

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**

**Выпуск 7**

Москва  
2006

УДК 17.0  
ББК 87.7  
Э 90

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

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

**Рецензенты**  
кандидат филос. наук *В. Н. Данилов*  
кандидат филос. наук *Б. О. Николаичев*

Э 90      **Этическая мысль. Вып. 7.** — М., 2006. — 214 с.

В 7-м выпуске «Этической мысли» представлены статьи, в которых анализируются теоретические, нормативные, историко-этические, аксиологические, а также этические проблемы, актуальные для современного общества и шире — для современной культуры в целом.

# ЭТИКА В КУЛЬТУРЕ

К.А. Свасьян

## Науки о духе: без науки и духа\* Попытка анамнеза

### 1

В начале современных наук о духе (*humanities, moral philosophy, sciences d'esprit* и т.п.) была... природа. Та самая природа, которая, до ее инаугурации в физике Нового времени, слыла метафизически неполноценной или даже ненужной, оказываясь, таким образом, не неким нейтральным и вневременным объектом в калейдоскопе научных парадигм, а порождением самих парадигм. Спор факультетов лучше всего считается с противостояния естественных и гуманитарных наук, берущих начало в средневековой *двойной истине* и настолько запутавшихся позднее в постоянной смене места и кулис, что адепты *humaniora* даже и по сей день едва ли догадываются о «естественных» истоках своей специальности: о том, что в начале их наук о духе был никакой не дух, а та самая грешная и аскетически затерзанная *natura naturata*, которой, после отпущения ей физикой ее грехов, сподобилось сделать головокружительную карьеру и даже оспорить у Священного Писания его единственность. Трудности понимания, как всегда, связаны с обманчивостями терминологии, так что размеченность понятий при случае не только не способствует ясности, но лишь больше размывает границы зримого. Понимание начинается не с отделки понятий, а с превратностей их допредикативного метаморфоза. Терминологически можно было бы предположить, что более поздние гуманитарные науки, от Вико до Фуко, привязаны к пуповине

---

\* Опубликовано в книге: Kultur, Bildung oder Geist? Skizzen zur Gestalt der europäischen Humanwissenschaften im 21. Jahrhundert. Innsbruck-Wien-München-Bozen, 2004. S. 205–222. Переведено с немецкого автором.

средневековой теологии, вплоть до отсечения ее в филологической интерлюдии Ренессанса. В действительности же наследником прежней теологии (и филологии) оказались не гуманитарные, а как раз *естественные* дисциплины. Физика Нового времени настолько же далека от физики парижских или оксфордских номиналистов, насколько она близка средневековой теологии. Смена парадигм – метаморфоз междисциплинарных парадигм. Именно физика наследует в XVII в. теологический диспозитив власти и осознает себя госпожой всякого возможного знания, тогда как дух разделяет участь средневековой природы: теперь уже ему суждено ощущать себя в присутствии физики столь же неполноценным (ненаучным), каковой в пору его господства ощущала себя природа. На фоне *levée en masse* юных и пышущих силой естественных наук логологии Нового времени остаются впечатляющие неповоротливого рыцаря, на которого со всех сторон обрушиваются мужицкие дубинки. И хотя эпоха барокко, как время рождения дипломатии и этикета, способна еще оказывать им уважение, но не иначе как с оглядкой на их почтенный возраст и немощ; им даже гарантируется вполне привилегированное существование, при условии что они не станут претендовать на научность. Век Галилея и Ньютона согласен признать их царственность и терпеть их в любом оперении, если только они откажутся от амбиций текущего момента и удовлетворятся ролью экспонатов с табличками *ad majorem gloriam philologiae*.

