бездну дионисийских страстей, а дионисийские страсти, поднятые на высоту духовной Голгофы! Кстати заметить: не этой ли цельностью Ницше, в натуре которого не было зазора между мыслью и страстью, объясняется такая особенность его (как, впрочем, и большинства великих философов) текстов, как от-

существование чувства юмора. Там, где мысль сразу становится делом, а слова существуют только в своей вещественной нагруженности, для шуток не остается места. Боги не шутят. Философы тоже.

Я вижу, что вы всей душой на стороне тех людей, которые идут к пределу своей задачи, зная, что они будут сломлены...

С единственной оговоркой: если они это делают не за счет других людей. Если они берут весь риск НА СЕБЯ.

В этом смысле сам Ницше достаточно безупречен. И это открывает особое понимание его приверженности к индивидуализму, когда в своей задаче он все брал только на себя. В то же время в ваших работах есть фразы, называющие индивидуализм тупиком, обреченным на поражение.

Человек распят между брэнностью своего тела и необъятностью своей мысли. Он хочет быть как Бог, но не может обойтись без других людей.

Мне хочется задать вам личный вопрос. Мыслящие люди обычно причисляют себя к каким-либо партиям, течениям, движениям мысли и т.п. Быть в этом смысле индивидуалистом, единственным в своем роде, — это весьма серьезная замашка для самостоятельного мыслящего, и возможно, не побоюсь этого слова, избранного человека. Вот Вы, многоопытный и мыслящий человек, — кто Вы как философ или как человек?

Идея абсолютного индивидуализма, как ее исследовал, культивировал и пропагандировал Ницше, очень важна, поскольку в каком-то смысле каждый человек должен быть таким (по крайней мере, что касается его исходной этической позиции). Каждый человек должен иметь в себе силу, некий стержень, с помощью которого он может противостоять всему миру. Когда человека ничто не может сломить. Такое качество демонстрируют нам люди, которых мы привыкли называть героями. Это качество Ницше и пытался интеллектуально осмыслить и выразить, философски развить и запечатлеть. Но это ни в коем случае нельзя считать какой-то особенностью индивидуальной судьбы Ницше или особенностью его философии, языка и т.д. Это, конечно, все есть, но наряду со всем этим есть еще исключительно важная истина человеческого существования: такая позиция героя не всем под силу, но все имеют тягу к такой позиции и все понимают ее необычайную красоту.

Я учился, духовно и интеллектуально вырос на марксистской традиции, включая философские основания и гуманистические идеи, которые в течение 2,5 тысяч лет складывались в европейской культуре и завершителем, кульминацией которых себя марксизм считал. На стене актового зала МГУ им. М.В.Ломоносова, в котором я прошел последовательно весь путь от студента до профессора и заведующего кафедрой, высечены слова В.И.Ленина (слава Богу, хватило ума оставить их на своем месте!) о том, что коммунистом можно стать только тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые накопило человечество. Это был не просто лозунг, а реальная установка, которая, хотя и не без сопротивления и противодействия, но тем не менее уже в мои годы (в университет я пришел в 1956 г.) стала в философском образовании преобладающей. Как сейчас помню, первая прослушанная мной лекция была лекция В.В.Соколова о Милетской школе. А первый мой семинар по истории философии, который вел ныне уже, к сожалению, покойный А.Н.Чанышев, начался с того, что мы вместе с ним начали читать и разбирать «Метафизику» Аристотеля. Вы помните у Блока: «нам внятно все — и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений». Это обо мне и, быть может, вообще об отечественных специалистах по философии моего поколения. Парадокс состоит в следующем: нас учили смотреть на философию сквозь призму диалектического материализма, учили видеть, что все философские открытия, даже лучшие из них, не дотягивают до порога марксистской научности, а мы увидели нечто другое, мы увидели, что каждая философская система (школа) «не дотягивает» на свой оригинальный манер и является прекрасной как раз в своих «заблуждениях». Мы стали всеядными. Может быть, подойдет даже термин «эkleктика». Впрочем, я и не считаю себя большим философом, скорее — профессором философии, преподавателем философии, исследователем философии. Поэтому я не очень озабочен тем, чтобы определять и последовательно выдерживать свои философские позиции. Мои философские предпочтения определяются этической специализацией: Аристотель, Кант. Но, как ни странно, мне близки философы и совсем противоположного «лагеря»: тот же Ницше или наш Лев Шестов,

которого люблю читать. Если говорить об убеждениях, я бы употребил слова: «гуманизм», «свободомыслие», «ненасилие». Это те вещи, которые имеют для меня важное значение и в которых я глубоко убежден.

Ваша центральная тема — это «этика ненасилия». Если в Интернете набрать ваше имя, то рядом будет стоять и это слово: «ненасилие».

Да, об этом я писал и пишу много. Хотя и не только об этом. И даже больше не об этом. Но тут дело в том, что другие о ненасилии мало пишут, а те, кто писали, отступили: стало не модно.

Ненасилие и Ницше. Здесь есть большое противоречие. Возможно ли их внутренняя увязка, например в теме «ненасилие у Ницше»? Или «ненасилие» есть все-таки совершенно антиподная для Ницше мысль; и в этом смысле вы осуществляете борьбу с Ницше, т.е. своей философской деятельностью боретесь против ницшеанских воззрений?

Я не считаю, что я «борюсь с Ницше», и никогда так вопрос не ставил. Хотя, конечно, правда состоит в том, что, когда Толстой формулировал свою философию непротивления, его линия и логика мысли противостояла линии и логике Ницше и воспринималась именно как противостоящая Ницше. А Швейцер, например, пишет, что он излечился от Ницше благодаря Толстому. Так что в реальном опыте культуры эти две линии, действительно, воспринимались как полярные и исключаящие друг друга. Это факт. У Ницше масса суждений, которые могут корчить сторонников идеи ненасилия. Само учение Ницше, казалось бы, отрицает эту идею. Но мне представляется очень интересным всерьез поработать с Ницше, с его текстами, именно в контексте ненасилия. В одном отношении Ницше очень близок к этому идеалу. Что такое ницшеанский сверхчеловек? Это человек, который не признает над собой никакого насилия.

Правда, он допускает насилие по отношению к другим. Этот вопрос подлежит отдельному обсуждению, и он не так прост.

У Гегеля есть замечательное выражение, что из природы нельзя вырваться без помощи насилия. Нельзя из природного состояния возвыситься до человеческого существования без помощи насилия, без многократного применения насилия: во время рождения, при воспитании детей, в отношениях с при-

родой — мы всюду совершаем насильственные акты, когда мы вырываемся из природы. Но что касается внеприродного, собственно человеческого, культурного существования, то здесь хотя порой и используется насилие, но оно ему чуждо.

И вот теперь возвращаемся к Ницше. Как его истолковать? Если мы принимаем всерьез заявку Ницше о сверхчеловеке, то она означает какую-то новую ступень человеческой эволюции. Ницше выводит людей в новое качественное состояние. И также как из одного состояния общества нельзя перейти к другому качественному состоянию общества, чтобы не происходило насильственных разрывов (революций, войн и т.п.), так и при изменении качественного состояния человека обойтись без насилия, видимо, не удастся. Переход человека к сверхчеловеку можно уподобить выходу человека из природы, и в случае такого уподобления мы должны применять к этим процессам особые каноны или законы. Ницше не рассуждает, что сверхчеловеки утверждают себя в борьбе друг с другом, и сколько их вообще может быть. Ницше, кажется, не использует нигде множественное число своего понятия «сверхчеловек». Не значит ли это, что сверхчеловек мыслился Ницше в единственном числе или единственным в своем роде? А какое же насилие здесь может быть? Именно в этих смыслах возможно весьма интересное исследование творчества Ницше.

Однако в настоящее время тема «ненасилия» стала слишком маргинальной, чтобы служить предметом таких исследований.

Почему вы считаете, что тема «ненасилия» стала сегодня маргинальной?

Ее сегодня никто всерьез не воспринимает. Ну, разве что отдельные мечтатели.

Насколько тождественны, на ваш взгляд, темы «ненасилия» и «любви»?

Они абсолютно тождественны.

Я почувствовал это из ваших интонаций. Но объясните: почему же тогда именно «ненасилие», а не «любовь»?

Это очень просто. Ненасилие есть та форма, в которой вы можете практиковать любовь в подлинном и адекватном виде, застраховав себя от всякого рода превращенных и извращенных форм любви. Как я могу вас любить? На каких основаниях? Как вы считаете правильным, или как я считаю правиль-

ным, или как Кант считал правильным? Руководствуясь своими чувствами и представлениями? Сколько людей было загублено на этом пути. Разве мало было и есть на свете матерей, которые губили и губят жизни своих детей во имя любви к ним? Разве мало на земле в прошлом и в настоящем религиозных фанатиков, обрекающих на смерть людей во имя спасения их душ? А политиков, ввергающих в несчастье народы во имя любви в Родине? Единственная реальная форма, в которой можно практиковать любовь к человеку без опасения, что она выродится в свою противоположность, — это принципиальный отказ от совершения насилия по отношению к нему.

Ставя так убедительно знак равенства между ненасилием и любовью, вы опровергаете свое убеждение в том, что это маргинальная тема. Наоборот, это просто притча во языцех современного общества, притча о любви как высшей ценности. Спросите любого.

В таком случае маргинальным является это отождествление любви и ненасилия. Сегодня многие говорят о любви. Но говорить и знать — не одно и то же. На мой взгляд, понятие любви, будь то теоретические опыты или живая речь, является общим, неопределенным. Оно не имеет операционального характера. Ведь говорится о любви к животным, любви между мужчиной и женщиной, любви к друзьям, родине, любви к Богу? Разве это одно и то же?

Насколько, по-Вашему, тема «любви и ненасилия» связана с темой «Бог»? Я хочу привести несколько Ваших цитат в связи с этой темой, поскольку Ницше отстаивал внебожественное мировоззрение и бытие человека. «Урок Ницше — это урок Германии и России, как устроиться без Бога на земле». «Нам нужно наконец-то расчистить пространство (видимо, философское. — Д.Ф.), в котором только и можно вести разговор о Боге». Хотелось бы понять это божественное присутствие в Ваших текстах.

Я что-то не узнаю свои слова. Ну да ладно. Понятие «Бог» есть вещь сложная, я тут придерживаюсь толстовской негативной теологии, согласно которой мы можем в доказательных рассуждениях прийти к выводу, что Бог есть, но мы никогда не сможем сказать, что это такое. Постулат Бога нам нужен для обозначения предела того, что мы можем знать. И не более того. Уже из такого определения Бога следует то, что о нем самом мы

ничего знать не можем. Но, поскольку мы постулируем его как некую основу мира, то отсюда Толстой развивал очень логично свою идею ненасилия, взяв любовь в том виде, в котором она была явлена Иисусом: не как «я хочу», а как «ты хочешь». Вот логика любви, вот ее формула: «не как я хочу, а как ты хочешь». Так кто же может быть этим «ты», которому бы я мог отдаться безраздельно, целиком поставить себя на службу ему? Им не может быть мой сын, моя жена, некто Иванов. А вот если мы возьмем Бога, этот мыслимый предел, то Он — может быть. Так что: не как «я хочу», а как «хочет Бог». А мы же о Боге ничего не знаем... Мы не знаем и знать не можем, чего от нас хочет Бог. Отсюда вытекает, что в нашей власти остается только первая часть формулы: не как я хочу. Не как я хочу — это уже позиция ненасилия, отказа от насилия, ибо суть насилия кратко можно выразить формулой: «не как ты хочешь, а как я хочу».

Вы сейчас блестяще изобразили ницшеанские формулы для мужского и женского: счастье мужчины: «я хочу»; счастье женщины: «он хочет». Значит, Бог выступает у вас в качестве промежуточной философской конструкции для решения ее неразрешимых задач; это тот внутренний предел, которым нам необходимо оперировать в поле неопределимости?

Бог — не только философская, но и культурная конструкция, которой оперировал и Ницше. Сказавший «Бог умер», он сам подписывался именами бога. Так что Бог есть. Но при этом я не отношу себя ни к христианам, ни к католикам, ни к православным, ни к мусульманам. Сам я остаюсь свободомыслящим.

Я знаю, что не менее трех четвертей сотрудников ведущих московских философских кафедр так или иначе, но открыто причисляют себя к христианской мысли. Что вы об этом думаете?

Это не предел. Раньше они на 100% причисляли себя к коммунистам.

Я рад, что в Вашем лице я нашел мыслителя, который использует понятие Бога для преодоления предельных для мышления проблем, а не как реальную субстанцию реального мира, с которой следует соизмерять свою жизнь и мысль.

Я сейчас готовлю к изданию книгу «Великие моралисты» и хочу туда включить очерк о Ницше. После нашего разговора я чувствую, что его надо заново просмотреть.

Мне интересно Ваше ощущение: насколько сегодня Ницше присутствует, так сказать, в исторически-философском контексте?

Он присутствует, и присутствовал всегда (даже в курсе диалектического материализма). Еще в 1966—1967 гг. я читал лекции о Ницше в курсе философии для студентов факультета журналистики МГУ. Это было интересно и студентам, и мне лично. Что касается сегодняшнего дня, то, в связи с ренессансом Ницше на Западе, а также в связи с так называемым постмодернизмом в философии и культуре, интерес к Ницше в России наблюдается повышенный. Издание полного собрания сочинений чего только стоит! К тому же Ницше из тех философов, у которых всегда были очень активные приверженцы: такие, как вы.

В заключение хочу еще раз вернуться к Вашему отношению к Ницше. Вы говорите, что не критикуете Ницше, стремитесь понять его, можно ли Вас считать ницшеанцем?

Вы подняли важный вопрос методики исследовательской работы в области философии.

У философов было принято критиковать своих предшественников, не просто критиковать, а часто и как правило радикально отвергать. Так поступал и Ницше. Это была своеобразная форма обоснования истинности своего учения, своей системы. Ведь философы — не сотрудники одного проектного бюро. Каждый из них предлагает свой собственный проект «здания» вселенной человеческого духа. Таких проектов не может быть много. Он может существовать только в единственном числе, поскольку речь идет именно о вселенной. Поэтому философ, чтобы обосновать истинность своего проекта, должен показывать несовершенство других. Я бы даже выразился так: отрицание достижений предшественников было основной линией своеобразной преемственной связи в области философии.

Это касается философов. Совсем другое дело — исследовательская работа, предметом которой являются философские учения и системы. Здесь уже, на мой взгляд, не может быть речи о критике, разоблачении. Основная установка здесь — понять, объяснить. Если хотите, позиция исследователя истории философии в чем-то очень существенном такая же, как позиция зоолога по отношению к тем видам, которые тот изучает, даже

если речь идет о вредных и опасных для человека существах. Ведь если я, анализируя взгляды Ницше, буду говорить, что он не так, неправильно понимал мораль, то это будет означать, что я (в отличие от него) понимаю правильно. Вот, мол, он не знал, в чем заключается генезис и творческая функция морали и потому писал о ressentimente, а я знаю... В таком случае я выступаю не как исследователь Ницше, а как автор своего этического учения, я смещаю акценты и одну задачу — понять Ницше подменяю другой — показать собственную правоту.

Так что я подхожу к Ницше как исследователь, профессор философии, философвед, а не как человек, который обладает более высокой истиной, чем Ницше. В этом смысле меня можно назвать ницшеанцем в такой же мере, в какой кантианцем, аристотеликом, марксистом... Когда речь идет о великих моралистах, самое главное и трудное для меня заключается в том, чтобы встать на их позицию и внутренне до конца ее пройти, пройти и логически, и психологически — так, как если бы я сам разрабатывал соответствующую этическую программу. Я стремлюсь понять ее, понять с такой степенью полноты, чтобы ее можно было принять. Мои очерки о великих моралистах вполне можно назвать апологическими. Они такие и тогда, когда речь идет о Мухаммеде, и тогда, когда речь идет об Иисусе Христе. И тогда, когда речь идет о Л.Н.Толстом, и тогда, когда речь идет о Ницше, Вы скажете: это невозможно! Я отвечу: почему невозможно? Разве нельзя любить и Пушкина, и Маяковского?! Разве тот же Пушкин не писал и «Евгения Онегина», и «Гавриладию»?

Есть все-таки что-то странное, чтобы принимать и Толстого, и Ницше.

Пожалуй, согласен с Вами. Я тоже нахожу это в себе странным. Могу только повторить теперь в оригинале: «There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy».

П.А. Гаджикурбанова

**«Духовные упражнения» или «забота о себе»
(стоическая этика в интерпретации П.Адо и М.Фуко)**

Данная статья посвящена дискуссии, которая состоялась между двумя выдающимися представителями французской философской школы: Пьером Адо¹ и Мишелем Фуко. Она разворачивалась на материале классического античного философского наследия, в котором особое место оба исследователя отводят стоической философии и моралистике. В их интерпретациях стоическая моральная доктрина, подобно ряду других направлений античной мысли, выступает в роли «искусства жить»: своего рода дисциплины изменения и формирования себя, включающей наряду с сугубо теоретическими построениями целый комплекс специфических практик и методик, направленных на преобразование человека. Однако в понимании целей данного преобразования они существенно расходятся: если для М.Фуко речь идет о конституировании морального субъекта и его идентичности, то для П.Адо, напротив, об освобождении от индивидуальности и возвышении ее до

¹ П.Адо, профессор кафедры истории эллинистической и римской мысли Коллеж де Франс, выдающийся ученый-антиковед, издатель, переводчик и комментатор текстов Плотина, Порфирия и др. Широкое признание в научном мире Пьеру Адо принесла его докторская диссертация «Порфирий и Викторин» (*Hadot P. Porphyre et Victorinus. 2 vol. P., 1968*). Ему принадлежит множество книг, освещающих различные стороны античной философской традиции, в том числе книга о Марке Аврелии (*La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Auréle, P., 1992*).

универсального, космического статуса. Тем самым смысл этой дискуссии выходит далеко за пределы сугубо исторического анализа и историко-философской реконструкции. В конечном счете, по словам П.Адо, ее предметом является определение этической модели, которую современный человек может открыть для себя в античности².

Пьер Адо

В ряде работ, посвященных античной философии, П.Адо рисует близкую к классическим традициям и в то же время вполне оригинальную версию истолкования фундаментальных проблем стоической этики. При этом следует отметить, что сама стоическая философия оказала очевидное влияние на методологические установки Адо в отношении античной традиции и его понимание сущности философии в целом.

Следуя стоическому определению философии как «искусства жить», Адо утверждает, что философия в античности, вопреки современным представлениям о ней, была не только и не столько теоретической дисциплиной, и тем более экзегезой определенного рода текстов, но в первую очередь – образом жизни, в основе которого лежало то или иное экзистенциальное предпочтение. И именно в этом экзистенциальном предпочтении определенного стиля или способа жить следует искать начало и основание философского дискурса, который оправдывает, объясняет и обуславливает этот образ жизни³. В античности человек признается философом не по причине оригинальности или изобильности философского дискурса, а в силу того, что он ведет особую жизнь. В свою очередь дискурс признается философским, только если он претворяется в определенный образ жизни.

² Адо П. Размышления о понятии «культуры себя» // Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В.А.Воробьева. СПб., 2005. С. 307–308.

³ Адо П. Что такое античная философия / Пер. с фр. В.П.Гайдамака. М., 1999. С. 188.

Как отмечает М.А. Гарнцев, в концепции Пьера Адо философия и философский дискурс предстают одновременно и несоизмеримыми, и нераздельными⁴. Они несоизмеримы, поскольку философская жизнь может обойтись и без дискурса. Более того, то, что составляет суть философской жизни, — экзистенциальный выбор образа бытия, опыт определенных состояний — невозможно до конца постичь и выразить средствами философского дискурса. Об этом свидетельствуют платонический опыт любви, аристотелевская интуиция простых субстанций, платоновский опыт единения с Богом. У стоиков в качестве моделирующего принципа нравственной жизни рассматривается опыт согласия с самим собой и с Природой. Одновременно он предполагает единство теоретической модели нравственной жизни и самой жизненной практики морального субъекта. В то же время философский дискурс оказывается конститутивным основанием для философского образа жизни. Во-первых, философский дискурс раскрывает и теоретически обосновывает жизненный выбор. Во-вторых, он является средством воздействия философа на самого себя и на других. В этом случае дискурс прямо или косвенно выполняет воспитательную, образовательную и целительную функции. В-третьих, он выступает в качестве особого рода «духовного упражнения» — практики, нацеленной на кардинальное изменение видения мира и преобразование бытия.

Как полагает французский исследователь, духовные упражнения входили в повседневную жизнь философских школ и являлись частью традиционного устного обучения. В моральной практике стоицизма духовные упражнения играли ключевую роль, представляя собой терапию, подготавливающую морального субъекта к возможным казусам, с которыми он может столкнуться в своей повседневной жизни. Адо дает следующее описание стоических духовных упражнений: прежде всего внимание, потом медитации⁵

⁴ См.: Гарнцев М.А. Пьер Адо и его подход к античной философии // *Адо П. Что такое античная философия* / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. М., 1999.

⁵ П.Адо соотносит греческий термин *μελέτη* (забота, упражнение) с латинским понятием *meditatio* (размышление, подготовка, упражнение), поскольку в риторической практике оба этих слова служили для обозначения «подготовительных упражнений». Это значение в целом соответствует современному смыслу понятия «медитация» как усилия, направленного на то, чтобы усвоить, сделать живыми в душе идею, понятие, принцип.

и «воспоминания о том, что есть благо», затем более интеллектуальные упражнения, т.е. чтение, слушание, поиск, углубленное исследование, и, наконец, более активные упражнения, а именно практика самообладания, исполнение должного, безразличие к безразличным вещам⁶.

Внимание, с точки зрения Адо, представляет собой фундаментальную духовную установку стоика: бдительность, напряжение ума и сосредоточенность на настоящем, постоянная фиксация и повторение основных догматов школы, важнейшим из которых является требование различать то, что зависит от нас, и то, что от нас не зависит. Внимание к настоящему позволяет стойку делать именно, что надлежит в данный момент; освобождает от страстей, которые всегда возникают из-за прошлого или будущего; открывает бесконечную ценность каждого мгновения и побуждает принять каждый момент существования в универсальной космической перспективе.

Необходимо постоянно упражнять разум и воображение, мысленно применяя важнейшее правило жизни к разнообразным обстоятельствам, пытаться увидеть все события жизни в его свете. Медитация и повторение также включают в себя упражнение в «мысленном предварении» зла. Нужно заранее представлять себе бедность, страдания, смерть с тем, чтобы не быть застигнутыми врасплох и чтобы в нужный момент иметь под рукой убедительные формулы и максимы, позволяющие принять эти события, не впадая в аффекты страха, гнева или печали. Упражнение медитации может выступать в различных формах: это и планирование того, что предстоит сделать в течение дня, и оценка того, что было сделано за день, и исследование снов, и контроль над внутренней речью, диалог с собой или с другими, письмо, чтение сентенций и апофтегм и т.д. Все эти методы направлены на преобразование себя, своего внутреннего мира и внешнего поведения в соответствии с основными принципами учения. На следующем этапе духовные упражнения будут выступать в виде философского обучения под руководством препода-

⁶ Адо П. Духовные упражнения и античность // Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В.А.Воробьева. СПб., 2005. С. 26.

вателя, его специфические формы — чтение, поиск, углубленное изучение позволят увидеть все составные части учения (логику, физику, этику) в их единстве и подчиненности основному фундаментальному правилу. И затем наступит черед практических упражнений, направленных на выработку привычки поступать в соответствии с основным правилом⁷.

В этом ракурсе фактически вся стоическая философия представляет собой совокупность духовных упражнений. Например, стоическая логика не ограничивалась абстрактной теорией умозаключения или школьной силлогистикой: она каждодневно прилагалась к проблемам обыденной жизни. Поскольку человеческие страсти соответствуют ложному употреблению внутренней речи (ошибочным суждениям и умозаключениям), то за ней нужно было бдительно следить — не вкралось ли в нее неверное оценочное суждение, привязывающее к постигающему представлению нечто постороннее. В свою очередь физика, как духовное упражнение, должна была примирить философа со всем, что совершается по воле имманентного космического Разума. Здесь использовались следующие дидактические приемы: стремление к «физическому» (природному) определению объекта — попытка увидеть действительность с точки зрения универсальной космической природы; стремление признать себя частью целого, возвыситься до космического сознания, раствориться в органическом единстве космоса; стремление увидеть метаморфозы вещей — постоянные перемены и ощущение смерти как части природных процессов и др.

В философской доктрине, воплощаемой в жизнь, границы между различными частями философии стирались. Упражнение в определении являлось одновременно логическим и физическим, размышление о смерти или предвидении трудностей — одновременно физическим и этическим. Благодаря постоянному вниманию к себе философ всегда отдавал себе отчет не только в своих делах, но и в мыслях — это составляло его жизненную логику. Он должен был всегда помнить о своем назначении и о своем месте в мире, что составляло предмет его своеобразной жизненной физики. «Такое самосознание есть в

⁷ *Адо П.* Духовные упражнения и античность. С. 28–30.

первую очередь нравственное сознание; оно неустанно стремится к очищению и исправлению намерения, оно зорко следит за тем, чтобы не допустить никакого другого мотива действия, кроме воли творить добро. Но стоическое самосознание есть не только нравственное сознание — это сознание космическое и рациональное»⁸. Когда речь шла о том, чтобы упражняться в мудрости, т.е. жить, как подобает философу, все, что в процессе преподавания было изложено по отдельности (физика, логика и этика), должно было стать объектом переживания и применяться на практике как нечто единое.

С этих позиций П.Адо рассматривает и знаменитые «Размышления» Марка Аврелия. Он настаивает на том, что это произведение нельзя рассматривать только как некий личный дневник, «пессимистические формулы Марка Аврелия являются вовсе не выражением личных взглядов пресыщенного императора, но духовными упражнениями»⁹. «Размышления» можно отнести к жанру письменных философских медитаций. Как было показано выше, в упражнении медитации всякий «догмат» предназначался для преобразования души ученика, поэтому философское учение было неотделимо от бесконечного возврата к фундаментальным догматам, представленным в форме краткого извлечения или катехизиса. Именно сформулированные в них положения ученик должен был запоминать наизусть, чтобы непрестанно к ним возвращаться. Благодаря медитации он мог непрестанно иметь «под рукой» фундаментальные догматы школы, которые служат в качестве инструмента постоянного психологического воздействия на человеческую душу. Именно такого рода упражнение и представляет собой с точки зрения П.Адо «Размышления» Марка Аврелия — это фрагменты стоической системы, которые он повторяет для самого себя.

Еще один из примеров такого рода процедур — метод «физического» определения, когда событие или предмет располагаются в физической перспективе, при которой нейтрализуются антропоморфные и ценностные определения этих феноменов, «слишком человеческое» в них. Этот физический метод

⁸ Адо П. Духовные упражнения и античность. С. 153.

⁹ Там же. С. 134.

позволяет помещать предметы в перспективу универсальной природы; в этом случае взгляд человеческой души будет совпадать с божественным взглядом природы, свидетельствуя о величии души человека. Таким образом, метод «физического» определения раскрывает ту истину, что все, не являющееся добродетелью, относится к безразличному. Отсюда следует, что наиболее совершенной является жизнь, при которой человек будет безразлично относиться к вещам безразличным. Это требование безразличного отношения к безразличным вещам заключается в том, чтобы обнаружить равенство всех вещей между собой как выражающих волю универсальной природы. Моральный субъект принимает их с любовью, но все они равны между собой как объекты интеллектуальной любви человека. Медитативная сверхзадача философского размышления служит тому, чтобы придать другой вид «вечному повторению» человеческих дел, всего того, что прежде казалось банальным, утомительным, даже отвратительным: все становится знакомым для человека, отождествляющего свое видение с видением природы¹⁰.

Пьер Адо останавливается и на формальных началах, характеризующих стоический дискурс. По его мнению, принцип организации материала «Размышлений» является троичная схема, которая принадлежит Эпиктету, составившему в своих «Беседах» три философских топоса, три правила философского рассуждения. Первое правило – выработка правильного отношения к событиям универсально-природного порядка: принимать их с радостью, благочестием и готовностью. Второе правило касается направленности межчеловеческих отношений: нужно действовать справедливо во благо человеческому сообществу. Третье правило определяет основания для правильного мышления: исследовать внимательно наличные представления, чтобы давать согласие только на то, что постигаемо через «постигающее представление».

Все три топоса у Марка Аврелия основываются на основном догмате стоицизма, утверждающем различие между тем, что зависит от нас, и тем, что от нас не зависит. От нас зависят наши свободные акты, т.е. три функции разумной души: желание,

¹⁰ Адо П. Духовные упражнения и античность. С. 145.

устремление и одобрение. Не зависят от нас вещи, осуществление которых выходит за рамки нашей свободы: здоровье, слава, богатство; события, основанные на вмешательстве внешних сил. Добро и зло реализуются только в том, что зависит от нас. Если все обстоит именно так, то нужно желать только наше настоящее благо — благое желание, благое устремление, благое суждение. В них и выражаются все три топоса: сообразное воле природы желание, сообразное нашей разумной природе устремление и сообразное реальности вещей суждение. При этом первый топос предполагает знание причин всех вещей и умение рассматривать каждое событие как происходящее посредством необходимого сцепления этих первоначальных причин, как будто бы сотканной судьбой. Дисциплина желаний, таким образом, становится «физикой», которая помещает всю человеческую жизнь в космическую перспективу. Как полагает Адо, все три топоса взаимно подразумевают друг друга, и каждый из них есть одновременно «физика», «логика» и «этика», и одновременно все они являются упражнением и усилием, направленным на преобразование себя.

Мишель Фуко

Идеи Пьера Адо оказали влияние и в то же время получили своеобразное преломление в исследованиях Мишеля Фуко, представленных в его работе «История сексуальности». Раскрывая понятие «культуры себя», Фуко прямо отсылает читателей к работе Адо «Духовные упражнения и античная философия»¹¹. Однако несмотря на явный пиетет, который испытывали друг к другу оба мыслителя, и несмотря на моменты очевидного сходства и преемственности, их исследовательские позиции в отношении традиции античного морализма существенно различаются.

Обращение Фуко к античной философии разворачивается в контексте его размышлений о формах отношения к себе, посредством которых индивид конституирует и осознает себя в качест-

¹¹ Фуко М. История сексуальности — III: Забота о себе / Пер. с фр. Т.Н.Титовой и О.И.Хомы; под общ. ред. А.Б.Мокроусова. Киев, М., 1998. С. 51.

ве субъекта — субъекта «сексуальности», субъекта желания, морального субъекта. Исследуя вопрос о причинах и условиях, при которых половая активность и связанные с ней удовольствия становятся предметом морального внимания и заботы, Фуко приходит к выводу, что эта проблематизация формируется в античности на основе совокупности особого рода практик. Он определяет их как «искусства (или эстетики) существования» и подразумевает под ними «продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля»¹².

Фуко выделяет два аспекта понятия морали: аспект кодексов поведения, т.е. совокупность правил и ценностей, принятых в данном обществе, и аспект форм субъективации и соответствующих практик себя. Или иными словами, Фуко предлагает различать в морали элементы кодекса и элементы аскезы. С его точки зрения, «моральное» действие не сводится к поступку или к серии поступков, соответствующих некоему правилу, закону, ценностям. Оно предполагает отношение к себе, которое есть не просто «самосознание», а организация, конституирование себя как морального субъекта. Это особого рода «практика себя», посредством которой человек задает себе определенный тип бытия, который будет для него иметь ценность морального самоосуществления¹³. И хотя оба аспекта морали невозможно полностью отделить друг от друга, с точки зрения Фуко, в моральной мысли греческой и греко-римской античности в большей степени акцентируются формы отношения к себе, методы и техники, с помощью которых они выстраиваются, и практики, в которых они реализовываются.

Именно в сфере изменения практик себя, согласно Фуко, следует искать основания усиления сексуальной строгости и даже некоторого ригоризма в отношении половой активности

¹² Фуко М. История сексуальности — III: Забота о себе. С. 17–18.

¹³ Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. с фр. В.Каплуна. СПб., 2004. С. 46–47.

и использования удовольствий, характерного для моральной рефлексии в первые века новой эры. В «Заботе о себе» Фуко отмечает, что в философской и медицинской мысли императорской эпохи наблюдается усиление требований к сексуальному поведению. Презрение к удовольствиям, озабоченность физическими и духовными последствиями неводержанности, «валоризация» брака и высокая оценка супружеской верности, отказ от спиритуализации мужской любви находят свое отражение в моралистической рефлексии Мусония Руфа, Сенеки, Плутарха, Эпиктета, Марка Аврелия. С точки зрения Фуко, эта строгость и интенсивная проблематизация сферы полового поведения объясняется не ужесточением морального кодекса, но тем, что именно в эту эпоху развивается феномен, обозначенный им термином «культура себя», — культура, в которой были усилены и переоценены внутренние связи с самим собой и повышена значимость отношения к себе¹⁴.

Фуко отмечает, что общее представление о «культуре себя» дает принцип «заботы о себе», которому подчинено искусство существования. При этом он отчетливо акцентирует внимание на тех трансформациях, которые претерпевает «забота о себе» в императорскую эпоху. В классической Греции забота о себе выступает в роли аскетики, направленной на достижение власти над собой, своими желаниями и удовольствиями, и одновременно она является упражнением, позволяющим властвовать над другими. И наоборот, все, что способно служить воспитанию гражданина, будет служить ему и в тренировке добродетели. Иными словами, искусство существования не предполагает наличие специального корпуса техник, отличных от практики добродетели, а само упражнение в добродетели неотделимо от формирования гражданина. В первые века новой эры принцип «заботы о себе» постепенно приобрел «измерения и формы подлинной “культуры себя”... он стал образом действия, манерой поведения, оформился в многочисленные процедуры, практики, предписания, которые осмыслили, развивали, совершенствовали и преподавали. Таким образом, он конституировал социальную практику, предоставив основание

¹⁴ Фуко М. История сексуальности — III: Забота о себе. С. 47–51.

для межличностных связей, обменов и коммуникаций, а порой и для институтов»¹⁵. В «Заботе о себе» Фуко подробно описывает эту форму искусства существования, культивируемую стоическими философами.

Требование заботиться о своей душе — основной императив моральной доктрины стоиков от Зенона до Сенеки. Главная мысль Сенеки — забота о себе: посвятив себя ей, нужно оставить все прочие занятия, освободить свою душу, чтобы не теряя времени и не жалея усилий «сделать себя», «преобразовать себя», «вернуться к себе». Эту тему повторяет и Марк Аврелий: ни чтение, ни письмо, никакие пустые надежды не должны отвлекать нас от самого важного — от непосредственной заботы о своей сущности. Но наиболее глубокую разработку этой темы дают сочинения Эпиктета: в его «Беседах» человек определен как существо, посвятившее себя заботам о себе, — в этом его отличие от всех других существ, которые все необходимое телу находят готовым; человек же благодаря своему разуму способен свободно распоряжаться самим собой. Эта уникальная способность дает нам возможность и вместе с тем вменяет нам в обязанность заботиться о себе; обеспечивает нам свободу, вынуждая принимать самих себя как предмет всей нашей деятельности. Фуко приводит слова Сенеки, согласно которому учиться жить всю жизнь — значит превратить свое существование в непрерывное упражнение. Пример подобного отношения к жизни — корреспондент Сенеки по письмам Луцилий, отправлявший должностного прокуратора Сицилии, который не только делился с философом насущными проблемами своего существования, но даже просил советов в тех или иных жизненных ситуациях. Наряду с этим он, на седьмом десятке лет, слушал лекции еще одного специалиста по моральной проблематике — Метронакса.

Фуко отмечает, что «забота о себе» предполагала не только упражнения в одиночестве (своего рода моральные медитации отдельного индивидуума), но и определенного рода общественную практику, осуществлявшуюся более или менее институционализированными структурами, такими как неопифагорейские общины и кружки эпикурейцев. В школе Эпиктета разде-

¹⁵ Фуко М. История сексуальности — III: Забота о себе. С. 52.

ялось несколько категорий учеников: одни ходили к нему временно, другие оставались на более длительный срок и готовили себя не только к жизни простого гражданина, но и к занятию высоких общественных должностей, наконец, третьи, сами решившие стать профессиональными философами, проходили школу правил и практик руководства сознанием. Получил распространение (особенно в среде римской аристократии) институт частных консультантов, которые становились советниками в отдельных житейских делах, а иногда и вдохновителями политических решений.

Усиливается существовавшая в классической античной философии тенденция связывать заботу о себе с медицинской мыслью и практикой: и в другой дисциплине используется понятие *патос* (болезнь души и тела, страдание, расстройство, пассивность). «Носографическая» шкала, предложенная стоиками, воспроизводила различные стадии «заболевания» души, вплоть до его перерастания в хроническую форму. Сначала выделяется «болезненность» (*proclivitas*), предрасположенность к заболеваниям; за ней идет «недомогание», нарушение или расстройство здоровья (*pathos, affectus*); далее следует собственно «недуг» (*nosema, morbus*) — он открывается, когда душа и тело уже глубоко поражены, затем он переходит в более серьезную стадию — «немочь» (*arrhostema, aegrotatio*) и, наконец, в застарелую болезнь — «порок» (*kakia, aegrotatio unveterata, vitium malum*), не поддающийся исцелению. Топика интерпретации состояний моральной жизни в терминах нормы и патологии, здоровья и болезни активно использовалась стоиками; они же разработали и схемы исцеления, соответствующие каждому из этих состояний¹⁶. Акцентирование терапевтической функции философии, ее направленности на исправление души, самосовершенствование, все более приобретает медицинский оттенок. Так, для Эпиктета «школа философа» представляется чем-то вроде «диспансера души» или «лечебницы», посетители которой должны осознать свое состояние в качестве патологического, научиться видеть себя больными, нуждающимися в исцелении философией. С другой стороны, профессиональный врач

¹⁶ Фуко М. История сексуальности — III: Забота о себе. С. 63.

Гален включал в свою компетенцию не только исцеление от тяжелых помрачений духа, но и лечение страстей. Эта тенденция сближения морали и медицины, названная Фуко «медиализацией» культуры, находит свое отражение в напряженном внимании к телу, его расстройствам, недугам и страданиям. Ссылаясь на письма Сенеки и Марка Аврелия, Фуко констатирует, что практика заботы о себе все более сосредотачивается на точках, в которых телесные недуги могут переходить в расстройства души, и предполагает самое пристальное внимание к факторам, способным сразить тело, а затем и душу.

Забота о себе подразумевает целый комплекс вполне конкретных дел не только частной, но и общественной направленности — это заботы домовладельца, задачи правителя, заботящегося о своих подданных, уход за больными и ранеными, долг перед богами и умершими. Фактически в нее вовлекался весь универсум античной культуры как определенной дисциплины воспитания человеческого духа (по крайней мере, «забота о себе» представлена у Фуко именно в такой универсальной, всеобъемлющей форме). «Забота о себе» в частном плане — это уход за телом, режим, помогающий поддерживать здоровье, постоянные физические упражнения и умеренное удовлетворение потребностей. Сюда же относятся «и размышление, и чтение, и составление выписок из книг или записей бесед, к которым стоит возвращаться, и припоминание истин, хорошо известных, но требующих более глубокого осмысления»¹⁷; беседы с наперсником, с друзьями, с учителем и т.д. Приведенные примеры свидетельствуют, насколько близко понимание практики «заботы о себе» в античности, о которой говорит Мишель Фуко, тому типу духовной деятельности, которую Пьер Адо определил как «духовные упражнения».

С точки зрения Фуко, общая цель всех этих практик себя, несмотря на различия между ними, определялась единым ключевым принципом — обращением к себе, в результате которого достигается умение властвовать над собой, над собственными желаниями и удовольствиями, опыт возвращения к себе самому, обладания собой. При этом, обратившись к себе, человек становится сам

¹⁷ Фуко М. История сексуальности — III: Забота о себе. С. 59.

для себя источником радости. В отличие от преходящих наслаждений, вызванных внешними вещами, радость, которая достигается на пути обращения к себе, рождается нами и в нас самих. «Обращение к себе может заменить эти неистовые, неверные и преходящие удовольствия безмятежным и неизменным наслаждением собою»¹⁸. Эту позицию Фуко резюмирует формулой «*Disce gaudere!* — учись радоваться!», взятой из XXIII письма Сенеки, в котором он призывает научиться черпать радость из самого надежного источника — из себя самого, из лучшей части себя.

* * *

Статья Пьера Адо «Размышления о понятии “культуры себя”», впервые опубликованная в посмертном сборнике, посвященном Мишелю Фуко, представляет собой полемическую заметку относительно некоторых идей, выраженных Фуко в работе «Забота о себе». Признавая наличие определенного сходства их позиций и сетуя на невозможность дальнейшего диалога, прерванного преждевременной смертью Фуко, Адо тем не менее выдвигает ряд критических замечаний, которые касаются не столько трактовки стоической практики заботы о себе, сколько призваны показать различия в «философском выборе» обоих мыслителей.

Адо соглашается с тем, что практики, которые Фуко объединяет под рубриками «искусства существования» и «техники себя» (забота о самом себе, внимание к телу и к душе, упражнения в воздержании, нравственный самоотчет перед самим собой, очищение представлений от иллюзорных элементов и, наконец, обращение к себе, обладание собой), входили в арсенал практической философии многих направлений античной мысли, и прежде всего стоицизма. И даже соглашается с тем, что эти практики представляют собой «духовные упражнения», которые он описывает в своих книгах. Принципиальные возражения Адо вызывает иное: эстетизация духовной жизни и игнорирование ее универсальной космической перспективы, которые он обнаруживает в трактовке стоической этики у Фуко.

¹⁸ Фуко М. История сексуальности — III: Забота о себе. С. 75.

В первую очередь, Адо выступает против трактовки этики греко-римского мира как этики удовольствия: с точки зрения стоиков, радость не тождественна удовольствию, и сам Сенека вполне отчетливо противопоставляет эти два понятия. Речь идет не только о терминологических тонкостях, для стоиков принципиально важно не допустить принцип удовольствия в сферу мотивации нравственной жизни. Во-вторых, Сенека находит свою радость не в своем «я», а в «лучшей части себя», являющейся частью божественного разума. Адо утверждает: «Сенека находит свою радость не в “Сенеке”, но трансцендируя Сенеку, открывая для себя, что он имеет в себе разум, часть универсального Разума, внутренний для всех людей и для самого космоса»¹⁹. Тем самым цель стоической аскезы заключается не только в овладении собой и обретении внутренней свободы как источника счастья, но в первую очередь — в трансцендировании, в восхождении на иной уровень существования и обретения себя в перспективе космического целого. «Стоическое упражнение на самом деле направлено на самопревосхождение, на то, чтобы думать и действовать в союзе с универсальным разумом... судить объективно, в согласии с внутренним разумом, действовать в согласии с разумом, общим для всех людей, принимать судьбу, возложенную на нас космическим разумом. Для стоиков это не просто разум, а именно этот разум и есть настоящая “самость” человека»²⁰. Именно в этом видит Адо основной смысл духовных упражнений, описываемых Марком Аврелием.

Основной упрек, высказанный Адо в адрес Фуко, заключается в том, что, определяя свою этическую модель как эстетику существования, Фуко предлагает чересчур эстетизированную культуру себя, новую форму «дендизма»²¹. Практикуемые античным философом упражнения направлены не на создание духовной идентичности субъекта (на чем настаивает Фуко), а прежде всего на освобождение от самой его индивидуальности и возвышения ее до универсального, космического статуса. Врачевательная ценность философии как душевной терапии состо-

¹⁹ Адо П. Размышления о понятии «культуры себя». С. 301.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 308.

ит именно в этой ее универсализирующей способности. Если для Фуко в его интерпретации заботы о себе акцентируется процесс интериоризации субъекта, движения его души внутрь себя и тем самым конституирования себя, то для Адо оно неотделимо от движения экстериоризации, от внешнего вектора направленности души, соединяющего человеческого индивидуума с универсумом Природы.

Пьер Адо объясняет те или иные умолчания Фуко общей направленностью его исследования: описание «практик себя» в названном труде Мишеля Фуко не только является историческим исследованием. Фуко решает наряду с этим и специфическую задачу — он предлагает современному человеку определенную модель жизни, называя ее «эстетикой существования». По словам Адо, очевидно, что она вполне вписывается в «общую тенденцию современной мысли, тенденцию, скорее инстинктивную, чем продуманную», где обобщенные понятия «универсального разума» и «универсальной природы» не обладают отдельным смыслом²². Именно здесь Адо выражает свое принципиальное несогласие с такой исследовательской установкой, которая пытается свести философскую практику стоиков и платоников исключительно к сфере отношения человека к самому себе, к культивированию себя, к удовольствию и наслаждению собой. Он настаивает на том, что чувство принадлежности к Целому является принципиальной и неотъемлемой чертой античного миропонимания. С точки зрения Адо, смысл духовных упражнений, а в конечном счете, и всей античной философии раскрывается только в «космической перспективе», в которой единственно и становится возможным подлинное отношение человека к самому себе. Противопоставляя эстетизму Фуко свое представление о возможности практического прилюдного традиционных «духовных упражнений» античной мудрости к контексту современной жизни, Адо резюмирует свою позицию формулой, также взятой из письма Сенеки (LXVI, 6): «Toti se inserens mundo» — «Погружаясь в целокупность мира».

²² Адо П. Размышления о понятии «культуры себя». С. 302.

Р.Г. Апресян

Этика героического энтузиазма Джордано Бруно

Среди значительного числа произведений Дж. Бруно, а их корпус насчитывает 52 наименования¹, есть группа диалогов, написанных на итальянском, а не на латинском (в бруноведении их и называют «итальянскими»), два из которых — «Изгнание торжествующего зверя» («Spaccio de la bestia trionfante», 1584²) и «О героическом энтузиазме» («De gli eroici furori», 1585³) — принято считать этическими. Известное английское издание трактата в переводе Л. Уильямса содержит даже подзаголовок: «Этическая поэма»⁴ (*поэмой* иногда называл свое произведение и сам Бруно). На первый взгляд, этическая предметность диалогов неочевидна; и она, во всяком случае, не исключительна. Этическая проблематика переплетена в них с религиозно-мистической, эстетической, эпистемологической. У Бруно нет этики как специального учения о добродетели, достоинстве, жизненном предназначении, свободе и т.д. Он, конечно, говорит и о благе, и о добродетели, и о деянии, и о свободе. Однако в основе его этики лежат не эти понятия, а концепция любви — возвышенной, героической, энтузиастической любви, призванной магически преобразовать влюбленного. И в этом смысле это — этика любви, героической любви, героического энтузиазма.

Этика Бруно — не о «морали» и не о «добродетели и пороке». Этика Бруно — о человеке, устремленном к выси. Как космология Бруно в известной степени этична⁵, так и его этика онтологична: обретение человеком высшего блага есть осуще-

ствление им собственного предназначения в бытии, вхождение в порядок природы, со-единение с божественным началом мира, с первоистиной. Героическая любовь постигается и представляется Бруно через осмысление духовного опыта личности, энтузиастически устремленной к Божеству, т.е. преодолевающей себя и совершенствующей себя в добродетели, истине и красоте. Этика Бруно — это этика совершенствования, и во всех своих моментах, говорит ли Бруно о благе, добродетели или любви, она подчинена перфекционистскому идеалу. В этом Бруно весьма близок платонистской традиции своего времени, как она выразилась в этических и амурологических трактатах, например, Лоренцо Валлы, Джованни Пико делла Мирандолы или Марсилио Фичино. Как заметил Дж.Нельсон, этические диалоги Бруно ближе этическим диалогам других писателей-платоников, чем его собственным работам на космологические, гносеологические и прочие темы⁶.

Наиболее полно этические взгляды были развиты Бруно в трактате «О героическом энтузиазме». На материале этого трактата они и будут рассмотрены в данной статье.

Бруно снабдил свой трактат комментарием, выполненном в виде описания состава всех входящих в него диалогов и смысла содержащихся в них аллегорий⁷. Описание примечательно своей явной этической неспецифицированностью. В нем Бруно больше озабочен психологическими, семантическими, эпистемологическими аспектами духовного восхождения, и хотя в самом трактате он постоянно выходит на собственно этические вопросы, проявляет к ним явное внимание, обсуждает их с разных сторон, — в резюме трактата, данном в Рассуждении-Argomento, они для него как будто просто не существуют.

В самом деле, героический энтузиазм, его внутренние душевные состояния, мотивы, движущие силы, особенные признаки героической любви, выбор высшей цели, постижение истины, порядок мысли и чувств и т.д. — таково актуальное содержание трактата, посвященного преодолению человеком себя, его духовному возвышению и перерождению. Ожидаемые этические вопросы и темы затрагиваются Бруно как бы по касательной. Бруно сам говорит, что свою главную цель в трактате он видел в том, чтобы показать, что есть «божественное со-

зерцание», или, что то же, в чем состоит «героическая любовь». Устремление человека к божественной истине оказывается возможным благодаря тому, что он обуреваем героической любовью, возвышающей его над собой и над миром. Таким образом, гносеологические вопросы органично претворяются у Бруно в рассуждение о высшем благе; а в той мере, в какой выясняются внутренние условия и строение познавательных способностей, — в антропологию. И гносеология, и антропология, и этика Бруно — эзотеричны: он говорит о познании трансцендентного и о человеке, вырывающемся из общей массы, устремленном прочь от бренного мира, преображающемся по законам космоса, приобщающемся к божественному миру, т.е. обоживающемся.

Самостояние

По представлению самого Бруно, трактат начинается с анализа имманентных причин и основных мотивов, посредством которых душа насыщается божественным светом, а душа устанавливает для себя через внутреннюю борьбу, разрешаемую соединением противоположностей единую, совершенную и конечную цель. Обо всем этом действительно идет речь, но вместе с тем ведется разговор и на более специальные темы.

Первый диалог начинается с беседы о том, что такое энтузиазм. Желая показать, как энтузиазм проявляется в поэзии, Бруно замечает, что в поэзии невозможны никакие правила; поэт каждый раз сам утверждает своей поэзией правила (чтобы ни думали об этом педанты). Как говорит один из ведущих персонажей Бруно, Тансилло⁸, к правилам прибегают те, кому не дано сочинять стихи, «кто, не имея своей музы, хотел бы иметь любовные дела с музой Гомера»⁹. Поэзии нельзя назначить правило и рубрику, и потому родов поэзии — не столько, сколько описал их какой-нибудь Аристотель, а сколько есть способов чувствования и изобретательности у человека, охваченного поэтическим пылом. Бруно упоминал Аристотеля, но имел в виду поэтические образцы, более актуальные для своего времени, в первую очередь лирику петраркизма. Бруно не принимал в пе-

траркизме не только упоение чувственной красотой, но и то, в каких риторических и стилистических формах это увлечение чувственностью выражалось¹⁰. Принятый в петраркизме определенный набор коммуникативных моделей и риторических фигур воспринимался Бруно как ограничение творческого воображения, жесткая рамка для выражения чувств и устремлений влюбленного, особенно возвышенного влюбленного. При этом в «О героическом энтузиазме» можно найти немало *кончетти* (парадоксальных метафор), заимствованных именно из петраркианства.

Поэзии сродни любовь в своих высоких, т.е. энтузиастических, точнее, как мы узнаем позже, героически-энтузиастических проявлениях. Увлеченному любовью нельзя навязать извне закон: «норма любви есть ее собственная норма» [I, I. С. 41]. Любовь откликается на объект, возбуждающий любовь; объект любви задает ей стезю и силу.

Это краткое рассуждение важно в контексте именно «этической поэмы». В учении, несомненно, императивно насыщенном, перфекционистски определенном, с самого начала задается ненормативный образ того, что условно можно назвать «моральной жизнью». В трактате мы имеем два уровня представления моральной жизни. Во-первых, описание моральной жизни как таковой, в его «эмпирической» или реконструированно-эмпирической данности, в описании опыта любви и энтузиазма. На этом уровне Бруно не усматривает никаких «устройств», направленных на организацию жизни человека в творческих, мистических, духовных проявлениях. Нормы и правила существуют, но существуют для рутинной жизни, для педантов. В устремленности к высшему человеку не могут помочь нормы, в устремленности к высшему он вдохновляется божественным светом. Объект его устремленности, цель его исканий детерминирует его активность, задает ее категорический вектор и неперемный путь, в этом — императивное содержание активности энтузиаста. Во-вторых, в той мере, в какой Бруно проводит дифференцированное описание этого опыта, подвергает его разбору и тем более развивает жизнеучение, он оказывается по отношению к опыту в рефлексивно-дистанцированной позиции, причем уровень рефлексии порой достигает значи-

тельной высоты. В этой позиции Бруно явно проводит различия между предпочтительным и недостойным, должным и недолжным и таким образом переводит свое философское рассуждение в определенно этический контекст. Итак, морально-философское рассуждение Бруно императивно, в его представлении мораль (то, что мы сегодня обозначили бы этим термином) императивна и вместе с тем, поскольку в ней нет законов и правил, она не нормативна. Так что бруновский образ морали — *императивно-вненормативный*. Этот историко-философский прецедент, в перспективе к «Этике» Спинозы заслуживает особого внимания.

К теме вненормативности нравственного опыта энтузиаста примыкает другая, казалось бы, не связанная с ней, тема *одиночества* энтузиаста, которая получила развитие в первом диалоге второй части трактата. Способность к энтузиазму, готовность к нему, стойкость и выносливость в нем даны немногим. Устремленный к высокому забывает о толпе, избегает общения с ней, «отходит от общепринятых мнений». Бруно вспоминает здесь и Демокрита, и Эпикура, и Сенеку, находя у каждого из них разнообразные подтверждения своему выводу о том, что энтузиазм исключителен. «Если ты стремишься к высокому сиянию, то замкнись, насколько можешь, в одиночестве, соберись, насколько можешь, в себе самом так, чтобы не быть подобным многим, поскольку они — многие» [II, I, IV. С. 131].

Этическая концепция Бруно в самом деле освобождена от социального содержания, на что справедливо обращал внимание Дж. Нельсон¹¹. Однако несоциальность бруновской этики не в том, что он выражал презрение к народу, к «народцу» ко многим. Вульгарное, приземленное, вычурное, прозаическое можно и не презирать, — можно жалеть. Однако Бруно понимал опасность такого отношения: сострадание как бы приобщает, а приобщение чревато заражением — сострадая вульгарным, и самому можно стать таким же. Бруновская этика освобождена от социального содержания в силу пронизывающего ее перфекционизма. Так что ее несоциальность ненамеренна. Что же касается самого нравственного опыта, то Бруно обращал внимание на то, что здесь не нужно намеренного избегания, пренебрежения и тем более вражды в отношении с други-

ми. Понятно, что мало кому дано достичь высокий идеал. Лишь единицы способны пройти этот путь любви как божественного познания — «достаточно, чтобы стремились все; достаточно, чтобы всякий делал это в меру своих возможностей...» [I, III. С. 62]. Энтузиасту надо понимать, что многие — всего лишь другие, и общаться с ними можно до поры, пока они не препятствуют его продвижению к совершенству. Тем более что чернь — неоднородна. Как и самого энтузиаста разрывают внутренние мнения, так и многие внутренне различны: «Вся эта чернь в общем разделена на две партии..., подчиненные тем двум, из которых одни приглашают к вершине ума и блеску справедливости, другие соблазняются, влекутся и тяготеют некоторым образом книзу, к свинству чувственности и к удовлетворению природных желаний» [II, I, VIII. С. 139]¹². Поэтому и в общении со многими, и в воздержании от общения с ними может быть свое благо. Энтузиасту надо придерживаться того, что *ему самому кажется* лучшим.

В случае с героическим энтузиазмом мы, конечно, имеем некую мягкую вариацию ренессансного *титанизма*, содержащую прообраз новоевропейского *индивидуализма* как модели поведения и, шире, самоопределения, в которой интерес индивида ставится выше коллективных или институциональных интересов, а индивидуальное благо, свобода и личностное развитие рассматривается в качестве высшей цели¹³. Бруновский энтузиаст по внешнему рисунку поведения сродни ницшевскому аристократу — в неприятии многих других в качестве значимого фактора принятия своих решений, в непризнании их авторитета, в последовательной и настойчивой автономии, в смысле независимости от мнений других. Однако бруновский энтузиаст ни в коей мере не *эгоцентрик*. Во-первых, потому, что его избегание других обусловлено стремлением к совершенству, и только стремлением к совершенству. Энтузиаст может общаться с другими — «с теми, которых он может сделать лучшими или от которых может стать лучшим благодаря сиянию, которое он может дать им или которое может получить от них» [II, I, IV. С. 132]. Здесь важно, что общение с другими определяется не только тем, что они могут оказаться полезными энту-

зиязму, но и тем, что и он может быть полезен им — не обязательно друзьям или близким, но родственным по духу. Во-вторых, бруновский энтузиаст — это человек, воспринявший божественный свет и несущий его в себе. Для него Бог не умер, а живет в нем. И если он отворачивается от других, то от других как многих, как тех, кто составляет толпу, и ради того, чтобы приблизиться к Богу. Энтузиаст отрывает себя от толпы не ради концентрации на себе, а ради «влечения к высшему единству» [II, I, XI. С. 149].

Бруно, несомненно, продолжает традицию ренессансного гуманизма. Прежде всего, своей верой в верховенство и силу интеллекта, признанием того, что философские учения античности представляют собой один источник подлинной мудрости, что религия человека — естественна, в том смысле, что человек соединяет в себе божественные и земные элементы. Вместе с тем Бруно преодолевает антропоцентризм, свойственный, например, гуманизму Марсилио Фичино или Джованни Пико делла Мирандолы. Человек, по Бруно, это микрокосм, но, вместе с тем, это *один из* миров — в бесконечной вселенной множества миров, и силу и жизненность этому микрокосму дает божественный свет единой вселенной.

Любовь

Дж.Нельсон неоднократно подчеркивал в своем исследовании, что трактат «О героическом энтузиазме», принадлежит по своему жанру, с одной стороны, к традиции *trattati d'amore* — любовных трактатов конца пятнадцатого и шестнадцатого веков, выполненных в платоновском духе, с другой, к традиции прозаических комментариев к любовной лирике, главным образом, сонетам¹⁴. Это так в той мере, в какой в «Героическом энтузиазме» Бруно развивает тематику любви, довольно разнообразно, многое заимствуя у ведущих представителей платонистской философии любви — Марсилио Фичино, Леона Эбрео, Пьетро Бембо, хотя и в оговоренных выше рамках, задаваемых его героически-энтузиастическими акцентами в любви.

Бруно описывал в трактате свой метод рассмотрения следующим образом: отталкиваясь от чувственной любви, переосмысливая присущие ей характеристики, он представляет в ясном свете то, чему действительно должен посвятить себя человек. Бруно даже готов был дать своей книге заглавие, подобное книге Соломона — «Песнь Песней», которая «под видом любви и обыкновенных страстей говорит подобным же образом о божественном и героическом энтузиазме, как свидетельствует толкование мистиков и ученых кабалистов» [Посвящение. С. 21]. И в ходе всей поэмы явно или неявно прослеживаются реминисценции из «Песни Песен». Созвучность и соразмерность трактата этой библейской книге проясняется самим Бруно в Рассуждении-Argomento. При этом Бруно стремился, в противоположность обычной любви и соответствующих сюжетов, представить, как он сам говорит, «с помощью метафоры или под видом аллегорий» любовь героическую [Посвящение. С. 22].

Бруно обращается к героической любви, отвергая любовь обычную — земную, вульгарную. Посвящение Сэру Филиппу Сидни он начинает со слов, содержащих скрытые нападки на петраркистов и чувственное понимание любви: «Поистине только низкий, грубый и грязный ум может постоянно занимать себя и направлять свою любознательную мысль вокруг да около красоты женского тела» [Посвящение. С. 17]. И в Рассуждении-Argomento, Бруно с «энтузиазмом» обрушивается на любовь *чувственную*, на тот эротизм, который стал расхожим местом в современной ему куртуазной, главным образом, петраркианской, лирике. Правда, обрушивается лишь для того, чтобы, не отрицая любви к женщинам напрочь, оговорить, что его сочинение имеет в качестве своего предмета *героическое*. Совершенствование личности, ее духовное восхождение, рождение нового человека происходит в любви и благодаря любви — божественно-энтузиастической, героической любви. Этот трактат о любви как пути божественного познания, как жизненной энергии и творческом порыве. Но вместе с тем он и о любви как таковой — о любви чувственной, пусть она и интересует Бруно лишь негативно, как то, чему противостоит и от чего разнится любовь возвышенная.

Основная бруновская метафора любви — *огонь*: «Любимое превращается любовью в любящее так же, как огонь, наиболее действенный из всех элементов, способен превратить все остальные простые и составные элементы в себя самого» [I, I. С. 34]. Образ огня и мотив огня проходит через весь трактат Бруно.

Говоря о любви, Бруно обращает внимание на психологические особенности любви. Стрелы любви вмиг пронзают сердце человека. В любви человек становится как бы не от мира сего. Любящий всегда стремится к обладанию объектом любви; любовь будоражит человека, активизирует его, делает его целеустремленным. Любовь властвует над человеком, хотя, конечно, ее власть отличается от власти князей и тиранов: власти любви человек отдается, — насильственной власти тиранов подчиняется. Любовь, несомненно, приятна и она кажется наградой. Что бы ни было, любящий не желает отказываться от своей любви. Любовь воспринимается как ценность сама по себе; она и есть «героический властитель и вождь самой себе» [I, I. С. 35]. Любовь как идеал противопоставляется мирской жизни:

Как было бы светло нам в царствии любви,
Когда б не погрязал мир в злобе и крови! [I, I. С. 37]

В этом смысле любовь являет человеку рай¹⁵. С любовью приходит к человеку «понимание, усвоение, осуществление самых возвышенных дел» [I, I. С. 39]. Любовь проясняет и раскрывает интеллект, делает его способным проникать во все. Но любовь может и ослеплять. Те, кто движимы в любви низменными расположениями, не обретают, но теряют разум в любви. Поэтому любовь и возвышает, и подавляет: «Любовь принижена и движется, как бы пресмыкаясь, по земле, охваченная низкими страстями. Высоко же она летает, когда отдается более высоким деяниям» [I, V, VIII. С. 100].

Любовь *двойственна*. Эта платоновская идея и раскрывается Бруно в платоновском духе: направленность любви обусловлена характером мотива и побуждения любви. Как и в сократовском мифе о происхождении Эрота, Амур у Бруно, прямо ссылающегося в этом вопросе на Платона — очевидно, что *через* Фичино и его комментарий к «Пиру» Платона — двойствен. Этот «неразумный отрок» то умен, талантлив и творчес-

ки одарен, а то «глупец и безумец». Как нет блага без зла, истины без лжи, «так нет и любви без боязни, без чрезмерного рвения, ревности, обиды и других страстей, происходящих от одной противоположности, которая ее мучает, если другая противоположность дарит ей вознаграждение» [I, V, X. С. 105–106]. Бруно усиливает мотив двойственности любви указанием на то, что супругом Венеры является Вулкан, «отвратительный и грязный». Кузница Вулкана с ее мехами, углем, наковальней, молотами, клещами и прочими инструментами символизирует, по Бруно, любовь низменную. Но, по мифу, именно в кузнице Вулкана куются молнии Юпитера. Поэтому и в низменной любви есть что-то возвышенное, — как и в любви возвышенной есть что-то, что тянет к земле, поскольку всякая любовь обуреваема страстями (порывами надежд, боязнью, сомнениями, рвениями, угрызениями совести, упорством, раскаяниями).

Этой диалектикой взаимопроникающих характеристик чувственной и героической любви опосредуется, но не исчерпывается описание *двух*, принципиально различных, типов любви. На протяжении всего трактата Бруно сохраняет озабоченность различием двух типов любви, и характеристики как одной, так и другой разбросаны по всему тексту; они не всегда параллельны и определено антитетичны. Обобщая можно выделить следующие характерные черты:

Чувственная, или вульгарная любовь: а) ограничена настоящим, ее волнуют лишь непосредственные наслаждения, — в этом, поясняет Бруно, обнаруживается неразумность обуреваемых такой любовной страстью: ведь «невежество есть мать счастья и чувственного блаженства, а это последнее есть райский сад для животных...» [I, 2. С. 43]; б) она ценит телесную красоту; в) ее сопровождает «извращенная страсть» ревности; г) она не может не быть беспорядочной; а «беспорядочная любовь несет в себе начало своего наказания» [I, V, X. С. 105]. Имея в виду чувственную любовь, Бруно обращает внимание на важное, этически значимое различие — между *любовью* и *доброжелательностью*. Любовь чувственная не знает благорасположения и заботы. Получается, что одно дело любить человека и другое — желать человеку добра. Добра желают умным, спра-

ведливым и заслуживающим его. Любят же красивых и тех, кто отвечает любовью [I, III. С. 58]. При торжестве вульгарной любовной страсти милосердной любви не остается места.

Совсем иная *героическая* любовь: а) она устремлена в будущее; б) она считает своей главной целью не красоту тела, «а изящество духа и склонность страсти» [I, II. С. 49]; в) она мучительна, поскольку будущее неопределенно: «она испытывает влечение, зависть, подозрение и страх в отношении того, что будет, и того, чего нет, и того, что им противоположно» [I, II. С. 43–44], но вместе с тем рождает надежду на будущее; г) ее мучительность сопряжена с мудростью: в героической любви нет довольства; и в этом ее мудрость, которая, как говорит вслед за стоиками Бруно, состоит в том, чтобы не быть ни довольным, ни печальным; д) она прекрасна сама по себе и значит, она добродетельна; е) она устремляет душу к божественному объекту — к божественной истине и красоте, к высшему благу; ж) поэтому она не знает ревности: «...тот не любит вульгарно, кто не ревнив и не робок перед любимым» [II, IV. С. 183]; з) любящий осознает свою страсть и не боится страданий, которые его ожидают на пути к любимому.

Героический возлюбленный, устремленный к истине, не воспринимает страдания как зло. Его страдания — это страдания, неизбежно сопровождающие человека на пути огненного очищения в божественном познании. Эта тема развита в Сонете 13:

Так чист костер, зажженный красотой,
Так нежны пугы, вяжущие честь,
Что боль и рабство мне отраднo несть.
И ветер воли не манит мечтою.

Я цел в огне и плотью и душою,
Узлы силков готов я превознестъ,
Не страшен страх, в мученьях сладость есть,
Аркан мне мил, и радуюсь я зною.

Так дорог мне костер, что жжет меня,
Так хороши силков моих плетенья,
Что эта мысль сильней, чем все стремленья!

Для сердца нет прелестнее огня,
Изящных уз желанье рвать не смеет,
Так прочь же тень! И пусть мой пепел тлеет! [I, III. С. 55–56]¹⁶

Героический энтузиазм

Как подчеркивает Ф.Йейтс, при наличии в трактате Бруно многочисленных черт, которые принято было выделять в любви в его эпоху, «подлинная тема стихотворений – философская или мистическая любовь, ...его любовь обращена к “высшему Купидону”». И далее: «...подлинная цель религиозных переживаний в “Героическом энтузиазме” – это, на мой взгляд, герметический гнозис; перед нами мистическая любовная поэзия человека-мага, который был создан божественным обладателем божественных сил и теперь снова божественным обладателем божественных сил становится»¹⁷.

Божественная любовь – героическая. Она представляет собой энтузиазм. У Бруно термин «героический» использовался в изначальном смысле слова «герой»: герой греческих мифов – это человек-полубог; он обладает сверхчеловеческими способностями и боги благоволят ему; он приближен к богам и после смерти может занять место среди них. Так и бруновский энтузиаст героичен, поскольку находится уже на пути к абсолютной истине, высшему благу и первой красоте, своим сознательным усилием приближая себя к Богу. В оригинале трактат Бруно буквально означает «О героическом неистовстве (восторге)»¹⁸. Просто влюбленный и увлеченный телесной красотой тоже может быть восторженным и находится в неистовстве; и Бруно указывает на такое состояние чувственно влюбленного. Однако у увлеченного божественным познанием неистовство иного рода. Энтузиазм – это и есть героическое неистовство, героический восторг. Слово «энтузиазм» от греч. *ēnthousiasis*, имеющее в качестве корня «*en thous/theus*» (бог), означает охваченность божественным, вдохновение. Неистовость и восторженность одинаково присущи чувственно влюбленному и боговдохновенному (боголюбящему). Энтузиазм же присущ лишь последнему.

Как существует два вида любви, так можно выделить, по Бруно, и два вида восторженных, или неистовствующих. Одни – «дики», слепы и неразумны, другие – «божественны», т.е. энтузиасты в собственном смысле слова. Энтузиасты также могут быть двух видов: а) одни обуреваемы божественным духом, но

проявляют свою божественность неосознанно, не понимая причины этого; божественное сознание вошло в них, но они не осознали его в себе; б) другие, приняв в себя божественный дух, сохранили разум и сознание. Бруно дает такую развернутую сравнительную характеристику двух типов героических энтузиастов: те, которые сознают в себе божественный дух, «будучи опытны и искусны в созерцаниях, имея прирожденный светлый и сознающий дух, по внутреннему побуждению и природному порыву, возбуждаемому любовью к Божеству, к справедливости, к истине, к славе, огнем желания и веянием целеустремления обостряют в себе чувство, и в страданиях своей мыслительной способности зажигают свет разума, и с ним идут дальше обычного. И в итоге такие люди говорят и действуют уже не как сосуды и орудия, но как главные мастера и деятели. ...У первых больше достоинств, власти и действительности внутри, потому что в них пребывает божественность; вторые — сами по себе более достойны, более сильны и действительны и сами по себе божественны. У первых достоинство осла, везущего святое причастие; у вторых — достоинство священного предмета. В первых ценится и видно в действии Божество, и это вызывает удивление, обожание и повиновение; во вторых уважается и видно превосходство собственной человечности» [I, III. С. 52–53]. Именно последние и способны пройти так далеко, как только можно, по пути духовного восхождения.

Героический энтузиазм нередко именуется Бруно «интеллектуальной любовью», которая включает желание не только абсолютной истины, но и абсолютной красоты. Это желание возбуждается красотой, которая в своих конкретных проявлениях воплощает в себе душу мира. Как и истина, красота воспринимается в пределах, которые дух берется освоить, и поэтому постижение красоты потенциально бесконечно [I, IV. С. 71]¹⁹.

Ум героического энтузиаста подобен Актеону, ставшему жертвой своих же охотничьих псов, достигших его, когда он был превращен Артемидой в оленя за то, что он, случайно обнаружив ее, играющей со своими нимфами в водах реки, не смог, зачарованный, отвести от нее глаз. Бруно переосмысливает этот сюжет, рассматривая образ Актеона как символ интеллекта, стремящегося постигнуть божественную мудрость и

божественную красоту. Героический энтузиаст направляет к цели познания свои способности — своих псов. Когда же ему открывается истина природы — Артемида во всей своей наготы — он обращается, и, превратившись в часть природы, становится предметом постижения своих способностей, устремленных к познанию.

О, разум мой! Смотри, как схож я с ним:
Мои же мысли, на меня бросаясь,
Несут мне смерть, рвя в клочья и вгрызаясь [I, IV. С. 66].

Иными словами, разъясняет Бруно, «Актеон, со своими мыслями, своими собаками, искавшими вне себя благо, мудрость, красоту, лесного зверя..., восхищенный всей этой красотой, сам становится добычей и видит себя обращенным в то, что он искал; и получается, что он для своих псов, для своих мыслей делается желанной целью, потому что, уже имея божественное в себе, он не должен искать его вне себя» [I, IV. С. 68].

В восприятии учения Бруно о любви и героическом энтузиазме надо принимать во внимание его идейные источники во всей полноте, не ограничиваясь лишь платонистскими и неоплатонистскими влияниями. Мистически-магическая подоплека рассуждений Бруно в данном трактате, как и ряде других, очевидна. Как показала Ф.Йейтс, эта мистически-магическая подоплека не абстрактна, а определена по своим корням и традициям. Это даже не подоплека, а собственно неотъемлемое содержание трактата. Амурологический платонизм непосредственно переплетен с неоплатоническим, кабалистическим, псевдо-дионисиански-христианским и, главное, герметическим мистицизмом, без которого нам не понять в полной мере ни героического энтузиазма, ни восхождения героического энтузиаста к божественному совершенству. По мнению Йейтс, в трактате Бруно ничего напрямую не говорит о магии, но «сама книга — своего рода духовный отчет человека, решившего стать религиозным магом»²⁰. Влияние внутренней магии Бруно Йейтс усматривает и в том, как использует Бруно традиционно петраркистские любовные эмблемы, и в том, как описывает путь просветления героического энтузиаста.

Восхождение

Восприняв платонистскую трактовку Эрота, Бруно во многом воспроизводит и платоновскую иерархию красоты (и бытия), по ступеням которой восходит взыскующий ум героического энтузиаста [I, IV. С. 83–85]. Героическая любовь выражает стремление к *высшему благу* и, в конечном счете, она приводит к первоистине. Подобно платоновскому Эроту, героический энтузиазм есть устремленность к полноте и совершенству. Он несет в себе «любовь и мечты о прекрасном и хорошем, при помощи которых мы преобразовываем себя и получаем возможность стать совершеннее и уподобиться им» [I, II. С. 53]. Героическая любовь создает условия для преобразования человека. Приобщение к Божеству – обожествляет:

...едва лишь мысль взлетает,
Из твари становлюсь я Божеством

.....

Меня любовь преображает в Бога [I, III. С. 63–64].

Одновременно Бруно переосмысливает и развивает платоновскую идею постижения красоты. Божественное познание диалектично: человек не просто возвышается по иерархии красоты от низшего к высшему, но, приблизившись к высшему и обогатившись высшим, он оказывается способным обратиться и к низшему с тем, чтобы по-новому увидеть красоту тела. При взгляде на мир с точки зрения вечности могут меняться смысл и критерии оценки воспринимаемого: то, что при обычном взгляде видится злом, может предстать в виде добра; то, что обращенный к земным заботам человек воспринимает как страдание и оковы, в свете абсолютного блага может почитаться добром или тем, что ведет к нему.

Движение души энтузиаста разнонаправленно: она постоянно совершает «подъем и спуск – в заботе о себе и о материи» [I, IV. С. 82]. У души двойное предназначение – оживлять тело и созерцать истину. Тело мертво по сравнению с душой, но и душа, будучи живительным и активным началом по отношению к телу, мертва по отношению к высшему интеллекту мироздания [II, III. С. 173]. Имея в виду эту характеристику души,

нужно понимать и другое высказывание Бруно: душа «томится, будучи мертвой в себе и живой в своем объекте» [I, IV. С. 70]. Если идти путем, обратном тому, что принял сам Бруно в своем трактате — не от чувственной любви к героической, а наоборот, от героической к чувственной, то это высказывание можно истолковать таким образом, что в героической любви возлюбленный самоотвержен и идет на самопожертвование ради объекта любви. Бруно, как правило, ничего не говорит об обычных человеческих отношениях; им как бы предполагается очевидным, что энтузиаст и «мечет искры из сердца в заботе о другом» и, не принадлежа себе, «любит других» [I, III. С. 46]. Здесь же речь идет о самоотверженности иного рода — о самопреодолении себя как материально-природного существа и утверждении себя в чистой — богоподобной — духовности.

Героическая любовь заставляет энтузиаста возвышаться не только над телесностью, но и вообще над миром земным. Героическая любовь такова, что поднимает возлюбленного над толпой. Как знание философа всегда противостоит мнениям толпы, так и любовь энтузиаста уносит его из мира земных и плотских страстей. Бруно развивает аналогию Платона между строением души и строением общества. Душа человека двойственна: ей свойственны низменные и возвышенные побуждения. Так и общество разнородно: «ремесленники, механики, земледельцы, слуги, пехотинцы, простолюдины, бедняки, учителя и им подобные» необходимы, утверждает Бруно, чтобы существовали «философы, созерцатели, возделыватели душ, покровители, полководцы, люди благородные, знаменитые, богатые, мудрые и прочие подобные богам» [II, II. С. 154]²¹. Но такой же порядок природы, который «делит вселенную на большее и меньшее, высшее и низшее, светлое и темное, достойное и недостойное»; «середина и животное равенство» — это то, что свойственно «некоторым заброшенным и некультурным государствам» [[II, II]. С. 154—155].

От человека, охваченного героическим энтузиазмом, требуется внутренняя *дисциплина*. Бруно не принимал христианский аскетизм. Но требование дисциплины как подчинения духа задаче пути к свету предполагало определенную аскезу. Бруновская аскеза отнюдь не сводится к «умеренности ничто-

жества»; но «чрезмерные противоположности», которые переполняют душу энтузиаста, «кипящие желания», как и «застывшие надежды», могут оказаться серьезной помехой в постижении божественной истины. Душа энтузиаста *раздвоена*; она — в борьбе сама с собой. Он сам «больше не принадлежит себе»; он «любит других и ненавидит себя». Его мучает разноголосица и та «внутренняя растерянность, когда страсть, оставляя середину умеренности, тянет к одной и к другой крайностям и настолько же уносит себя ввысь или вправо, насколько — вниз и влево» [I, III. С. 47]. При всей своей критичности к философии Аристотеля, Бруно разделяет аристотелевский критерий добродетели как середины между крайностями [См. I, II. С. 45]. Энтузиасту необходима сила, для удержания себя от крайностей порока и сохранения себя для добродетели²².

Что при этом является залогом добродетели личности? Можно сказать, что Бруно фактически отказывается от августиновской идеи божественной благодати. Человек устремляется по пути высшего познания, очарованный самой истиной — божественной истиной. Но может ли человек полностью полагаться на свои силы? Ответ на этот вопрос зависит от того, как понимать Амура — как ангела, т.е. посланника Бога, или как внутреннюю инициативную и целестремительную энергию самого человека. Если как ангела, то идея благодати оказывается лишь преобразованной. Если как внутреннее другое Я человека, то значит, антропологию Бруно можно рассматривать как ранний вариант концепции автономии личности. Амур — двойник, другое Я героического энтузиаста и его проводник. Энтузиаст привязан к своему двойнику. Амур ведет энтузиаста по пути божественного познания; посредством себя он представляет энтузиасту две формы божественной красоты. Одна «лучом истины» проникает в ум Энтузиаста, а другая «лучом блага» согревает его страсть; свет истины входит в энтузиаста через «дверь силы интеллектуальной», свет доброты — через «дверь силы стремления сердца» [II, I, VIII. С. 143]²³.

Благодаря божественному познанию энтузиаст возвышается и из «человека низменного и обыкновенного» становится «редким и героическим, обладателем редкого поведения и поиманья, ведущим необычную жизнь»; он переходит границу

мира чувственного и «начинает жить интеллектуально; он живет жизнью богов, питаюсь амброзией и опьяняюсь нектаром» [I, IV. С. 68].

Это пространно демонстрируется в аллегории девяти слепцов, разворачивающейся в двух последних диалогах трактата. Образ девяти слепцов указывает на девять небесных сфер и на девять ангельских разрядов Псевдо-Дионисия Ареопагита. Это не предполагаемые аллюзии, на ассоциацию образа слепцов с известными космологическими и мистическими представлениями указывает и сам Бруно. Но девять слепцов — это и внутренние духовно-познавательные способности человека и, соответственно, различные причины, по которым эти способности оказываются нераскрытыми или раскрытыми не полностью, и тем самым остающимися, скорее, неспособностями. Как средства познания и духовного обращения эти способности двойственны и предстают то силой, то бессилием. В пятом диалоге второй части Бруно описывает таинственное просветление слепцов благодаря появлению волшебницы Цирцеи, дочери Солнца. Этот сюжет побудил Ф.Йейтс сделать вывод о том, что у Бруно в результате «высшее просветление оказывается магическим — что возвращает нас к пониманию “героического энтузиазма” как внутреннего опыта мага, причем этот маг в первую очередь — герметический оптимистический гностик, хотя и воспринявший бесконечно сложные влияния неоплатонизма, кабалы, Псевдо-Дионисия и традицию католической философии...»²⁴.

* * *

В какой мере рассуждения, сконцентрированные на «умирании» человека для этого мира, ради возрождения для мира другого можно считать *этикой*? В той, в какой всякая последовательно развитая этика содержит в себе концепцию совершенствования. Этика же Бруно — целиком перфекционистская этика. Неперфекционистские элементы в ней есть, но они разрозненны и непринципиальны. Учение Бруно императивно насыщено, и эта императивность ненормативна. Через весь

трактат проходит радикальное и оценочно определенное разделение любви чувственной и любви духовно-возвышенной, героической. В нем не только описывается героическая любовь и рисуется героический «любовник» — энтузиаст. Героический энтузиаст дан нам в качестве личностного идеала, истинного воплощения устремленного к совершенству человека. Два момента заслуживают внимания в моральной философии Бруно: во-первых, нравственная жизнь человека представлена как усилие по духовному самовозвышению, во-вторых, ответственность за инициативу этого усилия возлагается на самого человека. Так что перед нами не только философия морали, развернутая как философия жизни, — но и жизненное учение. А если соотнести это учение с жизнью самого Бруно, то определенно можно сказать, что в этом трактате дано жизнеучение, осуществленное Бруно в своей жизни.

Примечания

- 1 Некоторые из них, относящиеся к 1570-м — началу 1580-х гг., считаются утраченными или пока не найденными.
- 2 Современное русское издание: *Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя. Самара, 1997 (по изданию: СПб.: Огни, 1914).
- 3 Современное русское издание: *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. Киев, 1996 (с предисловием: Сикирич Е. Джордано Бруно: «О героическом энтузиазме», или О борьбе против бездарности). В данной статье использовано предыдущее русское издание: *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме / Пер. с итал. Я.Емельянова (прозаический текст), Ю.Верховского и А.Эфроса (стихотворения). М., 1953.
- 4 Это издание выходило в двух частях: *The Heroic Enthusiasts: An Ethical Poem*, by Giordano Bruno. Part the First. L., 1887–1989. В данной связи заслуживает внимания то, как представляет этот трактат современная английская исследовательница творчества Бруно Ф.Йейтс: «сборник стихотворений о любви, построенных на петраркистских кончетти, и комментарии, разъясняющих, что подлинная тема стихотворений — философская или мистическая любовь» (*Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. Г.Дашевского. М., 2000. С. 244).
- 5 В онтологии Бруно — пантеист, развивший гелиоцентрическую космологию Коперника до метафизики бесконечной и единой вселенной, которую он видит как содружество бесчисленного множества обитаемых (одушевленных) миров, живых, разумных и наделенных достоинством представлять «высшее единство».

- ⁶ *Nelson J.C. Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's Eroici Furori. N. Y.—L., 1958. P. 208.*
- ⁷ В русском издании это описание помещено в конце под названием «Рассуждение», между тем как в оригинале оно содержится во вступительном обращении к сэру Филиппу Сидни, а именно перед последними двумя абзацами обращения (деление на абзацы вступительного обращения в русском переводе не соответствует оригиналу). В оригинале и в переводах на другие европейские языки это описание названо «Argomento» (англ. Argument) и имеет смысл предуведомления, аннотации.
- ⁸ Прототип Тансилло — выходец из родного города Бруно, Нолы, поэт Луиджи Тансилло (1510—1568). Его юношеская поэма была занесена в индекс инквизиции за эпикуреизм. У.Боултинг называет Тансилло петраркистом (*Boulting W. Giordano Bruno: His Life, Thought, and Martyrdom. L., 1916. P. 174*). Возможно, он был им, но не более чем все лирики того времени. Скорее, он больше подражал Горацию. В поэме, посвященной войне с турками, Тансилло, сам участник военных кампаний, выражает возмущение бессмысленными массовыми убийствами мусульман. Бруно включил некоторые сонеты Тансилло (например, 16, 17) в свой трактат «О героическом энтузиазме» (См.: *Голенищев-Кутузов И.Н. Поэзия: [Итальянская литература: Литература Чинквеченто] // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 3. М., 1985. С. 145*).
- ⁹ О героическом энтузиазме [I, I]. С. 31. Далее сноски на трактат даются в тексте с указанием структурной части трактата и страницы по указанному изданию. При этом первая римская цифра обозначает часть, вторая — диалог, а третья — раздел внутри диалога (деление на разделы имеется не во всех диалогах, хотя, судя по комментаторских рассуждениям самого Бруно, во всех предполагается. См.: *О героическом энтузиазме [Рассуждение...]. С. 201*). В русском издании нумерация разделов опущена, при том что само деление на разделы, там, где оно есть, сохранено посредством дополнительного пробела между абзацами. В Рассуждении Бруно говорит о 5 разделах первого диалога первой части, 3 разделах второго, 3 — третьего, 7 — четвертого. Деление на разделы в первых четырех диалогах первой части трактата не поддается идентификации. Бруно говорит о 5 и «последующих» разделах в пятом диалоге, при том, что в нем пронумеровано 15 разделов. О разделах диалогов второй части он не говорит ничего. Между тем в одном итальянском издании (см.: *Bruno G. De gli eroici furori A cura di Michele Ciliberto. Milano, 2000*) и в одном английском (см.: *Bruno G. The Heroic Frenzies. A translation with Introduction and Notes by Paul Eugene Memmo, Jr. Chapel Hill, 1964*) в первом диалоге пронумеровано 12 разделов, остальные диалоги не имеют членения на разделы. В одном итальянском издании, представленном в Интернете (http://www.geocities.com/diego_fusaro_2000/filos.html, оригинальные издательские данные этого текста установить не удалось), нет нумерации разделов, зато пронумерованы все абзацы.

- ¹⁰ Подробнее о стереотипах петраркизма см.: *Соколов Д.А.* Поэтика Сарри и развитие английского петраркизма // Уч. зап. молодых филологов. Вып. 2. СПб, 1999. С. 36–38.
- ¹¹ *Nelson J.C.* Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's *Eroici Furori*. P. 207–208.
- ¹² Трактат писался в Англии, где Бруно жил в доме французского посла и был тесно приближен ко двору королевы Елизаветы (восхищение которой он выражал неоднократно, в том числе и в «О героическом энтузиазме», что как превознесение еретических монархов было ему инкриминировано инквизицией. См.: Дж. Бруно и инквизиция [Подготовка документов и комментарии В.С.Рожичына] // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. С. 360, 394). Ф.Йейтс отмечает, что «к английским рыцарям, придворным и королеве Бруно относился совсем не так, как к оксфордским “педантам”, которые изгнали своих предшественников. Он, судя по всему, считал английское общество разбитым надвое – он был понят, был как у себя дома в самых потаенных закоулках королевского культа, но был совершенно враждебен другим сторонам елизаветинского мира» (*Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 259). О конфликте Бруно с оксфордским академическим сообществом см., помимо книги Ф.Йейтс, *Pellegrini A.M.* Giordano Bruno and Oxford // *The Huntington Library Quarterly*. 1942 (April). Vol. 5. № 3. P. 303–316; *Weiner A.D.* Expelling the Beast: Bruno's Adventures in England // *Modern Philology*. 1980 (August). Vol. 78. № 1. P. 1–13.
- ¹³ См.: Этика: Энцикл. словарь / Под ред. Р.Г.Апресяна, А.А.Гусейнова. М., 2001. С. 164.
- ¹⁴ *Nelson J.C.* Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's *Eroici Furori*. P. 3.
- ¹⁵ Бруно говорит о рае как философ. Рай для него – метафора; как объясняет сам Бруно, «рай обычно обозначает цель, в которой то, что абсолютно в истине и существе, различается от того, что есть подобие, тень и соучастие» [I, I. С. 34–35].
- ¹⁶ После таких слов могла ли быть иной судьба их автора!
- ¹⁷ *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 245, 251. Как свидетельствует Х.Гати, итальянский исследователь Л.Спрют, возражая Ф.Йейтс, подчеркивает, что ссылки Бруно на Герметический Корпус отражают всего лишь один из аспектов широкого влияния неоплатонической традиции в целом; при этом Спрют признает, что в последний период своего творчества Бруно специально интересовался магией (см. об этом: *Gatti H.* Review: Leen Spruit. J1 problema della conoscenra in Giordano Bruno. Naples: Bibliopolis, 1988 // *Renaissance Quarterly*. 1991 (Autumn). Vol. 44. № 3. P. 580).
- ¹⁸ «De gli eroici furori». Семантика русского слова «фурор» не позволяет использовать его в контексте этого учения Бруно без дополнительного переосмысления и уточнения.
- ¹⁹ Ср.: *Whittaker T.* Giordano Bruno // *Mind*. 1884 (Apr.). Vol. 9. № 34. P. 261.

- ²⁰ *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 252–253.
- ²¹ Если принять во внимание мелькавшие у Бруно замечания относительно того, что в энтузиазме происходит смена ценностей и критериев оценки, то в его утверждении необходимости социальной, культурной и духовной дифференцированности без труда можно усмотреть набросок того философского проекта, который развернул три столетия спустя Ф. Ницше о двух типах морали и двух моральных кастах — благородных и плебеев. Только Бруно не говорит о господах и рабах.
- ²² Это состояние энтузиаста передано в сонете 10 [I, 2. С. 46]. См. также: [II, I. VIII. С. 140–141].
- ²³ Эти идеи Бруно нашли продолжение в философии Шефтсбери, в его учении об энтузиазме (см.: *Шефтсбери*. Письмо об энтузиазме // *Шефтсбери*. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал. В. Михайлова. М., 1975. О шефтсбериевском учении об энтузиазме см.: *Grean S. Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics: A Study In Enthusiasm*. Athens, 1967. P. 19–36. Правда, при рассмотрении идейных истоков и предтеч учения Шефтсбери об энтузиазме С. Грин не посчитал достойным упоминания учения Бруно) и в еще большей степени — в учении о солилоквии (см.: *Шефтсбери*. Солилоквия, или Совет автору // Там же. С. 331–456.). Солилоквия — это буквально разговор с самим собой. Благодаря ей происходит критическое самопознание человека. С этого, собственно, начинается его нравственное совершенствование. Шефтсбери идет еще дальше Бруно и решается на «оставление» человека наедине с собой. Впрочем, в стремлении к пониманию себя и добродетели, которое в принципе доступно любому просвещенному человеку (по Бруно, лишь избранные способны встать на путь божественного познания), может помочь виртуоз (от лат. *virtu*) — нравственно и эстетически одаренный человек. Платонистски-бруновская метафора Амура как другого Я трансформируется в возможность Ты.
- ²⁴ *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 259.

М.Л. Гельфонд

Вера как стратегия жизни (Размышления о природе веры Л.Н.Толстого)

Понятию «вера» безраздельно принадлежит центральное место в ряду основных категорий нравственно-религиозного учения Л.Н.Толстого. Не будет преувеличением утверждение о том, что все его философские и богословские сочинения в той или иной мере посвящены проблеме веры, которая служит ключом к пониманию подлинных истоков и характера религиозно-философского синтеза великого русского мыслителя, а потому требует к себе особого внимания.

Эта необходимость вызвана прежде всего тем, что современный читатель, постоянно встречающийся в текстах Л.Н.Толстого слово «вера», может предположить, что имеет дело с понятием, значение которого тождественно принятому в официальном богословии или по крайней мере восходит к нему в своих общих основаниях. Между тем в понятие веры Л.Н.Толстой вкладывает содержание, которое в корне отличается от общепринятого. Причем это отличие обнаруживается не только по отношению к канону церковной религиозности, но и в сравнении с классическими философскими интерпретациями веры.

В этом свете толстовская вера представляется довольно странной и даже противоречивой. Л.Н.Толстой вполне осознанно и весьма последовательно отказывается от тех хрестоматийных определений веры, которые обычно сводятся либо к теологическому, либо к гносеологическому варианту ее истолкования. Первый напрямую связан со знаменитым утверждением

апостола Павла о том, что вера есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1); второй нашел свое наиболее емкое выражение в известной кантовской формуле веры как признания истинности суждения, которое имеет достаточное основание с субъективной стороны, но явно не достаточно в объективном отношении.

Все это, с точки зрения Л.Н.Толстого, не вера в ее собственном смысле, а всего лишь гипотетическое, т.е. теоретически неполноценное, знание или доверие, представляющее собой гносеологическую контрабанду необоснованных, а порой и попросту нелепых положений, неизбежно обнаруживаемую и пресекаемую разумом. Иными словами, это не вера, а «обман веры», не имеющий ничего общего с настоящей верой, кроме названия. «Тот давешний обман, требующий веры в то, что не имеет разумного объяснения, уже износился... — категорично резюмирует Л.Н.Толстой. — Человек ... всегда познает все через разум, а не через веру»¹.

Смысл этого высказывания, тем не менее, отнюдь не сводится к полному отказу от веры в пользу разума. Л.Н.Толстой выражает здесь свою позицию предельно точно, желая сказать именно то и только то, о чем он прямо и говорит: вера не является инструментом познания, поскольку природа познания и веры качественно различны и принципиально несводимы друг к другу. Следовательно, извечная дилемма веры и разума, заключающаяся в том, что утверждение одного возможно только за счет категорического отрицания или полного подчинения другого, очевидно неразрешима в гносеологическом контексте.

Однако, несмотря на то, что взятые в своем одностороннем выражении доводы Л.Н.Толстого выглядят как последовательное развертывание фундаментальных принципов классического новоевропейского рационализма с его непоколебимой уверенностью во всеисилии и непогрешимости разума, мыслитель всегда исходит из того самоочевидного для него факта, что пределы разуму все же положены, и в мире, как и в человеке, обязательно наличествует тот «сухой остаток», который не мо-

¹ См.: Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 522.

жет быть полностью рационализирован, хотя сам он не только объективно лежит в основании познающего разума, но и неизбежно обнаруживается добросовестными усилиями последнего. Другими словами, вера утверждает себя не вопреки логике разума, а благодаря предельно строгому следованию ей, в силу чего вера обнимает не то, что еще не познано, а то, что в принципе непознаваемо. «Я не буду искать объяснения всего, — со всей присущей ему твердостью заявляет Л.Н.Толстой. — Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно необъяснимому; я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить»².

В последней фразе Л.Н.Толстой, по сути, дает исчерпывающую гносеологическую характеристику природы веры. Последняя прямо определяется им как то, что отчетливо «сознается, но не может быть определено разумом»³. Это, в свою очередь, означает, что вера, как уже было отмечено ранее, не только не является конкурентом разума в деле познания действительности, но вообще не должна квалифицироваться в качестве гносеологической категории, хотя она в ряде контекстов настойчиво трактуется Л.Н.Толстым как «сознание» — «сознание жизни».

Вместе с тем вера в рамках религиозно-философских построений Л.Н.Толстого обретает онтологический статус. В центре толстовского понимания веры лежит коренная метафизическая оппозиция конечного и бесконечного, которая конкретизируется как исходное несоответствие конечности существования эмпирически-отдельной личности и бесконечности бытия мира. Л.Н.Толстой стремится найти такое разрешение данного противоречия, при котором смысл конечного и преходящего существования человека не уничтожался бы, не превращался в

² Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 109–110.

³ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 33.

бессмыслицу неизбежно предстоящим ему уничтожением, поглощением бесконечностью мирового целого. Глубокий экзистенциальный драматизм этого онтологического конфликта, по убеждению Л.Н.Толстого, может снять только вера, поскольку «всякий ответ веры конечному существованию человека придает смысл бесконечного»⁴.

Заметим, что к этому выводу Л.Н.Толстой приходит ценой мучительного для него осознания того, что действия разума, примеряющего на себя мантию судьбы и выносящего от своего имени смертный приговор жизни ввиду собственной неспособности обнаружить в ней смысл, должны быть признаны насильственными и нелегитимными как в гносеологическом, так и в аксиологическом отношении. Иными словами, подлинный прорыв человека к постижению истинного смысла жизни не может являться локальным актом мышления или отдельным изъявлением индивидуальной воли, ибо «для того, чтобы понять смысл жизни, надо, прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже — разум для того, чтобы понять ее»⁵. Дабы установить первое, убежден Л.Н.Толстой, человеку насущно необходима вера как изначально целостное «сознание жизни», которое предшествует гносеологическому расчленению действительности на субъект и объект и потому служит предельно надежным гарантом недопустимости самой возможности отрицания одного из них другим.

Принимая все это во внимание, веру, определяемую самим Л.Н.Толстым как «оценку всех явлений жизни»⁶, было бы ошибочно интерпретировать не только в качестве преимущественно гносеологической, но и в качестве сугубо аксиологической или всецело этической категории. Последнее неизбежно было бы сопряжено с наличием абсолютного критерия, в соответствии с которым в рамках жизни можно было бы осуществить окончательную демаркацию области добра и зла. Л.Н.Толстой же, напротив, полагает, что вера конституирует саму жизнь как

⁴ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 79.

⁵ Там же. С. 87.

⁶ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 263.

благо, не оставляя в ней места злу. Человеческая жизнь как зло невозможна, поскольку зло есть отсутствие смысла, неизбежно разрушающее жизнь. Причем не только в духовном плане, но и в сугубо фактическом. Признать жизнь бессмыслицей — значит оценить ее как зло. Подобный вывод необходимо сопряжен с требованием покончить со злом, т.е. перестать жить.

Абсурдность такого требования во всей своей пугающей полноте открылась Л.Н.Толстому тогда, когда в своих напряженных исканиях подлинного смысла жизни он с удивлением обнаружил, что даже самая изощренная интеллектуальная аргументация в пользу бессмысленности жизни, как правило, теряет какую бы то ни было убедительность в виду явного нежелания подавляющего большинства людей, с демагогической легкостью или нарочитой пафосностью рассуждающих на подобные темы, практически следовать своим теоретическим выводам. Это наблюдение Л.Н.Толстой склонен рассматривать не только в качестве житейской максимы, которую он почерпнул в опыте веры простого народа. Данное положение вполне может претендовать и на логическую достоверность. Последовательно дискредитируя классические рациональные способы жизнеотрицания, Л.Н.Толстой убедительно вскрывает их главный гносеологический порок. Все они в конечном счете неоправданно отождествляют очевидную невозможность обнаружения смысла жизни средствами мышления с полным отсутствием в человеческом существовании какого-либо смысла как такового. Следовательно, любые выводы из этой ложной посылки в одно и то же время будут неизбежно ошибочны в теоретическом отношении и заведомо несостоятельны (и даже опасны) в практическом плане.

Не случайно сам Л.Н.Толстой заново обретает утраченную им в юности веру через непосредственно индивидуальное переживание той трагической капитуляции разума перед всепроникающим страхом смерти, который и приводит в действие мощный механизм предельного вопрошания о смысле жизни. В итоге именно диалектика жизни и смерти оказывается той эвристической почвой, из которой произрастает толстовская вера, приобретающая ярко выраженную жизнеутверждающую интенцию.

Толстовская вера есть абсолютное жизнеутверждение и жизнеоправдание, ибо она одновременно тождественна и жизни, и благу (добру). Именно вера как непосредственное «сознание жизни» объединяет людей в их естественном стремлении к благу, ибо человеческая жизнь возможна и оправдана только как благо, и это ее единственно разумная форма. «Жить для каждого человека все равно, что желать и достигать блага; желать и достигать блага — все равно, что жить»⁷, — резюмирует Л.Н.Толстой, внешне следуя традиции сократического эвдемонизма. Однако простое логическое преобразование приведенного выше суждения позволяет установить, что тождество жизни и блага имеет смысл только при том непреложном условии, что это благо дано до противоположности добра и зла и позволяет подняться над нею. Лишь в этом случае они онтологически соизмеримы и составляют подлинное содержание веры, ибо их тождество не обнаруживается ни путем опытной проверки, ни посредством логики. Оно дано или, точнее, предзадано аксиологически и составляет аксиоматику человеческого бытия, которая заключается в том, что жизнь возможна только как благо — благо в предельно универсальном его выражении.

Этот аксиологический детерминизм во многом предопределяет и специфику толстовской антропологии. Л.Н.Толстой склонен идентифицировать человека как изначально нравственное существо, чья сущность фиксируется в его предназначении и его конкретных делах. «Для того, чтобы человеку жить хорошо, — рассуждает мыслитель, — ему надо знать, что он должен и чего не должен делать. Для того, чтобы знать это, нужна вера. Вера — это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете. И такая вера была и есть у всех разумных людей»⁸. Понимаемая таким образом вера одновременно служит основанием и границей разума, причем представляет собой такой его предел, который неизбежно устанавливается самим разумом и может быть воспринят человеком только со стороны разума.

⁷ Толстой Л.Н. О жизни. С. 430.

⁸ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 32.

Между тем это отнюдь не означает, что вера Л.Н.Толстого сущностно противоразумна. Толстовская вера не отрекается от разума. Напротив, задавая человеческому разуму начало и пределы, она придает ему тем самым ту высшую разумность, которая гарантирует его от скатывания в пучину нигилистического отрицания жизни и ее блага, восстанавливая утраченную ново-европейским сознанием изначальную духовно-разумную целостность человеческого «я». Более того, специфическая особенность толстовской трактовки соотношения веры и разума состоит в ее тавтологичности: вера есть основа разума, который обосновывает ее саму. А потому Л.Н.Толстому, по меткому выражению С.Л.Франка, оказывается «чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства — одинаково и Тертуллианова вера в нелепость, и современное поклонение безрелигиозному разуму»⁹.

Главным теоретическим итогом глубокого и всеобъемлющего анализа Л.Н.Толстым феномена веры, инициированного напряженной религиозной рефлексией мыслителя, становится неумолимый и окончательный вывод о том, что, хотя вера и выходит за пределы компетенции разума, сам этот выход несет на себе печать рациональной удостоверенности: в акте самоограничения разум выказывает свою честность, заключающуюся в ригористически безупречном намерении не брать на себя более того, к чему он предназначен.

Между тем, уверен Л.Н.Толстой, разум насущно необходим людям для того, чтобы проверять положения той веры, в которую их стремятся обратить. Только разум, осуществляющий окончательную оценку предлагаемых ему мировоззренческих ориентиров, в состоянии отличить ложь от истины. Л.Н.Толстой не сомневается: «Истина не может войти в человека помимо разума, и потому человек, который думает, что он познает истины верою, а не разумом, только обманывает себя и неправильно употребляет свой разум на то, на что он не предназначен»¹⁰. Подлинное же назначение разума обуславливается тем, что он дан

⁹ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 453.

¹⁰ Толстой Л.Н. Христианское учение // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 82.

человеку Богом для адекватного познания Его воли, чем, в свою очередь, объясняется категорическая недопустимость недоверия к выводам разума, поскольку лишь он один способен помочь людям освободиться от опасных обманов «ложной веры».

Таким образом, несложно обнаружить, что вера в нравственно-религиозных построениях Л.Н.Толстого выступает исключительно в ее соотнесенности с разумом и наоборот, что делает их подобными сиаемским близнецам, разделить которых не представляется возможным, ибо в отсутствии одного из них другой обречен на гибель. Отсюда с необходимостью следует, что разум, пытающийся упразднить веру, подобен незадачливому чудаку, который пилит сук, на котором сидит. Вера же, с беспредельной настойчивостью требующая от разума безоговорочного подчинения (вплоть до его добровольного или принудительного самоуничтожения), безусловно обречена на превращение в свод суеверных, нелепых и бессмысленных положений. В связи с этим важно подчеркнуть следующее: поскольку именно вера задает высшие пределы разуму, то последний неизбежно должен приводить человека к вере, одновременно удостоверяя ее «разумность». Иначе говоря, верить во что-либо означает для Л.Н.Толстого знать наверняка, что это — истина, а «кто знает истину, нужную для его блага, тот не может не верить в нее» подобно тому, как «человек, понявший, что он истинно тонет, не может не взяться за веревку спасения»¹¹. Искомое же знание истины, а точнее, ясное понимание того, что это и есть истина, как раз и дается человеку исключительно его разумом.

В подобном контексте становится также очевидным то, почему Л.Н.Толстого более всего интересует изначальное по отношению ко всем остальным, экзистенциально-бытийное измерение веры, а не ее теологическая аргументация, культурно-историческая феноменология или философская критика. «Я понял, — делает вывод Л.Н.Толстой, — что вера в самом существенном своем значении не есть только “обличение вещей невидимых” и т.д., не есть откровение (это есть только описание одного из признаков веры), не есть только отношение человека к Богу (надо определить веру, а потом Бога, а не

¹¹ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 268.

через Бога определять веру), не есть только согласие с тем, что сказали человеку, как чаще всего понимается вера, — вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни»; а потому человек должен верить, чтобы жить, ибо «где жизнь, там вера, с тех пор как есть человечество»¹². К столь тривиальному, на первый взгляд, выводу приводит Л.Н.Толстого весь колоссально сложный путь его духовных исканий. Жизнь, имеющая смысл, приобретает в его глазах вполне завершенные очертания — это жизнь, основанная на вере. Чем сильнее и глубже вера человека, тем прочнее основание его жизни, поскольку без веры жизнь человека лишена смысла, т.е. попросту невозможна.

Главной особенностью подобной веры является то, что ее предмет нельзя оторвать от формы или механизма ее реализации. В отличие от веры, понимаемой как безусловное доверие чему или кому-либо, и, следовательно, допускающей практически ничем не ограниченную предметную вариативность, подлинной верой, согласно Л.Н.Толстому, может являться лишь та, которая непосредственно утверждает себя в единственно возможном предмете, т.е. категорически не допускает иного отношения к нему. В этом смысле вера есть неотъемлемое и необходимое условие жизни любого человека, ибо именно вера задает его особенное отношение к миру как исходный факт уникальной реальности его бытия.

Вместе с тем такая вера не просто экзистенциально учреждает отдельное человеческое «я» как конкретную жизнь, она неотрывна от бытия в целом и, в сущности, предметно тождественна ему. Говоря иными словами, вера есть онтологический эквивалент жизни. Она представляет собой единственно возможный и адекватный способ установления связи субъекта с объектом как факта изначальной причастности конкретного эмпирического субъекта всеобщему бытию универсума. То есть посредством веры человек утверждает себя по отношению к миру в качестве подлинно существующего и активного начала, ибо, по выражению самого Л.Н.Толстого, «человек ... без како-

¹² Толстой Л.Н. Исповедь. С. 79.

го-либо отношения к миру, так же невозможен, как человек без сердца»¹³. Данный факт служит необходимой предпосылкой всякого познания, считает Л.Н.Толстой, в силу чего вера как «сознание жизни» всегда онтологически предшествует любым суждениям о ней и непосредственно удостоверяет наше «я» в его бытийной определенности. Утверждение «Я верю» означает у Л.Н.Толстого, по сути, «Я существую», а именно — я устанавливаю связь своего конечного существования с абсолютным бесконечным началом бытия в целом, т.е. с Богом.

Отсюда следует, что для Л.Н.Толстого принципиально неприемлемы любые трактовки веры, которые заключают в себе очевидно внерелигиозный смысл. «Вера, — прямо говорит мыслитель, — есть то же самое, что и религия, с той только разницей, что под словом “религия” мы разумеем наблюдаемое во вне явление, верую же мы называем то же явление, испытываемое человеком в самом себе» (здесь следует учитывать, что Л.Н.Толстой неизменно имеет в виду не какую-либо конкретную историческую форму религии, а предельно универсальную доктрину «истинной религии», которая представляет собой «установление отношения человека к тому целому, которого он чувствует себя частью и из которого он выводит руководство в своих поступках»? исходя из чего вера определяется им как «сознанное человеком отношение к бесконечному миру, из которого вытекает направление его деятельности») ¹⁴. Значит, подобная вера, согласно Л.Н.Толстому, может быть только религиозной, т.е. неизбежно приводящей человека к идее Бога. Однако истинной верой вера в Бога является не потому, что другие веры (если они вообще возможны в собственном смысле этого слова) неистинны, а в силу того, что именно она наиболее соответствует умственным и нравственным запросам современного человека. Лучшим подтверждением тому служит, с точки зрения Л.Н.Толстого, та эволюция религиозного сознания, в процессе которой человечество поднялось от древнего ложно-

¹³ Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 120.

¹⁴ См.: Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 27, 48, 19.

го («первобытного личного» и «языческого общественного») к современному истинному «христианскому», или «божескому», отношению к миру¹⁵.

Последнее, между тем, не является эквивалентом какой-либо официально-церковной версии христианства и носит предельно универсальный, внеконфессиональный и внецерковный характер. Л.Н.Толстой полагает, что основные положения этой универсальной «истинной религии» не новы и были известны многим мудрецам и религиозным деятелям древности, однако именно в евангельском христианстве они нашли свое наиболее точное, полное и адекватное разумной сущности человека выражение. Церковь же извратила подлинное содержание веры как «сознания человека такого своего положения в мире, которое обязывает его к известным поступкам»¹⁶, оторвала веру от жизни и конкретных дел и облекла в форму бездумно-пассивного доверия и подчинения внешнему авторитету. В результате вера была вытеснена на периферию духовного существования человека — в сферу сверхъестественного, наполненную нелепыми иллюзиями, предрассудками, чудесами и мистификациями, и полностью сведена к отвергающей любые эмпирические и рациональные стандарты абсурдности, бессмысленной внешней обрядности и бесполезно-лицемерной благотворительности. Л.Н.Толстой категорически выступает против подобной деформации понимания веры в опыте исторического христианства и требует утверждения веры не на сомнительных доводах следования традиции или слепого доверия некритично воспринятому чужому мнению, а на том простом основании, что она есть истина.

Однако самый опасный результат церковной ревизии веры состоял, по мнению Л.Н.Толстого, не столько в утверждении безнадежно ущербной в логическом отношении догматики (по причине чего Л.Н.Толстой, как известно, склонен был отвергать всю систему христианских догматов), сколько в том, что вера была отделена от области нравственного сознания и поведения людей, лишив человека статуса индивидуально-ответст-

¹⁵ См.: Толстой Л.Н. Религия и нравственность. С. 113–132.

¹⁶ Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? С. 26.

венного созидателя своей собственной жизни. Нагорная проповедь стала исподволь подменяться Символом веры, по причине чего церковная версия веры в корне подрывала основания того учения, которое проповедовал Иисус из Назарета. Его вера предполагала свое обязательное воплощение в конкретных делах, в нравственных поступках, совершаемых единственно во исполнение воли Бога (т.е. морального закона), но никак не по принуждению тех, кто эту веру проповедует, или ради достижения неких выгод в будущем. Л.Н.Толстой всеми силами стремился донести до своих современников и потомков открывшийся ему истинный смысл духовного подвига Христа, который всей своей жизнью и самой смертью неопровержимо свидетельствовал о неразрывности веры и морального действия, т.к. поверить в его учение — значит воспринять его заповеди как прямые нравственные требования и неукоснительно следовать им в непосредственной практике своей жизни. «Дело веры, — резюмирует Л.Н.Толстой, — есть только жизнь по вере», ибо «собою только я могу постигнуть истину, — и делом ... я могу выразить эту истину»; следовательно, истинная вера не нуждается в санкционирующей роли Церкви, единственное же, в чем она действительно нуждается: «чтобы каждому научиться думать своим умом», т.к. обман ложной веры становится возможным только «если человек принимает без рассуждения то, что он должен был разобран своим разумом...», а также признает «рассуждения собравшихся людей важнее и святее разума и совести человека»¹⁷. Разум же требует от человека только одного — взять на себя всю полноту ответственности за самостоятельно осуществляемую демаркацию лжи и истины, дабы сделать последнюю исходным пунктом и единственным предметом своей веры.

Учитывая данное обстоятельство, не следует поддаваться искушению упростить толстовское понимание веры, сведя его лишь к тактически вынужденному компромиссу между объективно неизбежным признанием ограниченности теоретических возможностей разума в области познания мира и постулированием неограниченности его практических полномочий в обла-

¹⁷ См.: *Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. М., 1992. С. 303, 302, 272, 271.*

сти регуляции человеческого поведения, т.е. к «моральной вере» в кантовском ее понимании. Качественным их отличием является то, что если для немецкого философа, говоря его же языком, вера основывается на допущении моральных убеждений, то для русского мыслителя она сама выступает первичным основанием как нравственного закона, так и жизни во всей ее онто-аксиологической полноте.

Как это ни парадоксально, но даже Бог, в понимании Л.Н.Толстого, предстает скорее как логическое следствие подобной веры, а не ее живой источник. Нельзя жить без веры, рассуждает Л.Н.Толстой, а значит, ее наличие требует, чтобы был и Бог в качестве ее необходимого и неотъемлемого предмета. Тем самым, утверждая, что именно вера придает человеческому существованию позитивный смысл и потому именно она руководит жизнью людей, а Бог выступает лишь производным от нее понятием, Л.Н.Толстой, по сути, лишает идею Бога не только трансцендентности, но и онтологического смысла.

Итак, чтобы жить, человеку необходимо верить, а вера, уже по одному своему определению, предполагает наличие Бога, поскольку именно вера в Бога более всех прочих возможных вариантов свойственной людям веры отвечает и интеллектуальным, и психологическим, и моральным устремлениям и возможностям человека. Итогом этих несложных на первый взгляд мыслительных операций становится бесспорный для Л.Н.Толстого вывод о том, что Бог есть, ибо иначе просто не может быть. «Он — то, без чего нельзя жить, — рассуждает Л.Н.Толстой. — Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь»¹⁸. В подобном контексте толстовское отождествление Бога и жизни выглядит результатом вполне естественного хода мысли, за которым следует предостережение в том, что любые попытки рациональным путем доказывать несомненность божественного бытия явно избыточны и, по сути, совершенно бесполезны.

Однако мощный аналитический ум Л.Н.Толстого не мог оставаться в стороне от разрешения столь важного вопроса; он четко проводит и глубоко осмысливает фундаментальное различие между утверждением бытия Бога и выработкой положи-

¹⁸ См.: Толстой Л.Н. Исповедь. С. 93–94.

тельного знания о нем, облекая свой демаркационный критерий в предельно лаконичную формулу: «разумному человеку нельзя не признавать Бога», но при этом «Бога нельзя познать разумом»¹⁹. Кстати, в этом Л.Н.Толстой выражает свою полную солидарность с Кантом, закреплявшим за человеком право в отношении Бога «изобрести мысленно *не само понятие его, а только существование его*»²⁰.

Следовательно, Бог, в понимании Л.Н.Толстого, может выступать предметом веры только как Абсолют, безличное и бесконечное начало, «причина всего» и «причина причин», только в детерминирующем присутствии которой человеческая жизнь обретает истинный смысл.

Бог есть то, подчеркивает Л.Н.Толстой, «от чего я пришел» и «к чему я иду», то высшее духовное начало, которое, будучи причиной познания, никак не может быть его объектом. «Так как понятие Бога не может быть иное, как понятие начала всего того, что познает разум, — рассуждает далее Л.Н.Толстой, — то очевидно, что Бог, как начало всего, не может быть постижим для разума. Только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти Бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать». Знание же человека о Боге, как и о душе, Л.Н.Толстой остроумно сравнивает со знанием бесконечности числа. И то, и другое — безусловно, бесспорно достоверно и самоочевидно для любого разумного человека, но приходит он к этому отнюдь «не путем определения», а совсем иначе: если к несомненности знания о бесконечности числа человека приводит сложение, то к несомненности знания о <оге — естественный и неизбежный вопрос «откуда я?», формулируемый его разумом. Тем самым, для Л.Н.Толстого разум, рассмотренный в его предельных возможностях, как сила, соразмерная миру в целом, становится своего рода формой веры как вместилище подлинного откровения о смысле жизни. В этом контексте под «откровением» Л.Н.Толстой подразумевает то, что «открывается перед разумом, дошедшим до последних своих пределов, — созерцание божественной, т.е. выше разу-

¹⁹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 73.

²⁰ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С 484.

ма стоящей, истины»²¹. Это созерцание и есть вера, к которой человека неизбежно подводит последовательный в своих действиях разум.

Таким образом, явно склоняясь в своих размышлениях к апофатической версии богопознания, Л.Н. Толстой постулирует непостижимость Бога («самого в себе»), закладывая это положение в основание своего понимания разумности веры. Бог не является предметом познания, он — предмет веры, выступающий как абсолютное духовно-нравственное начало человеческой жизни, задающее ей истинное направление и безусловный смысл. В этом свете Бог, олицетворяющий собой то бесконечное совершенство, в стремлении к которому и состоит подлинное, т.е. духовно-разумное, существование человека, выступает у Л.Н. Толстого как инициатор человеческого самопознания и эталон человеческой самооценки. Вместе с тем Бог, в интерпретации Л.Н. Толстого, предельно приближен к человеку, лишен помпезности, величественности и мистической загадочности; он не требует посвящения в тайное знание, но, напротив, всегда и везде открыт и доступен любому из нас, стоит только захотеть услышать Его призыв, принять Его в себя и начать неукоснительно исполнять Его волю. Для Л.Н. Толстого Бог обретает традиционно искомую человеческим духом реальность только в вере, в сознании жизни, в ее подлинной разумности и полноте. Жизнь человека немыслима для Л.Н. Толстого без веры и вне Бога, а потому эти ключевые категории нравственно-религиозного учения великого русского мыслителя очень тесно взаимообусловлены, обнаруживая в своем логическом основании символическую фигуру герменевтического круга: «жизнь ... не может быть подчинена ничему, кроме Бога, познаваемого только жизнью»²², которая, в свою очередь, неизменно заключал Л.Н. Толстой.

Иначе говоря, вера — это ясное осознание наличия Бога как необходимого источника и «хозяина» жизни, пославшего человека в мир в качестве «работника», сообщив ему определенное учение нравственности. Следовательно, Бог в данном слу-

²¹ См.: Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 71; Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия. С. 132.; Толстой Л.Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 24. М., 1992. С. 14.

²² Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия. С. 303.

чае выступает у Л.Н.Толстого как высший моральный законодатель, воля которого есть всеобщий нравственный закон. «Бога мы не можем знать, — констатирует Л.Н.Толстой. — Одно, что мы знаем и про Него, — это *Его закон*, волю Его...», из чего мы и выводим его существование. Уподобляя характер связи между Богом и человеком отношениям хозяина к работнику или отца к сыну, Л.Н.Толстой тем самым устанавливает и обосновывает безусловную обязанность людей строго следовать воле Бога, ясно осознавая, что она имеет для них несомненно благотворный смысл. «Чем больше человек исполняет волю Бога, тем больше он знает Его», а значит, «только скажи себе, что во всем, что случается? воля Бога, и верь, что воля <ога всегда добро, — рассуждает Л.Н.Толстой, — и ты ничего не будешь бояться, и жизнь для тебя всегда будет благом»²³.

Итак, в интерпретации Л.Н.Толстого вера представляет собой способ непосредственного постижения человеком истины, выступающей как благо (добро) в его абсолютном измерении. Тем самым толстовская философия веры во многом продолжает и развивает духовную традицию, в рамках которой вера раскрывается как деятельное выражение мыслящей воли человека к достижению опознанной им цели жизни. Будучи непосредственно соизмеримой с высшими, предельными основаниями бытия, эта цель стимулирует пробуждение в человеке той всеподчиняющей устремленности к вере, которая пробуждает, проясняет и облекает в конкретную форму уже хранившиеся в его душе отрывочные и не до конца осознанные представления о наличии безусловного духовного центра его жизни, о сущности абсолютной истины и ее содержательной наполненности. Действие этой «воли к вере» Л.Н.Толстому в полной мере довелось испытать на собственном опыте, приобретенном им в ходе выпавших на его долю духовных испытаний. Они кардинально изменили самые основы жизнепонимания мыслителя, но даже это не смогло заставить его (подобно Сократу) «повиноваться ничему... кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется ... наилучшим»²⁴. Следуя в русле сокра-

²³ См.: Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 75–76.

²⁴ Платон. Критон // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 100.

тического интеллектуализма и глубоко усвоив его фундаментальное требование «мыслить правильно», Л.Н.Толстой услышал в нем призыв употреблять свой разум не на разрешение вопросов о том, что такое жизнь и зачем человек живет, а на максимально полное уяснение того, как следует жить, т.е. как правильно распорядиться благом жизни. Наиболее адекватный в нравственном плане и логически непротиворечивый ответ на этот вопрос Л.Н.Толстой нашел в учении Христа.

С этого момента «вера в Христа» окончательно приобрела для Л.Н.Толстого характер «знания истины». Верить — значит знать истину. Этому истинному духовному знанию, настойчиво повторяет Л.Н.Толстой, учили во все эпохи и во всех частях земли самые лучшие и мудрые представители разных народов. Однако отсюда отнюдь не следует, что истинность и значимость проповедуемых ими положений обуславливается какими-либо личными качествами или тем более сверхъестественными способностями подобных учителей, ибо «религия не потому истинна, что ее проповедовали святые люди, а святые люди ее проповедовали потому, что она истинна»²⁵. Верить надлежит лишь в истину, но не в личность, категорично утверждает Л.Н.Толстой. Разумный и истинно верующий человек (что для Л.Н.Толстого служит сущностно синонимичными характеристиками) неизбежно должен прийти к ясному осознанию того, что следует верить не в Христа, а в его учение, точнее, в несомненную истинность данного через Христа нравственного закона.

Как известно, эта внутренняя убежденность мыслителя ковенно подкреплялась и результатами его экзегетических опытов, согласно которым Иисус Христос не являлся ни Богом, ни сыном Бога: «Кто верит в Бога, для того Христос не может быть Бог», прямо говорит Л.Н.Толстой, Он — учитель жизни, духовный реформатор, разрушающий старые и утверждающий новые нравственно-ценностные основы человеческого бытия. Более того, «Христос нигде не призывает к вере в себя; он призывает только к вере в истину», а потому, «кто понимает учение Христа, у того и будет вера в него, потому что учение это — истина», — делает однозначный вывод Л.Н.Толстой. Именно по-

²⁵ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 43.

этому, заключает он, «Бог так же близок к нам, как он близок был тогда ко Христу, и так же готов открыть Истину каждому из нас, кто только захочет всей своей жизнью служить Ему»²⁶.

Однако дабы акцентировать разумность как неизменное свойство веры в ее истинном смысле, Л.Н.Толстой прибегает к странной, на первый взгляд, дополнительной аргументации в духе классического сократического эвдемонизма. «Нельзя сказать, чтобы служение Богу составляло назначение жизни, — делает парадоксальное заявление Л.Н.Толстой. — Назначение жизни человека всегда есть и будет его благо. Но так как Бог хотел дать благо людям, то люди, достигая своего блага, делают то, что хочет от них Бог, исполняют Его волю». Иными словами эту мысль можно выразить так: по самой своей природе человеку свойственно делать то, что лучше для него, а потому, рассуждает Л.Н.Толстой, всякое учение о жизни (в том числе, разумеется, и христианское) есть «только учение о том, что лучше для людей». И, значит, «Христос учит именно тому, как нам избавиться от наших несчастий и жить счастливо». По-другому эта ключевая аксиологическая взаимообусловленность установления подлинного отношения к Богу и обретения всей полноты блага выражается Л.Н.Толстым следующим образом: «Бог есть та сущность жизни, которую человек сознает в себе и полагает во всем мире как желание блага и осуществление его»²⁷.

Тем самым символический круг наших рассуждений замкнулся, и исходная посылка органично обнаружила себя в их заключительной фазе: жизнь возможна только в качестве блага, вера же, в оригинально толстовской ее версии, есть способ конституирования жизни в этом ее онто-аксиологическом статусе. Это, в свою очередь, может означать лишь одно: «разумная вера» Л.Н.Толстого — не отвлеченно-абстрактная по отношению к жизненной стихии величина, не искусственно-мертвая моралистическая константа, чуждая конкретной полноте жизни и жестоко обедняющая ее, а насущно необходимая прак-

²⁶ См.: *Толстой Л.Н.* Исследование догматического богословия. С. 174, 303; *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? С. 177, 268; *Толстой Л.Н.* Путь жизни. С. 43.

²⁷ См.: *Толстой Л.Н.* О жизни. С. 460; *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? С. 213, 277; *Толстой Л.Н.* Путь жизни. С. 73.

тическая стратегия человеческого существования, неукоснительное следование которой служит высшим гарантом целесообразности и осмысленности последнего.

Не случайно в своем знаменитом сочинении «В чем моя вера?» Л.Н.Толстой, формулируя собственный «символ веры», придает ему характер такой жизненно-практической программы, которая начинается со слов:

«Я верю в учение Христа, и вот в чем моя вера...

Я верю, что учение это дает благо всему человечеству, спасает меня от неизбежной гибели и дает мне здесь наибольшее благо. А потому я не могу не исполнять его...

Учение Христа есть благо и истина...

Я понял, в чем мое благо, *верю* в это и потому не могу делать того, что несомненно лишает меня моего блага.

Но мало того, что я верю в то, что я должен жить так, я *верю*, что если буду жить так, и только так, то жизнь моя получит для меня единственно возможный разумный, радостный и не уничтожаемый смертью смысл»²⁸.

Таким образом, подводя итог всему сказанному, необходимо сделать вывод о том, что вера Л.Н.Толстого явилась, прежде всего, особой интегративной формой духовного знания, которое стало неизбежным следствием глубокой убежденности привыкшего последовательно мыслить человека в логической и экзистенциальной достоверности определенной совокупности возвышенных и универсальных нравственных принципов и, одновременно, — основанием оригинальной антропоцентрической концепции смысла жизни, ориентирующей человека на абсолютные моральные ценности и безусловные нравственные правила. Именно эта «разумная вера» открыла перед духовным взором Л.Н.Толстого ранее скрытое от него пространство, в рамках которого человек способен, ясно осознавая собственную онтологическую ограниченность и нравственное несовершенство, действовать так, будто он является субстанциональным носителем универсального начала, аксиологически предшествующего его эмпирическому бытию и всецело подчиняющего его деятельность абсолютной моральной телеологии.

²⁸ См.: Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 329–345.

Следует признать, что осуществление столь грандиозного по своей духовной масштабности и беспрецедентного по своей культурной значимости проекта всеобъемлющей гармонизации разума и веры оказалось под силу только такому мыслителю как Л.Н.Толстой, который смог найти и указать своим современникам и потомкам собственный, «срединный», путь между «Афинами» и «Иерусалимом», между амбициозной самодостаточностью отвлеченного разума и абсурдной безосновательностью слепой веры.

Л.В. Максимов

Оправдание как процедура и вердикт¹ морального сознания

1. Одобрение – осуждение – оправдание

Мораль в ее реальном функционировании не только одобряет и осуждает, предписывает и запрещает, но наряду с этими категорическими, безусловными оценками и санкциями еще и *оправдывает*, признает допустимыми те или иные поступки и намерения. *Оправдание* расширяет спектр фундаментальных ценностных вердиктов (не только в моральной, но и в других сферах ценностного сознания), превращая простую дихотомию «одобрение – осуждение»² в трихотомию «одобрение – осужде-

¹ Слово «вердикт» в его реально сложившемся употреблении давно вышло за рамки словарных дефиниций, сохранивших за этим словом только исходное его значение: «решение суда присяжных». Фактически под «вердиктом» – в более свободной и широко распространенной его трактовке – принято понимать моральную и (или) правовую оценку какого-либо поступка или намерения, вынесенную каким-либо (не обязательно институционализированным) субъектом на основе анализа, обсуждения, взвешивания на «нормативных весах» различных составляющих данного поступка или намерения. Это по сути общепринятое сейчас значение и имеется в виду при употреблении слова «вердикт» в настоящей статье.

² Указанная понятийная пара может быть дополнена или заменена другими контрарными понятиями (например – «предписание и запрещение», «похвала и порицание» и др.), однако такое замещение позволяет лишь стилистически и контекстуально разнообразить противопоставление «позитивного» и «негативного» (в ценностно-нормативном смысле), ничего не добавляя к общей логике этой операции; действительно, предписываются (или вменяются в обязанность) фактически те же самые поступки и планы, которые получают одобрение или похвалу, а запрету подлежат то, что осуждается и порицается.

ние — оправдание». Термины «оправдание» и «одобрение» суть в равной мере *антонимы* «осуждения» (и «обвинения»), однако при этом «оправдание» не является *синонимом* «одобрения» («похвалы» и пр.), оно занимает особое место в указанной триаде³.

Оправдание — это в целом позитивный вердикт, но, в отличие от одобрения, его позитивность не безусловна; оправдать поступок — не значит безоговорочно его одобрить или представить в качестве образца для подражания. Сама надобность в оправдании возникает в отношении поступка, в котором присутствует (на самом деле или по видимости) элемент «зла», т.е. чего-то непозволительного, осуждаемого, и в котором вместе с тем имеется «добрая» составляющая, полностью или частично компенсирующая допущенное зло; либо — в другом варианте — этот поступок хотя и является морально недопустимым, но в силу не зависящих от субъекта обстоятельств он был вынужден его совершить. Поэтому для того, чтобы вынести оправдательный вердикт в отношении этого поступка (или субъекта, совершившего его), необходимо *количественно* определить как «размеры» причиненного зла и произведенного добра в их «весовом» соотношении, так и степень «вынужденности» ориентированных на «зло» действий. Необходимо, следовательно, разобраться в обстоятельствах дела, далеко не всегда лежащих на поверхности, понять мотивы совершаемого или планируемого поступка, его последствия, подвести полученные сведения под соответствующие моральные нормы и найти взвешенное, аргументированное решение, адекватное данной ситуации.

Обыденное моральное сознание осуществляет все эти операции, как правило, в свернутом виде, непосредственно, без рефлексии, открывая путь для проникновения в моральный

³ В этике и аксиологии с давних пор весьма популярна классификация всех объектов, потенциально подлежащих оценке, путем разделения их на три группы: положительные, отрицательные и «безразличные» в ценностном отношении. Соответственно и оценки делятся на одобрительные, осудительные и «нейтральные», причем к последним слово «оценка», строго говоря, неприменимо, поскольку они выражаются в безоценочных суждениях. Оправдание же противостоит одобрению и осуждению вовсе не в качестве «безоценочного» феномена: оправдание (как вердикт) — это не отказ от оценки, а ее специфический вид.

дискурс логических и фактологических ошибок, искажающих тот вердикт, который был бы вынесен в их отсутствие. Традиционная этика как практическая философия, естественно, не ставила своей задачей решать массу запутанных, ситуативно обусловленных моральных проблем, возникающих в повседневной жизни; она вырабатывала лишь общие ценностные ориентиры, общие критерии добра и зла, должного и запретного, которые, как молчаливо предполагалось, могут служить руководством для разрешения конкретных моральных коллизий.

Однако эффективность такого руководства изначально ограничена высокой степенью абстрактности спекулятивной моральной философии, оперирующей в основном полярными категориями добра и зла, обязательного и запретного. Эта доминирующая в классической этике «черно-белая» поляризация понятийного аппарата делает возможным применение его лишь к простым, прозрачным ситуациям, где вынесение однозначного вердикта — одобрительного или осудительного — не вызывает сомнений у тех, кто руководствуется ценностными критериями, заимствованными из того или иного классического учения. В реальных же многофакторных ситуациях, отдельные составляющие которых подпадают под разные, прямо противоположные оценки, возникает проблема вынесения и обоснования *интегральной* оценки или вердикта.

Сложность в том, что поступки, совершенные в подобных ситуациях, не могут быть оценены ни как безусловно позитивные (в моральном отношении), ни как безусловно негативные, они занимают некоторое промежуточное место на любой (из имеющихся в общественном сознании) оценочной шкале. Поэтому моралист, мысль которого последовательно идет по упрощенной схеме жесткой дихотомии добра (должного) и зла (запретного), вынужден — нередко вопреки эмпирической очевидности и многовековой социальной практике — настаивать на неукоснительном следовании данной схеме, подгоняя под нее и неизбежно при этом искажая, фальсифицируя ту ситуацию, по поводу которой выносится моральный вердикт⁴.

⁴ Примером подобного подхода является позиция, заявленная и обосновываемая Кантом в его эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» (см.: *Кант И. Трактаты и письма*. М., 1980. С. 292–297.

Конечно, сам термин «оправдание» (как и его контекстуальные вариации — оправданность, допустимость и др.) постоянно фигурировал в этических текстах, однако обозначаемое им понятие так и не приобрело в этике теоретического статуса, соразмерного практической значимости оправдательной процедуры. Из-за этого значительный слой морального сознания оставался вне досягаемости (а иногда и вообще вне зоны внимания) исследователя; поэтому и без того весьма абстрактные теоретико-этические концепции, отвлеченные от моральной эмпирии, от феноменологии морали («отвлеченные» не в смысле неизбежной идеализации своего объекта, а в смысле «упущения из виду» многих его составляющих, т.е. неполноты, фрагментарности исследования), не учитывающие роли и места процедуры оправдания в функционировании морального сознания, становились еще более абстрактными (в указанном смысле).

Эти черты традиционной этики, как уже сказано, вполне для нее органичны; она негласно сопротивлялась внедрению в этический дискурс «эмпирических», не укладывающихся в метафизические и априористские схемы, процедур, — таких как взвешивание мотивов, интересов, ценностей; выяснение конкретных обстоятельств, влияющих на моральный вердикт и пр., — сопротивлялась потому, что учет всех этих факторов разрушил бы искусственную стройность, системность спекулятивных этических концепций.

Введение понятия «оправдание» в активный аппарат этики нужно для того, чтобы приблизить этический анализ к реалиям морального сознания, исследовать его действительные механизмы (ценностные, психологические, дискурсивные). Необходимо прояснить логику морального оправдания как особого вердикта и особой процедуры в их соотношении с другими вердиктами и операциями морального сознания. Это позволит более точно и дифференцированно подходить к оценке и разрешению сложных моральных коллизий.

2. Моральное оправдание в историко-этических сюжетах

Теодицея, т.е. «оправдание Бога» за наличествующее в мире зло, — это сквозная тема религии и богословия, берущая начало еще в античном политеизме. Исторические типы теодицеи,

по словам С.Аверинцева, «зависят от... различно определяемого объема божественной ответственности за мировое бытие»⁵. Языческие боги не являются создателями и полновластными распорядителями космоса, поэтому мера их ответственности сравнительно мала. Особенно остро стоит проблема теодицеи в библейском теизме, признающем, что от Бога «исходит вся целокупность бытия, как она раскрывается в своих светлых и темных сторонах», Бог предопределяет все события, в том числе человеческие действия, откуда следует, что «бога логично обвинить не только за наказание виновного, но и за самую вину виновного, ибо всякая вина есть вина бога, так что последний не имеет права никого наказывать»⁶. В этой, казалось бы, безысходной ситуации христианская философско-богословская мысль Средневековья выработала массу изощренных приемов оправдания Бога, причем некоторые аргументы из этой серии вполне могут служить моделью для морального оправдания тех или иных человеческих деяний.

Один из таких аргументов базируется на идее «свободной воли»: Бог, сотворяя высшие разумные существа (ангелов и людей), наделил их способностью свободно выбирать между добром и злом; следовательно, ответственность за творящееся зло лежит на тех, кто воспользовался этой способностью, предпочтя зло добру. Понятно, что апелляция к свободной воле может быть использована (и действительно нередко используется) для оправдания родителей и воспитателей в случае вменения им вины за проступки их подопечных.

Другие — спекулятивно-метафизические, эстетико-космологические — построения теодицеи гораздо труднее спроецировать на обычные, житейские ситуации. Речь идет, в частности, об отрицании субстанциальности зла (т.е. о признании добра единственной субстанцией, сотворенной Богом, и истолковании кажущегося зла как локальной нехватки или отсутствия добра), а также о необходимости зла как для существования самого добра (мол, если нет зла, то нет и добра, одно

⁵ Аверинцев С. Теодицея // *Философская энциклопедия* / Гл. ред. Ф.В. Кон-стантинов: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 197–198.

⁶ Там же. С. 199.

предполагает другое), так и для совершенства мирового целого. Эту последнюю идею подробно разработал Лейбниц, утверждавший, что наилучший из всех возможных миров есть тот, который включает в себя максимальное разнообразие степеней совершенства — от низшей до высшей; и вот Бог, создавший наилучший мир, допустил во имя этого необходимого разнообразия наличие в нем страданий, преступлений и прочих зол. Другими словами, допущение зла оправдывается тем, что оно служит условием или средством для реализации перекрывающей его высшей ценности — мирового совершенства.

Нетрудно видеть, что этот аргумент подпадает под известную формулу — **«цель оправдывает средства»**, также издавна дискутируемую как в богословском, так и — главным образом — в более широком философско-этическом контексте. Эта формула допускает множество разных толкований⁷, но основное из них (как раз предполагающее использование термина *«моральное оправдание»*) может быть представлено следующим образом: причинение (кому-то) некоторого «зла» является допустимым (т.е. морально оправданным), если посредством данного поступка планируется получить «добро» (или «благо»), превышающее причиненное «зло».

Вообще, моральное оправдание — необходимый элемент множества жизнеучений, идеологий, всей духовно-практической деятельности. Любая **идеология** есть по существу *моральная апология* некоторых неморальных или аморальных целей и ценностей — политических, экономических и др., за которыми стоят те или иные частные, своекорыстные интересы; идеолог стремится доказать, что защищаемая им политическая и пр. программа, даже если она предполагает ущемление чьих-то прав, направлена в действительности на борьбу против социального зла, на установление или восстановление социальной справедливости — т.е. создателями и проводниками этой программы якобы движут исключительно моральные мотивы.

⁷ Изложение и анализ имеющихся трактовок указанной формулы см. в статье: *Апресян Р.Г.* «Цель оправдывает средства» // Этика: Энцикл. словарь / Под ред. Р.Г.Апресяна и А.А.Гусейнова. М., 2001. С. 533–535.

К моральному оправданию прибегают многие **нормативно-этические учения**; так, гедонисты фактически *оправдывают* перед лицом морали свою — в целом неморальную, но чреватую также аморальными последствиями — ориентированность на «удовольствие как высшее благо», вводя в состав своего учения «уточняющее» положение о том, что наибольшее удовольствие (понятое как отсутствие страданий) достигается через добродетельный — уже в собственно моральном смысле — образ жизни.

Поскольку в каждой более или менее развитой системе социальных отношений поведение индивида регулируется множеством норм, различающихся по содержанию и обязывающей силе, неизбежно возникают ситуации конфликта моральных или правовых обязанностей, когда любая линия поведения, выбранная индивидом, сопряжена с нарушением какой-либо нормы. Специальный анализ таких случаев («казусов») и подведение их под специально разработанные детализированные нормы, учитывающие неоднозначность, противоречивость ситуации и вместе с тем дающие ей вполне определенную, однозначную оценку (обвинительного или оправдательного характера), с давних пор составлял одну из главных задач **правовой казуистики**. Для институционализированной правовой системы, пришедшей на смену примитивному обычному праву, очень важно было выработать критерии, позволяющие ранжировать по степеням, по относительному весу разные правовые нормы и на этом основании оценивать поступки, идущие вразрез с этими нормами или соответствующие им. Иерархия деяний по их правовой значимости создавала предпосылки для вынесения справедливого (в согласии с данным типом правосознания) судебного вердикта, учитывающего не только факт правонарушения, но и обстоятельства, свидетельствующие в пользу нарушителя, путем сопоставления весомости аргументов «за» и «против» признания его виновным. Эта тщательно разработанная и законодательно зафиксированная правовая система, разумеется, не могла охватить всего многообразия возможных «казусов», ограничившись по необходимости их типологией и предоставив проведение более подробного анализа и правовой оценки каждой конкретной ситуации практическому судопроизводству.

Именно в правовом поле впервые была четко определена и обрела свой законный статус важнейшая процедура *оправдания*, как и соответствующий вердикт, противостоящий «осуждению», но не совпадающий с «одобрением». Поэтому понятие оправдания в юриспруденции осмыслено гораздо более основательно, нежели в этике, хотя по сути оно явилось эксплицитным выражением подобных же (по содержанию и механизму), но слабо или вовсе не рефлексированных процедур, совершаемых моральным сознанием.

В системе права «оправдание» означает приговор суда о признании обвинения несостоятельным (т.е. обвиняемого — невиновным), если: не установлено событие преступления; в действиях обвиняемого нет состава преступления; не доказано участие обвиняемого в совершенном преступлении. Кроме того, в правовой и моральной практике учитываются обстоятельства, на основании которых выносится решение, частично оправдывающее обвиняемого. Если установлено, например, что обвиняемый (подозреваемый) действительно совершил преступление или проступок, т.е. нарушил юридический или моральный запрет либо не последовал некоторому правовому или моральному предписанию, но вместе с тем выяснено, что его действия совершены в состоянии аффекта, «сильного душевного волнения»; из-за угроз или иных воздействий на него со стороны других лиц; для того чтобы избежать — с помощью преступления — каких-то тяжелых для себя или своих близких бедствий; с целью предотвратить нежелательные для общества, для других людей последствия, пресечь чьи-то (более опасные, чем свои собственные) преступные действия, защитить честь и достоинство (свои или других людей) и т.п., — т.е. если преступления совершены либо по «благородным», морально одобряемым, либо «по-человечески понятным», уважительным, заслуживающим снисхождения мотивам, — то суд может смягчить свой обвинительный вердикт.

Тяжесть проступка, так же как и весомость смягчающих вину обстоятельств, имеет количественное измерение (хотя и весьма неопределенное) как в правовых кодексах, так и в правосознании и моральном сознании данного конкретного общества; от соотношения этих противовесов зависит характер вердикта: полное либо частичное оправдание.

Помимо сказанного, моральное сознание *оправдывает* (т.е. снимает обвинение либо уменьшает его тяжесть, — однако в любом случае не одобряет) те мотивы и действия, которые хотя и идут вразрез с требованиями морали, но диктуются «естественными» эгоистическими побуждениями и интересами (например, когда индивид ставит интересы свои и своих близких выше интересов «дальних»), и те, которые хотя и приводят к дурным последствиям, но движимы чисто моральными мотивами (чувством морального долга), — т.е. в случаях, когда результаты действий не соответствуют «благим намерениям» (то ли в силу форс-мажорных обстоятельств, то ли из-за добросовестных ошибок и заблуждений самих деятелей).

3. Метаэтический анализ морального оправдания

В современной (главным образом англоязычной) **аналитической этике**, или **метаэтике**, термин «моральное оправдание» вместе с другими — близкими по значению или функционально связанными с ним — терминами является объектом специального логико-лингвистического исследования. Задача такого исследования — эксплицировать и уточнить эти термины, с тем чтобы минимизировать возможность ошибок, допускаемых в нормативно-этическом и моральном дискурсе при осуществлении процедуры морального оправдания. Правда, во многих работах указанный терминологический анализ не только не способствует устранению ошибок в моральных рассуждениях, но, напротив, приводит к смешению терминов и, соответственно, обозначаемых ими операций морального сознания.

Оправдание и обоснование знания. За последние несколько десятилетий в западной логико-методологической литературе появилось огромное количество работ, где в качестве одного из ключевых фигурирует термин «оправдание» (англ. *justification*), употребляемый не только в этическом, но и в эпистемологическом контексте — там, где речь идет об «оправдании» знаний, убеждений, мнений (*knowledge, beliefs*). При переводе этих текстов на русский язык термину «*justification*» обычно ставится в соответствие слово «обоснование», и это

верно, поскольку «оправдывать» знание (как и «обвинять» его) бессмысленно: оно подлежит обоснованию, т.е. доказательству его истинности, подкреплению с помощью рациональных доводов или ссылок на факты.

Тем не менее в английских текстах за словом «justification» прочно закрепились оба указанных значения — и оправдание, и обоснование, что приводит к ошибкам двух видов: либо вполне адекватно понятое оправдание применяется в ситуации, где эта процедура совершенно неуместна, либо, напротив, логико-эпистемологическое обоснование подменяет собой операцию оправдания.

Так, автор статьи «Эпистемология» в Стэнфордской философской интернет-энциклопедии⁸, определив «деонтологическое» *оправдание* в соответствии с общепринятым значением этого слова, а именно — как снятие вины с человека, совершившего проступок, приведя затем общую формулу условий оправданности («Совершение субъектом *S* поступка *x* является оправданным, если и только если *S* не обязан воздержаться от выполнения *x*») и иллюстрируя это условным примером («Марта» дала ложный ответ на некий вопрос «Тома», но ее ложь оправдана тем, что заданный вопрос был «бестактным» и потому не обязывал ее говорить правду), тут же механически перенес эту схему на эпистемологическую ситуацию, где «оправданию», по мнению автора, подлежал не поступок, а «убеждение» (*belief*) как когнитивный феномен; итог такого перенесения зафиксирован в следующем маловразумительном постулате: «Убеждение *S* в том, что *p*, является оправданным, если и только если *S* убежден в *p* и вместе с тем *S* не обязан воздерживаться от убеждения в *p*». Ущербность этой последней формулы обусловлена тем, что автор счел возможным употребить понятия оправданности (и обязанности субъекта) в отношении «убеждения», которое, как и прочие когнитивные феномены, выражаемые в субъектно-предикатных суждениях, нуждается не в оправдании, а в обосновании.

⁸ Steup M. Epistemology // E.N. Zalta, ed., The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition). URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/Epistemology/>>.

В другой статье из той же энциклопедии — «Эпистемология морали»⁹ — термин «оправдание» вообще фигурирует исключительно в логико-эпистемологическом («обосновательном») значении, даже когда специально говорится о моральных (оценочных и нормативных) высказываниях; выражения «моральное оправдание» и «оправдание морали» употребляются в этой статье в одном и том же смысле: оба они обозначают «обоснование истинности моральных высказываний».

Моральное оправдание и обоснование морали. *Обосновать* мораль — значит логически вывести моральные (императивные и оценочные) принципы, основоположения из каких-то других — объективно-истинных, или аксиоматических, или «авторитетных» — неморальных положений (фактологических или неморально-ценностных), имея целью с помощью указанного вывода подкрепить, увеличить вес моральных императивов и оценок в сознании людей. Эта процедура производится в случае сомнений в достаточной убедительности, психологической действенности морали без указанного подкрепления. В этом контексте термин «оправдание» неуместен. Но главный критерий различения «обоснования морали» и «морального оправдания» состоит в том, что обоснование — это логическая (и в этом отношении — ценностно-нейтральная) операция, а оправдание — это ценностный вердикт; поэтому «обоснованным» может быть любой ценностный вердикт, т.е. не только оправдание, но и осуждение, и одобрение.

Тем не менее в англоязычной литературе термин «оправдание» (*justification*) постоянно фигурирует и там, где речь идет именно и только об *обосновании* (рациональном подкреплении, фундировании) морали, а не о моральном *оправдании* чего-либо. Это связано с тем, что в английском языке (по крайней мере, в теоретических работах) слова, обозначающие «обоснование» и «доказательство» (*substantiation, warrant, proof, evidence* и др.) как логические процедуры, употребляются почти исключительно в научном (*scientific*) и вообще когнитивном контексте; т.е. го-

⁹ Campbell R. Moral Epistemology // E.N. Zalta, ed., The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2007 Edition). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/moral-epistemology/>>.

воря об *обосновании* какого-либо ментального феномена, англоязычный теоретик имеет в виду прежде всего феномен познавательный (фактологическое или абстрактно-теоретическое суждение, поверяемое на истинность и ложность). А к тем операциям, которые производятся в гуманитарных дисциплинах (*humanities*) и объектом которых являются ценностные высказывания, более подходит термин «оправдание» (*justification*)¹⁰.

При всех контекстуальных различиях, процедуры оправдания и обоснования сходны по логической структуре, а в некоторых словосочетаниях — например, «моральное оправдание» и «моральное обоснование» — эти термины почти идентичны по смыслу, поскольку в обоих случаях имеется в виду моральное подкрепление тех или иных неморальных позиций или поступков.

Моральное оправдание и оправдание морали. Говорить об «оправдании» морали имеет смысл только в том случае, если против морали, ее принципов и норм выдвигается некое «обвинение» с позиций «более высоких» или «высших» ценностей. Подобные обвинения, действительно, звучали в некоторых экзотических учениях (главным образом, у Ницше и его последователей), и это обстоятельство, по-видимому, повлияло на выбор Вл. Соловьевым названия для своего знаменитого труда — «Оправдание добра». *Оправдать* мораль, строго говоря, — значит сопоставить моральные ценности с некоторыми другими, неморальными ценностями, которые по принятой кем-то ценностной шкале стоят «выше» морали, с целью показать, что нормативно-ценностные положения морали не противоречат или даже вполне согласуются с этими «более высокими» или «высшими» ценностями.

Однако вне этого полемического контекста выражение «оправдание морали» утрачивает смысл. Моральные ценности не нуждаются в «оправдании» через что-то другое, более «высокое» в ценностном смысле. Мораль сама является критерием «высшего» в ценностной иерархии, сложившейся в развитом

¹⁰ Подробный анализ указанных терминологических оттенков дан в статье Дж. Д'Армса и Д. Джэкобсона «Экспрессивизм, мораль и эмоции» (*D'Arms J., Jacobson D. Expressivism, Morality, and the Emotions // Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy. 1994. Vol. 104. № 4*).

общественном сознании. «Оправдание» и в русском, и в английском языках имеет специфический смысловой оттенок: процедуре оправдания подвергаются лишь «дурные» (или кажущиеся таковыми) намерения, установки, поступки; оправдание — это особая процедура снятия вины или осуждения; и поскольку намерения или поступки «оправдываются» перед лицом морали, сами моральные ценности (принципы, нормы, оценки) не могут быть объектом оправдания, мораль здесь — субъект, эталон и инструмент оправдательной процедуры. Поэтому в тех работах, где говорится об *оправдании морали*, фактически в большинстве случаев имеется в виду ее *обоснование*.

Моральное оправдание поступка и объяснение ситуации. Для того чтобы морально оправдать некоторый поступок или намерение, надо объяснить ситуацию, в которой данный поступок совершен или запланирован, — в частности, объяснить движущие мотивы поступка, указать различные привходящие обстоятельства, повлиявшие на выбор поступка и его последствия. Фактически оправдательный вердикт выносится в отношении не поступка как такового, а его «образа», сформированного в результате представленного объяснения.

Тесная связь объяснения и оправдания иногда приводит к смешению этих процедур, к неверному представлению о том, что «самый акт объяснения безнравственного поведения... влечет за собой своего рода его защиту»¹¹. Однако объяснение — это всецело познавательная процедура, а оправдание, как отмечалось выше, есть определенный ценностный вердикт. Знание, полученное в результате *объяснения* ситуации, совсем не обязательно работает на *оправдание* поступка; в зависимости от его содержания, оно в принципе может послужить основанием для любого вердикта. Поэтому в случае споров и сомнений по поводу правомерности морального оправдания того или иного действия главное внимание уделяется событийной стороне дела, т.е. объяснению (выяснению и истолкованию) обстоятельств, сопствующих данному поступку.

¹¹ Andrews K. How to learn from our mistakes. Explanation and moral justification. URL = <<http://www.yorku.ca/andrewsk/documents/HowtoLearnfromOurMistakes.pdf>>.

Моральное оправдание и прощение. Прощение — это «отказ от возмездия за обиду или нанесенный ущерб»¹². Прощение — не юридический акт (типа амнистии или помилования), диктуемый различными государственно-прагматическими соображениями, а акт духовный, в основе которого — особая ценностная позиция, принцип («Не воздавайте злом за зло» и т.п.), либо чувство жалости, сострадания. Если оправдание производится только при соответствующих оправдывающих обстоятельствах, то прощение не предполагает наличия таких обстоятельств в качестве обязательного условия.

4. Моральное оправдание в профессиональной и прикладной этике

Профессиональная этика конкретизирует общие нормы морали применительно к ситуациям, характерным для той или иной области профессиональной деятельности. Указанная конкретизация не может быть простой проекцией и уточнением общих норм, поскольку сложные, противоречивые и вместе с тем типичные, повторяющиеся ситуации, с которыми приходится иметь дело профессионалу, часто ставят его перед необходимостью выбора одного из двух возможных решений, каждое из которых отвечает определенным моральным требованиям, но при этом неизбежно влечет за собой нарушение других норм морали; поэтому важной функцией профессиональной этики является легитимизация, внесение в соответствующий кодекс некоторого вполне определенного решения, обязательного для исполнения, несмотря на его небезупречность в моральном отношении. Предписываемое решение признается некоторой компетентной инстанцией морально оправданным, имеющим преимущество перед альтернативным решением, причем этот оправдательный вердикт является внутренним компромиссом, не разрушающим сложившейся системы моральных ценностей, не требующим ее пересмотра.

¹² *Апресян Р.Г., Мелешко Е.Д.* Прощение // *Этика: Энцикл. словарь* / Под ред. Р.Г.Апресяна и А.А.Гусейнова. М., 2001. С. 396.

Разумеется, логика и социальный механизм профессионально-этической кодификации норм могут быть интерпретированы и по-другому. «Этическая институционализация врачебной деятельности, — пишет А.А. Гусейнов, — не ограничивается тем, что в ее рамках конкретизируются общие моральные принципы... Она доходит до того, что санкционируются отступления от общих принципов, если это признается целесообразным с традиционной точки зрения. В этом смысле врачебная деятельность — не просто посредствующее звено между общей моралью и конкретными решениями. Она оказывается уже источником морали. Врачебная этика до недавнего времени исходила из того, что врач должен скрывать смертельный диагноз от больного, оправдывая это интересами последнего. Данное отступление от принципа “не лги” явно не ставило под сомнение его безусловность вообще, но тем не менее по сути было таковым. Здесь речь идет не просто о некоей особенности профессионального этиоса, а об особом образе самой морали. Требование “не лги” представляет собой такой моральный принцип, который в известном смысле тождественен самой морали. Обосновывая право отступления от него и делегируя это право врачу, врачебная этика соединяет мораль и профессию (врачебную деятельность) столь полно, что последняя не только воплощает мораль, но еще и порождает ее»¹³. Другими словами, санкционирование лжи в определенном рода ситуациях фактически рассматривается здесь не просто как вынужденная (и только в силу этого допустимая, морально оправданная в рамках существующих норм) мера, а как собственно моральная инновация, внесенная медицинским сообществом и в этом статусе, очевидно, не нуждающаяся в моральном оправдании.

Что касается проблем прикладной этики, то их специфика такова, что любое решение в этой области не может быть безоговорочно санкционировано моралью, в лучшем случае оно будет морально оправданным, но не безусловно принятым. Один из важнейших признаков этих проблем — их открытость:

¹³ Гусейнов А.А. Размышления о прикладной этике // Прикладная этика: метаэтические рефлексии: Сб. ст. / Сост.: Ниёле Васильевне и Рубен Апресян. Каунас—Вильнюс, 2005. CD ISBN 9986-19-831-3. С. 7.

они «имеют форму дилеммы, каждое из взаимоисключающих решений которой поддается моральной аргументации»; они являются «открытыми не потому, что не найдено логически безупречного обоснования, а потому, что не имеют его»¹⁴. Действительно, даже сторонники смертной казни, эвтаназии, легализации наркотиков и пр. не ставят целью доказать, что все это заслуживает морального одобрения; они отстаивают лишь моральную оправданность этих социальных институтов, поскольку, по их мнению (подкрепленному более или менее весомыми аргументами), снятие существующих запретов принесет обществу больше пользы, нежели вреда.

В литературе по прикладной этике при выдвижении моральных аргументов за или против определенного решения той или иной проблемы дискутирующие стороны часто обращаются к Канту — иногда как к союзнику, иногда как к авторитетному оппоненту, позицию которого невозможно игнорировать.

В одной из работ, анализирующих широкий круг этико-прикладных проблем через призму Кантовой теории¹⁵, каждый тематический раздел начинается с изложения систематизированного набора аргументов, морально оправдывающих (на уровне обыденного здравого смысла) некоторые спорные решения обсуждаемой проблемы, а затем эти аргументы автор поверяет на прочность через сопоставление их с доводами, опирающимися на кантовский моральный абсолютизм. В работе формулируется, в частности, ряд условий, при соблюдении которых война может быть признана справедливой и, значит, морально оправданной, несмотря на смерть и разрушения, которые она приносит; эти условия таковы: война ведется во имя спасения основных жизненных ценностей данного сообщества от несправедливого агрессора; все невоенные средства разрешения конфликта исчерпаны; война не подвергает опасности более высокие цен-

¹⁴ Гусейнов А.А. Размышления о прикладной этике // Прикладная этика: метаэтические рефлексии: Сб. ст. / Сост.: Ниёле Васильевне и Рубен Апресян. Каунас—Вильнюс, 2005. CD ISBN 9986-19-831-3. С. 2, 3.

¹⁵ *Iwuagwu E.K.* The Implications of Kant's Conception of the Absolute Good Will for Some Current Ethical Issues Like Suicide, War, Abortion, Violence, Corruption and Terrorism. URL = <<http://www.frasouzu.com/Seminar%20Papers/Kant's%20Absolute%20Good%20and%20its%20Implications.htm/>>.

ности, чем те, которые нуждаются в защите, и т.д. Но далее автор дезавуирует все доводы в пользу оправданности войны при каких бы то ни было условиях, поскольку незыблемая в его глазах кантовская парадигма категорического императива не допускает универсализации максимы, ориентирующей на ведение любой войны, даже «справедливой».

По тем же основаниям объявляется недействительным моральное оправдание суицида, абортов, насилия и пр. В работе, правда, встречаются оговорки (концептуально ничем не подтверждаемые), что теория Канта, возможно, упускает из виду некоторые особые обстоятельства, позволяющие сделать исключения из абсолютных запретов или предписаний; упоминаются также (в нейтральном ключе) «некоторые ученые», считающие, что этическая философия Канта не в состоянии что-либо подсказать практическому моралисту в ситуациях, где имеет место конфликт моральных обязанностей. Но в целом автор данной работы, как и множество других философов, занимающихся проблемами прикладной этики, не видит реальной альтернативы кантианскому абсолютизму, и потому в решении этих проблем занимает позицию, которую можно назвать «моральным фундаментализмом», — позицию, по существу очень близкую (по социально-психологическим истокам и механизмам, не обязательно по содержанию) религиозному фундаментализму. Сходство этих подходов состоит в том, что важнейшие регулятивные нормы человеческого поведения они трактуют как не просто и не только надличностные, надындивидуальные, но и вообще «надчеловеческие», объективно-трансцендентные и потому абсолютно жесткие, подлежащие неукоснительному исполнению; сама возможность «оправдания» каких-либо нарушений этих норм заранее исключена.

Масштабная практическая реализация подобной установки, будь такое возможным, парализовала бы общественную жизнь; поэтому идейный (ценностно-нормативный) фундаментализм любого свойства, даже опирающийся на мощные властные структуры, всегда вынужден в той или иной мере ослаблять категоричность своих требований, допуская, оправдывая и узаконивая многочисленные исключения и отступления от декларированных им норм, «абсолютность» которых оказывается в конечном счете иллюзорной.

О.П. Зубец

Археология аристократизма* (Англомания как способ философствования)

Философская страсть к теме аристократизма есть лишь проявление естественного (если для философии не курьезно использовать это слово) стремления проникнуть в глубины устойчивых и настойчивых образов притягательного и достойного человеческого бытия в мире. Желания увидеть за пестротой и научной недосыгаемостью исторических, социологических и иных научно-гуманитарных описаний аристократии выходящее за пределы видимости в рамках профессионально-исследовательских ограничений явление: сокрытое фактами, но данное в неопишуемой простоте непосредственной рефлексии представление об аристократическом. В этом цельном образе известное противостояние этики долга или норм и этики добродетели утрачивает смысл, т.к. он выражает изначальную свободу человека по отношению к ценностному миру — свободу автора, творца, не обременяющего себя даже законодательством. Его существование — прежде и изначальнее любого возможного правила, нормы или понятия о добродетельности. Каждое его движение — идеальное или реальное — может стать основой оценок для других, нормой, образцом, но не для него самого.

Насколько философ нуждается в соотнесении своих суждений с тем, что современный ему мир считает реальностью, эмпирической данностью — вопрос отдельный. Возможно, чем

* Статья подготовлена в рамках исследования, поддержанного РГНФ. Грант № 08-03-00226а.

менее он озадачивается этой связью, тем достойнее тот способ, которым он оплодотворяет культуру — менее извращенно и с подлинным чувством. Зачем тогда нам искать корреляты аристократизма в реальности? Но, собственно говоря, речь и не идет о реальности отдельных поступков, газетных фактов или даже литературных примеров. Речь идет о воплощении образа аристократизма в ином — также достаточно идеальном — явлении: в представлении об английском национальном характере.

Заметим, что ряд сущностных особенностей аристократического (принципиальная неотрефлексированность, невозможность выражения в форме абстрактных всеобщих норм, заповедей, идеалов, неприятие рационализма, и т.д.) категорически не допускает возможность реконструкции на основе его собственного вербально выраженного самоосознания (называние, присваивание имен в качестве надления бытийственностью также не может служить таким источником). Тем не менее остается возможность описания аристократического через философское воспроизведение специфики его как ценностного явления, основанного на центральности и связанной с ней единственности субъекта, или, словами М.Бахтина, — «центральности моей единственной причастности бытию», собственно говоря — через понятийное построение аристократического ценностного мира. Для Бахтина такая первая философия, которая вскрывает бытие-событие, как его знает ответственный поступок, не может строить общих понятий, положений и законов об этом мире, но может быть только феноменологией этого мира поступка¹. Но ответственность поступка определяется не его содержанием, а подписью под ним. Содержание как раз с необходимостью устраняет субъекта поступка. И наоборот: обращение к ответственному поступанию предполагает и позволяет помещение человека в центр ценностного мира — что исторически и философски наделяет его тем, что можно определить как аристократизм.

Долгая история противостояния морали малого и великого человека, господина и раба, аристократа и мещанина чаще всего доступна в форме нападков периферийного человека на челове-

¹ См.: *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники.* М., 1986. С. 105.

ка центра или идеализации им же последнего — поэтому она не может служить самостоятельным источником для понимания сущности аристократического как ценностного явления. Иной путь поиска форм укорененности аристократического в реальностях человеческого существования лежит через обнаружение аристократического под многочисленными слоями иного в явлении, которое исторически и в мировом общественном мнении связано с аристократизмом. Речь идет об английском характере, об англичанине.

Исторически — в отличие от Франции — благородный англичанин имел не больше прав, чем любой свободный человек². Но это лишь еще в большей степени соответствовало аристократической противопоставленности социальности и государственности. В результате, как пишет М.Блок, «английская аристократия, исходя из реальности, которая одна дает настоящую власть над людьми, и избежав омертвления, возникающего в слишком ограниченных и замкнутых правах рождения сословиях, извлекла лучшее из присущей ей силы, что помогло ей просуществовать долгие века»³.

Обращение к Англии и всему английскому при стремлении обнаружить некую данность аристократизма не в исторических трактатах, а в реалиях, выходящих за пределы исторического, находит еще одно основание в том, что Норберт Элиас рассматривает в качестве противопоставленности цивилизации и культуры. Эта противопоставленность воспроизводится как на уровне социальных групп: аристократии и интеллигенции, так и целых стран: Англии и Германии. Интересно замечание Элиаса, что французское и английское понятие «цивилизация» может относиться к манерам, «behaviour» людей, «причем не важно, достигли ли последние чего-нибудь своим поведением или нет»⁴. В то время, как в немецком термине «культура» «такое отнесение к “behaviour” — к ценностям человека, ничего не совершившего и наделенного просто бытием и поведением, — присутствует лишь в самом ограниченном виде»⁵, а его произ-

² См.: Блок М. Феодальное общество. М., 2003. С. 329.

³ Там же. С. 325.

⁴ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. Т. 1. М., СПб., 2001. С. 60.

⁵ Там же.

водное «kulturell» означает не бытие или ценность человека, «но ценность и характер определенных продуктов человеческой деятельности»⁶. Другое различие этих понятий Элиас определяет как ориентированность цивилизации на процесс, а культуры — на продукт деятельности. Кроме того, это понятийное противостояние связано с противостоянием социальным: у Элиаса речь идет об аристократии и немецкой интеллигенции. Для последней легитимацией являются *достижения* в духовной деятельности, тогда как высший слой в этом смысле ничего не делает, но видит свое отличие в особом рода *поведении*. А единственно возможной формой связи разбросанных по университетам и городкам интеллектуалов стала идея, общая и всепоглощающая идея. Немецкая интеллигенция всячески подчеркивает свое достоинство через понятие истинной добродетели, противопоставляемой пустой учтивости, внешней любезности, через утверждение глубины против поверхностности, искренности против лицемерия. Эта антитеза, зародившаяся изначально как социальная, стала преимущественно национальной: искренность и открытость предстали как черты немецкого характера в противоположность всегда что-то скрывающей учтивости англичан. Данное исследование Элиаса не только служит оправданием обращения к английскому как реальности аристократического, но указывает на ряд его существенных моментов: ценностное доминирование поступка по сравнению с продуктом или результатом и отсутствие тех социальных оснований возвышения роли идеи, которые характерны для «культурной» немецкой интеллигенции.

Тот факт, что аристократизм со всей его экстравагантностью был воспринят в качестве воплощения собственной сути целой нацией, отражается как в ее собственных рефлексиях, так и в стороннем взгляде наблюдателя, — например, американца Эриксона. Поэтому, если задаваться целью обнаружения аристократического, то лучшего объекта не найти.

По количеству монографий, посвященных английскому характеру, с ним не может соперничать никакой иной характер, и это свидетельствует о том, что английский характер — не

⁶ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. Т. 1. М., СПб., 2001. С. 60.

нечто, стоящее в ряду других национальных типов, но явная исключительность, единственность, драгоценность, принадлежащая человечеству в целом, которое не может ей пользоваться, но порой способно любоваться ей. Английский характер не есть чистое проявление аристократизма, но в нем его можно обнаружить в большей концентрации, чем где бы то ни было.

Обращение к аристократизму как некоторой реалии (пусть и главным образом духовной, но хотя бы локализованной как бы вне отдельного исследования) позволяет расширить ракурс рассмотрения проблемы места аристократического в морали (или его полной внеположенности ей). Для О.Шпенглера аристократизм укоренен в нравах, в отличие от священничества, обретающего себя в морали: т.е. мораль полностью принадлежит противостоящей аристократизму сфере. В трудах многих мыслителей речь идет о различении аристократической и мещанской морали (хотя они и обозначаются разнообразными терминами), но все же остается открытым вопрос, можно ли отнести аристократизм именно к сфере морали или это явление иной природы и связано с ней лишь тем, что само является ценностным. В философской мысли присутствует различение двух форм единого явления — причем признаки их полностью созвучны отличительным чертам аристократизма и мещанства. Можно сослаться на идею Майкла Оукшота из статьи «Вавилонская башня»⁷ о существовании двух форм моральной жизни: одна есть «привычка чувствования и поведения», а другая — «рефлексивное применение морального критерия». Одна выражается в неотрефлексированном поступании, а другая — в рациональной проблематизации жизненной ситуации и обладании моральным идеалом, правилом, принципом. Причем можно сказать, что если первая не просто конструирует мир, но сама есть этот мир, то вторая есть нечто гносеологическое, проблематизирующее внешнее себе. По-видимому, такая точка зрения, соединяющая аристократическое и мещанское начала в едином явлении морали, может считаться наиболее оправданной. Ницше писал о сосуществовании господина, ари-

⁷ Оукшот М. Вавилонская башня // Оукшот М. Рационализм в политике. М., 2002. С. 110-127.

тократа и раба в одном человеке, но это никак не предполагает, что оба одни воплощают моральное начало, скорее даже наоборот. Другое дело, что подобная раздвоенность коренится во внутреннем напряжении между поступанием и всем, что стоит вне его, между осмыслением поступка и самим этим поступком, между разнообразием мотивов и следствий, и самой горделивой способностью поступать в свободе от этого разнообразия. Именно рассмотрение аристократизма как основы способности человека к поступанию (вне и помимо мотивов, идеального опосредования идеалами, принципами, законами, а также результатов, продуктов или следствий этого поступания) — является обоснованием его роли в той области, которую можно определить как моральное.

Оукшот предпринимает попытку рассматривать мораль как различное сочетание двух крайностей — поступания и ориентированной на идеал рефлексии, — это он считает способом приближения к исторической реальности. Но английский мыслитель отдает явное предпочтение такому сочетанию двух крайностей, в котором доминирует именно неотрефлексированное поступание, обычай — тогда, как он считает, моральная жизнь будет защищена от путаницы между поведением и стремлением к идеалам, а действие удержит свое первостепенное значение⁸. Но можно предположить, что вместо описываемой им идиллии, скорее всего, такое сочетание чревато внутренним антагонизмом, т.к. за поступанием и рефлексией идеализацией стоят противостоящие друг другу системы ценностей, имеющие долгую историю напряженных отношений.

Английское пристрастие к ритуалам, к церемониям, скептическое, но тем не менее уважительное отношение к ним имеет некоторую связь с эмпирической склонностью английской мысли и менталитета в целом. «Англичане не отрицают загадочность, но они отвергают желание объяснить ее, рационализировать ее и заменить абстрактными принципами. Разум кажется им неразумным... Разумный человек решает проблемы морали, религии, политики или садоводства не консультируясь с априорными правилами, но путем переговоров и compro-

⁸ См.: Оукшот М. Вавилонская башня. С. 119.

мисса с теми, кто кажется несогласным с ним, но тем не менее может оказаться правым. Традиция и пример гораздо более надежны, чем абстрактный аргумент; ритуалы и церемонии — насколько они существуют без всякого объяснения, скорее содержат истинное, чем интеллектуальная доктрина»⁹. Именно вследствие этого отношения было отдано спонтанное предпочтение монархическому правлению перед республиканским и аристократическим титулам перед профессиональными степенями. Приращение рационального объяснения, обоснования и опосредования идей, общим законом — очевидное проявление аристократизма, не нуждающегося в обосновании, оправдании собственных действий в силу простого отсутствия того, перед кем эти оправдания могли бы иметь место, не нуждающегося в идее как форме опосредования своей связи с другими, с миром, ибо весь этот мир существует лишь поскольку он есть часть меня, есть Я сам. Идея и закон не нужны мне в отношении к моему собственному телу. Как пишет М. Оукшот по поводу схожей проблемы, на искусство и моральную активность накладывают совершенно неподходящую дидактическую форму, тогда как «поэт не знает о том, что он хочет сказать, до тех пор, пока он этого уже не сказал»¹⁰. Другой вопрос — является ли подобная ошибка результатом особой ситуации культурного наследия Древнего мира и христианства, как считает М. Оукшот, или это необходимая форма существования периферийного человека, нуждающегося в идеальном опосредовании своих связей с миром и постоянном соотношении себя, своих действий с некоторыми общими идеальными ориентирами и внешними оценками? Тогда точка зрения этого англичанина, считающего, что европейская моральная история была строительством Вавилонской башни, созиданием моральных идеалов, благодаря которым мы сейчас не знаем, как себя вести в публичной и частной сферах, — это и есть точка зрения аристократизма.

Ставшее банальным — т.е. употребляемым теми, кто не способен вложить в него изначальный смысл — утверждение «мой дом — моя крепость» (в более точном переводе речь идет о зам-

⁹ *Scruton R.* England: An Elegy. L.—N. Y., 2006. P. 49.

¹⁰ *Оукшот М.* Вавилонская башня. С. 121.

ке) не является для англичанина музейной безделушкой. Дом как замок есть свобода закрывания двери, обретения того пространства, которое и есть Вы сами: это не огораживание собственности, выносимой на торговую площадь, имеющую стоимость и являющуюся потенциальным товаром. Нет — это отрицание всего перечисленного, это возвращение к средневековой натуральности. И столь тесно связанное с идеей аристократизма и с образом англичанина садоводство (в русском переводе полностью утрачивающее тот завораживающий смысл, который имеет слово *gardening*) есть обустройство своей земли как обустройство себя самого, ибо земля дает имя владельцу, а владелец дает имя ей.

Дом как замок построен не в результате применения архитектурных идей и традиций декора — он есть непосредственное воплощение форм индивидуальной человеческой деятельности: он создан нашими телодвижениями подобно тому, как нора своим устройством отражает биологию своего обитателя, его строение и форму жизни. Это «слепок с действительной жизни», когда мощь жизни создает себеместилище «из собственного своего нутра» (Шпенглер). Он может иметь украшения или быть лишен их — ибо он выражает не вкус обитателя, а форму его жизни, его телесность — и сам он является его телом, производным от идей и представлений о прекрасном и должном. Поэтому замок принципиально некрасив — особенно рядом с собором — подобно тому, как принципиально некрасиво аристократическое лицо, выражающее неповторимую породу, а не общезначимый идеал гармонии.

Для аристократического начала форма реальной деятельности, привычки поступания важнее, первичнее, чем общее правило или закон — какова бы ни была природа последнего. Так, право частной собственности уступает необходимости пересекать границы земель при охоте на лис.

Причинно-следственная природность человека преодолевается аристократически — т.е. через ценностное игнорирование функциональности, успешности, полезности, результативности: победа и поражение в равной степени несущественны. Проигравший герой похоронен вдали от дома, не достигнув цели, но лишь достойно ведя себя — таков исследователь Арк-

тики Скотт. А в военной победе может утратиться героическое. Не духовно — через абсолютные моральные запреты — очерчивается пространство человеческого, а через поступание, игнорирующее логику причин и следствий, целей и средств. В основе этого игнорирования лежит центральная локализация субъекта в ценностном пространстве, не допускающая значимого существования чего либо вне «моего», вне «self», устранимая равного другого. Для поступания не существует внешних обстоятельств — есть лишь я сам, и лишь в мире, тождественном мне самому, я способен совершать ответственный поступок. Именно в этом смысле аристократизм, помещающий человека в центр и устранивающий все иное, является подлинным основанием способности к ответственному поступанию. Если признать, что мораль не сводится к идеальным построениям, а предполагает поступок в качестве своего ядра — то именно аристократизм оказывается ее основанием.

Английская эксцентричность ни в малейшей степени не есть оригинальничанье или показуха, театрализованность. Как пишет Роджер Скрутон, она является фактически своего рода формой пунктуальности. Когда англичанин оказывается среди чужаков и незнакомцев (strangers), он руководствуется лишь обычаями и традициями, возникшими в другом месте, в иное время и с другой целью. Он всегда остается англичанином, закрывая в себе свой остров или его часть, он может под проливным дождем произнести страстную проповедь в Гайд-парке, а потом — вернувшись домой — наслаждаться чаем с печеньем, как будто ничего не произошло. Он будет обращаться с подростками как с истинными джентельменами просто потому, что это его собственная манера вести себя, совершенно не корректируемая внешними изменчивыми и относительными обстоятельствами. И если некое действие (повязывание галстука или чистое бритье) кажется простым, не имеющим отношения к морали, автоматическим действием, то будучи совершаемым в самых неожиданных условиях — пустыне, на войне, джунглях — оно становится исключительным примером поступания, в котором человек устанавливает свое авторство мира и собственных поступков. Отличительным, специфическим, сущностным для аристократического поступания (а в контексте данного рас-

смотрения речь идет об аристократическом как основании всякого поступания) является исходное устранение всего, что не является «мною» — в его основе лежит фундаментальное игнорирование другого — человека, обстоятельств, возможных последствий, оценок и т.п. — *в качестве оснований* поступания. Именно поэтому аристократический поступок может казаться смешным, нелепым, проигрышным, экстравагантным, бесчеловечным. Он может вызывать раздражение — даже при явном гуманном содержании — просто в силу того, что не является выражением каких-либо нравственных норм или межличностных обязательств и отношений, а потому не отвечает высоким одухотворенным представлениям о подлинной моральности поступка. Вот чисто эмпирическое наблюдение Дэвида Кэннэдина из главы его книги «Aspects of Aristocracy», посвященной Уинстону Черчиллю: «Его высокомерие, его самоуверенность, его величавое безразличие к последствиям, его полное отсутствие интереса к мыслям и чувствам других — все это рассматривалось — с сожалением — наблюдателями как явный признак его принадлежности к высшему классу»¹¹. О том же Черчилле — вернее о всех Черчиллях, начиная с Джона Мальборо — высказывалось мнение, что у них полностью отсутствует как мораль, так и принципы вообще¹². (Взгляд со стороны вполне точно отмечает в аристократизме два момента, которые могут стать для этики сверхдостаточными аргументами для полного исключения его из сферы морали: это игнорирование другого и отсутствие принципов.)

Скрутон, не ставящий перед собой задачи аристократизации англичанина, пытается вписать эксцентричность в ценности периферийного, выживающего в мире обстоятельств человека, и утверждает, что эксцентричность — не бессмысленный продукт праздности, а необходимый момент существования в изменчивом и полном риска обществе. И тем не менее примеры ее — исключительно аристократические, что опровергает тезис о существовании в изменчивом мире. Эта изменчивость не дана аристократическому сознанию, для которого мир есть

¹¹ Cannadine D. Aspects of Aristocracy. England, 1994. P. 130.

¹² См.: Ibid. P. 132.

исключительное постоянство его единственного центра и авторства. Дж. Ст. Милль видел в эксцентричности (которая не есть экс-центричность) выражение свободы и ее гарантию — именно эксцентричность, на его взгляд, привносит в мир человеческое. Периферийный человек, мещанин нуждается — для своего выживания и даже просто для обретения собственного лица — в постоянном осмыслении окружающего его мира и своего места в нем с логично следующей за этим коррекцией своего поведения и облика. Мещанин должен соответствовать миру, быть адекватным ему в поступках и в мыслях. Человек центра, аристократ соответствует сам себе, мир и есть он сам. Если он приносит в мир значимость, своим присутствием воссоздает его из небытия — что есть тогда эксцентричность? Понятие, которое невозможно наполнить смыслом при невозможности оценки извне.

Но если поступание основано на бытии в центре и отсутствии опосредования идеальными абсолютами, как быть с традиционным и фундаментальным этическим и моральным представлением о должном? У совершения аристократического должного нет морального мотива, как нет следствия и оценки: совершающий его — чужак, незнакомец, инопланетянин в мире других, ему не ведомы общие правила и нормы, идеалы и представления о должном. И если он совершает нечто благородное с точки зрения других, то вовсе не исходя из идеи благородства или любви к ближнему (хотя не абстрактный, но определенный «ближний» может быть любим в компании с любимой собакой или видом из окна). Особое долженствование, описание которого мы обнаруживаем в трактатах об английском характере, есть порождение того, что Бахтин называет «долженствующей единственностью»¹³.

Понятие «долга», встречающееся при описании англичанина, отличается от того традиционного философского концепта, который долгое время играл доминирующую роль в европейской этике. Оно не призывает человека к чему-то, выходящему за пределы его поступания, не коренится в долженствовании, противостоящем сущему и обесценивающему его. Человек не подчиняется долгу, он просто поступает как единственно должно¹⁴.

¹³ Бахтин М. Указ. соч. С. 113.

¹⁴ См.: Macneile D. W.. The Englishman. L., 1938. P. 38.

Корни такого долга лежат в своеобразии аристократического ценностного сознания, когда поступок является воспроизведением того, что и есть подлинно значимое и действительное, что рождает прецедент истории рода — единственно должный именно в силу того, что он имел место и что его автором является субъект этой истории. Иными словами, должное рождается из поступания, а не поступание из должного. Основанный на таком долге закон или этика права гарантирует человеку, что он сам несет ответственность за собственную жизнь и последствия своих действий, дает ему свободу самому ладить с собственной жизнью и пользоваться неотчуждаемым правом делать то, что должно. Периферийный человек нуждается в должном как идеальной связи с другими людьми на периферии и со всем устройством мира, без этого опосредования он окажется затерянным в неструктурированном и не осмысливаемом пространстве одиноким ничто. Он видит ситуацию поступания через нормативную призму должного, принимая мир как несовершенный, а себя — как неспособного совершать совершенные поступки. Но при этом он обнаруживает себя в качестве человека именно в силу своей причастности к идее должного, блага, справедливости. Это и есть классический субъект морали, живущий в мире несовершенных поступков, непредсказуемых последствий, многообразного переплетения мотивов. Человек центра не нуждается в идее должного для ценностного структурирования мира подобно тому, как для функционирования организма человеку не требуется идея идеальной физиологии. Для него не существует ситуации, внешней ему самому с ее непредсказуемыми до и после. В ней — в этой ситуации поступания — нет ничего сверх и помимо самого его поступания, у которого нет прошлого и будущего вне лично-родовой истории поступающего человека, тогда как предшествование, кульминирующее в мотивах, и последствия действия, кульминирующие в муках совести, являются первейшим содержанием поступания для периферийного человека. Карел Чапек описывает англичанина-джентельмена, приводящего вас в ярость тем, что, сидя в купе напротив целые два часа, не считает вас достойным даже взгляда, а затем встает и помогает снять тяжелый чемодан, с которым вам не справиться самому. И вот вы растеряны, т.к. все это не соответствует представлению о хоро-

шем поступке, который должен быть вписан в паутину человеческих отношений, близости, любви к ближнему и т.п., а не являть собой некий автоматический акт, которому предшествует ценностное уравнивание вас с вашим чемоданом, причем последнему отдается явное предпочтение. В аристократизме ситуация создается не осмыслением ее посредством идеи, а самим поступанием, которое не обрастает морально-этической рефлексией, а остается прецедентом поступания, совершенно не предполагающим превращение в образец, ибо остается всегда поступанием совершившего его и вписавшего его в свою неповторимую историю. Этот поступок-прецедент рожден долженствованием единственности, а потому не может превратиться в норму или образец для других (тем более что последние отсутствуют). Философствующий мещанин будет склонен создать образ идеального джентельмена, превратить его в нормативное должное, утвердить помощь ближнему, находящемуся в затруднении, в качестве доброго поступка, но это не будет иметь для аристократического начала никакого значения и не будет иметь к нему никакого отношения. Не случайно ни одному мыслителю не приходило в голову создать нормативный образ идеального аристократа — ведь он не рождается посредством идеи.

Это то, что М.Бахтин называет «долженствованием поступочным»: не отвлеченный закон поступка, а действительное конкретное долженствование, обусловленное его единственным местом в данном контексте события. Долженствование не может быть содержательным, ибо если бы оно было таковым, то с необходимостью устраняло бы действующего и ответственного субъекта. Кроме того, само содержание не содержит в себе долженствования или его обоснования. Бахтин высказывает идею, которая является квинтэссенцией описания аристократического (вырастающего из героического) в морали: «Нет определенных и в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определенной структурой... на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря, вообще должным (ибо нет специально-нравственного долженствования)»¹⁵. В истори-

¹⁵ Macneile D.W.. The Englishman. С. 85.

ко-антропологических исследованиях можно встретить описания ценностной специфики пребывания в центре (что доступно лишь вождям и шаманам), ибо центр — это такое место, в котором бытие сгущено, в котором пребывают ценности и нет расхождения должного и сущего. Должное есть воплощенное пребывание в центре — ему не предшествует нормативная обязательность.

Авторы, описывающие англичанина, замечают, что моральный поступок совершается им как если бы он был совершенно очевиден. Нет никакой борьбы с соблазном, нет чувства, что «хорошее» является бременем¹⁶. Он не совершается вопреки, т.к. вне него ничего не дано. Неотрефлексированное, не осмысленное через соотнесение с идеалом и нормой действие кажется простым этикетным автоматизмом, в чем нередко и обвиняется (наряду с обвинением в бездушии в адрес совершающего его). Но поступок отличается от самого разного рода действий не идеальным опосредованием (которое основано на множественности равных периферийных субъектов, связанных друг с другом и с самими собой посредством идеи), а именно центральностью и единственностью действующего лица, тем, что он — через ценностное присвоение мира и устранение Другого — становится действительным автором своего деяния, а не функцией других (равных ему людей, возвышающихся над ним идей и т.п.). Уже упоминавшиеся ежедневные гигиенические мероприятия, не похожие на поступание, являются явным примером поступания, если в них человек локализует себя в центре ценностного мира, а вследствие этого — устраняет все иное: живет в мире, который есть он сам, владелец замка и всего обозримого пространства. Поэтому, когда англичанин (которого по целому ряду оснований можно рассматривать как цельный феномен аристократического) осуществляет свои гигиенические процедуры, совершенно независимо от условий, места, ситуации: в замке, в гостинице, в египетской пустыне или индийских джунглях, — это есть поступание. Если он является к обеде в смокинге, даже если это совершенно нелепо с точки зрения обстоятельств, воспринимаемых другими, — это тоже

¹⁶ *Dibelius W., Lindsay A.D.* England. N. Y., 1930. P. 166.

поступание. Иными словами, поступанием является любое действие, в основе которого лежит центральность и единственность совершающего его — в этом смысле оно всегда аристократично.

Устранение всего, что смещает человека из ценностного центра на периферию, наблюдается в многообразных примерах аристократического. Именно в силу этого англичане, уважающие закон и авторитет, презирают официальность и государство. Важной особенностью английской ментальности, отмечаемой Скрутоном, является различие, разведение власти и авторитета, которым проникнута не только гражданская, но и личная жизнь. Отношение к человеку, обладающему властью, полностью зависит от того, обладает ли он авторитетом — за этим скрывается доминирование родового времени над социальным пространством.

Подлинной ценностью и жизнеспособностью отличается то, что порождено не общей идеей, реализуемой государством или профессией, а любительством и частными инициативами — они стали отправной точкой множества общественных институтов: колледжи, клубы, разнообразные объединения возникали в ответ на различные проблемы общественной и индивидуальной жизни. Не государство, а именно частные инициативы и объединения. Каждая деревня стала центром спонтанного создания общественных институтов, защищенных от ревности законодателей.

И именно в силу того же, несмотря на любовь к традиции и церемониалу, англичане прекрасно знают, что последние являются лишь их собственными человеческими изобретениями, доступными иронии. Отсюда и их любовь к абсурду, всяческой непереводимой чепухе. Язык основан на грамматических правилах, этикете, стиле и вводит нас в публичную сферу, где мы не изобретаем правил, но как бы обязаны подчиняться им. Но англичанин восстает против этого и получает истинное удовольствие от говорения вопреки всем этим правилам и установлениям. Не случайно именно викторианская эпоха, пытающаяся выглядеть образцом торжества закона, порядка и пуританства, воплощает себя в стихотворном творении чепухи Эдвардом Лиром и двумя книжками об Алисе Льюиса Кэролла. Англичане открыли детство не в качестве этапа жизни, а как особое ду-

ховное состояние: они создали величайшую детскую литературу, которая не является детской, ибо ее герои сопровождают человека всю жизнь, также как всю жизнь он занимается своими хобби и радуется часам, проведенным в общении с животными. Как замечает Скрутон, когда эти животные выступают в качестве антагонистов (на охоте или рыбалке), то занятие называется спортом — т.е. соперничеством равных. Культивирование детского состояния есть возвышение состояния вне закона и нормы, когда старый изувеченный плюшевый мишка оказывается важнее всех достижений цивилизации, когда чуть ли не символом нации становится Мистер Бин — откровенно неприятный для окружающих людей, но дружеский избранным им вещам. Это Никто, который становится Кем-то, потому что превратил себя в свой мир (что, конечно, не дословный, но близкий по смыслу перевод «the nobody who was somebody, because he had made himself a home»).

Для англичанина существует огромное различие между Кем-то и Никем (Somebody and Nobody) — граница между ними постоянно обновляется и поддерживается. (Тем не менее англичанин считает, что быть никем допустимо и даже желательно: это основа чувства класса, классовости.) Англия — аристократическое общество во многих смыслах, в частности — в том, как высоко ценится порода и наследственность. Для хорошего поступка недостаточно быть просто хорошим — т.е. оцененным таковым сиюминутным наблюдателем с точки зрения сиюминутности. В нем должно проявляться нечто основательное, выходящее за пределы ограниченной настоящим ситуации: родовая история, порода, выявленная, возможно, посредством шпенглеровской муштры. Только тогда поступок и будет естественным явлением того, что есть долг.

Ральф Эмерсон отмечает, что появление аристократа придает любому событию дух исключительности: но так видится оно лишь с точки зрения коммонеризма, а с точки зрения аристократизма это появление есть лишь порождение данного события к бытию, к ценностному существованию, в то время как других событий просто нет. Нет исключительного, есть существующее. Иногда американский мыслитель без стеснения отдается восторгу: «В них есть чувство превосходства, отсутствие

каких-либо амбициозных усилий..., чистый тон мыслей и чувств и сила повеления...»¹⁷. Исключительность порождается еще и тем, что событие перестает вписываться в общее положение, идею, закон, определяется и обнаруживается не ими, а самим присутствием в нем человека — что порождает особую открытость. Эта открытость, основанная на предпочтении описания перед предписанием (именно так создавался знаменитый Оксфордский словарь английского языка, начало которому положила опять же любительская инициатива и который фиксировал частные лингвистические инициативы, но не контролировал их), находит свое выражение в истории английского языка, когда не абсолютные стандарты и правила, но компромиссы, конкретные реалии, а не абстрактные идеи становились основой развития.

Доминирование описания — проявление английского эмпиризма, скептически настроенного по отношению к истинам разума (в аристократическом контексте разум ни в чем не выигрывает перед неразумием, ум — перед безумием: ведь поступок не является результатом разумного осмысления обстоятельств или проникновения в скрытую логику мира).

Английская система прецедентного права несет в себе всю полноту аристократического бытия в мире: она часто описывается как созданная судьей: его неповторимым решением для неповторимой ситуации. Но подобное описание не совсем точно. Как пишет Скрутон, право является не изобретением, а открытием¹⁸. Судья не создает закон, но применяет его, хотя он и не сформулирован в виде принципов. Обычное право является законом земли, принадлежит Англии. Потому англичане и признавали самых разных королей, даже тех, что не знали английского и вообще не были королями (как Кромвель), просто потому, что видели их в качестве сотворенных, а не творящих. Английское право подобно форме обустроенной земли, сердцем и душой которой является английский аристократ, чей титул облагораживает его владения, а владения облагораживают

¹⁷ Emerson E.W. *Essays and English Traits*. The Harvard Classics, 1909–1914 Ch. XI. [Aristocracy]. Norwalk CT, 1993. P. 22.

¹⁸ См.: Scruton R. *England: An Elegy*. P. 9.

его самого (Скрутон). Идентичность человека определяется его отношением с землей, но и идентичность последней определяется отношением с определенным человеком. Это и есть то, что называется домом (home) в отличие от здания, отчужденного от строителя строения. Все, находящееся в доме, совершенно не нуждается в объяснении — все это просто тут есть. Скрутон обращает особое внимание на то, как англичане совершенно не нуждаются в объяснении чего бы то ни было, своих обычаев и традиций, форм своего поступания. Нет объяснения — нет и проблематизирующей рефлексии. Человек дома «выращивает овощи, такие большие, что их никто не может есть, и выводит таких уродливых собак, что только англичанин может взглянуть в то, что из величайшего милосердия могло бы называться лицом»¹⁹.

Станным может показаться периферийному зрителю культивирование породистости — как людей, так и животных, — которое совершенно разрушает какие-либо образцы общезначимой красоты. Породистость порождает чрезмерность — но меры и не может быть. Нет и самого стремления к красоте — вплоть до архитектуры дома, который воспроизводит не идею стиля, а является прямым выражением форм жизни (подобно крестьянскому дому и замку, в противовес собору — на что указывает Шпенглер).

Домашняя эксцентричность соседствует с любительством, а последнее означает, что нет никаких ограничений вашей деятельности в виде требования некоей готовности к ней, соответствия ее запросам. И в результате такого неограниченного любительского поступания создаются университеты, школы, больницы, театры, обустраивается мир, который считается просто домом, мир, который и есть человек.

В глазах англичанина история уступает биографии, а литература не интересуется этическими, социальными или политическими вопросами, но обращена к личностям (personalities)²⁰. Величайший мастер пейзажа Тёрнер долгие годы не имел признания в силу того, что не писал портреты. Энтузиазм провоцируется не идеей, а персоной, голосуют не за программу, а за че-

¹⁹ См.: *Scruton R. England: An Elegy. P. 16.*

²⁰ См.: *Dibelius W., Lindsay A.D. England. P. 148.*

ловека, и враг должен быть персонифицирован — как Наполеон или Вильгельм II. Так через детали национального характера просматриваются основания аристократизма: доминирование родового времени над социальным пространством, первичность личности по отношению к каким-либо отчужденным формам объективации.

Англичанин ценит любительство и ставит профессионализм на низшую ступень, что также является классическим проявлением аристократических ценностей. Можно быть виртуозом в музыке, великим исследователем или поэтом, но все это достойно лишь будучи представленным не в виде профессии, а в качестве формы любительства, развлечения. Протестанская идея служения профессии чужда аристократизму, как и идея служения в принципе (королю, богу, даме или какого-либо роду занятий). Любой профессионализм предполагает отчуждение продукта (какова бы ни была его природа) — с одной стороны, и наличие образца, идеала и деятельности и ее результатов — с другой. Но аристократизм отвергает и то и другое.

Английская философия — не по содержанию, ибо аристократизм не может выразить себя содержательно и не нуждается в этом — а по своим деятельностным ценностным основаниям также воплощает аристократическое начало. Не случайно Локк уподобляет свои философские занятия охоте — занятию, исторически воплощающему в себе ценностный аристократизм: «Поиски разумом истины представляют род соколиной охоты, в которой сами поиски составляют значительную часть наслаждения»²¹. Аристократизм связан с умалением роли результата, всего, что допускает отчуждение в качестве продукта деятельности. Собственно результат имеет значение и обретает смысл, лишь сохраняя вписанность в поступок, совершаемый единственным в ценностном отношении деятелем: выпадая из него, он утрачивает свою единственную ценностную бытийственность и растворяется в ничто, в том, что лишено человеческого присутствия. По тем же основаниям англичанина — даже если он романист или философ — не интересует объяснение (и как возможно объяснение, если я есть всеобъемлющее порождения ценностного

²¹ Локк Дж. Избр. филос. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 61.

мира, тождественное ему, его единственное основание? Потому нет места объяснению и внутри дома). Как восклицает Г.Гачев: «А ведь в Англии нет романа воспитания!»²². Он и невозможен, если поступок не является воплощением идеи. Тот же автор отмечает, что у английского романиста нет интереса, почему так вышло, подобно тому, как и Ньютон не интересуется причиной тяготения. И Юм не измышляет гипотез, и рассматривает причинность как не нашего ума дело — коли мы имеем привычки. А уж привычка — аристократическая форма.

Английская психология, подобно судебной практике, не интересуется мотивами, историей души (что есть особый интерес для немецкой мысли). Как осмеливается утверждать Г.Гачев, «на континенте человек... не есть абсолютный источник ни совершаемого им зла, ни добра и т.п.»²³ — т.к. он существует в мире, который не есть он, в мире других, с ними он связан посредством идеи, нормы, а следовательно, главное — это пребывание идеи в нем самом — в мотиве, намерении и т.п. Здесь могут и судить лишь за намерения, за идеи. И свидетельство души о себе признается как важнейшее, тогда как в англосаксонском праве (возможно, в его части. — *О.З.*) не добиваются признания подсудимым своей виновности: оно не доказательство²⁴.

Любое решение — в том числе и философское — имеет статус прецедента. Подобно тому, как поступок создает прецедент, но не реализует норму и не порождает ее. В этом — основа английского философского эмпиризма. Как и основа английского права. Но в этом и особенность той морали, описание которой мы находим при обращении к английскому характеру. Абстрактный принцип не более авторитетен, чем провозглашающий его. Но, как многократно настаивает Скрутон, судья (и человек) не изобретает (*invents*), но открывает (*discovers*). То, что он открывает своим поступанием, и есть его задающая мир центральная единственность — его аристократизм.

²² Гачев Г. *Миры Европы. Взгляд из России. Англия, интеллектуальное путешествие.* М., 2007. С. 511.

²³ Там же. С. 513.

²⁴ Там же.

А.В. Прокофьев

Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого*

«Выбрать меньшее из двух зол...» Именно так мы характеризуем очень широкий ряд решений, требующих соотнесения самых разных жизненных потерь и приобретений. И в живом нравственном опыте, и в этической мысли сочетание слов «меньшее зло» часто используется всего лишь как фигура речи без определенного нормативного содержания. Любое неудобство, предпочтительное в сравнении с иным потенциальным неудобством, легко попадает в данную рубрику. Однако следует учитывать, что такое словоупотребление построено на основе предельно широкого понимания зла и неотрефлексированности факторов, которые делают его меньшим. Попытка уточнить значение этого слова и задуматься над критериями сравнения неизбежно ведет к пониманию того, что формула «выбор меньшего зла» указывает на совершенно специфическую логику принятия решений, которая в рамках морального сознания является спорной, а если спор разрешается в пользу ее допустимости, то трагической.

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Понятие меньшего зла: содержание, критерии, условия применения» (грант Президента РФ МД – 1557.2008.6). Выражаю свою благодарность участникам торетического семинара сектора этики ИФ РАН за их глубокие вопросы и критические соображения по поводу первоначального наброска статьи (текст обсуждения см: http://ethicscenter.ru/sem/prok_q.html), а также «Фонду содействия отечественной науке» за поддержку моей научно-исследовательской деятельности.

Если под злом понимать намеренное нарушение запрета на причинение ущерба другому человеку или системе кооперативных и доверительных отношений между людьми, то за формулировкой «меньшее зло» стоит не просто выбор между ситуациями, включающими разномасштабные потери и приобретения, а вынужденный выбор между двумя запрещенными моралью линиями поведения. Основной исследовательской задачей в этой связи является прояснение нормативного содержания логики меньшего зла и обоснование ее в качестве неизбежной составляющей морального мышления.

Общие формулировки

Логика меньшего зла противостоит ригористическому абсолютизму в моральной теории и в нравственном сознании, т.е. такой позиции, которая придает безусловное значение не только общей аксиологической установке морали, но и некоторым ее нормативным конкретизациям. Среди основных проявлений подобного абсолютизма: негативная деонтология, настаивающая на безусловном значении запретов на насилие и ложь, и этика прав человека, рассматривающая соблюдение каждого отдельно взятого права каждого отдельно взятого его обладателя в качестве безусловной обязанности. Отсюда следуют две формулировки, характеризующих логику меньшего зла. Одна отражает ее противостояние с негативной деонтологией ненасилия и «не лжи», другая – с абсолютистской этикой прав человека.

В первом случае:

При определенных условиях морально санкционированными (т.е. допустимыми или даже вмененными к совершению) могут быть те действия, которые противоречат тем или иным нравственным запретам, однако, совершение которых в конкретной ситуации позволяет предотвратить значительно более масштабное нарушение тех же (или иных) нравственных запретов.

Во втором случае:

При определенных условиях морально санкционированными (т.е. допустимыми или даже обязательными к совершению) могут быть те действия, которые нарушают право одного или не-

скольких человек ради значительного сокращения количества нарушений того же самого права или иных прав либо ради предотвращения существенного роста подобных нарушений.

Последняя формулировка в целом соответствует тому явлению, которое впервые подверг систематической критике Р.Нозик и которое в современной этике обозначается как «утилитаризм прав»¹. Для первой формулировки можно было бы ввести по аналогии обозначение «утилитаризм исполнения запретов». Однако дальнейший анализ логики меньшего зла покажет, что за этим понятием стоит гораздо более сложный и нюансированный тип рассуждения. В соответствии с этим возникнут существенные уточнения исходных формулировок.

Типичные случаи

Для того чтобы создать целостное представление о принятии решений на основе логики меньшего зла, необходимо разобраться с двумя предварительными вопросами: вопросом о типичных случаях ее применения и вопросом о критериях ранжирования зла.

Если отталкиваться от определения, оппонирующего этике абсолютных запретов, то типичные случаи делятся на связанные с запретом на ложь и связанные с запретом на насилие, т.е. на принуждение различного рода и причинение физического или психического ущерба. В рамках первой ниши можно вести речь о лжи, которая предохраняет вводимого в заблуждение человека от психических и физических потерь, связанных с предъявлением истины, а также о превентивной лжи, которая устраняет угрозу причинения значительного ущерба самому вынужденному лгать индивиду или другим людям. В рамках второй ниши присутствует следующая классификация случаев: 1) самооборона и защита других, сопряженные с причинением ущерба агрессору и даже его смертью; 2) наказание агрессора после того, как агрессия (или иное виновное причинение

¹ Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. N. Y., 1974. P. 29.

ущерба) уже завершились; 3) причинение ущерба третьим лицам ради предотвращения более значительного ущерба обществу в целом или отдельным его представителям.

Проблематичными с этической точки зрения могут быть все три перечисленных выше явления. Для этики ненасилия, например, даже силовая защита другого человека от чьих-либо агрессивных действий выступает как морально недопустимое деяние. Однако в своей оценке этой ситуации этика ненасилия остается в абсолютном меньшинстве среди других рефлексивных этических позиций. Ее рекомендации выглядят крайне экзотично для носителя обыденного нравственного сознания, в котором глубоко укоренено убеждение, что нарушитель определенного запрета полностью или частично исключается из-под его действия, а нарушитель определенного права полностью или частично поражается в правах. Это ослабление нравственных ограничений рассматривается как необходимое условие для эффективного противостояния активному, атакующему злу. Мера подобного ослабления максимальна в случае отражения и нейтрализации агрессии и существенно снижается в случае наказания, поскольку здесь уже невозможно предотвратить ущерб жертве злодея, а все прочие зоны, связанные с заслуженным воздаянием или обращенным в будущее сдерживанием, имеют меньший нравственный вес. Поэтому, например, допустимость причинения смерти агрессору в ходе самообороны или защиты другого не влечет за собой автоматически допустимость смертной казни.

Существенно, что этика ненасилия перестает быть единственной противницей применения логики меньшего зла в этих двух типичных случаях, когда речь заходит о причинении агрессору особых, специфических видов ущерба, тех, которые могут рассматриваться в качестве недопустимых даже по отношению к нарушителю фундаментальных нравственных запретов. В рамках кантовской этики такие виды ущерба обозначаются как «позорные» или «бесчестящие» и строго табуируются правилами уважения. Они, следуя Канту, много «тяжелее, чем потеря жизни и состояния»². В рамках этики прав человека эти

² *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995. С. 482.

виды ущерба оговариваются специальным классом прав, действие которых не может быть приостановлено даже в чрезвычайных ситуациях. В Европейской конвенции по защите прав и свобод человека (1950) таким статусом обладают: внесудебное лишение жизни (кроме случаев абсолютно необходимого применения силы), наказание без законного юридического процесса, содержание в рабстве и пытки³.

В пределах рубрики «наказание» вряд ли найдется хоть сколько-то убедительное оправдание действий, унижающих человеческое достоинство преступника (таких, например, как пытки). А вот в рамках рубрики отражения и нейтрализации агрессии складывается иное положение. Подобные действия могут оказаться единственным эффективным средством предотвращения масштабного ущерба, т.е. средством нейтрализации агрессии, когда речь идет об агрессии организованной и коллективной или же агрессии, использующей сложные технические приспособления. В этом смысле характерен знаменитый пример «бомбы замедленного действия» или — для придания ситуации более острого характера — пример «ядерной бомбы замедленного действия». При определенном стечении обстоятельств причинение физического страдания участнику или организатору продолжающейся агрессии может послужить единственным способом получения спасительной для многих людей информации⁴.

Еще большей нравственной проблематичностью обладает третий случай, предполагающий причинение ущерба третьим лицам. Под третьими лицами подразумеваются те люди, которые не вовлечены в агрессивные действия, чреватые причинением ущерба, или шире — не создают угрозы причинения ущерба. Они заведомо выпадают из-под действия принципа, смягчающего наши нравственные обязательства по отношению к нарушителю нравственных норм (т.е. к злодею). Они не теряют своего права на жизнь, телесную целостность, собственность и т.д. Просто в силу обстоятельств ущерб, причиняемый им,

³ См.: URL=<http://www.hro.org/docs/ilex/coe/conv.htm>.

⁴ Для выявления *контуров* текущей этической дискуссии по проблеме см.: Torture: A Collection / Ed. by S. Levinson. N. Y., 2004; Torture: Does It Make Us Safer? Is It Ever OK? A Human Rights Perspective / K. Roth, M. Worden, eds. N. Y., 2005.

оказывается средством предотвращения ущерба множеству других людей. Эта ситуация является крайне неоднозначной и предельно сложной для абсолютного большинства этических традиций, исключая самые прямолинейные версии утилитаризма.

Критерии ранжирования

Само сочетание слов «меньшее зло» предполагает, что зло воспринимается как явление, подлежащее количественному измерению, что различные его проявления могут быть ранжированы в соответствии со степенью их нравственной неприемлемости. У меня нет убеждения, что это ранжирование может стать основой для строгой, алгоритмизированной логики принятия решений по образцу анализа выгод и затрат. Однако некоторые, самые общие критерии «измерения» зла вполне могут быть выявлены. Эти критерии должны соответствовать тем факторам, которые варьируют степень нравственного осуждения деяний. Нравственное осуждение, в свою очередь, зависит от внешних эффектов действия и от внутреннего отношения действующего субъекта к их возникновению. В соответствии с этим можно говорить о *внешнем* и *внутреннем* критериях измерения зла.

Наиболее очевидным является *внешний критерий*. Он определяется масштабом и характером ущерба (или вреда), который с большой вероятностью может причинить какое-то действие. В этом отношении моральная оценка опирается на некую интуитивно очевидную иерархию видов ущерба. Потерять собственность лучше, чем потерять жизнь, понести незначительный и временный ущерб здоровью лучше, чем очутиться в непоправимо искалеченном состоянии и т.д. Соответственно, при прочих равных условиях, характеризующих внутреннюю сторону совершаемого, лишение собственности воспринимается как менее предосудительное деяние, чем лишение жизни, а нанесение легких побоев, чем причинение глубокой инвалидности. Дополнением к иерархии видов ущерба является сугубо количественный, числовой показатель. Нравственное возмущение возрастает в случае серийности причинения вреда или его причинения сразу многим людям. Зло оказывается тем боль-

шим, чем больше количество его жертв. Выбор меньшего из зол, таким образом, всегда находится на пересечении количественных и качественных показателей ущерба.

Внутренний критерий, позволяющий ранжировать различные проявления зла можно описать следующим образом: мера предосудительности деяния зависит от мотива, который привел к его совершению, и от степени намеренности действий. Наряду с иерархией типов ущерба существует иерархия мотиваций, в которой последние размещены в соответствии с мерой своей моральной злокачественности. Убийство из ревности вызывает меньшее возмущение, чем убийство из корысти, и уж точно, чем убийство из человеконенавистнических, садистических соображений. Одновременно умышленное убийство (или иное злодеяние) рассматривается как большее зло, чем убийство, совершенное по небрежности или по неосторожности.

Влияет ли внутренний критерий «измерения» зла на логику принятия решений, предполагающую выбор меньшего из зол? Для случаев с причинением вреда третьим лицам, конечно, нет. Можно представить себе набор из трех ситуаций, в которых значительный экологический ущерб может быть предотвращен только за счет разрушения чьей-то собственности или причинения вреда чьему-то здоровью. Ситуации отличаются друг от друга только причиной возникновения угрозы. Она может быть результатом террористического акта (т.е. умышленно созданной), пренебрежения правилами техники безопасности (т.е. возникшей вследствие небрежности или неосторожности), природной катастрофы (т.е. возникшей вовсе без человеческого участия). Будет ли по-разному проходить грань морально обоснованного причинения вреда в этих трех ситуациях? Думаю, что вряд ли. Причина в том, что во всех этих ситуациях нет оснований для ослабления нравственных обязанностей по отношению к тем людям, ущерб которым рассматривается как меньшее зло.

Однако в тех случаях, где вред причиняется самому субъекту, творящему зло, внутренний критерий вполне может быть уместен. В этом отношении характерен пример наказания. И еще более интересный пример самообороны от так называемых невиновных агрессоров и угроз. Это одна из самых болезненных точек в нормативной теории самообороны. Под неви-

новным агрессором понимается тот, который превращается в агрессора вследствие введения в заблуждение, психотропного воздействия или психического заболевания, а под невиновной угрозой — человек, который создает опасность чьей-то жизни из-за простого стечения обстоятельств. Для некоторых авторов сама моральная допустимость самообороны стоит в этих случаях под вопросом⁵. Но даже те, кто не соглашается с таким радикальным выводом, ведут речь об иных, более строгих условиях морально допустимой самообороны, если ее объектом служит невиновный агрессор или невиновная угроза. Ужесточение условий означает увеличение риска для жизни или здоровья обороняющегося, и значит перед нами еще один фактор, определяющий, что есть большее, а что есть меньшее зло. И он является внутренним.

Проблема границ морально допустимого

Так выглядят критерии ранжирования на самый первый взгляд. Однако в дальнейшем станет ясно, что не только масштаб ущерба и в некоторых случаях степень виновности его причинения следует принимать в расчет при соотношении больших и меньших зол. Дополнительные факторы автоматически выявляются в ходе анализа конкретных проблем, связанных со статусом понятия «меньшее зло» в этике. В данной статье я попытаюсь проанализировать одну из них: проблему границ морально допустимого. У моего анализа будет комплексная цель: с одной стороны, провести систематическое оправдание этого способа морального рассуждения, а с другой — дополнить его образ совершенно необходимыми штрихами.

Итак, не является ли рассуждение, связанное с выбором меньшего зла, результатом неправомерного смещения границ морально допустимого? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо зафиксировать несколько нормативных позиций, ка-

⁵ См.: *McMahan J.* Self-Defense and the Problem of the Innocent Attacker // *Ethics*. 1994. Vol. 104. № 2. P. 252–290; *Otsuka M.* Killing the Innocent in Self-Defense // *Philosophy and Public Affairs*. 1994. Vol. 23. P. 74–94; *Rodin D.* War and Self-Defense. Oxford, 2002. P. 79–89.

сающихся того, где именно проходят такие границы. Для прояснения позиций я воспользуюсь иллюстративным аппаратом, сложившимся в ходе многолетнего обсуждения «проблемы трамвая». Этот аппарат относится к тем проявлениям меньшего зла, которые связаны с причинением ущерба третьим лицам. Он включает в себя в чем-то параллельные, а в чем-то отличающиеся друг от друга ситуации.

Ситуация 1.

Некто Z переводит стрелку, отклоняя движущийся трамвай в сторону от тупикового туннеля, где находятся 11 человек. В случае его бездействия гибнут 11, в случае действия спасаются 11. 11 улучшили свое положение, никто не ухудшил.

Ситуация 2.

Ввиду невозможности из-за недостатка времени остановить два движущихся трамвая, угрожающих соответственно 10 и 1 человеку (назовем его N), Z останавливает только один трамвай, угрожающий 10. В случае его бездействия гибнут все — 11, в случае действия — 1. 10 улучшили свое положение, никто не ухудшил.

Ситуация 3.

При приближении трамвая Z переводит стрелку с путей, где под угрозой находятся 10 человек, туда, где под угрозой оказывается только 1 (N). В случае бездействия Z гибнут 10, в случае действия — 1. 10 улучшили свое положение, 1 — ухудшил.

Ситуация 4.

При невозможности использовать любые другие средства Z сбрасывает N на рельсы, для того, чтобы падение его тела ввело в действие механизм торможения трамвая, который мог бы задавить 10 человек при своем дальнейшем движении. В случае бездействия Z гибнут 10, в случае действия — 1. 10 улучшили свое положение, 1 — ухудшил.

Ситуация 5.

За счет причинения смерти 1 из 11 человек, находящихся под угрозой быть раздавленными в тупике, Z останавливает трамвай (например, создает короткое замыкание, которое убивает N и выводит из строя электропроводку). В случае бездействия Z гибнут все — 11, в случае действия — 1. 10 улучшили свое положение, никто не ухудшил (не считая небольшую разницу во времени гибели 1 человека).

Со стороны теоретиков морали действия *Z* во всех этих ситуациях, кроме первой, могут восприниматься как сомнительные. Как показывают статистические исследования моральной интуиции, для преобладающего большинства респондентов первые три ситуации предполагают допустимость спасения, а четвертая находится в области недопустимого⁶. Моя задача показать, что спасение большинства в каждой из ситуаций со 2 по 5 либо в уже представленном выше виде, либо при изменении количественных параметров может попадать в область морально допустимого и обязательного к исполнению.

Решая эту задачу, необходимо учитывать, что нормативные позиции по поводу условий допустимости спасения большинства складываются в рамках двух не изолированных друг от друга, но все же специфичных перспектив: перспективы жертвы и перспективы деятеля. В одном случае в центре внимания находятся права и потери тех людей, чьи интересы затронуты ситуацией, во втором — контуры ответственного деяния. Далее я попытаюсь представить последовательную критику позиций, формирующихся в рамках одной и другой перспективы.

Перспектива жертвы

Ее отправной точкой служит тезис о том, что морально недопустимо использовать человека в качестве средства. Такое использование имеет место тогда, когда в ходе принятия какого-то решения интересы разных людей рассматриваются как разные интересы одного и того же коллективного субъекта. В этом случае присутствует пренебрежение «различием между личностями» (Дж. Ролз) или «раздельностью личностей»⁷. Кор-

⁶ См. напр.: Hauser M., Cushman F., Young L., Kang-Xing R., Mikhail J. A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications // *Mind and Language*. 2007. Vol. 22. № 1. P. 1–21.

⁷ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 38. О разных формулировках идеи «раздельности личностей» см.: Norcross A. Two Dogmas of Deontology: Aggregation, Rights, and the Separateness of Persons // *Social Philosophy and Policy*. 2009. Vol. 26. № 1 (forthcoming, URL=www.ruf.rice.edu/~norcross/Separatenesspersons.pdf).

релятами (или тестирующими признаками) такого отношения являются: невозможность получить на него рациональное согласие жертвы, а также — очевидно фиксируемое нарушение неотчуждаемого индивидуального права.

При самом жестком понимании ограничений, налагаемых уважением к личности, действия *Z* по спасению большинства не являются допустимыми уже во второй ситуации: ведь он имел возможность спасти гибнущего на одном пути человека, но почему-то предпочел спасти *каждого* из 10, гибнущих на другом. «Раздельность личностей» (или «различие между ними») блокируют любые количественные калькуляции. Значит, один человек, принесенный в жертву, мог бы выразить свое возмущение по поводу игнорирования его интереса потенциальным спасителем. Реакцией на эту претензию со стороны *Z* могло бы стать *негативное уравнивание* положения всех задействованных лиц, в данном случае бездействие. Однако *негативное уравнивание* означало бы не равное уважение к интересам людей, а равное неуважение к ним. Поэтому единственным выходом из ситуации остается использование критерия «равных шансов каждого на спасение»⁸. Равенство шансов может быть достигнуто только использованием жребия, который предоставляет каждому 50-процентную возможность выжить. Таким образом, *Z* должен был бы бросить монету для определения того, к какой стрелке ему надо бежать.

Ответом на подобный вывод из тезиса о равной и безусловной ценности каждого человека может стать предположение, что спаситель, бросающий жребий, игнорирует правомерные претензии каждого *дополнительного* члена группы, представляющей большинство: второго, третьего, четвертого и т.д. Их присутствие или отсутствие совершенно не влияет на характер решения по поводу спасения одной из групп. Они тем самым лишаются какой бы то ни было ценности, превращаются для спасителя в «ничто». Таким образом, именно сложение интересов позволяет отнести к каждому из них как к цели. А практически оно может выразиться только в приоритете спасения

⁸ См.: Taurek J. Should the Numbers Count? // Philosophy and Public Affairs. 1977. Vol. 6. P. 303–310.

большинства. Даже N не мог бы разумно возражать против этого, поскольку такое возражение было бы тождественно призыву использовать как средство девять из десяти человек, находящихся по ту сторону стрелки. Отсюда следует допустимость, а принимая во внимание тот факт, что речь идет о жизненно важном интересе других людей, то и обязательность действий Z во второй ситуации⁹.

Но может быть, хотя Z и не относится к N как к средству во второй ситуации, это происходит в ситуации № 3. Если так, то почему? Ведь и в одном, и в другом случае Z ведет себя таким образом, будто бы N нет на рельсах. Для одного случая оправданность такого поведения была только что продемонстрирована, чем же тогда отличается другой? Если сохранять перспективу, связанную с положением жертвы, то различие можно провести по двум критериям: 1) при кажущемся тождестве итоговых потерь — потеря жизни — в третьей ситуации N теряет гораздо больше, поскольку он находился в полной безопасности, а затем лишился всяких шансов на выживание; 2) N становится жертвой намеренного действия, лишаящего его возможности контролировать свою жизнь, т.е. он теряет статус неприкосновенного человеческого существа. Отсюда следует, что действия Z могут рассматриваться как абсолютно недопустимое нарушение неотчуждаемого права на жизнь и что они не могут получить рационального согласия того, кто несет потери.

Каковы возможные возражения? Если взять пятую ситуацию, где факт больших потерь отсутствует, то один лишь критерий неприкосновенности перестает быть достаточно

⁹ Подобная аргументация представлена в работах Т.Скэнлона и Ф.Кэмм (*Scanlon T.M. What We Owe to Each Other. Cambridge, 1998. P. 232–233; Kamm F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. Oxford, 2006. P. 48–78*). В качестве требующей отдельного обсуждения альтернативы выступает принцип лотереи с неравным количеством шансов для ее участников. Z мог бы бросить жребий, который обеспечивает одному человеку вероятность спасения 1:11. Если использование принципа «равенства шансов» сводит на нет значение каждого добавочного члена большинства, то обеспечить уважение к нему могло бы именно пропорциональное неравенство шансов, а не спасение большинства.

убедительным основанием для проведения разграничений между допустимым и недопустимым. Так, в этой ситуации все 11 человек вполне могли бы прийти к соглашению по поводу того, что один из них должен умереть. Конкретный выбор мог бы быть отдан на волю случая. Принимая во внимание психологические и иные трудности самоубийства, участники соглашения могли бы договориться, что убийство будет произведено одним из остающихся в живых или кем-то извне их круга. То есть рациональное согласие всех потенциальных жертв до проведения жеребьевки (или *ex ante*) вполне очевидно. Оно и придает действию характер допустимого и даже обязательного. Однако остается возможность, что согласие *ex ante* не повлечет за собой согласия *ex post*¹⁰. Эта возможность сохраняет за совершаемым статус зла. И, значит, совершение таких действий должно субъективно влечь за собой переживание виновности.

Ту же самую логику можно было бы применить и к ситуациям 3–4 (или к тому варианту пятой ситуации, где выбор жертвы по жребию оказался бы невозможен). Рациональное согласие с правилом, предписывающим в экстренных ситуациях спасение большинства за счет принесения в жертву меньшинства, могло бы дать каждое из задействованных лиц. Во всяком случае, до того, как меньшинство поймет, что обстоятельства сделали его жертвой. Иными словами, согласие могло бы быть получено в ходе выбора между принципами действия за «занавесом неведения», если допустить, что у всех выбирающих есть одинаковые шансы оказаться на месте каждого, чьи интересы затрагивает последующая реализация избранного принципа. Тогда вероятность оказаться в числе большинства превысит вероятность своей альтернативы и правило спасения большинст-

¹⁰ О возможности согласия *ex ante* в подобных ситуациях см.: *Korsgaard C.M. The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values // Social Philosophy and Policy. 1993. Vol. 10. P. 46*, о роли согласия *ex post* см.: *Applbaum A.I. Are Violations of Rights Ever Right? // Applbaum A.I. Ethics for Adversaries: The Morality of Roles in Public and Professional Life. Princeton, 1999. P. 164.*

ва будет выгодным каждому¹¹. При этом следует учитывать, что мера субъективной виновности Z, исполняющего это правило в ситуациях 3–4, должна быть гораздо выше, поскольку потери жертвы значительно больше.

С точки зрения теории прав также сохраняется возможность отстоять допустимость действий Z по спасению большинства в ситуациях 3–5. Дело в том, что неотчуждаемость прав не является простым и неразложимым понятием. Ситуация 5 показывает это наиболее очевидно: соблюдая право на жизнь одного из задействованных лиц, мы допускаем смерть их всех, включая того, чье право пытаемся соблюсти. Избежать такого вопиюще противоречивого положения позволяет только разграничение ценностей, формирующих этику прав человека. Такое разграничение попытался провести Т.Нагель в одной из своих поздних работ. С его точки зрения, этика прав человека формируется, во-первых, ценностью реальной «соблюдаемости» прав и, во-вторых, ценностью неприкосновенности личности (или «святости» права). Они не сливаются между собой: например, общество, которое не провозглашает святости права, может добиваться гораздо большего в фактическом соблюдении прав человека на уровне итоговой статистики. Это замечание не ведет автоматически к утверждению о том, что второе общество лучше. Однако указывает на различие между ценностями

¹¹ Эта интерпретация «занавеса неведения» и «исходного положения» противоречит той, которую предложил Дж.Ролз. Ролзова модель исключает возможность приписывать какую-то (в том числе, и равную) вероятность разным исходам в следующей за выбором моральных принципов жизненной лотерее. Однако эту модель нельзя использовать в данном случае. Она, как известно, ведет к выбору принципа, требующего улучшать положение проигравших. Однако в нашем случае (в отличие от случаев распределения ресурсов) потери проигравших не могут быть дифференцированы: единственная альтернатива спасения – гибель. Выходом из этого тупика могло бы стать обсуждение положения проигравших в терминах вероятности спасения. Тогда справедливым было бы обеспечить предельно возможное повышение шансов на спасение тех, у кого они меньше других. Но если участники соглашения не знают степень вероятности своей принадлежности к большинству, то они должны будут одобрить правило выравнивания шансов и использование жребия. А это, как мы выяснили, противоречит уважению к личности.

и на то, что между ними должно существовать определенное оптимальное соотношение. Там, где стремление обеспечить неприкосновенность личности низводит едва ли не до нуля «соблюдаемость» прав, — там оно оказывается неоправданно¹².

Подобное рассуждение ведет к пороговому пониманию этики прав человека (или так называемой «пороговой деонтологии») ¹³. Эта модель корректирует «утилитаризм прав», обрисованный выше в качестве грубого и приблизительного образца рассуждения по вопросу о выборе меньшего зла. И делает это следующим образом: до порога катастрофы нельзя ради обеспечения «соблюдаемости» прав жертвовать неприкосновенностью личности («святостью» права). После порога нарушение права оказывается допустимо для предотвращения или смягчения катастрофических последствий.

Другая поправка к «утилитаризму прав» соответствует сказанному о возможности согласия со стороны жертвы. Несмотря на допустимость и обязательность нарушения права в определенной ситуации, это нарушение все равно остается *нарушением права*, т.е. пренебрежением неприкосновенностью личности. Такое пренебрежение, хотя и вынужденное, влечет за собой ретроспективную моральную (а может быть, и не только моральную) ответственность. Оно порождает неразложимую остаточную виновность. Б.Уильямс сформулировал эту особенность ситуаций принятия решения в пользу меньшего зла с помощью понятий «моральная цена» действия и «моральный осадок», а М.Уолцер ввел для этих целей целей конструкцию эффект «грязных рук». У последнего речь идет преимущественно о нарушении абсолютно неотчуждаемых прав — попытках в случае с бомбой замедленного действия, у первого — о менее трагических ситуациях, включающих ложь и предательство союзников политиком¹⁴.

¹² См.: Nagel T. Personal Rights and Public Space // Nagel T. Concealment and Exposure: And Other Essays. N. Y., 2002. P. 31–40.

¹³ Общую характеристику пороговой деонтологии см.: Alexander L. Deontology at the Threshold // San Diego Law Review. 2000. Vol. 37. № 4. С. 893–912.

¹⁴ См.: Уильямс Б. Политика и нравственная личность // Мораль в политике. Хрестоматия / Сост. и общ. ред. Б.Г.Капустина. М., 2004. С. 435, 437; Walzer M. Political Action: The Problem of Dirty Hands // Philosophy and Public Affairs. 1973. № 2. P. 166–168.

Перспектива деятеля

Граница морально допустимого и недопустимого может проводиться на основе анализа связи между волей действующего субъекта и итоговой ситуацией. Среди аксиом морали мы находим следующее утверждение: недопустимо намеренно причинять ущерб другому человеку. Это влечет за собой моральную ответственность в виде разного рода санкций. Но при этом никто не может нести ответственность за действия других лиц, а также за причинение ущерба какой-то безличной силой. Итоговый ущерб атрибутируется тем, кто является его причиной. Отдельным вопросом на фоне этого разграничения оказывается статус действий, связанных не с прямым причинением ущерба, а с непредотвращением опасностей и угроз. По формальным критериям отказ от предотвращения угрозы нельзя назвать причиной ущерба. По крайней мере, этот ущерб возник бы и при отсутствии того, кто допустил его возникновение, в определенном месте и в определенное время. А именно это обстоятельство часто и воспринимается как указание на отсутствие причинной связи.

Если опираться на подобные послылки, то спасение большинства в ситуациях 3–5 будет недопустимо: оно представляет собой совершение виновного деяния ради того, чтобы избежать события, которое никак не может повлиять на моральную самооценку. Однако параллельно придется признать, что спасение большинства в ситуации 2 и просто спасение в ситуации 1, являясь допустимыми, не являются этически обязательными. А это выглядит абсурдно. Мораль, состоящая исключительно из запретов, которые не позволяют причинять ущерб другому человеку, в корне не соответствует тому образу морали, который является общераспространенным. В нем императивы невреждения сосуществуют с императивами помощи, и их неисполнение влечет за собой моральную ответственность. Другими словами, в ситуациях 1 и 2 итоговый ущерб вполне может быть атрибутирован не только его непосредственному виновнику, но и тому, кто имел физическую возможность, но не предотвратил опасность. Именно этот человек рассматривается в качестве причины ущерба. В случае своего бездействия Z был

бы виновником смерти 11 человек. Существенно и то, что в ситуации 2 Z, предпринявший необходимые меры по спасению большинства, не рассматривается как виновник гибели N. Этот вывод связан с тем, что на момент действия существовало непреодолимое физическое препятствие для спасения всех, кто на тот момент находился в опасности. В итоге смерть N атрибутируется всецело случайному стечению обстоятельств.

Отсюда следует, что если граница между морально допустимыми и недопустимыми действиями проходит между 2 и 3 ситуациями, а в ситуациях 1 и 2 спасение является долгом, то мораль предполагает качественно различное отношение к разным случаям предотвращения вреда. Итоговое положение атрибутируется воле действующего субъекта только в тех случаях, когда предотвращение ущерба не требует нарушения какого-то нравственного запрета. В них устранение угрозы не только допустимо, но и обязательно. Однако если предотвращение ущерба сопряжено с нарушением запрета, то этот ущерб рассматривается исключительно как следствие поступков других людей или стечения обстоятельств. По сути, моральный запрет рассматривается в этом случае как аналог непреодолимого физического препятствия, блокирующего возможные действия по спасению жизней, например, как аналог пространственной удаленности, нехватки времени, недостатка физической силы и т.д. Z мог бы прокричать 10 гибнущим людям: сочувствую, но у меня нет никакой возможности вас спасти. На этой основе можно сделать вывод, что логика меньшего зла предполагает подмену субъекта ответственности. Она заставляет рассматривать *все* подлежащие моему частичному физическому контролю поступки других людей (или даже все физически подконтрольные стечения обстоятельств) как мои собственные поступки. А это недопустимо.

Слабым звеном в представленном выше контраргументе против логики меньшего зла, на мой взгляд, является отождествление между перспективой нарушения запрета и непреодолимым физическим препятствием. Ведь в случае, когда препятствием для устранения угрозы служит моральный запрет, сохраняется возможность выбора линий поведения, а значит, присутствует возможность для анализа, оценки и даже критики тех мотивов и оснований, которые обуславливают нежела-

ние субъекта пойти на нарушение запрета. Мне представляется, что подобное нежелание связано со стремлением сохранить нравственную цельность личности, возможность ретроспективно выстроить такой нарратив собственной жизни, в котором не было бы никаких расхождений между моральным идеалом и ситуативно обусловленными поступками. Это нежелание выражает особую, моноцентричную модель морального сознания, ориентированную, словами Х.Арендт, на постоянный внутренний диалог о том, смогу ли я после совершения того или иного поступка жить с самим собой — с таким преступником и злодеем¹⁵. Мне не хотелось бы полностью дискредитировать подобную логику рассуждения. Тот, кто считает убийство неприемлемым, конечно, всем сердцем стремится к тому, чтобы никогда его не совершить. Это вполне оправданное желание.

Однако если принять тот тезис, что высшей нравственной ценностью является благо другого человека, а не достижение индивидуальной моральной безупречности, то у стремления к наиболее полному воплощению морального идеала в отдельно взятой жизни есть свои внешние пределы и ограничения. Они связаны с неидеальностью мира, в котором мы живем. В нем нравственную цельность личности, моральную безупречность жизненного нарратива нельзя себе гарантировать даже в том случае, когда ты *постоянно, искренне и всеми силами* стремишься к воплощению общих этических принципов. Такие гарантии могут появиться только в результате искусственного усечения моральной ответственности. Приведенное выше понимание границ между моим и чужим поступком, моим поступком и стечением обстоятельств представляет собой не что иное, как уловку, позволяющую создать видимость того, что гарантии моральной безупречности присутствуют и в неидеальном мире¹⁶.

¹⁵ *Arendt H.* Collective Responsibility // *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hanna Arendt* / Ed. by J.W.Bernauer. Boston, 1987. P. 49.

¹⁶ Заметно более снисходительную позицию по отношению к мотиву сохранения нравственной чистоты отстаивает американский кантианец Т.Хилл в известной работе «Моральная чистота и меньшее зло» (см: *Hill T.E. Jr.* Moral Purity and the Lesser Evil // *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge, 1991. P. 67–84). Однако он понимает и силу аргументов, стоящих за логикой меньшего зла.

А если не прибегать к таким уловкам, то выстраивается следующая картина. Непредотвращенные действия других людей имеют менее тесную связь с моральным субъектом, чем его прямые и непосредственные действия. Поэтому нельзя, соотнося между собой нарушение запрета, предотвращающее злодеяние, и нарушение запрета самими неостановленными злодеями, исходить исключительно из масштаба ущерба. Это утверждение сохраняет силу и для ситуаций, где потенциальный ущерб связан не со злодеянием, а с действием безличных сил. Однако в каком-то косвенном отношении ущерб от предотвращенных угроз *всегда* (sic!) атрибутируется именно тому, кто его не предотвратил. Это положение сохраняется и в тех случаях, когда устранение угрозы требует нарушения нравственной нормы. Отсюда следует, что в ходе принятия решения предотвращенный ущерб *всегда* необходимо соотносить с ущербом, причиняемым ради устранения опасности и в результате нарушения запрета. Естественно, что при этом они будут иметь разный вес. Косвенно причиняемый ущерб должен приниматься в расчет с серьезным понижающим коэффициентом и такое понижение должно быть тем больше, чем более значительным является вынужденное нарушение запрета. Но даже в этом случае за каким-то порогом тяжесть *непредотвращенного, причиняемого косвенно, сниженного в своем значении* ущерба будет больше тяжести ущерба, причиняемого прямо. Это и есть ситуация катастрофы, которую можно предотвратить только совершением меньшего зла.

Однако в рамках той же самой перспективы может сформироваться позиция, проводящая границу морально допустимого не между второй и третьей, а между третьей и четвертой ситуациями. Она находит свое выражение в «доктрине двойного эффекта» и также ориентирована на вопрос о возможности или невозможности атрибутировать итоговую ситуацию воле действующего субъекта. Итак, спасение, опосредствованное нарушением запрета, недопустимо. Однако возникает вопрос: когда я нарушаю его, а когда нет? Сами по себе причинные связи, возникающие между действиями человека и итоговой ситуацией, не всегда следует принимать в качестве знака того, что итоговая ситуация может быть приписана его воле. Даже если

он мог предвидеть наступление именно этих последствий и был способен их не допустить. Даже если физическое отсутствие человека в определенном месте и в определенное время означало бы, что ущерб никак не мог бы быть причинен. Такая возможность существует потому, что итоговая ситуация в какой-то своей части может быть сформирована не самим намеренным действием, а его побочными следствиями. Иными словами, нарушение запрета на причинение смерти или вреда физической целостности и здоровью имеет место только там, где такой вред был действительной целью действующего субъекта. Проблема состоит лишь в том, чтобы найти критерий, позволяющий выявить включенность негативных последствий в сам замысел действия.

Такой критерий не может быть субъективным, поскольку это привело бы к оправданию многочисленных форм нравственного бездумья, легкомыслия и недомыслия. В четвертой ситуации, например, Z легко мог бы заявить, что его целью была не смерть N, а его перемещение на рельсы, тогда как смерть стала побочным последствием этого действия. Для перевода решения проблем, связанных с намеренностью, на уровень анализа объективной стороны человеческих деяний можно использовать следующее правило. Если причиненный вред являлся непосредственной причиной достижения благой цели, если он был включен в последовательность событий, ведущих к ее достижению, то он входил в общий замысел действия, был подлинной, хотя и промежуточной целью действующего субъекта. В этой точке данная позиция пересекается с рассуждением об использовании человека в качестве средства. Ущерб определенному человеку, будучи *промежуточной целью*, становится *средством* обеспечения какого-то блага, например, спасения других людей. Можно сказать, что перед нами худший и буквальный вариант использования человека в качестве средства. Он-то и соответствует ситуации 4.

Однако ущерб может и не быть обязательным каузальным условием достижения благой цели, и тогда он превращается в побочное следствие, которое, если соблюдена пропорциональность между потерями и приобретениями, является морально допустимым. Такова ситуация 3. Дополнительная методика,

предложенная Дж. Финнисом, требует проанализировать различие в отношении деятеля к препятствиям, которые блокируют возможность возникновения ущерба в этих двух случаях. В первом случае возникновение препятствия означает невозможность достижения благой цели, например, крах замысла спасения (Z не удалось скинуть человека на рельсы), во втором — только то, что благая цель может быть достигнута без издержек, например, что спасутся все (трамвай сам остановился уже после того, как стрелка была переведена)¹⁷.

«Доктрина двойного эффекта» противостоит логике меньшего зла в двух отношениях. Во-первых, допустимые побочные следствия в виде причинения ущерба не рассматриваются как нарушение запрета, т.е. как зло. Это снимает необходимость вести речь о «моральной цене» и «грязных руках», в то время как выше я пытался показать, что это неотъемлемые спутники выбора меньшего зла. Во-вторых, сокращается ряд качественно различных ситуаций, в которых ущерб одним людям для спасения других является допустимым.

Насколько это оправдано? Я не сторонник того, чтобы, подобно П. Сингеру, видеть в таком разграничении всего лишь психологический рудимент, сохранившийся в ходе эволюции морали¹⁸. Но это и не однозначная, безусловная граница морально допустимого. Некоторые слабости доктрины «двойного эффекта» свидетельствуют об этом достаточно красноречиво.

Во-первых, доктрина «двойного эффекта» может придавать первостепенное *моральное* значение тем деталям, которые общий контекст ситуации превращает в очевидно *технические*. Например, в случае выбора между тем, чтобы в ситуации 4 толкнуть человека на рельсы или бросить ему под ноги мощное взрывное устройство, которое разрушит часть платформы и остановит трамвай, второй вариант будет в свете принципа «двойного эффекта» единственно оправданным.

¹⁷ *Finnis J. Christian Witness // Proportionalism: For and Against / Ed. by C. Kaczor. Milwaukee, WI, 2000. P. 382.*

¹⁸ *Singer P. Ethics and Intuitions // Journal of Ethics. 2005. Vol. 9. № 3–4. P. 346–349.*

Во-вторых, ради соблюдения доктрины «двойного эффекта» может оказаться необходимой такая линия поведения, которая фатально ухудшает положение *всех* находящихся под угрозой сторон, как это происходит в пятой ситуации при условии, что Z не решится в ней пожертвовать одним человеком из 11. Таким образом, доктрина легко превращается в аналог известного самопротиворечивого правила: «пусть свершится справедливость, хотя бы разрушился весь мир».

Наконец, при допущении абсолютности запрета на самоубийство доктрина «двойного эффекта» запрещает не только жертву другим человеком, но самопожертвование в тех случаях, где гибель спасителя является неизбежной и сама по себе служит средством спасения многих людей. В ситуации 4, например, Z не имел бы права пожертвовать собой, даже если бы выяснилось, что его прыжок на рельсы может иметь тот же эффект, что и падение N (хотя имел бы полное право дистанционно перенаправить на себя трамвай).

Для устранения этих слабостей мне представляется необходимым считать разграничение, акцентируемое доктриной «двойного эффекта», не качественным индикатором, а *релевантным для некоторых ситуаций количественным коэффициентом*, характеризующим связь поступков и итоговых положений. Где-то он вообще не создает моральных различий, где-то превращается в еще один повод для повышения порога допустимости в вопросах причинения ущерба (например, в ситуации 4 в сравнении с ситуацией 3)¹⁹.

¹⁹ Для сохранения композиционной полноты можно было бы отдельно обсудить находящуюся в том же русле концепцию «тройного эффекта» Ф.Кэм. Она построена на предположении, что граница допустимого проходит по ситуациям, лежащим где-то между третьей и четвертой по нашему списку. Например, с ее точки зрения, в пределах допустимого будет находиться спасение большинства в том случае, когда смерть N после переведения стрелки предотвращает возвращение трамвая к 10 находящимся на путях людям через объезд. Ф.Кэм описывает эту ситуацию, как жертву одним человеком ради спасения 10 человек от вторичной угрозы, возникшей в результате первичного акта их спасения (последняя по времени артикуляция подхода: *Kamm F.M. Intricate Ethics*. P. 91–130). Однако это искусственное разделение единой угрозы представляется мне необудительным.

Впрочем, мое предложение не является единственным способом реагировать на слабости доктрины «двойного эффекта». Современная этическая литература богата попытками сформулировать *общие* и *безусловные* принципы, объясняющие все практические выводы, которые влечет за собой эта доктрина, кроме заведомо противоречивых. Так, например, Ф.Фут попыталась опереться на тезис о безусловном приоритете обязанностей непричинения ущерба над обязанностями оказания помощи. По мнению Ф.Фут, в ситуации 3 допустимо и обязательно сделать выбор в пользу сохранения большего количества жизней, поскольку здесь сталкиваются между собой две негативных обязанности. В подобных случаях вопрос о допустимости действия решает только масштаб ущерба. В случае судьи, который мог бы вынести приговор невиновному для предотвращения массовых беспорядков (или в нашей ситуации 4) – нельзя, ибо негативная обязанность не причинять ущерб всегда перевешивает позитивную обязанность оказывать помощь. Ситуация 5 также является случаем столкновения негативных обязанностей и совпадает по своему смыслу с ситуацией 3²⁰.

Однако если сохранять строгое разграничение обязанностей помощи и обязанностей непричинения вреда (или позитивных и негативных прав), то в ситуации 3 по отношению к 10 людям на путях Z не реализует обязанность не вредить. Ущерб, в случае бездействия, нанес бы им не он, а трамвай или тот, кто создал угрозу. Z может их только спасти, т.е. выполнить по отношению к ним именно обязанность помощи. Мне представляется, что при сохранении строгого разграничения позитивных и негативных обязанностей конфликт двух негативных обязанностей по отношению к разным людям просто невозможен. Разве что в очевидно гротескной форме: очень хочется убить тех троих человек, но сдерживаюсь и убиваю вон того одного. Констатация невозможности конфликта негативных обязанностей на фоне утверждения их однозначного приоритета над позитивными возвращает нас к уже подвергнутой критическому анализу позиции, утверждающей недопустимость помощи опосредствованной нарушением запрета.

²⁰ Foot P. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect // Foot P. Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy. Oxford, 2002. P. 19–32.

Если же следовать тому толкованию ситуации 3, которое дает Ф.Фут, т.е. утверждать, что в ней убивает именно Z, имеющий возможность предотвратить угрозу, а не трамвай, то позитивная обязанность помощи уже была переформулирована в негативную обязанность непричинения ущерба. На что указывает возможность таких переформулировок и тот факт, что даже квалифицированный философ не всегда замечает их? На мой взгляд – на то, что воздержание от прямого причинения ущерба представляет собой обязанность, хотя и более сильную, но не безусловно приоритетную. В тех случаях, где неоказание помощи влечет за собой значительные потери, обязанность помощи вполне может перевешивать моральное требование непричинения ущерба. Именно в них она легко переформулируется в негативных категориях. А это восстанавливает в правах логику меньшего зла для ситуации 4.

Таким образом, ранжирование итоговых положений по принципу меньшего зла может применяться для всех подобных случаев, но для каждого из них существуют различные пороги его оправданного включения. Эти пороги связаны с масштабом того ущерба, который можно предотвратить, т.е. определяются на основе внешнего критерия, охарактеризованного мной в начале статьи. Вместе с тем проблема допустимости – это лишь одна из проблем, связанных с логикой меньшего зла. Ведь даже если в каком-то высоко абстрактном отношении логика меньшего зла оправданна, она может рассматриваться как практически неприемлемая, т.е. сопряженная с избыточными и неконтролируемыми эксцессами. Обилие практических издержек вполне может выступить в качестве решающего аргумента против применения определенных принципов принятия решений. Однако эта проблематика требует отдельного, специального обсуждения.

Е.А. Сосновская

Специфика морального сознания японцев

Япония во многих отношениях страна уникальная: с одной стороны, ее культура наиболее четко отражает основные черты так называемых традиционных, восточных обществ, с другой стороны, — имеет свою оригинальную специфику, в том числе и в сфере морали. Весь комплекс представлений о человеке и окружающем мире в духовно-ценностном и эмпирическом аспектах складывался на протяжении достаточно долгого исторического периода. Географическая компактность проживания, особое восприятие народом природы и окружающего мира в целом, жесткая иерархия социальной структуры общества, синкретизм религиозной жизни являются теми основными факторами, которые оказали значительное влияние и на специфику морального сознания японцев, и на особенности функционирования морали в японском обществе.

Человек, природа, общество

Богатые, но стремительно меняющиеся природные и климатические условия, теснота добровольного проживания вынуждали японцев на постоянный поиск путей наиболее эффективного способа взаимодействия с окружающей средой. В соответствии с этой целью выстраивалась вся структура японского

это́са — и система нравственных ценностей, и религиозные представления, и социальное устройство общества. Возможно, «природный» фактор оказал на формирование японского это́са гораздо большее влияние, чем на какую либо другую культуру. Окружающий мир рассматривался японцами как гармоничное единение жизни человека с жизнью природы. Человек в японской традиции никогда не был ни господином, ни венцом природного творения, и в то же время он никогда не был и в безраздельной власти сил природы. Таким образом, физическое пространство — природа, окружающий мир — для японца не тварно, а самостийно, не отделено от человека или противопоставлено ему, а слитно с ним, обожествляется им. И в традиционных, религиозных представлениях синтоизма и дзен-буддизма постоянно происходила сакрализация мирского как средства познания сверхъестественного начала. Оно не строго обособленно от метафизического пространства, а как бы приближено к нему, между земным и сверхъестественным нет четкой дифференциации. Граница между миром священным и миром явленным весьма условна, размыта. Подобное сосуществование в прямом контакте с божественным, само проживание наполовину в священном, наполовину в земном мире, конечно, оказало значительное влияние на специфику самосознания японцев.

Японскому образу мышления характерно обращение к первоначальному, внутреннему опыту человека, поэтому это всегда было скорее не теоретическое, а чувственное знание, пережитое в экстазе откровений бытия. Японцам не свойственно строго абстрактное мышление, в языке достаточно редки четкие, категориальные термины. Но в этом они видят как раз свою сильную сторону. Как пишет Д. Судзуки: «Запад слишком увлекся обобщением, что привело к уходу от реальности. Реальность в конкретном, а не в абстрактном [...] Чтобы проникнуть в глубины реальности, требуется живая интуиция, а не интеллект или чувство [...] в живой, или экзистенциальной интуиции, нет ни объекта, ни субъекта в релятивистском смысле: есть только абсолютное бытие, стоящее выше категории “того” или “этого”. Это, если можно так выразиться, абсолютное бытие,

отраженное в себе самом. Вся Вселенная является результатом проявления этой интуиции»¹. Таким образом, в японской культуре ставка делается скорее на «прямой контакт» с истиной.

В силу того, что мышление японцев конкретно, «приземленно», становятся невозможными любые отвлеченные построения о должном, о правильном, все моральные предписания будут также конкретны, причем в зависимости от каждой ситуации они могут значительно различаться. Ситуативность норм, правил морали, ситуативность поведения, пожалуй, являются одним из самых интересных моментов морального сознания японцев.

Особый взгляд на окружающий мир и действительно особый тип сознания обусловили и некоторую специфику социальной организации общества. Строгая вертикальная иерархия отношений регламентирует социальную жизнь японца. Иерархия для японца — это и есть должным образом упорядоченный космос, в котором каждый занимает принадлежащее ему по праву «подобавшее место»². Японцы привыкли отождествлять досконально разработанную иерархию с безопасностью и стабильностью. Пока они оставались в известных границах и исполняли известные обязанности, то могли полагаться на свой мир. При этом правила этого мира не были абстрактными этическими принципами, эта была тонкая детализация всего, что надлежало знать человеку, будь он самурай или простой человек. Детально разработанная иерархия дает чувство защищенности, когда каждый человек знает, как он должен поступать в той или иной ситуации.

На фоне таких сложных, многослойных и подчас противоречивых культурных явлений складывается и довольно самобытное духовное сознание японцев. Слияние, не заимствование, а скорее взаимодополнение синто, буддизма, идей конфуцианства породило удивительный синкретизм духовной жизни японцев. При этом происходило не просто заимствование идей,

¹ Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма // Дзэн-Буддизм / Пер. с англ. В.А.Шериева. Бишкек, 1993. С. 55.

² Термин принадлежит американскому автору Рут Бенедикт, которая в своей известнейшей работе «Хризантема и меч» рассматривает понятие «подобавшего места» как ключевой момент для понимания японской культуры.

а тщательная адаптация, растворение, переработка под потребности и особенности своей культуры. В итоге получилась единая, стройная система понимания и организации бытия, причем как мира феноменов, мира невидимого, божественного, но при этом постоянно присутствующего рядом, так и мира вполне реального, земного.

В свою очередь, особенности восприятия окружающей природы, социальной организации, познавательной деятельности, религиозной жизни не только обусловили специфику внешних проявлений, но и заложили особый способ развития и функционирования глубинных структур японского самосознания. Духовно-нравственной основой, той глубинной структурой, на которой выстраивалась вся система этических воззрений японцев, а если говорить более широко — строилось существование всего японского общества, является синто — традиционная национальная религия японцев. Для японцев синто — это, пожалуй, даже не религия, а сама жизнь, весь окружающий физический мир и вся божественная глубина непостижимого сакрального мира. В частности, настоятель синтоистского храма М.Сонода пишет: «Это — более широкое явление японской духовной культуры ... следование которому передавалось японцами из поколения в поколение как естественный для человека образ жизни, не доходящий до потребности в том индивидуальном самосознании, которое называется верой. Выражая ту же мысль иначе, можно, вероятно, сказать, что синто — это парадигма духовной жизни, составляющая общее достояние японцев»³. Действительно, в понимании японцев это естественный и гармоничный порядок всего сущего, это естественный природный путь, существующий с незапамятных времен, которым должен следовать каждый рожденный в этой стране. Именно синто обозначило вектор развития японского этоса, обусловило адекватность и устойчивость моральных установок. Синто заложило основу духовного существования нации; общие установления по поводу того, каким должно быть общество и человек японской культуры; в свою очередь конфуцианство дополнило идеи синтоизма практической конкретизацией моральных требований, а буддизм привил япон-

³ Сонода М. Мир синто / Пер. с яп. В.Еремина. М., 2001. С. 7.

цам жесткое осознание причинно-следственной связи поступков, личную ответственность и, наконец, обосновал необходимость нравственного роста индивида.

Для японского этоса будет характерна глубокая укорененность морали в духовности. Именно в духовных основаниях японская культура будет находить поддержку и оправдание в самые сложные периоды своей истории и именно к ним будет возвращаться в поисках самоидентификации. В силу ряда причин в японской культуре никогда не происходило секуляризации религии от морали, что создает совершенно особый тип нравственно-духовного самоощущения, где переплелись традиции, заимствования, устойчивые духовные основания, подчинившие себе собственно моральные представления.

Мораль видимостей?

Система нравственных ценностей японцев содержит в себе сложную, многослойную структуру, которая привлекает внимание не только специфическим пониманием и трактовкой ценностных установок, но и устойчивым стремлением к воплощению высоких моральных идеалов в повседневной жизни. Специфику морального сознания японцев будет определять синкретизм, присущий всей японской культуре, а также ярко выраженные духовные основания. В повседневной жизни японцев главным мотивом нравственного выбора, главным мотивирующим моментом чаще всего становится не внутреннее побуждение или осознание необходимости поступка, а внешняя оценка, «что скажут люди», «как это будет выглядеть со стороны». Подобный тип культуры, американская исследовательница Р.Бенедикт⁴ называет культурой стыда, поскольку ответной реакцией на критическую оценку со стороны других людей при внешней мотивации поведения будет именно чувство стыда, в отличие, например, от европейской культуры, которая ориентированна на внутреннее осознание своей неправоты, греха, переживание чувства вины. Впоследствии в

⁴ Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры / Пер. с англ. М.Н.Селиверстовой. СПб., 2004.

культурной антропологии станет общепринятым разделение культур, предложенное Рут Бенедикт, на культуру вины (европейскую) и культуру стыда (японскую).

Стыд-*хадзи*, действительно, занимает важное место в моральном сознании японцев. Японское выражение *хадзи о сиру* (букв. «знать стыд») можно перевести как «добродетельный человек», «человек чести». То есть в японском понимании «человек чести» никогда в своем поведении не может допустить такого поступка, за который он неизбежно будет осужден окружающими людьми, за который ему будет стыдно. Он «знает стыд» и знает, что это недопустимо, т.к. этим он бесчестит не только себя, но и свою семью, страну. Важное значение, прежде всего внешней моральной оценки, проявилось и в особом понимании ответственности за поступок, например, в синтоистской традиции. Каждый член социума ответственен даже за косвенные последствия своего поступка, над которыми он не властен, если это навлекло гнев божеств на общину. Не важны мотивы, которые подвигают к свершению того или иного поступка, не важны обстоятельства, в силу которых был получен, может быть, не совсем ожидаемый результат. Японцы вообще не склонны учитывать смягчающие обстоятельства, типа «хотел как лучше», главное — результат того или иного действия.

А так как человек практически всегда находится в окружении людей, то даже в повседневной жизни японец крайне осмотрителен. Нравственный идеал, нравственные нормы поведения для японца не пустой звук. Это то, к чему стремится и соблюдает каждый член общества, здесь невозможны суждения «я считаю, что так правильно, и я буду так поступать» или «меня не интересует мнение остальных». Японцу всегда приходится следить за тем, чтобы его поступки соответствовали ожиданиям окружающих его людей. Даже дома японец не может расслабиться. В семейном общении японцы также крайне вежливы по отношению друг к другу. Дети должны быть вежливы с родителями и старшими в семье, до сих пор традиционную горячую ванну-*офуро* первым принимает глава семейства, а затем по нисходящему старшинству все остальные члены семьи и т.п. При общении с японцами европейцев часто удивляет холодность и формальность отношений между ближайшими род-

ственников. Японцами же фамильярность в общении, впрочем, как и излишне подчеркнутая вежливость, расцениваются как неуважение, что в свою очередь расценивается как отсутствие теплых чувств у членов семьи по отношению друг к другу.

Японский писатель Ю. Мисима писал, что мораль японцев — это мораль пристального внимания к внешней стороне жизни. Человек японской культуры всегда задается вопросом: не опозорю ли я себя? Не будут ли презирать меня окружающие? Это мораль видимостей, когда выглядеть здоровым гораздо важнее, нежели быть здоровым. Казаться смелым и решительным важнее, чем быть таковым⁵. Для представителей европейского типа культуры подобное рассуждение имеет некий негативный смысл, но для японца — совсем иное значение. Как справедливо замечает А. В. Говорунов, для японца умение подчинить себя собственной воле до такой степени, чтобы управлять видимостью, — это и есть подлинное самообладание⁶. И если европеец под «видимостью» подразумевает отсутствие реального содержания, некий обман, «лишь видимость», то для японца «видимость» — это, наоборот, отражение внутренней, в том числе и духовной сущности человека.

Любое литературное произведение японских авторов содержит доскональное описание внешности и мельчайших деталей одежды. Именно поэтому в различных наставлениях нравственного порядка мы встречаем постоянно повторяющееся требование уделять особое внимание своей внешности. Так, например, одно из наставлений молодым самураям известного военачальника Ходзе Нагаудзи (1432–1519) содержит следующие рекомендации: «Даже если ты намереваешься весь день находиться дома из-за болезни или желания заняться личными делами, не забудь привести в порядок прическу. ...если тебя вдруг навестит кто-нибудь из твоих друзей и увидит, что все в доме выглядит как попало, это вызовет отвращение. Приходя на аудиенцию к господину, не иди прямо к нему. Обожди какое-то время в соседней комнате, проверь, как выглядишь ты сам и

⁵ Мисима Ю. Хагакурэ нюмон. Самурайская этика в современной Японии / Пер. с англ. А. Мищенко. СПб., 1996. С. 266–267.

⁶ Говорунов А. В. Культура «подобающего места» // Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. С. 35.

твои подчиненные, и только затем появляйся в зале для приема. Если не будешь поступать так, твои усилия окажутся напрасными»⁷. Недостойный внешний вид может дать повод окружающим составить недостаточно высокое мнение о человеке. Для человека любой культуры это обидно, а для японцев, с их повышенным чувством чести, — просто унизительно. Внешняя оценка присутствует постоянно и во всем, японец стремится создать прежде всего правильный внешний образ.

Как это ни парадоксально, но если человек лишь выглядит смелым, но таковым не является, он вдвойне достоин уважения, т.к. подразумевается, что, поставив себе некую цель (в данном случае быть смелым), он будет обязан добиваться соответствия внешней стороны внутреннему содержанию. Зачастую именно «видимость» является своеобразным механизмом нравственного самосовершенствования японца.

Но в то же время жесткое координирование поведения относительно внешней оценки, довлеющее положение внешней стороны, острое переживание чувства стыда породило интересный парадокс морального сознания японцев. Японец никогда не испытывает чувство вины или стыда даже за самый аморальный поступок, если о нем никто не знает. Пока его поступок не осуждают люди, человеку японской культуры нечего стыдиться, он не терзается внутренними переживаниями. Первыми с этой особенностью морального сознания японцев столкнулись христианские миссионеры, которые так и не смогли убедить японцев в важности и необходимости исповеди и покаяния. Для японца признание в проступке, исповедание в грехах ведет не к отвращению от них и к духовному очищению, а лишь к «потере лица», к нравственному и социальному краху.

Путь добродетели

Основная характеристика этических представлений японцев состоит в том, что они, как будто на первый взгляд не требую и не принуждая, при более детальном рассмотрении ока-

⁷ Идеалы самураев / Сост. и ред. У.С.Уилсон; пер. с англ. Р.В.Котенко. СПб., 1999. С. 109.

зываются абсолютно непреложными. Моральные установки в японской традиции всегда воспринимаются как нечто само собой разумеющееся, уже заданное, как следование естественному пути, который гарантирует порядок в отношениях между людьми. Так, японский толковый словарь родного языка определяет понятие «мораль» как базовое основание общественной жизни, как основные принципы поведения, которые должен соблюдать каждый человек для сохранения порядка в социуме⁸. В дословном переводе японское слово мораль — «*до:току*» означает путь добродетели. И здесь, как нам кажется, уже заложено существенное отличие японского понимания нравственности от русского или европейского — это не свод правил, а именно путь, движение по пути нравственного совершенствования. Этот путь бесконечен, и, если можно так выразиться, *ежесекунден*. Так как путь добродетели бесконечен, никто не может считать себя достигшим нравственного совершенства, поскольку такому совершенствованию нет предела.

Японская культура не устанавливает некие высокие нравственные идеалы, она как бы очерчивает бесконечно далекую перспективу возможности нравственного развития личности. Человек японской культуры в своем нравственном росте может двигаться быстрее, медленнее, но он не может быть вне этого пути. Проступок, преступление расценивается как отклонение от верного пути, и если человек вовремя не осознал этого и не вернулся на путь добродетели, то его дальнейшее существование не представляется возможным. Существование вне морали невозможно, т.к. это подрывает устой общества, ведет к хаосу.

Второй иероглиф слова мораль «*току*», помимо значения «добродетель», имеет еще одно смысловое значение — «быть благодарным, ценить». На наш взгляд, именно второе смысловое значение наиболее точно отражает специфику понимания морали, присущее японскому обществу. Нравственное существование, путь добродетели — это именно *путь благодарности*. Чувство благодарности будет пропитывать японский этос, будет являться основой отношений между людьми.

⁸ Идеалы самураев / Сост. и ред. У.С.Уилсон; пер. с англ. Р.В.Котенко. СПб., 1999. С. 109.

Как уже отмечалось выше, формирование системы нравственных представлений японцев шло под влиянием идей синто, конфуцианства и буддизма. Каждое духовное основание оказало серьезное влияние на отбор и формирование элементов структуры морального сознания японцев. Синкретизм прослеживается и в содержании практически всех наиболее значимых моральных понятий японского этоса.

Сама же структура моральных представлений японского этоса представляет собой не столько совокупность уровней, а скорее некую целостность, где все взаимосвязано и где каждый элемент получает смысл лишь в особой связи с другими элементами. Для этической системы японцев именно характер связи, способ соподчинения элементов гораздо важнее, чем содержание того или иного отдельного элемента.

На протяжении всей своей истории японское общество последовательно выделяло и культивировало нравственные нормы, необходимые для эффективного выживания и существования общества. Но абсолютно все значимые понятия японской морали, а именно честь, преданность, благодарность, человеколюбие, стыд и т.д., объединены стержневым нормативным принципом, который и будет скреплять все части структуры этических представлений японцев в единое целое. Таким генерализирующим началом, структурирующим и охватывающим все сферы японского этоса, на наш взгляд, является понятие «долга».

Категория долга не только связывает все главные элементы морального сознания и является неким обобщением, символом целостности, но и наиболее полно отражает ценностную ориентацию нравственного сознания японцев. Долг является той всеобъемлющей, базовой категорией, на которой строится вся система ценностей японского общества. Все основные моральные понятия японского общества в той или иной мере связаны с понятием долга (проистекают, либо подкрепляют), занимая по отношению к нему как бы побочное, служебное положение. Так, например, долг рассматривается как более конкретное выражение и в то же время высший закон человеколюбия. Напрямую с долгом связаны такие понятия, как преданность, благодарность, честь, а проявление долга осуществляется в нормах поведения.

Долг в японской этической традиции

Японец всю свою жизнь выстраивает в соответствии с теми или иными обязательствами, или отношениями долга. Понятие долга гармонизирует отношения в обществе, стимулирует нравственную жизнь японцев. Поступок, его мотив, цель рассматриваются не относительно какого-либо морального абсолюта, а относительно требований взаимных обязательств, того круга отношений, в котором он совершается. В японской традиции долг рассматривается не только как основной скрепляющий элемент всей этической системы, но и как необходимое моральное основание существования человека на земле.

В процессе любых отношений человек японской культуры невольно или сознательно вступает в отношения, при которых берет на себя какие либо обязательства — долг.

В силу иерархического видения мира категория долга имеет не только довольно сложную структуру, но и приобретает первостепенное значение для всей системы японского этоса. Как пишет в своем исследовании Р.Бенедикт: «Человеку в культуре подобающего места неведомы нравственные терзания, связанные с мучительным выявлением собственного права на тот или иной поступок (как героям Достоевского). Главное, чтобы хватило силы духа и решимости выполнить долг, а уж сам долг давно определен»⁹. Для нравственного самосознания японца долг не просто одна из категорий этики, это то, на чем основана вся структура морального сознания народа.

Долг — многогранное понятие. Это может быть долг-обязательство: *он*, который приобретается самим фактом своего рождения и пребывания на определенной территории, *он* перед императором, именуемый *тю*, или *он* перед родителями — *ко*. Есть долг перед родиной, семьей — *гиму* и долг, приобретаемый в процессе взаимоотношений — *гири*. Таким образом, жизнь человека состоит из нескольких, сравнительно независимых кругов, регламентированных с точки зрения того или иного содержания долга. Например, «круг *тю*», «круг *ко*», «круг *гири*». При такой организации морали человек судит о ближ-

⁹ Бенедикт Р. Указ. соч. С. 22.

них не с точки зрения целостности личности, а с позиции того или иного круга, указывая, на то, что они не знают своего *ко* или своего *гири*. В результате жизнь для японца — не извечная борьба добра и зла, а скорее вопрос балансировки требований, предъявляемых разными кругами. А самая страшная нравственная дилемма происходит при конфликте между требованиями разных кругов.

Именно поэтому вся шкала ценностей, так или иначе, соотносится и выстраивается в зависимости от того *он*, *гири* или *гиму*, который должен исполнить человек. Структурированность общества по вертикали требовала определенных механизмов общения, поэтому именно жестко субординированные общественные отношения в японском обществе породили разветвленную сеть обязательств. Каждый человек, занимая определенное место в иерархической системе японского общества, вступая в любые отношения, автоматически принимал на себя или накладывал на другого некие обязательства. Выполняя роль несущих конструкций, все обязательства в японском обществе являются добровольными, но выступают в качестве подлежащих безусловному осуществлению. Безусловность выполнения никогда не гарантировалась путем мер контроля и наказания, это было скорее внутреннее осознание необходимости поступка.

Рассматривая значение и место категории долга для японского этоса, неизбежно задаешься вопросом: почему долг так остро, иногда просто болезненно воспринимается японцами, почему исполнение долга зачастую для человека более значимо, чем собственная жизнь? Почему, казалось бы, такой пустяк, как, например, поднятая унесенная ветром чья-то шляпа, оказавшаяся у ваших ног, автоматически воспринимается как некое благодеяние, требующие обязательного возмещения? Вероятнее всего, на подобное восприятие долга большое влияние оказали корпоративность социального устройства и ориентация поведения относительно внешней оценки. Занимая определенное место в социальной иерархии, японец должен всегда проявлять осмотрительность как в отношениях с вышестоящими, так и в отношениях с нижестоящими. Только неукоснительное соблюдение всех отношений-обязательств поз-

воляло сохранить свое место либо продвинуться вверх по иерархической лестнице. В противном случае человек мог стать изгоем, ведь с потерей обязанностей он теряет и все права!

Жизнь любого японца — это сложная сеть взаимных обязательств, и, конечно, в такой ситуации человек старается всячески избежать дополнительных обязательств, со стороны случайного человека. Ведь нельзя знать заранее, что может потребовать взамен за свою услугу новый знакомый. Не будет ли долг перед ним противоречить старым обязательствам? Европейцы часто говорят о замкнутости, холодности японцев. Даже современный японец не бросится на помощь незнакомому человеку. Нет, они совсем не черствые люди. Это будет сделано, вернее «не сделано» из лучших побуждений к пострадавшему, чтобы не поставить его в неудобное положение, не навязать ему отношения долговых обязательств.

Система вертикальной организации японского общества со сложной системой взаимных отношений обусловили сложную, многомерную структуру понятия долга. Попробуем выделить основные категории долга.

В русском языке мы употребляем слово «долг», и когда говорим о моральном долге, и когда имеем ввиду отношения связанные с материальной задолженностью. Говорим ли мы о долге перед отечеством, или о материнском долге, или о долговой уплате мы всегда употребляем одно и то же слово — «долг». Для нас, несмотря на существующую смысловую дифференциацию в зависимости от употребления, это слово несет единую смысловую нагрузку. В японском языке нет такого универсального слова, которое бы имело обобщенное значение понятия долга. Так как мышление японцев тяготеет к конкретному восприятию и освоению мира, то и каждое конкретное явление моральной жизни получило свое название. В японском языке есть более десяти слов обозначающих тот или иной вид долга: *гиму*, *цутомэ*, *хомбун*, *хамму*, *гири*, *нимму*, *секинин*, *он*, *секусэки* и т.д. Эти слова не являются синонимами, каждое обозначает конкретный вид долга. По смысловому употреблению слова можно разделить на три группы: слова, обозначающие служебный (связанный с работой) долг, который подразумевает исполнение своих обязанностей на работе, нравственный долг и долг в значении денежной задолженности.

Служебный и денежный долг подразумевает лишь честное исполнение своих обязанностей, в первом случае по отношению к работе, во втором — в деле возвращения денежной задолженности. В случае возникновения какой-либо проблемы, личной подоплеки в данных отношениях ее рассмотрение автоматически переходит в компетенцию нравственного долга.

Понятие долга в японской культуре представляет собой очень интересную структуру. С одной стороны, мы достаточно четко можем выделить разновидности долга, такие как *он*, *гири*, *гиму*, но вместе с тем все они являются лишь отдельными элементами единого, комплексного понятия, наполняющего смысловым содержанием все составляющие японского этоса. В каком же структурном соотношении находятся эти элементы? Известный японский культуролог К.Като приводит очень наглядное сравнение структуры категории долга со строением яйца. В одной из своих работ он писал, что подобно тому, как у яйца есть сердцевина-желток, слой белка и внешняя оболочка-скорлупа, мы точно также можем выделить разные уровни понимания категории долга¹⁰. Если опираться на предложенный образ, то ядром будет долг-*он*, который будет выражаться в переживании глубокого чувства благодарности за то или иное благодеяние. Осознание долга как обязанности, как отношений зависимости от кого-либо в силу совершенного благодеяния, будет представлять собой следующий смысловой слой понятия долга. Такой долг также именуют *он*, но, что очень важно, довлеющим здесь будет чувство обязанности, а не чувство искренней благодарности. Сюда же, как нам кажется, можно отнести и долг-*гиму*. Самым поверхностным слоем, «скорлупой», то, как осознается долг японцами в повседневной жизни, является долг-*гири*.

Долг-*он* является ядром японского понимания категории долга, а если говорить более широко, то и системообразующим началом всей системы взаимоотношений в обществе. Иероглиф, обозначающий долг-*он* состоит из двух частей: элемента,

¹⁰ Като Киичи. Моноготари но нака но саякай то айденити (Общество в отображении художественной литературы и самоидентификация) // Интернет-версия: <http://www.ritsumei.ac.jp>

обозначающего причину, основу, отправную точку, и расположенного над ним элемента, обозначающего сердце, душу. Настоятель буддийского храма Екояма Гэнсю в своей статье пишет: «Если вдуматься в смысл этого слова, исходя из составляющих его элементов, то можно обозначить его как действия, основания которых объясняются велением сердца. В чем причина всего происходящего? Как должно поступать? Ответы на эти вопросы надо искать глубоко в сердце. Это благодарное сердце, которое помнит все сделанное для него»¹¹. Как нам кажется, *он* определяется в японской культуре как одухотворяющее начало моральной сущности человека. Это основа, которая поддерживает существование человека как личности, определяет моральную сущность человека.

Японцы достаточно часто в повседневной жизни используют слово «*он*», называя оказывающих им благодеяние людей «мой человек *он*», в устойчивых оборотах речи, выражая благодарность, сожаление за причиненные неудобства. Но, что очень важно, подразумевается, что в каждом случае японец испытывает искреннее чувство благодарности. Благодарность, как чувство обязанности и уважения к другому человеку за оказанное благодеяние, в японской культуре является смысловым содержанием и выражением долга-*он*. «Долг-*он*, — пишет А.Сакаи, — начинается там, где один человек совершает по отношению к другому какое-либо благодеяние, а получивший его человек, испытывая чувство глубокой благодарности, считает необходимым отблагодарить в ответ»¹².

Важное значение благодарности как обязанности, как морального чувства сложилось в силу традиционного характера японской культуры. Церемониальный обмен дарами, когда подарок всегда предполагает ответное действие, ответный дар, обязательность взаимных услуг характерна всем восточным, традиционным обществам. Например, Конфуций подобную взаимность отношений считал принципом, которым нужно

¹¹ Екояма Гэнсю. Сион но тайсэцуса (Важность долга) // Интернет версия: http://www.rinnou.net/cont_04/rengo/2006-02.html

¹² Сакаи Ацутаро. Он (Долг) // Сякайкагаку дзитэн (Словарь общественных наук). Токио, 1968. С. 356.

руководствоваться всю жизнь. Но японская культура отношениям благодарности придает возвышенный, этический смысл. Долг-*он* обуславливается лишь искренней благодарностью, которая воспринимается как специфическая обязанность. Долг-*он* — это такая обязанность, которая не предполагает никакого права у благотворителя на ее получение. Но в то же время отсутствие этого права не освобождает получившего благодеяние от обязанности благодарности. Логично сделать вывод, что т.к. вместе с благодеянием человек обрекается и на благодарность, благодеяние может восприниматься и как бремя. Но истинный долг-*он* отличается от всех остальных как раз искренностью испытываемого чувства благодарности. Если вместе с чувством благодарности человек испытывает чувство напряженности, то это будет уже долг-обязанность, исполнение которого также обязательно, но уже не несет такой высокой моральной оценки. При этом долг-*он* и долг-*гиму* являются обязанностями, которые рассматриваются как должествования, детерминированные внутренним побуждением, хотя и не без воздействия некоторой внешней мотивации. Долг-*гири* является долгом-обязанностью в его узком значении — как форма должествования, требующая от лица строго определенных действий.

Долг-*он* обозначает сферу должного вообще. По своему значению он наиболее близок к русскому слову «долг», но лишь в определенных ситуациях, например, когда необходимо выразить обобщенный смысл понятия долг при переводе работ европейских авторов. *Он* в японской культуре — это совершенный долг, который не допускает никаких ограничений со стороны других обязанностей. Из всех других обязанностей, которыми на данный момент обладает человек, долг-*он* будет самым важным, требующим выполнения обязательств в первую очередь. Но часто возникает проблема, которая заключается в том, что человек может одновременно обладать несколькими обязательствами *он*.

Долг-*он* неоднороден: его можно разделить на долг-*он*, приобретаемый в общении и приобретаемый самим фактом рождения и пребывания на территории Японии. И в том и в другом случае *он* — это долг с большой буквы. К *он*, приобретаемому человеком при рождении, можно отнести долг перед родителем-

ми; долг перед императором, а в современном истолковании это скорее долг перед своей страной; долг перед предками и божествами, которые оберегают и защищают человека и долг перед всеми живыми существами, который должен выражаться в почитании Будды и его законов. Синкретизм, присущей японской культуре, ярко проявился и в понимании категории долга. Долг перед императором, перед своей страной берет начало в конфуцианстве, долг перед духами предков за существование человека является отображением основных синтоистских установлений, а долг перед всем окружающим миром надлежит исполнять путем почитания буддийских законов.

Что касается долга, приобретенного в течение жизни в результате общения, то достаточно четко выделяется долг-*он* перед учителем и долг-*он* перед господином, в современном варианте — перед вышестоящим лицом. *Он* — это обязательства, которые не берет, а скорее автоматически получает человек, вступая в тот или иной контакт. Но здесь необходимо сделать одно уточнение. Долг-*он* приобретается не во всех контактах человека. Японец испытывает чувство долга-*он* лишь в отношениях с уважаемым человеком, старшим по возрасту и положению. Более того, подобные обязательства должны обязательно исполняться с чувством искренней благодарности.

В обыденном употреблении слово *он* употребляется достаточно часто, например, вступая с кем-либо в отношения, японец называет его «мой человек-*он*», есть в японском языке и множество устойчивых выражений благодарности, которые дословно переводятся как «я принимаю *он*», или «я теперь ваш должник». Но в данном случае речь идет скорее об употреблении в общем, собирательном значении долга. Здесь как бы фиксируется осознание своего нравственного долга по отношению к исполнению тех или иных обязательств.

Долг-*гиму* обозначает сферу конкретных обязательств, которые надлежит выполнять человеку. И если в долге-*он* акцент делается на благодарности и его часто характеризуют как долг благодарности, то долг-*гиму* настаивает на безусловности исполнения своих обязательств. Долг-*гиму* подразделяется на долг перед императором и долг перед родителями и предками. Долг-*гиму* также расценивается как безграничный, бесконечный, а

потому неоплатный долг. Но, в отличие от долга-он, в понимании долга-гиму безграничность и неоплатность жестко увязывается с обязательностью не только его признания, но и исполнения до последнего дыхания человека.

Долг-гири — чисто японская категория, не имеющая аналогов в этике других культур. Можно сказать, что *гири* — это долг с точки зрения конкретно выверенной выплаты. Долг-*гири*, чаще всего, возникает там, где довлеет необходимость в совместном общении. Исполнение долга-*гири* необязательно должно сопровождаться чувством благодарности. В современном японском обществе *гири* все чаще стало обозначать некие отношения по принуждению, а не по доброй воле. *Гири* — это то, что вы должны сделать по отношению к другим людям, хотя бы вам это и было неприятно¹³.

Гири может быть перед миром — перед родственниками, вышестоящими, перед людьми, с которыми вы связаны в результате тех или иных отношений. И *гири* перед своим именем, которое включает обязанность человека защищать свою репутацию от оскорблений или обвинений, соблюдать японские порядки. Как нам кажется, такая разновидность как долг-*гири* появляется в результате устойчивой склонности японской культуры к структурированию, которое выразилось в стремлении упорядочить, конкретизировать и классифицировать все явления, в том числе и нравственного порядка, происходящие вокруг них. Только японцы, с их особым складом ума, могли испытывать необходимость в создании целой системы правил с четким разграничением степени и интенсивности исполнения обязательств.

Долг в японской культуре охватывает, без преувеличения, все человеческие отношения, формируя совершенно особую структуру морального сознания. Человек одновременно оказывается втянутым в сравнительно независимые круги обязательств. В каждом круге отношений есть свои правила и свои требования. В результате происходит оценка человека не как целостной личности, а с точки зрения круга того или иного дол-

¹³ Синмэйкаку кокуго дзитен: (Новый толковый словарь родного языка). С. 360.

га. Жизнь японца — это постоянное балансирование между требованиями отношений того или иного долга. Здесь нет необходимости во всеобщих моральных заповедях. Самой тяжелой нравственной дилеммой является конфликт между требованиями разных долговых отношений. Поступок расценивается не с точки зрения морального абсолюта, а относительно требований взаимных обязательств, того круга отношений, в котором он совершается.

Японское общество — это специфический тип социума, для морального самосознания которого характерно отсутствие в нравственной жизни различия между реальным и идеальным, поэтому японцам в целом присуща высокая степень совпадения моральных требований и реального поведения. Нравственные представления японцев — это целостная и эффективно функционирующая система, существование которой возможно только в пространстве японской социокультурной традиции. Устойчивость японской морали, ее уникальность и исключительная жизненная сила заключается в том, что она в высочайшей степени детерминирована своеобразной духовностью японцев, оригинальными особенностями их ментальности.

От редакции. Перевод фрагмента «Тетрадей по этике» Ж.-П.Сартра был выполнен в конце 1980-х гг. для несостоявшегося издания антологии «Добро и зло» Сергеем Александровичем Исаевым (1951–2000), доктором философских наук, профессором, специалистом в области истории философии, теологии, эстетики, исследовавшим историю протестантской теологии, семиологию и теорию театрального искусства, историю эстетики XIX–XX вв., драматургию и литературу французского авангарда. С.А.Исаеву принадлежит перевод работы С.Кьеркегора «Болезнь и смерть» и комментарии к ней (Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М.: Политиздат, 1990). С 1980 г. С.А.Исаев работал в Государственном институте театрального искусства (ГИТИС), пройдя путь от преподавателя кафедры философии до ректора вуза (1988–2000). В конце 1990-х гг. преподавал также и в Парижском университете-8, в разных городах Европы осуществил оригинальные театральные постановки. Основные труды – Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М.: Политиздат, 1991; Длинные вещи жизни: Сб. ст. / Сост. Н.Исаевой. М.: ГИТИС, 2001.

Предисловие к публикации

Долгое время в творческом наследии французского философа-экзистенциалиста Жан-Поля Сартра специальных этических сочинений не значилось. Лишь в 1983 г., спустя три года после его смерти в строгом соответствии с оставленным им завещанием, вышли в свет двухтомные «Заметки по этике» (правда, издатели дали книге несколько иное название – «Тетради о морали»). Это необычное философское произведение. Не трактат, не эссе, а нечто вроде непрерывных дневниковых записей, скрепленных одной темой – темой добра и зла. Они создавались в период 1947-го и 1948 г., когда Сартр только размышлял над фундаментальным трудом по этике в ее экзистенциалистском понимании. Он даже анонсировал его в заключение появившейся в 1943 г. книги «Бытие и ничто». Однако заметки так и не получили законченной формы исследования, что – тем не менее – не мешает проникнуть в суть этических представлений их автора.

Сартр, как это хорошо видно даже из приводимого здесь отрывка, – отнюдь не сторонник традиционного взгляда на мораль как сферу борьбы между Добром и Злом. Эта диалектика, даже «антино-

мия» противоположных ценностных установок или ориентаций, предполагающая и их единство, взаимообусловленность, слишком абстрактна и потому не может служить основой нравственного поведения личности. Сартр как бы предлагает встать на точку зрения конкретного действующего человека, индивидуальные, социальные и прочие возможности которого всегда ограничены и исторически определены.

Иначе говоря, речь может идти только о конкретной цели поведения личности как ее «регулирующей идее» в конкретной же «ситуации». Такая цель неизбежно конечна, несовершенна, как, впрочем, и тот, кто ее ставит. Однако ее несомненное достоинство — в *историчности*, то есть в способности помочь человеку превратиться из «чистого действующего лица Истории» в ее активного и эффективного участника. В полемике с другим французским писателем-экзистенциалистом — Альбером Камю — Сартр отстаивает мнение, согласно которому история обретает «абсурдное и ужасное лицо» лишь для тех, кто оказывается неспособным принять активное участие в историческом творчестве. Более того, он верит, что возможно и даже необходимо «попытаться придать истории тот смысл, который нам представляется наилучшим».

Однако Сартр в своем этическом учении остается романтиком. Его слова о конкретности цели не следует истолковывать в духе социального реализма — как необходимость учитывать действие объективных исторических закономерностей и тому подобного. В «Заметках» основной упор делается как раз на «идеальности» цели. Здесь мы подходим к сердцевине романтического понимания Сартром подлинной морали, — понимания, основанного на признании изначальной свободы человека как *духовного* существа. В соответствии с этими экзистенциальными установками признание тотальной детерминированности человека социальными условиями, равно как и психологическими особенностями личности, не может объяснить, откуда возникает стремление изменить или преодолеть эти объективно существующие условия конкретной исторической «ситуации». На его взгляд, источником *отрицания* существующей действительности не может быть сама эта действительность, напротив, оно может явиться лишь следствием абсолютной независимости от нее.

Все дело в том, что духовная свобода человека как предпосылка его нравственного поведения связана со всеми остальными «данностями» его существования лишь через их отрицание. В противном же случае пришлось бы допустить, что духовность *до конца* поддается измерению предметностью. По Сартру же, нравственность не имеет ничего общего со следованием даже собственной, пусть и самобыт-

ной, субъективности, так как это оказалось бы как раз ее неподлинным проявлением: любая психическая реакция «объективна» по своему происхождению.

Отсюда — «нереалистичность» нравственной цели, стоящей над «предметностью» социальной или психической жизни. В данном случае это — не утверждение социального или нравственного нигилизма, но мысль о том, что нравственность — отнюдь не данность, это — нечто, за что необходимо постоянно бороться, что требует усилий и мужества. Таким образом, признание конкретной нравственной цели означает для Сартра лишь утверждение *определенности* проявления нравственного акта («конкретной морали»), а вовсе не допущение относительности Добра как такового. Именно в этой связи Сартр по существу признает стержнем нравственной жизни не антиномию Добра и Зла, но противостояние Морали и Истории.

С.А. Исаев

Жан-Поль Сартр

Заметки по этике*

Но рассмотрим случай, когда средством является человек. Он также бывает востребован неким предприятием: если нужен судья, эксперт, капитан, то его качества обнаруживаются в объекте в свете целей, к которым тут стремятся. Однако начиная с момента, когда он принимается действовать, человек этот делает *своей* цель, которой он служит (за исключением случаев, когда он является ее рабом). Так он берет цель на себя и она становится его собственной целью. Он сразу же постигает и себя как необходимого для цели, и, подобно тому, как он берет на себя цель, он берет на себя и свое собственное существование как *ценность*. Он явился в мир, поскольку цель его призвала, но так как сама цель стала его собственной, он сам призван посредством этой цели. Так же внезапно внеположенность цели по отношению к средствам заменяется внутренним взаимным отношением: цель становится средством для средства. Она служит даже *необходимым средством*, ибо без нее и сами средства не существовали бы. Так старший сын в патриархальной семье порождается в качестве необходимого средства для продолжения этой семьи. Но явившись в мир, сам он приобретает как раз ту цель, которая породила его самого. Таким образом, он сам порождает себя, или, если хотите, он чувствует себя необ-

* *Sartre J.-P. Cahiers pour une morale. P. NRF Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1983. С. 105–111.*

ходимым. И в отличие от объекта, он не следует своему существованию в пассивном постоянстве, но, напротив, должен сам продолжать себя в существовании (на практике — посредством гигиены, заботы о себе, предусмотрительности, правильного питания; все это постигается в переживании, то есть сознании, которое само себя мотивирует), то есть он постоянно выступает как «долг быть» для самого себя. Он поддерживает свою сущность и свою необходимость в свободе. Все это, естественно, зависит от цели. Если цель условна, то и необходимость средств условна. Если бы цель полагалась как субъективная, вся необходимость попала бы в сферу чистой субъективности, и существование средств обрело бы первоначальную искусственность. С другой стороны, если цель жестко очерчена, средства не могут быть оправданы иначе как через свои отношения с целью: скажем, деревянная планка оправдана, поскольку она метровой длины, 25 см шириной и выдерживает вес около 100 кг. Аналогично судья оправдан лишь со стороны своей функции, но не со стороны своих физических особенностей или личных качеств. Однако рассматривая случай человека-средства, можно избежать двух этих трудностей. Во-первых, цель по отношению к нему всегда *объективна*, поскольку она существовала и до него. То есть цель объективна, поскольку она прежде всего *цель для кого-то другого*. Это, разумеется, нисколько не мешает тому, что она будет целью для него, только будучи взята со стороны своей субъективности; именно беря ее на себя, человек действительно делает ее своей внутренней сущностью и может понять себя как своего собственного сына. Просто он обращает внимание на то обстоятельство, что он сам — средство для других, и следовательно, *изначально* средство. Таким образом он избегает субъективизации цели, настаивая на своей объективности для другого; поскольку же при этом он должен взять эту цель на себя, он объективирует тем самым и собственную субъективность, открываясь перед собственным взглядом как средство, изначально порожденное для этой цели, — следовательно, как тот, кому не приходится выбирать. Потому-то, если указать ему на субъективность цели, он будет настаивать на объективности средств (то есть себя самого), и наоборот, если обратить внимание на его случайность и искусственность, он

поспешит представить себя как бы призванным объективной целью. Отсюда следует, что цель необусловлена; она является субъективизированной объективностью, абсолютным оправданием собственной жизни. Абсолютным подавлением своей искусственности. Ибо цель, пребывая здесь и сейчас, требует и средств тоже здесь и сейчас. Здесь и сейчас такой искусственности переходят в цель — или же исчезают вовсе. А цель, оставаясь человеческим произведением, задуманным людьми, требует человека в качестве средства (то есть нуждается в его глазах, руках, мозге, речи), и случайность отдельной особи поглощена целью. Что же касается того факта, что в человеке есть нечто и *сверх* цели, то есть нечто неоправданное, то об этом можно говорить в двух аспектах: либо забывая это «сверх» (когда человек не замечает цвета своих волос, не развивает черт своего характера, вообще не замечает ничего в себе помимо своей функции), и в этом случае, поскольку *существует* некое его предприятие в виде средства, он не сознает себя иначе как в качестве этого средства для достижения цели; так он в конце концов становится этой целью, даже если она переведена во внутренний план (но не субъективизирована), — так судья становится самой *справедливостью*. Либо же, напротив, он будет рассматривать весь комплекс своих физических и моральных качеств как необходимые средства, чтобы быть средством. Например, его желания становятся правами, поскольку он не мог бы стать совершенным средством, не удовлетворяя их. Он имеет право и даже долг *отдыхать, развлекаться* и так далее. Или же, попросту, эти желания становятся абсолютными, поскольку они простираются от абсолюта (когда он является этим абсолютным средством). Так абсолютное средство отождествляется с абсолютной целью и требует, чтобы все прочие относились к нему как к абсолютной цели, — во имя такой абсолютной цели, которой все они служат и абсолютным средством которой он является. Что же касается этой абсолютной цели, то в начале это *город*, затем, поскольку приходит время абстрактного империализма, для которого все люди равны, она становится *Богом* и его наместником, монархом, который представляет собой божественное право, затем — *нацией*, позднее — *моралью*. И конечно, как можно отметить, это сделал Гегель, чьей диалектике я

следую здесь, постепенное развитие интериоризации. Однако в любом случае история остается несоизмеримой с подлинностью. Отождествить себя посредством абсолютного средства с моралью как абсолютной целью и представить себя как бы сотворенным собою же самим для реализации этой морали, или же отождествить себя с монархом, — и то, и другое равным образом неподлинно. *Во всех случаях* следует отметить глубинное малодушие такого подхода, поскольку он несмотря ни на что сохраняет объективную необходимость, которая, однако, интериоризована в этой субъективности, создаваемой собою самой. Конечно, она создает себя, но она вместе с тем и *призвана*. Ее существенное отношение с абсолютной целью предсуществует в акте решения, посредством которого она и обеспечивает свое порождение. И все же в самой основе абсолютной цели имеется некая сокрытая *данность*. Она является этой целью, в то же самое время являясь и призывом. Отождествляя себя с нею, человек, создающий себя сам, придает себе такое существование-данность. Он создает себя, поскольку был призван. Он определил себя сам к существованию в ответ на абсолютный призыв. Или же, другими словами, он был создан Богом, но лишь потому, что *был ему нужен*. Во всяком случае, речь идет тут об отношении существей «для себя» и «в себе», которые служат ориентиром поиска для всякого человека. Если он является существом «в себе» в качестве творения Божьего, значит, его называют существом «для себя» исходя из его основы. Если он является существом «в себе» в качестве творения Божьего, значит, его называют существом «для себя» исходя из его основы — Ничто. Если же он создан как существо «для себя» посредством неких случайных родителей, значит, причина, которая его призвала, сама была «в себе». Что действительно невозможно, так это синтез, то есть «для себя», которое является и существом «в себе», создавая себя «для себя», — или же существо «в себе», которое создает себя «для себя» в своем «существовании в себе».

Человек — это существо «для себя» (движение, отрицание), надеющееся на нечто «в себе» (существование и отдых), но он стремится быть покоем в движении или же движением в покое. Можно сказать, он хочет быть беспокойством в покое. Вот по-

чему оба подхода, которые ему предлагают, отстают от синкретического требования, которым он *есть* по своей сути. В той мере, в какой он является чистым движением — блуждающим и вынужденным (рабы, пролетариат) — он надеется на полное прекращение движения. Иначе говоря, раз движение — это обгон, то, что оставлено позади, — это препятствие, Зло, и он жаждет такого состояния мира, где коэффициент враждебности вещей (и других людей) был бы сведен к минимуму (такова Цель истории у Гегеля или у марксистов, таково американское Счастье). Однако следует заметить, что угнетенное сообщество стремится к такому полному, лишенному различий равновесию подобно тому, как индивид, вовлеченный в быстрое и слишком жесткое движение, надеется на полное равновесие и на Смерть как на чистое *существование*, лишенное различий. Потому эти идеалы никогда не бывают удовлетворительными. То, как представлена здесь цель, печалит: «Как, всего лишь *это!*» Гегель озабочен тем, чтобы и в высшей точке развития сохранить войны и беспокойство Духа, однако он делает это довольно неловко; Маркс предсказывает не конец истории, но конец некой Предыстории, однако то, что прежде всего бросается в глаза в коммунистических интерпретациях этого тезиса, — это состояние *покоя*, которое должно отрицать коммунистическое общество. Аналогично, индивид, удовлетворенный или хотя бы отчасти удовлетворенный своим движением, то есть тот, кто сам принимает решение относительно природы и коэффициента враждебности своих препятствий, считает это состояние идеальным для смертного: он полагает тем самым *жизнь*, то есть акт постоянного преодоления. Однако это подразумевает, что он также постоянно сохраняет препятствие: он любит Зло как противника, который позволяет ему утверждать себя (таков миф о Прометее: я не люблю человека, я люблю то, что его пожирает; таков Ницше и концепция вечного возвращения, которое подвергнуто отрицанию в постоянном желании превзойти себя). Только при этом сразу же видно (или он просто отказывается это видеть), что он любит *для себя самого* относительное зло (скажем, некоторые болезни или трудности, умеренное сопротивление вещей проекту, автором которого он является), но по сути прежде всего любит Зло *для других*. Поэтому можно лег-

ко и на законных основаниях упрекнуть его в том, что его мораль справедлива лишь в узких рамках избранного класса (отсюда возникает и подавление как таковое). Можно также показать, что поскольку Зло становится существенно необходимым средством для достижения Добра, то Зло становится существенным, а Добро переходит в разряд несущественного. Речь идет о том, что люди часто поддерживают дурной порядок вещей, чтобы иметь возможность быть чистым отрицанием этого порядка вещей. На практике же индивида часто толкают к тому, чтобы *создавать* дурной порядок, который он затем отрицает. Когда он составляет часть подавляющего класса, он *эффективно* участвует в Зле (например, оставаясь буржуа, он самым своим существованием вносит конкретный, особый и активный вклад в поддержание порядка подавления) и *неэффективно* — в Добре, поскольку это происходит через чистое отрицание. *Истина* Ницше — это профессор философии в буржуазном и полицейском государстве. *Истина* Флобера — это буржуа Руана. Они как бы объявляют человеку, что Зло будет длиться всегда, а диалектика лишь приводит их к тому, чтобы делать из Зла Добро. Именно это заставило Флобера отрицать Коммуну, поскольку она стремилась подавить буржуа, именно это сделало Монтерлана коллаборационистом. Они хотели длительной морали, то есть морали, участвующей в войнах, смерти и подавлении. Им иногда случается решать (Клодель в «Атласном башмачке»), что следует причинить Зло человеку, чтобы дать ему возможность преодолеть его и создать Добро. Они могут соскользнуть к чистому манихейству (антисемитизм), то есть к разделению мира на две противоположные силы, из которых ни одна не должна возобладать над другой, и к постоянному посредничеству Зла (которое рассматривается здесь в качестве первоначала). Возможен ли тут синтез? Без обращения в иную веру — разумеется нет, поскольку он должен быть синтезом сущности «для себя» и «в себе». Но если мы возьмем вопрос об обращении, освещение будет иным: 1) онтологическое понимание человека позволяет предполагать, что он всегда будет движением и потому — преодолением. Потому всегда останется и зло, то есть препятствие. 2) однако относительно этого зла мы предполагаем, что именно сам человек (по праву интер-

субъективности) решает о нем вопрос. Отсюда следует, что мы не можем ни знать, ни желать поддержания для него некоторого препятствия, которое является по сути *нашим* препятствием (подавление, войны, колонии и т.д.). Мы действуем (по отношению к такому человеку), *не зная* его целей, его Зла и его Добра. Все, о чем мы правомочны решать, все, что мы не можем помешать себе решить, — это *наше* Зло, которое для нас конкретно и современно. Нам не следует и предлагать ему Добро, поскольку возможно *наше* добро окажется для него Злом. Мы можем лишь попытаться абсолютно подавить его. Разумеется, мы определяем себя через борьбу со Злом; однако мы не определяем себя как подлинно эффективную сущность, пока мы не боремся со Злом всерьез; то есть не так, как если бы это был друг-соперник, погубили которого мы в глубине души не желаем, — но так, как если бы это была гадина, которую мы действительно хотим раздавить. Вот почему не подобает вставать на сторону тех, кто играет со Злом, но только на сторону тех, кто страдает. Однако это сразу же предполагает два противоположных требования, оба из которых необходимо сохранить. Первое — это определить *вместе с угнетенными* положительное Добро, в свете которого Зло выглядит дурным, такое доброе, которое с необходимостью гипостазируется как цель в будущем. Это *направляющая максима Действия*, его *регулирующая идея*. Такой идеей является Социализм (который, впрочем, необходимо определить далее исходя из творчества и свободы — то есть движения, а не исходя из счастья, — то есть покоя и смерти). Второе — это *не принимать всерьез* эту бесконечную Идею, поскольку она неминуемо остается в подвешенном состоянии в свободе людей будущего и не может быть для них абсолютной Целью, которую мы могли бы вписать своими действиями в мир вещей, — она может быть только *предположением*. Мы можем *навязывать* наше Добро современникам, но можем только *предлагать* его потомкам. Потому-то эта идея — нечто относительно-абсолютное, как и мы сами. А мы, пребывая *внутри* своей идеи, вместе с тем остаемся *снаружи* в силу ее конкретной конечности.

Революционер, как говорил Ленин, не имеет *морали*, поскольку его цель конкретна и его обязательства проясняются из цели, которую он ставит перед собой. А Гегель хорошо пока-

зал, что в маленьком античном городе место морали занимали конкретные узы, связывавшие гражданина с городом. Мораль уже по определению — это абстрактный факт: это цель, которую ставят перед собой, когда нет никакой цели. Это определенный способ обращаться с другими, когда с ними нет никакого иного отношения помимо чисто онтологического. Стало быть, она появляется, когда мое отношение к другому определено чисто формальным признанием его личности вообще. Однако его личность как таковая сама определяет себя через его свободу, она не является абстрактным признанием его свободы как возможности, а не как акта. Иначе говоря, она обвязывает по отношению к свободе вообще как чистая потенция и оставляет неопределенным отношение, которое нам следует иметь с содержанием этой свободы. К примеру, никакая мораль не может нам сказать, как мы должны держаться по отношению к максиме революционера. «Ну отчего же, — возразят нам, — следует выяснить, не нарушает ли он в своей максиме всеобщих моральных правил». Пусть так. Но даже если в своих действиях он их не нарушает, нам не остается ничего иного, кроме как *выносить* эти действия, то есть быть пассивными по отношению к ним. Наконец, *невозможно*, чтобы революционер вовсе не нарушал правил морали, поскольку он как раз стремится установить с людьми конкретные отношения, и такое конкретное отношение, становящееся для него максимумом, предполагает конкретные обязательства, которые противоречат формальным обязательствам морали. Кроме того, мораль, не имея никакого реального содержания, не постигает себя иначе как в статус-кво. И действительно, какими должны быть отношения, которые необходимо иметь в семье, *если предположить*, что семья существует и вы желаете ее сохранить (или же хотите ее преобразовать, что в конечном счете сводится к тому же самому)? И какими должны быть отношения, которые необходимо иметь с какой-либо моральной личностью, *если предположить*, что их можно строить вне каких-либо кланов, каст и классов, то есть идеально и не эффективно отрицая такие кланы и кланы — иначе говоря, сохраняя их в неприкосновенности, но не желая замечать. Так историческое действующее лицо обходит мораль, не обращает на нее внимание: для него она

всего лишь чисто формальная игра отношений между юридическими личностями. Она появляется там, где останавливается политическое действие, религиозная жизнь, История. То есть мораль появляется в периоды, когда моральную личность определяет абстрактное право и когда реальная История выпадает из этого определения. Поэтому она кажется бесполезной. Однако конкретная цель, которую ставит перед собою историческое действующее лицо, в свою очередь предполагает определенную концепцию человека и его ценностей; невозможно быть чистым действующим лицом Истории без идеальной цели (реализм — это чистая пассивность, или оценка Истории такой, какая она есть). Но теперь уже более не является истинным, что для реализации цели допустимо использовать любые средства: их применение сопряжено с риском уничтожить саму эту цель. Так взаимно предусматривают друг друга антиномии морали и Истории, сопрягающиеся в понятии конкретной морали, которая подобна *логике эффективного действия*.

Перевод С.А. Исаева

Вниманию читателя предлагается публикация речи, которую Дж. Ст. Милль произнес в Британском парламенте 21 апреля 1868 г. на дебатах по проблеме смертной казни. Речь Милля была ответом на выступление Чарльза Гилпина¹ — члена Палаты общин от округа Норт-амптон, который выдвинул ходатайство о внесении в Закон о тюрьмах поправки, запрещающей наказание в виде смертной казни.

Основание для выдвижения данного ходатайства Гилпин сформулировал следующим образом: «Смертная казнь не является целесообразной и необходимой, она не служит тем целям, ради которых учреждена, по самой своей сути она несправедлива, нередко приводит к уничтожению невинной человеческой жизни и далее — она позволяет избежать наказания виновным в жесточайших преступлениях»². На вопрос о том, будет ли Гилпин настаивать на своем ходатайстве, принимая во внимание факт увеличения числа убийств, в том числе и с беспрецедентными для того времени отягчающими обстоятельствами, Гилпин ответил: «Да, я выдвигаю ходатайство, поскольку если мой принцип является правильным в отношении чего-либо, он правилен в любое время и при любых обстоятельствах»³. Гилпин счел необходимым подчеркнуть, что выдвижение ходатайства отнюдь не мотивировано сочувствием к преступникам, которого он не испытывает, оно мотивировано стремлением заставить задуматься над единственно важным вопросом о том, какие меры реально помогут остановить убийства⁴.

В аргументации Гилпина против смертной казни два положения являются ключевыми — о несправедливости данного вида наказания и о его неэффективности. Из контекста рассуждения Гилпина понятно, что, как и Милль, назначение наказания он видел прежде всего в справедливом возмездии, в сдерживании преступности в ее наиболее тяжких формах, в обеспечении безопасности общества, в противостоянии общества злу в его крайних проявлениях. Так вот, по глубокому убеждению Гилпина, ни одну из этих функций смертная казнь не выполняет. А раз не выполняет, значит и не является необходимой и оправданной.

* Предисловие и публикация подготовлены в рамках исследования, поддержанного РГНФ. Грант № 08-03-00179а.

¹ Чарльз Гилпин (Gilpin) (1815–1874) известен как политик, активно выступавший за отмену смертной казни и основавший в 1846 г. Общество за отмену смертной казни.

² The Hon. Mr. Gilpin Speech Against Capital Punishment // Erosky G., ed. *Philosophical Perspectives on Punishment*. Albany, 1972. P. 262.

³ Ibid. P. 263.

⁴ См.: Ibid.

Прежде всего, с точки зрения Гилпина, смертная казнь не является справедливым возмездием. Несправедливость смертной казни как таковой он видел в архаичности принципа справедливости, лежащего в ее основе, который представляет собой ничто иное, как принцип талиона, или, для Гилпина, принцип мести, и который, по его мнению, исторически и культурно исчерпал себя. Однако основные аргументы против смертной казни как наказания Гилпин связывает скорее не с несправедливостью смертной казни как таковой, а с несправедливой практикой ее применения. Это проявляется, в частности, в том, что в практике применения смертной казни нарушается соразмерность возмездия, поскольку смертная казнь назначается за совершенно разные по своей природе преступления — за умышленные, совершенные с особой жестокостью убийства, и за убийства по неосторожности или в целях самообороны. В качестве примеров Гилпин привел, в частности, знаменитый в то время случай четы Маннингов, совершивших умышленное жестокое убийство бывшего любовника миссис Маннинг, и не менее известный случай Сэмюэла Райта, который совершил убийство, обороняясь от напавшей на него, когда он спал, обезумевшей сожительницы. В обоих случаях был вынесен и приведен в исполнение смертный приговор.

Следует отметить, что данный аргумент Гилпина против смертной казни вряд ли можно считать сильным. Такого рода несправедливость в применении наказания может быть преодолена посредством усовершенствования законодательства — дифференцированной квалификацией разных преступлений и определением в точном соответствии с данной квалификацией меры наказаний, установлением четких конкретных критериев особо тяжких преступлений, за совершение которых назначалась бы смертная казнь. Отвечая Гилпину, Милль говорит о необходимости применения смертной казни исключительно в случаях жесточайших умышленных убийств с отягчающими обстоятельствами при условии неопровержимого доказательства вины преступника, а также при условии того, что во всей предшествующей совершению преступления жизни преступника нельзя было обнаружить ни одного свидетельства в пользу того, что совершение данного преступления является для него случайным. В таких случаях, по мнению Милля, приговор к смертной казни не просто навсегда ограждает общество от опасного для него преступника, но и является по существу актом признания несовместимости его деяний со званием человека. Милль говорил о том, что смертный приговор вычеркивает такого преступника не просто из списка живущих, но и из человеческого сообщества.

Другой же аргумент Гилпина против смертной казни является безусловно решающим и едва ли преодолимым не только во времена Гилпина и Милля, но и сейчас, да и вообще когда-либо. Он состоит в неискоренимой возможности ошибки, в результате которой необратимое наказание может быть применено к невиновным. Гилпин приводит данные, согласно которым по крайней мере раз в три года в Соединенном Королевстве смертной казни подвергался один человек, полная невиновность которого была впоследствии неопровержимо доказана. Если в случае ошибки при назначении других наказаний ее всегда можно исправить и компенсировать причиненный несправедливо обвиненному ущерб, то в случае применения необратимых наказаний ошибку исправить уже нельзя.

Неискоренимая возможность ошибки оказывается также, как показывает Гилпин, причиной несправедливости иного рода, нежели наказание невиновного, а именно — причиной оправдания несомненного преступника. Поскольку и судьи, и присяжные заседатели опасались совершить ошибку при назначении смертной казни, они делали все от них зависящее, чтобы избежать вынесения смертного приговора. В XIX в. достаточным основанием для оправдания преступника было признание его невменяемым, в то время как четкие критерии невменяемости отсутствовали, и этим охотно пользовались и судьи, и присяжные заседатели. Признанным невменяемыми многим преступникам, действительно совершившим тяжкие преступления, удавалось полностью избежать наказания. Оказавшись на свободе, они совершали новые преступления. Гилпин считал, что если бы смертная казнь была отменена и за совершенные этими преступниками деяния было бы предусмотрено другое наказание, то судьи и присяжные без колебаний назначали бы его, справедливость не была бы нарушена и преступники, будучи наказанными и изолированными от общества, не имели бы возможности совершать новых преступлений.

Милль не мог не признать силу данного аргумента. Он пытался указать на меры, которые могли бы свести возможность судебной ошибки к минимуму. Однако совершенно очевидно, что, если такая возможность существует, вне зависимости от того, сто невинных или один могут пострадать в результате ошибки, убедительная сила этого аргумента остается неизменной.

Неэффективность наказания смертной казнью Гилпин усматривал в том, что применение смертной казни не сдерживает роста преступности. Он заметил, что рост числа жесточайших преступлений, совершенных при отягчающих обстоятельствах, произошел именно

тогда, когда наказание смертной казнью активно применялось. И, напротив, как только в отношении целого ряда преступлений смертная казнь была отменена, таких преступлений становилось меньше, к тому же ослабевала жестокость, с которой они были совершены. Гилпин не приводит конкретных данных, подтверждающих его высказывания, полагая, что статистика всем известна.

Высказываясь об эффективности смертной казни как наказания, Милль вроде бы вполне здраво отвечал, что о ней следует судить по силе ее воздействия не на закоренелых преступников, а на тех, в ком лишь зреет порыв к преступлению. Он совершенно справедливо указал на то, что мы не можем знать, скольких из этих, пока невинных, факт наличия смертной казни в законодательстве удержал от совершения преступлений. Однако ни одно из проведенных до сегодняшнего дня многочисленных исследований не свидетельствует о том, что наличие или отсутствие в законодательстве смертной казни влияет каким-то образом на количество совершенных тяжких преступлений. Так что никаких достоверных выводов о том, что смертная казнь реально сдерживает преступность, сделать нельзя.

Для обоснования необходимости отмены смертной казни Гилпин привел еще один аргумент, который и сегодня активно используется сторонниками отмены высшей меры наказания. Этот аргумент основан на признании святости, или безусловной ценности, человеческой жизни. Гилпин полагал, что уважение к человеческой жизни невозможно воспитывать посредством демонстрации того, насколько просто ее отнять. Утверждению ценности человеческой жизни, по его мнению, может способствовать, в частности, публичный отказ государства проливать человеческую кровь и предоставить даже закоренелому преступнику право раскаяться и примириться с Богом.

Милль решительно не соглашался с данным аргументом. Он считал, что смертная казнь за особо жестокие убийства не противоречит уважению к человеческой жизни, как назначение штрафа не противоречит уважению к частной собственности, а заключение в тюрьму — уважению к личной свободе. Наличие закона, по которому жестокий убийца лишается жизни, по убеждению Милля, как раз свидетельствует о глубоком уважении к человеческой жизни, о том, что государство берет на себя ответственность за защиту жизни своих граждан, а также о том, что государство признает невозможность считать своим гражданином и вычеркивает из списка своих сограждан того, кто умышленно с особой жестокостью убивает человека.

Следует отметить, что аргумент, основанный на признании святости человеческой жизни, и в современных дискуссиях о допустимости смертной казни нередко оказывается двусмысленным. При-

чина этого состоит в том, что, взывая к ценности человеческой жизни, в том числе и к ценности жизни убийцы, как правило, о жертве этого убийцы и о ценности его жизни никто не вспоминает. Создается впечатление, что сторонники смертной оказываются на стороне жертвы, а противники — на стороне преступника. Возможно, такого рода двусмысленности можно было бы избежать, если бы рассуждение о недопустимости смертной казни в отношении убийц, основанное на признании безусловной ценности человеческой жизни, исходило бы прежде всего из признания того, что жертвы преступления не в меньшей степени заслуживают признания безусловной ценности их жизни и исключительное преступление против них, тем более совершенное с особой жестокостью, является не вызывающим сомнения абсолютным злом. Ответственная позиция противников смертной казни должна включать и понимание того, каким образом следует отвечать на такое абсолютное зло, каким должно быть справедливое наказание, адекватное совершенному деянию, демонстрирующее признание ценности не только жизни убийцы, но и его жертвы.

Гилпин в своей речи на эти вопросы не ответил, хотя и поставил их перед собой в самом начале выступления. Его общий вывод состоял в том, что законодателям следует думать о создании новой системы наказаний, которая бы основывалась на совершенно иных принципах, нежели принцип талиона, исключала бы смертную казнь и была бы действительно эффективной в противостоянии преступности и в обеспечении безопасности общества.

Предложение Милля было противоположного рода — он предлагал усилить наказания за все виды правонарушений, исключая правонарушения против собственности, и сохранить в уголовном законе смертную казнь. Следует заметить, что в Соединенном Королевстве в XIX в., а особенно в Лондоне, совершалось множество самых жесточайших убийств⁵ и уличенные в них преступники не выражали

⁵ Об этом писал, в частности, известный английский писатель и критик П. Акройд, заметивший, что «...Лондон и убийство неразрывно связаны». Истории лондонских преступлений как неотъемлемой части жизни города Акройд посвятил целый раздел своей знаменитой книги «Лондон» (см.: *Акройд П.* Лондон: Биография. М., 2005. С. 287–350). В этом разделе Акройд описывает различные формы, которые принимало убийство в Лондоне. В начале XIX в. популярным было перерезание горла и удар дубинкой по голове, в конце того же века среди преступлений стали преобладать отравления и убийства с нанесением жестоких увечий, в частности топором (см.: Там же. С. 314).

ни малейшего раскаяния в содеянном⁶. Жесткая позиция Милля во многом определялась именно этими фактами. Как уже говорилось выше, Милль был ошибочно убежден в сдерживающей силе смертной казни. Ошибочно — по крайней мере в свете всех современных исследований. Позиция Милля была бы более твердой, если бы он мог показать, что для ряда особо тяжких преступлений смертная казнь является единственно адекватным, соразмерным, а значит, справедливым наказанием. Однако и в этом случае непреодолимым аргументом против применения смертной казни является возможность судебной ошибки, а также злоупотреблений, в том числе и со стороны государства. Данный аргумент против смертной казни не является единственным. Ни Гилпин, ни Милль не видели никакой моральной проблемы, связанной с возложением на палача функции исполнения наказания. Данная проблема не решается и в современных условиях, когда причинение смерти приговоренному может быть осуществлено опосредованно.

Думается, по крайней мере два вышеназванных аргумента против смертной казни являются непреодолимыми. Адекватной реакцией на исключительные по своей тяжести преступления должна быть прежде всего неотвратимость наказания. Однако, как показывает в том числе дискуссия Гилпина и Милля, отказ от смертной казни — это лишь начало. И если мы признаем такую меру наказания даже в отношении исключительных по своей тяжести преступлений — таких, как убийства детей, серийные, наемные убийства, террористические акты, — недопустимой, то следующим же шагом мы должны ответить на вопрос о том, в каких формах обществу и государству следует выражать свое отношение к такого рода преступлениям. В противном случае нашу позицию можно будет считать возвышенной, но вряд ли ответственной.

О.В. Артемьева

⁶ Среди прочих примеров Акرويد приводит случай Энн Мадд, которую обвинили в убийстве мужа: «“Ну и что, — сказала она, — я ударила его ножом в спину просто смеха ради”. Свои последние часы она провела, распевая непристойные песенки в камере для осужденных» (*Акرويد П. Указ. соч. С. 320*).

Дж. Ст. Милль

Речь в защиту смертной казни (1868)*

...Я был бы очень рад, если бы мог поддержать это ходатайство. Я всегда сожалею, когда по общественному вопросу оказываюсь в оппозиции к тем, кого называют — иногда с почтением, иногда желая высмеять — филантропами. Из всех людей, которые принимают участие в общественных делах, именно к ним я испытываю наибольшее уважение, поскольку их отличительная черта состоит в том, что они отдают свое время, свой труд и значительную часть своих денег на общественные цели, в меньшей степени, чем любой другой класс политиков, руководствуясь соображениями как личной, так и классовой эгоистичности. Едва ли найдутся политики, столь же твердо и неизменно стоящие на стороне справедливости почти по всем существенным вопросам. Они редко ошибаются, их ошибка состоит лишь в догматичном применении некоторого справедливого и очень важного принципа. Мы все хорошо знаем их выдающийся вклад в ту самую проблему, которую сейчас рассматриваем. Благодаря именно их усилиям наши уголовные законы, по которым на моей памяти людей вешали за кражу в 40 шиллингов, — законы, благодаря которым поднимающиеся на Ладгейт Хилл или спускающиеся с Ладгейт Хилл могли видеть ряды повешенных перед Ньюгейтской тюрьмой, утратили

* *Mill J.S. Speech in favour of capital punishment // Applied Ethics (Oxford readings in philosophy) / P.Singer, ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 1992. P. 97–104.*

свою самую отвратительную и самую бессмысленную жестокость. Так что убийство с отягчающими обстоятельствами — почти единственное преступление, которое карается смертью по приговору любых наших правомочных судов, и сейчас мы даже раздумываем, должно ли исключительное наказание быть сохранено в этом единственном случае. Этим огромным обречением не только для человечества, но и для целей уголовного права мы обязаны филантропам. И если они ошибаются в данном случае, а я не могу не считать, что они ошибаются, то лишь в непонимании нужного времени и нужного места для приостановки деятельности до настоящего момента чрезвычайно благотворной. Сэр, существует момент, в который, я полагаю, эту деятельность следует остановить. Когда кто-либо был уличен посредством неопровержимого доказательства в совершении тяжелейшего из известных праву преступлений, и когда сопутствующие обстоятельства не смягчают вину, не дают никакой надежды на то, что подсудимый хотя бы до совершения этого преступления не был недостоин жить среди людей, — ничего, что указывало бы на возможность того, что преступление было скорее исключением для его характера в целом, нежели его следствием; тогда я думаю, лишить преступника жизни, которой он позавал себя недостойным, — торжественно вычеркнуть его из человеческого сообщества и из списка живущих — это самый подходящий способ, поскольку является безусловно самым впечатляющим. Посредством него общество может применить к такому тяжкому преступлению необходимое в целях безопасности жизни уголовно-правовое последствие. Я отстаиваю это наказание, если его применение ограничено жестокими случаями, на том самом основании, на котором оно обычно критикуется, — на основании гуманного отношения к преступнику как несравнимо наименее жестокий способ, с помощью которого можно эффективно удержать от преступления. Если, испытывая ужас от назначения наказания смертной казнью, мы будем добиваться изобретения некоторого наказания для живого преступника, которое будет обладать для человеческого разума сдерживающей силой, хоть сколько-нибудь сравнимой со сдерживающей силой наказания смертной казнью, мы придем к наказаниям действительно менее суровым по видимости

и, следовательно, менее эффективным, но гораздо более жестоким в реальности. Немногие, я думаю, рискнули бы предложить в качестве наказания за убийство с отягчающими обстоятельствами нечто меньшее, чем пожизненное тюремное заключение и тяжелый труд. Такова судьба, к которой милосердие приговорило бы убийцу, уклоняясь от предания его смерти. Но было ли достаточно продумано, что это за милосердие и какую жизнь оно оставляет убийце? Если наказание не применено по-настоящему, если оно становится симуляцией, в которую несколько лет назад такие наказания стали стремительно превращаться, тогда действительно его назначение было бы равносильно практически полному отказу от попытки обуздать убийство. Но если оно по-настоящему соответствует своему назначению и если оно осуществлено в общественном воображении во всей его суровости — таким, каким оно вероятно не будет в реальности, но каким оно должно быть, чтобы быть действительным, то это наказание будет настолько ужасающим, что, когда преступление уже не так свежо в памяти, возникнет почти непреодолимая трудность в его реализации. Как же в самом деле можно сравнивать, с точки зрения суровости, приговор человека к кратковременной боли от быстрой смерти, с заключением его в живую могилу, с жалким и вероятно долгим существованием в тяжелейшем монотонном труде без каких-либо облегчений или поощрений, лишением всех приятных видов и звуков, малейшей надежды, за исключением незначительного ослабления физического ограничения или ничтожного улучшения питания? И все-таки даже такая судьба, как эта, повсеместно считается более мягким наказанием, чем смерть, во всех кодексах оно выступает в качестве смягчения высшей меры наказания и с благодарностью в этом качестве принимается, поскольку в этом наказании нет ни одного момента, когда страдание доходит до ужасающей глубины и, прежде всего, поскольку в нем нет элемента неизвестности, такого внушительного для воображения. Поскольку данные черты характеризуют все наказания, которые в своей эффективности зависят от длительности — следовательно, все те, которые, не являясь телесными или денежными, — то они являются более суровыми, нежели кажутся. Между тем одно из самых сильных качеств, которое

может иметь наказание, напротив, состоит в том, чтобы оно выглядело более суровым, чем является на самом деле, поскольку его практическая сила гораздо меньше зависит от того, каким оно является в действительности, чем от того, каким оно кажется. Я думаю, что не существует никакого другого человеческого наказания, которое производило бы настолько большее по сравнению с его реальной суровостью впечатление, как наказание смертной казнью. То наказание должно быть поистине мягким, которое не добавляет ничего большего к сумме человеческого страдания, нежели неизбежно, или естественно добавляется наказанием преступника. Как отметил мой distinguished friend, член Парламента от Нортамптона (г-н Гилпин), самое большое, что могут сделать законы в отношении смерти, — так это ускорить ее. Человек умрет в любом случае, не намного позже и, я боюсь, в среднем, испытывая значительно большие физические страдания. Общество просят в таком случае отказаться от инструмента наказания, которое в тяжких случаях, к которым оно единственно приложимо, служит своим целям ценой меньшего человеческого страдания, чем какое-либо другое, и которое, хотя и внушает больше ужаса, является менее жестоким в действительности, чем любое наказание, которое мы должны считать его заменой. Мой distinguished friend говорит, что оно не внушает ужаса и что опыт доказывает его несостоятельность. Но влияние наказания не должно оцениваться с точки зрения его воздействия на закоренелых преступников. Те, кого обычный образ жизни все время держит, так сказать, в поле досягаемости виселицы, все меньше беспокоятся об этом; как, если сравнивать хорошие вещи с плохими, старого солдата не слишком трогает возможность умереть в битве. Я могу признать все, что часто говорится о равнодушии профессиональных преступников к виселице. И хотя, вероятно, это безразличие на треть — бравада, на другую треть — уверенность, что удача позволит им улизнуть, вполне возможно, что на оставшуюся треть оно реально. Однако эффективность наказания, которое действует главным образом через воображение, должна быть измерена прежде всего тем впечатлением, которое оно производит на еще невинных — тем ужасом, которым оно окружает первые порывы к проступку, сдерживающим

воздействием на лишь зарождающуюся мысль, которая, если ей потворствуют, станет искушением; а также той сдерживающей силой, которую наказание прилагает к постепенному, никогда не случающемуся вдруг, соскальзыванию в состояние, в котором преступление больше не вызывает отвращения и наказание больше не ужасает. А кто может судить о том, что называют несостоятельностью наказания смертной казнью? Мы знаем в некоторой степени тех, кого оно не отпугнуло, но кто из присутствующих здесь знает, кого оно отпугнуло или скольких людей, которые могли бы стать убийцами, если бы с младенчества идея убийства не сплеталась бы с этой ужасной ассоциацией, оно спасло? Давайте не забывать, что самое внушительное событие теряет свою власть над воображением, если становится обыденным. Когда наказание, применимое только в случае самых зверских преступлений, применяется без разбора к небольшим правонарушениям, человеческие чувства восстают против него и оно действительно перестает устрашать, потому что в него перестают верить. Неэффективность высшей меры наказания в случаях воровства легко объяснима, вор не верит, что оно будет применено. Он знает по опыту, что присяжные заседатели скорее станут лжесвидетельствовать, чем признают его виновным, что судьи используют любой предлог для того, чтобы не приговаривать его к смерти или чтобы рекомендовать помилование, и что даже если ни присяжные заседатели, ни судьи не будут к нему благосклонны, все еще останется надежда на власть, которая может быть применена как к тем, так и к другим. Когда все складывается таким образом, самое время отказаться от тщетной попытки. Даже когда невозможно применить наказание или когда применение наказания превращается в публичный скандал, пустая угроза не может слишком быстро исчезнуть из свода законов. Я искренне рад тому, что стало невозможно исполнять закон ввиду множества правонарушений, которые по этому закону формально должны были бы караться смертью. Если такое же состояние общественных чувств проявляется в случае убийства, если приходит время, когда присяжные отказываются считать убийцу виновным, когда судьи не приговаривают его к смерти или рекомендуют его помиловать, или когда присяжные и судьи не уклоня-

ются от исполнения своего долга, Министерство внутренних дел под давлением депутатов и петиций уклоняется от исполнения своего, и устрашение становится, как и в других случаях, всего лишь *brutum fulmen*¹ — тогда и в самом деле необходимо будет сделать то же, что и в других случаях — отменить наказание. Это время может прийти. Мой достопочтенный друг думает, что оно пришло. Я не знаю, сокрушается он по данному поводу или гордится, но он и его друзья имеют право на гордость, поскольку если такое время приходит, то в этом их заслуга, и они одержат победу, которую я не могу не назвать роковой, так как они добьются ее, провоцируя — да простятся мне эти слова — расслабленность и изнеженность в общем духе страны. В силу чего еще, помимо изнеженности, намного большее потрясение вызывает лишение человека жизни, чем лишение его всего того, что делает жизнь желанной или ценной? Кроме того, является ли смерть самым большим из земных несчастий? *Usque adeone mori miserum est?*² Является ли смерть действительно столь ужасной? Не состояло ли издревле воспитание мужественности главным образом в том, чтобы заставить нас презирать смерть, приучая нас если и признавать ее злом вообще, то никоим образом не первым в списке зол; во всяком случае — считать смерть неизбежным злом и держать нашу жизнь, так сказать, в своих руках, быть готовыми отдать ее или рисковать ею в любой момент ради действительно достойной цели? Я уверен, что мои достопочтенные друзья также знают обо всем этом и они испытывают многие из тех чувств, что и любой из нас, а возможно, и больше. Но я не могу считать такие чувства результатом воздействия их учения на общее состояние духа. И я не могу считать, что воспитание особой совестливой чувствительности по одному этому вопросу, приоритетное по отношению к обычному воспитанию моральных чувств, обособленно совместимо с приписыванием факту смерти лишь относительной значимости в ряду других проявлений нашей человечности. Старики немного заботятся о смерти и отдают

¹ *brutum fulmen* (лат.) — пустые угрозы. — *Прим. пер.*

² *Usque adeone mori miserum est* — Так ли гибель страшна? (*Вергилий. Энеида* (XII, 646) / Пер. С.Ошерова; под ред. Ф.Петровского). — *Прим. пер.*

собственную жизнь или берут жизнь других с одинаковым равнодушием. Грозящая нам опасность противоположного рода — как бы не оказаться настолько сильно потрясенными смертью в обыденной жизни и в теории, чтобы предаться чрезмерным о ней заботам в тех индивидуальных случаях, касающихся как других людей, так и нас самих, в которых требуется рисковать. Я не усугубляю положение дел, поскольку опытом других стран доказано, что ужас перед палачом никоим образом не тождественен ужасу перед наемным убийцей. Как все мы знаем, цитаделью наемного убийства в XVIII в. была Италия, хотя и говорят, что в некоторых итальянских районах смертный приговор, вынесенный по закону, был в высшей степени оскорбительным и отвратительным для народного чувства. Много было сказано о священности человеческой жизни и абсурдности предположения, что мы можем учить уважению к жизни, разрушая ее. Но я удивлен использованию этого аргумента, поскольку он может быть выдвинут против любого наказания. Не просто человеческая жизнь, не человеческая жизнь как таковая должна быть священной для нас, а человеческие чувства. Мы должны заставить уважать человеческую способность к страданию, а не просто способность к существованию. Можно представить, что некто спрашивает, как мы можем учить людей не причинять страдания, в то время как сами причиняем их? На это я должен ответить, и каждый из нас так бы ответил, что удержать страданием от причинения страдания не только возможно, но и составляет цель уголовного права. Разве штрафование преступника демонстрирует недостаток уважения к собственности или заключение его в тюрьму — к личной свободе? Точно так же неразумно считать, что лишить жизни человека, который лишил жизни другого, значит демонстрировать недостаток уважения к человеческой жизни. Мы, напротив, самым решительным образом демонстрируем наше уважение к ней посредством принятия закона о том, что тот, кто нарушает данное право другого, сам утрачивает его, и что если никакое другое преступление, которое он может совершить, не лишает права на жизнь, то данное — лишает. Существует один аргумент против смертной казни даже в крайних случаях, который несомненно является сильным. На этом аргументе мой достопочтенный друг

справедливо делает акцент, и от него никогда нельзя будет полностью освободиться. Он состоит в том, что, если в силу ошибки правосудия невинного человека предадут смерти, эту ошибку никогда уже нельзя будет исправить, любая компенсация, любое исправление ошибки невозможно. Это было бы действительно серьезным возражением, если бы такие печальные ошибки в ряду других самых трагичных случаев во всех человеческих делах нельзя было бы сделать крайне редкими. Данный аргумент не преодолим там, где механизм уголовного судопроизводства представляет опасность для невинных или там, где нет доверия судам. Вероятно, именно по этой причине возражение против необратимого наказания возникло (как я думаю) раньше и является более сильным и более распространенным в некоторых частях Европы, нежели здесь³. На европейском континенте есть великие и просвещенные страны, в которых уголовное судопроизводство неблагоприятно для невинных и не обеспечивает такую же защиту от ошибочного приговора, как у нас. Есть страны, в которых суды считают, что они не исполнят своего долга, пока не вынесут решения в отношении какого-нибудь виновного, и в своем поистине похвальном желании изгнать преступление из потайного места чрезвычайно рискуют осудить невинного. Если наше собственное уголовное судопроизводство и суды дадут основание для подобного опасения, я первым буду настаивать на лишении таких судов власти налагать необратимые наказания. Но все мы знаем, что недостатки нашего судопроизводства совершенно противоположные. Наши правила доказательства даже слишком благоприятны для заключенного. И присяжные, и судьи придерживаются максимы «лучше, чтобы десять виновных избежали наказания, чем пострадал один невинный» буквально и делают даже больше того, чем она требует. Судьи изо всех сил стремятся привлечь внимание к малейшей возможности допущения невинности заключенного, а присяжные принимают эту возможность во внимание. Ни одно человеческое суждение не является непогрешимым, и такие печальные случаи, какие приводит мой достопочтенный друг, иногда будут иметь место. Но в нашей

³ То есть в Соединенном Королевстве. — *Прим. пер.*

системе в таком серьезном случае, каким является убийство, преимущество всегда будет на стороне обвиняемого, если существует всего лишь тень сомнения в его виновности. Это наводит на другое соображение, очень уместное в данном случае. Сам факт того, что наказание смертной казнью больше поражает наше воображение, чем любое другое наказание, неизбежно заставит суды быть более скрупулезными в требовании самого полного доказательства вины. Самое главное возражение против смертной казни — невозможность исправить однажды совершенную ошибку — должно заставить и заставляет присяжных и судей быть еще более внимательными при формировании своего мнения и более бдительными при тщательном исследовании доказательства. Даже если замена каторжных работ смертью в случаях убийства сопровождалась заверением в приверженности такой добросовестной скрупулезности, большим злом будет противостоять возможности пользоваться, я надеюсь нечасто, реальным правом оправдания осужденного человека, невиновность которого открыли впоследствии. Для того, чтобы такая возможность исправления ошибки сохранялась, даже если вероятность этой печальной случайности чрезвычайно мала, судьи вполне обоснованно могут рекомендовать Короне смягчать приговор, не только когда доказательство вины вызывает малейшее сомнение, но и всякий раз, когда в деле остается что-то необъяснимое, загадочное, когда возникает потребность в последующих разъяснениях или когда существует вероятность получения дополнительной информации в некотором будущем. Я также предложил бы, чтобы всегда в случае смягчения приговора, основания, по которым он был смягчен, были бы обнародованы в какой-либо установленной законом форме. Таким образом, во многом я с готовностью уступаю моему достойному другу. Но я надеюсь, что по вопросу о полной отмене смертной казни чувства страны не на его стороне и что ограничение применения смертной казни к случаям, упомянутым в Билле прошлого года, в целом будет признано обоснованным. Существовавшая недавно мания к сокращению наказаний, думается, исчерпала себя вовремя. Нам грозила опасность остаться без всякого эффективного наказания за исключением наказаний за мелкие правонарушения. Еще

недавно бывшая вторым по значимости наказанием и упраздненная, высылка на каторгу практически стала восприниматься как награда. Заменявшие ссылку каторжные работы⁴ становятся для приговоренных к ним почти номинальным наказанием, настолько комфортабельными сделали мы наши тюрьмы и настолько просто выбраться из них. О телесных наказаниях — самых возмутительных в обычных случаях и чрезвычайно уместных в случаях особо жестоких преступлений, особенно преступлений против женщин — мы бы и слышать не хотели, разумеется, за исключением случаев разбойного нападения путем удушения с целью грабежа. Исключительно в отношении этих преступлений мы спешно восстановили телесное наказание сразу же после того, как такому нападению подвергся член Парламента. За исключением такого рода правонарушений, даже зверские преступления, как правильно замечает мой distinguished ученый друг, член Парламента от Оксфорда (г-н Нит), не только раньше наказывались, но и сейчас наказываются до смешного неадекватно — так, что преступление почти поощряется. Я полагаю, Сэр, что в случае большинства правонарушений за исключением правонарушений против собственности мы больше нуждаемся в усилении наших наказаний, нежели в их смягчении. Наша уголовная система нуждается в реформе, которая будет способствовать вынесению более суровых приговоров и их равномерному распределению среди всех видов правонарушений, и это будет в большей степени удовлетворять моральные чувства сообщества. Следовательно, я буду голосовать против поправки.

Перевод О.В. Артемьевой

⁴ В Британии наказание в виде высылки на каторжные работы (transportation) было введено в начале XVIII в. Приговоренные преступники направлялись отбывать наказание в американские колонии. После американской революции в 1775 г. их стали направлять в Австралию и Тасманию, а в 1857 г. это наказание было отменено полностью и его заменили введенным в 1853 г. наказанием каторжными работами (penal servitude) без высылки из страны (см.: <http://www.schools.bedfordshire.gov.uk/gaol/background/t&p.htm> — 30.03.2008). — *Прим. пер.*

Дж. Кэллахан

От «прикладной» этики к практической: преподавание этики в практическом аспекте*

1. От «прикладной» этики к практической

Так называемая прикладная этика имеет плохую репутацию у некоторых философов. Это странно, так как многие обычно изучаемые в рамках курсов по теории морали философы с интересом обращались к моральным вопросам, поднимаемым идеологией и практикой своего времени. Например, Кант стремился сохранить надежность моральных суждений в ньютоновском мире. А Бентам и Милль повлияли на изменение ряда общественных оценок и практик Британии девятнадцатого века. Даже Платон испытывал «прикладную» озабоченность по поводу социальных последствий преподавательской деятельности софистов. Кроме того, замысел Платона, как и всех последующих политических философов, состоял в том, чтобы его политическая теория находила приложение в формировании публичной политики. История моральной философии раскрывает по крайней мере странность того, что занятие так называемой прикладной этикой часто подвергается сомнению в качестве подлинно философского занятия.

Возможно, эта проблема является просто неискоренимым последствием схватки моральной философии с логическим позитивизмом. Но скорее всего, причина лежит в некотором со-

* *Callahan J.* From the 'Applied' to the Practical: Teaching Ethics for Use // Tz.Kasachkoff, ed. Teaching Philosophy: Theoretical Reflections and Practical Suggestions, ed. Totowa, NJ, 2004.

четании этого столкновения и ошибочного понимания, порожденного самим названием «прикладная этика», наводящим на мысль, что занятие такой этикой предполагает простое приложение общих нормативных теорий к различным вопросам, вызывающим общественный интерес. В соответствии с этой моделью «прикладная этика» задается вопросом, например, что бы могла сказать теория Канта или Милля о моральности добровольных абортос или что бы сказала теория Аристотеля о моральности использования определенных медикаментов. Возможно некоторые начинающие преподаватели так называемой прикладной этики занимают своих студентов подобными вопросами, но (к счастью) это не самый распространенный случай. По этой причине (и несмотря на то, что языковые привычки умирают с трудом) я буду подразумевать под «практической этикой» такое этическое исследование, которое напрямую направлено на решение конкретных, проблематичных с моральной точки зрения ситуаций и безотлагательных моральных вопросов, возникающих в нашем мире.

Хотя практическая этика основывается на теориях моральной аксиологии, морального должностования и метаэтике, ее задача заключается не в том, чтобы просто выработать приложения существующих этических теорий. Скорее, ее задача — найти приемлемые решения современных и практически неотложных моральных проблем, что предполагает гораздо большее, чем простое осуществление некоторой философской процедуры, когда теория высокого уровня применяется к практике. А в ходе успешного исследования проблемы, рассматриваемые в практической этике, постоянно порождают возникновение важных теоретических и методологических вопросов уже в рамках общих теорий морально доброго, правильного и в метаэтике¹. Например, попытка ответить на вопросы, связанные с обеспечением подлинно информированного и подлинно добровольного согласия на медицинское или хирургическое вмешательство, поднимает чрезвычайно важ-

¹ См., напр.: *Caplan A.L. Ethical Engineers Need Not Apply: The State of Applied Ethics Today // Science, Technology and Human. 1980. Values 6. № 33 P. 24–32.*

ную проблему, что значит для любого выбора быть рациональным и подлинно добровольным. Аналогично рассмотрение в профессиональной этике проблем распределения определенных товаров и услуг поднимает глубокие вопросы относительно базовых человеческих благ и возможности максимизации потенциала типичной человеческой жизни. В постановке и рассмотрении этих вопросов теоретики, работающие в области практической этики, оказываются неразрывно связанными с теми, кто работает в более знакомых этических областях. Но тем не менее верно и то, что качественное преподавание практической этики в некоторых важных отношениях совершенно отлично от качественного преподавания моральной теории. А именно существуют различия в содержании и предмете, в целях и в методе.

II. Содержание и предмет

Хотя исторически моральные философы обычно исходили в своей работе из заинтересованности в практических моральных вопросах своего времени, предмет учебных курсов теории морали предполагается самим названием – *теория* морали. Можно великолепно прочитать курс традиционной теории морали, ни разу не обратившись к какой-либо практической моральной дилемме. Например, в курсе теории морали можно сосредоточиться на природе различных теорий морального должностования, таких как теории Канта и Милля, сфокусировав внимание на относительных достоинствах априорных и эмпирических теорий и задаваясь вопросом о преимуществах той или иной теории для получения морального знания. В том же курсе можно уделить значительное время обсуждению выдвигаемого «доказательства» принципа полезности и/или предполагаемой эквивалентности нескольких формулировок кантовского категорического императива, и/или логическим различиям между интуитивизмом Расса и интуитивизмом, обнаруживаемым в методе рефлексивного равновесия Ролза или в плюрализме Нагеля. В качестве альтернативы можно сосредоточить курс теории морали на вопросах, касающихся самой природы мо-

рального дискурса, или анализа моральных понятий, или возможности свободы поступка. Короче говоря, конкретные нормативные вопросы могли бы вообще не быть предметом рассмотрения в курсе теории морали, и это само по себе никак не повлияло бы на содержательность курса или его ценность. Но дело обстоит совсем иначе, когда речь идет о курсах практической этики — об этике бизнеса, здравоохранения, права и подобных — в рамках которых предмет и содержание определяются открытыми моральными вопросами в отношении некоторых «форм жизни» (истолкованными более или менее широко). В принципе, хороший курс практической этики вполне может обойтись без самых превосходных теоретических положений, надерганных из истории моральной философии. Действительно, отсутствие даже упоминаний об Аристотеле, Канте, Милле, Ролзе или любом другом важном моральном философе само по себе ничего не говорит о качестве курса практической этики.

III. Цель

Различие в содержании и общем предмете курсов теории морали и практической этики дает ключ к пониманию того, как могут различаться цели преподавания этих курсов. Обоснованная цель курса теории морали могла бы заключаться в ознакомлении студентов с одним из направлений истории философии или систематической философии для удовлетворения чисто интеллектуального интереса, так же как академический курс религиозных исследований может быть сфокусирован на раскрытии перед студентами определенных религиозных традиций для углубленного понимания ими культурного наследия. А именно: курс теории морали **не должен** помогать студентам в решении каких-либо их жизненных моральных дилемм, так же как и академический курс религиозных исследований не должен помогать студентам в решении личных теологических дилемм. Курсы практической этики, наоборот, вряд ли могут остаться нейтральными по отношению к задаче оказания помощи студентам в их попытке

решить некоторые моральные дилеммы, так как для практической этики решение подобных вопросов является предметом непосредственного интереса. Чтобы студенты смогли использовать их в своих попытках решить жизненные моральные дилеммы, курсы практической этики должны способствовать решению ряда задач.

1. Распознавание моральных вопросов

Первый шаг в курсе практической этики – научить студентов распознавать моральные вопросы. Вопросы, имеющие моральное содержание, – это те вопросы, которые (по меньшей мере) касаются прав и/или благополучия людей (и/или других чувствующих существ) и/или характера действующего субъекта. Научить студентов видеть такие вопросы там, где они часто остаются незамеченными, является решающим моментом. Например, в курсе биоэтики важно научить студентов понимать, что не все решения, обычно принимаемые работниками здравоохранения, являются чисто медицинскими и что эти работники иногда неумышленно переступают границы собственной ответственности и компетенции, принимая важные для пациента ценностно нагруженные решения. К подобным решениям может быть отнесен выбор врачом агрессивной тактики лечения тяжело покалеченного ребенка. Это решение может быть представлено родителям как чисто медицинское, но на самом деле оно является моральным решением, которое в действительности должно приниматься не врачом. Аналогичным образом, чтобы помочь студентам увидеть, что некоторые довольно обычные для обеспечения здравоохранения действия являются необоснованно манипулирующими и даже принудительными, необходимо дать им представление о привычных, бездумных (нерефлексивных) действиях. Иначе – самостоятельно, без помощи преподавателя – они могут и не обнаружить этого. Таким образом, первая важная задача в преподавании практической этики – своего рода пробуждение сознания, помогающее сделать студентов более восприимчивыми к моральной сложности мира.

2. Развитие морального воображения

С задачей помощи студентам в распознавании моральных вопросов тесно связана задача развития морального воображения. Как бы просто это ни звучало, но студентам часто необходимо объяснить, что их отношение (или безразличие) к морально приемлемому и неприемлемому проявляется в действиях или бездействии, серьезно влияющих на права и благополучие других. Так, например, люди, не понимающие, что определенная социальная политика или институты угнетают женщин, или представителей определенных меньшинств, или личность вообще, могут поддерживать такую политику или упустить возможность противостоять ей. Подобное обращение к реальной жизни часто требует развития способности студентов вообразить, каково это — быть человеком, на которого непосредственно воздействует определенная политика или практика. Чтобы студенты поняли, скажем, уязвимость пациента в больничной обстановке, они должны быть способны в воображении поставить себя на место госпитализированного пациента, больного, возможно скучающего, смущенного сложной техникой и терминологией, чувствующего себя не на месте и находящегося под воздействием любых иных угнетающих особенностей институционализированной жизни (даже если она непродолжительна)². Точно также, чтобы студенты поняли, почему проведение биомедицинских экспериментов над заключенными является морально проблематичным, им необходимо представить себе жизнь в тюрьме и то, насколько соблазнительными могут быть различные выгоды от участия в экспериментах — уход от рутины, немного денег, дополнительное внимание в лазарете — и понять, как это порождает серьезное беспокойство о заключенных, дающих искреннее информированное согласие на такие эксперименты.

Задача развития морального воображения тесно связана с первой задачей — видения моральных проблем — так как именно в ходе использования такого воображения мы часто начинаем видеть моральные проблемы там, где не замечали их ранее.

² См., напр.: *Gorovits S. Doctors' Dilemmas: Moral Conflict and Medical Care.* N. Y., 1985.

3. Усиление аналитических/критических способностей

По крайней мере две цели курса практической этики связаны с релятивизмом, который так часто отстаивается студентами в начале курсов по этике — релятивизмом, отражаемым в таких замечаниях: «Ну, это правильно для него, но не верно для нее». Допускаю, что я не единственная использовала пример с Холокостом при обсуждении справедливости или вопиющей аморальности, дабы услышать от студентов что-то вроде «это было правильно для Гитлера» или «кто может сказать, что правильно?». Многие студенты чрезвычайно сопротивляются определению *любого* действия (или практики) как морально неправильного. Конечно, определение действия другого человека как морально неправильного является очень сильным и значительным утверждением. А точный критерий моральной правильности и неправильности веками ускользал от философов и продолжает ускользать от нас. Зная об опасностях моральной оценки, студенты часто не хотят «выносить приговор» — они хотят быть осторожными в осуждении действий других людей, обычаев других обществ или более ранних этапов развития собственного общества. Студенты хотят быть толерантными к различиям, и это хорошо. Но когда «толерантность» становится такой всеохватной, что мы остаемся морально беспомощными, ее достоинства выходят за пределы разумного, и все становится допустимым.

Одна из целей курсов практической этики — помочь студентам понять, что, несмотря на сложность моральных вопросов, мы можем пройти длинный путь, прежде чем будем вынуждены признать: «Ну, мы просто расходимся в наших исходных моральных обязательствах». Помогая студентам оттачивать их аналитические умения и способность воображения, мы можем помочь им увидеть, что мы разделяем общую моральную позицию, которую можно отстаивать на основе разумных моральных принципов. И эта позиция может дать нам основания для исключения определенных видов поступков и поведения как морально неприемлемых. Конечно, это не означает, что все морально осведомленные, обладающие воображением и разумные люди всегда соглашаются друг с другом в том, как решить

моральную дилемму или вопрос. Но это значит, мы можем помочь нашим студентам увидеть, как вдумчивое размышление о том, что первоначально кажется совершенно неразрешимым случаем или вопросом, нередко открывает, что некоторые возможные решения не согласуются с моральными принципами, которых они придерживаются, или что случай, который, как нам казалось сначала, требовал одного решения, предполагает иное. Скажем, в некоторых случаях с серьезно неполноценными новорожденными правильное решение заключается не в определении того, что делать, но в определении того, кому следует принимать решение о том, что делать. Таким образом, оттачивание аналитических способностей и способности воображения у студентов может помочь им отказаться от определенных потенциальных решений, первоначально кажущихся им приемлемыми, и рассмотреть возможные решения, первоначально ими не замечаемые.

4. Преодоление разногласий

Трудные моральные вопросы *являются* таковыми в силу того, что они имеют тенденцию сохранять расхождения во мнениях даже среди наиболее чувствительных и проницательных моральных субъектов. Насколько бы утонченными ни были аналитические способности студентов, подобные разногласия неустранимы. И это именно та ситуация, в которой в наибольшей степени уместна толерантность в этике. Преподаватель курса практической этики берет на себя двойную задачу: не только помочь студентам поставить *себя* на место других, но помочь поставить себя на место *других*. А именно, дать им понять, что существование различных способов соподчинения ценностей правомерно и что некоторые различия в ценностных суждениях могут быть как неизбежными, так и приемлемыми. Важная часть стоящей перед преподавателем задачи в таком случае — поощрять студентов к высказыванию сомнений по поводу предлагаемых решений моральных дилемм и вопросов, отделять морально рациональные разногласия от не имеющих морального смысла, продвигаться к приемлемому, с моральной точки зрения, прекращению прений, даже при сохранении некоторых разногласий.

5. Влияние на решения и поведение

Цели, которые я предлагала до сих пор для курсов практической этики, как правило, признаются уместными. Но задача воздействия на решения и поведение является спорной. Дэниел Кэллахан, предложивший собственную версию обозначенных мною целей, высказал мысль, что задача изменения поведения является сомнительной в качестве цели преподавания этики³. Конечно, задача *изменения* поведения является сомнительной, так как предполагает, что все студенты, слушающие подобный курс, ведут себя морально неприемлемым образом. Но задача *влияния* на поведение иная; и если курсы практической этики должны быть полезными для студентов, то они должны быть полезными в реальном и трудном деле принятия моральных решений. (Я безусловно надеюсь, что читаемые мной курсы этики бизнеса, биомедицинской этики и профессиональной этики, так же, как и курсы для выпускников по темам, поднимающим вопросы о правах и социальной политике, помогут студентам найти моральную опору в их личной, профессиональной и политической жизни.) Нежелание философов признать влияние на принятие решений и поведение в качестве обоснованной цели курсов практической этики поражает меня и кажется по крайней мере странным. Оно напоминает нежелание философов морали начала века вообще обращаться к каким-либо нормативным вопросам. Если практическая этика заслуживает того, чтобы ею занимались и чтобы ею занимались на должном уровне, то это в первую очередь потому, что она ориентирует на изменение индивидуального поведения (так же, как и социальной политики) в морально положительном направлении. Помощь студентам в принятии решений и выстраивании поведения на основе размышления, добротного обоснования, интеллектуальной ответственности и моральной восприимчивости является не только правомерной целью преподавания практической этики, но такой целью, которая подводит фундамент под все остальные задачи и дает преподаванию и изучению практической этики основание для существования.

³ Callahan D. Goals in the Teaching of Ethics // Ethics Teaching in Higher Education, ed. Daniel Callahan and Sissela Bok. N. Y., 1980. P. 61–80.

IV. Осуществление

Если мы принимаем намеченные мною цели преподавания практической этики, с какого рода проблемами есть вероятность столкнуться в ходе их достижения и как возможно избежать их?

1. Практика, ведущая к прекращению прений и согласию. Мною уже затрагивалась одна потенциальная проблема преподавания практической этики — проблема поспешного релятивизма. При наличии в обществе плюрализма, желания быть толерантным, а также совершенно реальных проблем, порожденных внутриличностными и общественными разногласиями по поводу моральных вопросов студенты могут впасть в релятивизм или субъективизм, когда все дозволено, или обратиться к «практической» идее, что мораль — это одно, а жизнь — совсем другое. В связи с этим важно в любом курсе (или разделе курса) практической этики вести обсуждение так, чтобы приобретать опыт завершения прений и достижения морального согласия, нахождения конкретных предложений для действия. Под таким согласием (*closure*) я понимаю *разрешение* моральной дилеммы или спора, разрешение, поддерживаемое лучшими аргументами, понятными и признаваемыми участниками спора в качестве морально ответственных решений, серьезно учитывающих позиции тех, кто все еще не согласен. Для этого полезно разделить студентов на маленькие группы и объяснить им, что каждая группа образует комитет, *обязанный* принять решение по некоторому морально спорному случаю или по некоторой спорной линии поведения. Группы можно нацелить на совместную работу вплоть до выработки такого решения, с которым сможет «ужиться» каждый, даже если не каждый согласится, что оно идеально. Конечно, иногда оказывается, что группа просто не способна прийти к такому соглашению. Но это случается и в реальной жизни, и то, что это происходит в аудитории, вовсе не бросает тень на достоинства данного упражнения. В подобных случаях причины неудачи могут быть обсуждены всем классом. Можно ли обосновать оставшееся разногласие? Если нет, то почему? Если да, то может ли любая другая группа предложить решение, способное обойти проблему (проблемы), порождающую разногласие? Если нет, учиты-

вая, что решение все же *должно* быть принято, что может предложить класс, дабы убедиться, что принято наиболее приемлемое с моральной точки зрения решение? Подобные упражнения превращают занятие по этике в тренировочную площадку для реальной жизненной деятельности по осуществлению трудного, но обоснованного выбора. В то же время они могут помочь студентам понять, что размышляющая (рефлексивная) мораль действительно работает и что в этике можно достичь гораздо большего согласия, чем они могли бы предположить.

2. Создание «безопасного пространства». Попытки прийти к моральному согласию и задача влияния на поведение порождают потенциальные проблемы преждевременного прекращения дискуссии и навязывания мыслей. С этими проблемами связано и то, что курсы практической этики несут в себе угрожающий настрой, а также содержат опасность подавления студентов, придерживающихся непопулярных взглядов.

Сама природа курсов практической этики такова, что они имеют тенденцию касаться наиболее глубоких моральных убеждений людей. В связи с этим и из-за необходимости привлекать студентов к формулированию и обоснованию моральных суждений, касающихся особых случаев и вопросов, курсы практической этики могут иметь угрожающий характер, которого лишены курсы теории морали. Курсы практической этики дают на студента, заставляя его прояснить для себя собственные пристрастия и испытать надежность собственных способов принятия моральных решений, а это неизбежно порождает у студентов ощущение уязвимости. Поэтому особо важно, чтобы преподаватель старался не навязывать собственное решение и не позволял студентам, придерживающимся не столь распространенных взглядов, думать, что им следует подчиниться более популярной точке зрения. Это важно учитывать при выборе текстов. Перед студентами должны быть представлены многообразные позиции по вопросам и наилучшие возможные обоснования конфликтующих взглядов. Если человек уверен в собственных взглядах, важно, чтобы он мог ответить на самые сильные возражения, не менее важно поощрение активного участия в обсуждении тех студентов, чьи взгляды конфликтуют с мнением большинства. Содействие подлинному диалогу тре-

бует создания безопасного пространства — в котором студенты могут рассчитывать на то, что их услышат и воспримут всерьез. Обязательность этого, конечно, не является чем-то особенным: все философские курсы предполагают поощрение диалога. Тем не менее особенно важно установить атмосферу безопасности в той аудитории, где исходные моральные убеждения людей подвергаются публичному испытанию.

3. Структурирование дискуссии. Один из способов создания безопасного пространства — встроить в структуру дискуссии защиту для тех, кто находится в меньшинстве. Поскольку курсы практической этики подразумевают содействие решению конкретных моральных проблем, то в них имеет смысл включать побольше обсуждений определенных ситуаций. Один из эффективных путей — предварить обсуждение ситуации на занятии заданием провести письменный ситуативный анализ. (В следующем разделе я предложу форму для написания такого анализа.) Прежде чем перейти к дискуссии, можно провести опрос о найденных студентами подходах к ситуации. Находящихся в меньшинстве можно попросить обосновать свою позицию первыми. Следующая часть дискуссии может быть сведена к откликам на предложенные аргументы, а студентов, составляющих меньшинство, можно попросить ответить на них. Подобная процедура обеспечивает представленность взглядов меньшинства в ходе всей дискуссии и убеждает студентов, что взгляды меньшинства будут восприниматься всерьез.

Я считаю, что намеченные мной цели и предложения могут быть реализованы наилучшим образом при сочетании лекций, раскрывающих вопросы систематически, и рассмотрения ситуаций, поднимающих конкретные вопросы. Удачная структура работы предполагает первоначальное ознакомление с трудной ситуацией, приводящее к постановке вопроса, затем обзор различных способов рассмотрения вопроса и далее — анализ студентами ситуации, что конкретизирует проблему. Это может быть как первоначально использовавшаяся для постановки вопроса ситуация, так и какая-либо иная. Чрезвычайно полезно, чтобы студенты делали свои письменные анализы до обсуждения ситуации в классе. Студенты часто нуждаются в большем,

чем просто возможность обдумать ситуацию заранее — до ее обсуждения. Им часто требуется серьезное руководство в полном обдумывании.

V. Преподавание практических аспектов этики

Наиболее полезным для большинства студентов является предоставление им ясной формулы проведения ситуативного анализа. Одна из таких формул устанавливает следующий порядок⁴.

1. Изложите различные возможные разрешения ситуации. Без колебаний дайте волю своему воображению. Данная ситуация может содержать больше альтернатив, чем кажется сначала.

2. Изложите факты, имеющие отношение к поддержке каждого из обозначенных вами решений. Разработайте максимально полный перечень *фактов* (известных, возможных, вероятных), которые могли бы быть использованы для поддержки *каждой* из обозначенных вами возможностей разрешения ситуации. Релевантные факты могут включать следующее: в случае избрания определенного решения некоторому человеку будет или возможно будет нанесен вред (физический, эмоциональный, финансовый, его репутации и т.п.); ограниченные ресурсы, использованные одним образом, могли бы быть использованы иначе под давлением иных нужд; некоторое решение нарушает свободу индивида; предлагаемое решение предполагает принуждение, обман, манипуляцию, нарушение обязательств и обещаний, эксплуатацию, неравный договор и т.п.

3. Изложите моральные принципы, лежащие в основе подбора фактов в вашем перечне. А именно, каждый факт, определяемый вами в качестве поддерживающего возможное решение, будет релевантным благодаря некоторому лежащему в основе моральному принципу. Четко сформулируйте эти принципы. Релевантные принципы могут включать следующие: «предотвращай зло», «делай добро», «будь справедлив», «будь лоялен», «выполняй обещания», «не наноси вред другим людям/чувствующим суще-

⁴ См. Callahan J.C. ed., *Ethical Issues in Professional Life*. Oxford, 1988, appendix 2, для более полного обсуждения.

ствам», «будь честным», «будь искренним», «живи в соответствии с требованиями своего учреждения или выполняемой тобой роли», «разрешено защищать свои собственные интересы», «уважай свободу/автономию личности» и т.д. Сочетание этих принципов с выбранными вами релевантными фактами обеспечивает моральную аргументацию для установленных вами возможных решений. Так, например, аргументация в пользу одного разрешения ситуации могла бы выглядеть следующим образом.

Посылка 1. Принцип: Выполняй обещания.

Посылка 2. Факт: действие X, которое будет совершено, если выбрана возможность A, означает выполнение обещания.

Вывод. Выбираем возможность A.

4. Поразмышляйте над определенными вами возможностями и перечнями. Задайте себе вопрос, учли ли вы все потенциально приемлемые возможности и включает ли ваш перечень фактов и принципов, которые определяют отбор фактов, обосновывающих принятые вами решения, все вероятные аргументы для каждой выделенной вами альтернативы? Является ли перечень фактов и принципов, поддерживающих вашу точку зрения, более полным, чем другие, составленные вами перечни? Если это так, убедитесь, что вы подбирали факты и принципы в поддержку других решений столь же тщательно, как и для обоснования решения, к которому вы склоняетесь.

5. Придите к решению и сформулируйте его. После внимательного рассмотрения всех выделенных вами вариантов и поддерживающих их аргументов выберите тот, который на ваш взгляд должен быть выбран.

6. Обоснуйте ваше решение. Изложите положительные основания сделанного вами выбора. Это заставит вас вернуться к перечням. Определите, какие соображения в ваших перечнях фактов и принципов являются наиболее убедительными, неопровержимыми.

7. Постарайтесь предвидеть наиболее серьезные возможные возражения вашему решению и ответьте на них. Вернитесь к перечням, поддерживающим варианты, отличные от вашего. Используйте их для того, чтобы определить самые сильные возможные возражения против вашей позиции или против позитивных аргументов в пользу вашего собственного решения. Предложите ответ на эти возражения.

8. Осознайте цену или обратную сторону вашего решения. В последний раз обратитесь к своим перечням и используйте их, чтобы сформулировать, что вы считаете наиболее значительной с моральной точки зрения ценой своего решения (она может быть связана с наиболее серьезным возможным возражением вашему решению).

Процедура, включающая эти шаги, позволяет продвинуться в достижении выдвигаемых мной целей курсов практической этики и неплохо подготовить студентов к участию в оживленной и сложной дискуссии в аудитории. И что особенно важно, вооружение студентов методом, помогающим им систематически разобраться в морально проблемной ситуации, дает им процедуру, которую они могут использовать долгое время после завершения самого курса — при столкновении с трудными моральными вопросами, бросающими вызов всем нам.

Перевод О.П. Зубец

Об авторах

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики Института философии РАН.

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

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

Гельфонд Мария Львовна – кандидат философских наук, докторант сектора этики Института философии РАН, доцент кафедры философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н.Толстого.

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, академик РАН, директор Института философии РАН, заведующий кафедрой этики философского факультета МГУ им М.В.Ломоносова.

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

Кэллахан Джоан (Joan C. Callahan) – профессор философского факультета и руководитель программы гендерных и женских исследований университета Кентукки (США). В 2007 году отмечена как выдающаяся женщина-философ Америки.

Максимов Леонид Владимирович – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, по совместительству старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Сосновская Елена Александровна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры теории и истории культуры Новосибирского государственного педагогического университета.

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Мораль имморализма. Беседа Дмитрия Фьюче с академиком РАН Абдусаламом Гусейновым	3
<i>П.А. Гаджикурбанова</i>	
«Духовные упражнения» или «забота о себе» (стоическая этика в интерпретации П.Адо и М.Фуко)	27
<i>Р.Г. Апресян</i>	
Этика героического энтузиазма Джордано Бруно	43
<i>М.Л. Гельфонд</i>	
Вера как стратегия жизни (Размышления о природе веры Л.Н.Толстого)	65

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

<i>Л.В. Максимов</i>	
Оправдание как процедура и вердикт морального сознания	85
<i>О.П. Зубец</i>	
Археология аристократизма (Англомания как способ философствования)	102
<i>А.В. Прокофьев</i>	
Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого	122
<i>Е.А. Сосновская</i>	
Специфика морального сознания японцев	146

ПУБЛИКАЦИИ

<i>С.А. Исаев</i>	
Предисловие к публикации	165
<i>Жан-Поль Сартр</i>	
Заметки по этике	168
<i>О.В. Артемьева</i>	
Предисловие к публикации	177
<i>Дж. Ст. Милль</i>	
Речь в защиту смертной казни (1868)	183
<i>Дж. Кэллахан</i>	
От «прикладной» этики к практической: преподавание этики в практическом аспекте	193
Об авторах	208

Научное издание

Этическая мысль

Выпуск 9

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.12.08.

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

Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 10,57. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
iph.gas.ru

- 1. Биоэтика и гуманитарная экспертиза: Пробл. геномики, психологии и виртуалистики. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г.Майленова. – М.: ИФ РАН, 2008. – 230 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0113-6.**

Сборник представляет собой результаты работы сотрудников сектора, завершенной в 2007 г. В подготовленных статьях осуществлен философско-методологический анализ основных аспектов проблемы развития научных технологий модификации (исправления дефектов и совершенствования) природы человека, основанных на использовании новейших разработок в области гуманитарных наук (психологии и социологии), биомедицинских технологий и технологий, ориентированных на модификацию виртуальной реальности человека. Эти аспекты обсуждаются в плане развития принципов гуманитарной экспертизы, включающей в качестве элемента систему принципов современной биоэтики.

- 2. Конструктивизм в теории познания [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2008. – 171 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0124-2.**

Работа посвящена актуальным и активно обсуждаемым проблемам конструктивизма. Её основу составляют материалы конференции «Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке». Главное внимание уделено предложенным в рамках этого направления теоретическим подходам к знанию и познанию, выявлению новых возможностей осмысления реальности в конструктивистских концепциях и рассмотрению их с точки зрения взаимодействия с другими подходами в контексте современной эпистемологической ситуации и культуры в целом.

Особенность работы состоит в том, что это книга-дискуссия. В ней передана живая атмосфера конференции, что позволило полнее осветить поставленные проблемы.

- 3^{1,2} Куценко, Н.А. Профессиональная философия в России первой половины – середины XIX века: процесс становления и виднейшие представители [Текст] / Н.А. Куценко ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 229 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 219–228. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0123-5.

В монографии анализируются составляющие русской профессиональной философии и её связи с немецкой классической философией, сравниваются тематические блоки, общие для профессиональной философии и богословия. Показаны некоторые аспекты преподавания философских дисциплин в университетах, высших лицеях, духовных семинариях и академиях. Анализируется педагогическое и творческое наследие наиболее выдающихся представителей академической философии России и философствующих богословов, таких как Иннокентий (Борисов), Феофан Затворник (Говоров), П.Авсеньев, И.Скворцов, П.Юркевич и других. Исследование построено на уникальных архивных материалах, часть из которых приводится в приложениях.

4. Мистицизм: теория и история [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: Е.Г. Балагушкин, А.Р. Фокин. – М.: ИФ РАН, 2008. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0127-3.

Наблюдаемое расширение и усиление влияния мистицизма придает его исследованию несомненную актуальность и значимость. Авторы сборника статей раскрывают ряд сложных и неразработанных проблем теории мистицизма и анализируют малоизученные религиозно-мистические направления – западные (христианские) и восточные (суфизм и тибетская ваджраяна), изучают сегодняшние тенденции распространения мистицизма в Интернете.

Издание рассчитано как на специалистов – философов, культурологов и религиоведов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблематикой мистицизма, его проявлениями в религиозных традициях Востока и Запада.

5. **Многомерность истины [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: А.А. Горелов, М.М. Новосёлов. — М.: ИФРАН, 2008. — 215 с.; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0115-0.**

В книге представлены результаты исследований по фундаментальной проблеме эпистемологии — проблеме истины. Стандартные определения истины получают нестандартную интерпретацию в изменяющихся условиях научного и философского познания. Вводятся новые аспекты исследования и предлагаются оригинальные определения истины. Представляет интерес освещение проблемы истины с точки зрения эволюционного подхода. Проводится сравнительный анализ научной и вненаучных традиций познания. Значительное место заняли фоновые темы: истина и творчество, истина и интерпретация, истина и мистический опыт.

Книга предназначена для эпистемологов, методологов науки, а также всех, интересующихся проблемами истины, познания и творчества.

6. ***Симуш, П.И. Поэтическая мудрость С.А.Есенина [Текст] /П.И. Симуш ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 231 с. ; 20 см. — Библиогр.: с. 227–228. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0116-7.***

Известный философ Петр Иосифович Симуш, автор большого числа трудов по теоретическому руссведению, предлагает новую работу, посвященную философии гениального поэта и мыслителя. Она дает необычное истолкование судьбы и поэзии С.А. Есенина с философской точки зрения, которая укоренена в глубинах религиозного сознания. Принципиально новый взгляд в Есениниане является своего рода зеркалом современной эпохи, переживаемой многострадальной Россией. Книга доставляет разнообразный и свежий материал для думающего читателя.

7¹⁴ **Спектр антропологических учений. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. — М. : ИФРАН, 2008. — 206 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0121-1.**

Монография представляет собой развернутое изложение философских исканий, направленных на постижения человека. В ней раскрыто содержание таких направлений, как синергичная, религиозная, постмодернистская, трансперсональная антропологии. Затронуты актуальные и значимые проблемы — предмет философской антропологии, «смерть человека» как явление современного мышления, символ как ключ к разгадке человеческой природы, сущность человека. Рассмотрены новые интерпретации человеческой сущности, методология гуманитарного мышления, человек в мире социального познания. Книга дает широкую панораму философских проблем, связанных с толкованием человека.

8. *Спиридонова, В.И.* Эволюция идеи государства в западной и российской социально-философской мысли [Текст] / В.И. Спиридонова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 186 с.; 17 см. — Библиогр. в примеч.: с. 176–184. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0118-1.

В работе проводится комплексный анализ особенностей развития идеи государства в западной и российской социально-философской мысли; анализируются ведущие доминанты российской государственности; определяется российская специфика эволюции в условиях модернизации; прослеживается динамика взаимодействия глобализации и национального государства. В монографии исследуется одна из важнейших составляющих консенсусного мышления — категория общего блага; изучаются новейшие западные теории солидарности в применении к современной российской ситуации.

9. *Старовойтов, В.В.* Современный психоанализ: грани развития [Текст] / В.В. Старовойтов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 127 с. ; 17 см. — Библиогр.: с. 116–120. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0122-8.

Монография посвящена исследованию различных аспектов современного и классического психоанализа. Социальное направление в психоанализе изучено на примере творчества Эриха Фромма. Исследовано взаимоотношение психоанализа и религии, а также психоанализа и художественного творчества. Проведено сравнительное исследование проблемы Я в психоанализе и современной западной философии, показано, что позитивистский подход Фрейда ко всем этим проблемам оказался во многом неадекватным. Автор обнаруживает соответствие между школами современного психоанализа и различными философскими течениями: герменевтикой, феноменологией, философией диалога.

10. *Человек в экономике и других социальных средах* [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Г. Федотова. — М. : ИФРАН, 2008. — 195 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0120-4.

В коллективной монографии дается многосторонний анализ общества. В разделе «Экономика» обсуждаются пределы онтологизации модели человека экономических и социологических теорий, основные исследовательские программы экономической науки и их связь с философией науки и социальной философией, общественное производство как воспроизводство социальности, феномен аскезы и его типы. В разделе «Культура» авторы анализируют механизм наследования и изменчивости культур, их взаимодействие, изменение и сохранение культурной идентичности человека. В разделе «Политика» дается исторически фундированный анализ соотношения капитализма и демократии, обсуждается проблема субъекта политической истории.

- 11. Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. М.С. Киселева. — М. : ИФРАН, 2008. — 263 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0117-4.**

Второй выпуск сборника посвящен проблемам анализа человека в его «ближайшем рассмотрении». Методологией исследования в большинстве статей является «индивидуализация» материала, при этом степень «резкости наведения» зависит от выбранного автором аспекта исследования: социологического, исторического или собственно методологического.

- 12. Шкатов, Д.П. Модальная логика и модальные фрагменты классической логики [Текст] / Д.П. Петров; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М. : ИФРАН, 2008. — 135 с. ; 20 см. — Библиогр.: с. 130–135. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0128-0.**

Монография посвящена исследованию взаимосвязи между пропозициональными модальными логиками и классическими логиками первого и более высоких порядков. Наряду с известными результатами, такими как разрешимость первогопорядкового защищенного фрагмента и сходных фрагментов классических логик, приводятся результаты полученные автором; в частности, доказывается разрешимость модальных логик с интуиционистской основой и модальностями, возникающими при анализе логик знания с потенциально бесконечным множеством познающих субъектов.