## 2

Судьбы метафизики в самом начале Нового времени прослеживаются, таким образом, не в старческих причудах схоластических высочеств, а в дезактивации всякой метафизики, у которой отнимается обременительная приставка *meta* в угоду богоподобной физике. Для современников и непосредственных виновников случившегося это было всем, чем угодно, но только не очевидностью; не увидеть этого сегодня означало бы умысел или слепоту. Мы тщетно стали бы искать конфронтацию теологических проблем у теологов; теология (со всеми ее бывшими *ancillae*) находится в наше время в компетенции физики, между тем как сами физики, успешно выстояв кризис оснований своей науки и вновь оказавшись у дел, с головой погружаются в области, традиционно подлежащие ведению метафизики. «Хрустальный дворец» науки, воздвигаемый учеными оптимистами XIX в., предстал вдруг *лабиринтом*, или даже *Вавилонской башней*: неким уни-

версальным смешением языков и интенций, где можно было находить то, чего не искали, и искать то, что уже нашли. Историки все еще ориентируются по парадигмам, но вещи осмысливают, когда говорят не о парадигмах, а об их смешении, и когда видят в дискурсах не культуру, а симптомы ее болезни. Дискурсы — трещотки, ступор смысла; вещи *понимают*, когда говорят, чтобы приглушать слова и слышать крик вещей. Пренебрегать этим правилом — значило бы содействовать умножению хаоса. Хаос, прикидывающийся структурой и порядком, разоблачается с помощью спонтанно-асимметричных и лишь с непривычки кажущихся парадоксальными суждений — когда, скажем, духовные и моральные реалии воспринимаются не там, где о них говорится, а там, где им не положено быть *verbaliter*, именно: на возрастающей кривой физики, а не в гуманитарных экстемпоралиях. Решающим оказывается при этом не совещательный голос наук о духе, а вотум точных наук, пусть даже от точности в них осталось не больше, чем от царственности в сегодняшних королевах и королях. Уже к началу XX в. гордые естественные науки оползают в философию *als ob* и смиряются с участью быть фикциями. Через считанные десятилетия старомодными становятся уже и фикции. Гастон Башляр<sup>1</sup> фиксирует перелом в лапидарной формуле: «За старой философией *как если бы*, в научной философии, следует философия почему бы нет». Такова цена, которую современной физике приходится платить за вторжение в покои прежней *philosophia prima*. Остается лишь гадать, как обстоит дело с науками о духе, после того как они, в эпоху дарвинизма и единоличного господства эмпирических наук, приняли трудно вменяемое решение равняться на последних.

### 3

Этому решению предшествовали, конечно, афронт и абсурд. Когда падуанский профессор Кремонини заявил, что он не станет смотреть в телескоп, т.к. это опровергает Аристотеля, он лишь пополнил тезаурус ученых курьезностей, эталон которых задал флорентийский остряк, сказавший однажды о знаменитом гуманисте Микеле Марулло, что тот, возможно, и великий мудрец на латыни и греческом, но на вольгаре он большой дурак. «Этот сорт людей, — пишет Галилей Кеплеру, — полагает, что философия есть книга, подобно Энеиде или Одиссее, и что истина может быть найдена не в мире или природе, а (таковы их доподлинные слова) в сравнении текстов»<sup>2</sup>. Интересно, что против засилия книжных ученых пускаются в ход их же сред-

ства; и природа есть книга, только написана она не по-гречески и не по-арамейски, а, как гласит об этом знаменитое место из галилеевского *Il Saggiatore*, на языке математики, *in lingua matematica*, что и делает ее иммунной к червям филологии. В междуусобице растущего математического эксперимента с доминирующей все еще догматической зеркально отобразилась старая схоластическая комплементарность *logica naturalis* и *logica fidei*. Но если старая, метафизически обесцененная природа должна была подчиняться не собственным законам, а неисповедимостям Бога, то новоприобретенному духу *humaniora* надлежало снискать милость как раз у вольноотпущенницы-физики, для которой отныне принималось в соображение только то, что могло быть взвешенным, сосчитанным, измеренным, разложенным и расставленным. Кантовский аподиктум: в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле лишь столько, сколько применяется в ней *математики*<sup>3</sup>, был лишь прелюдией наступающего тоталитаризма математики, перенявшей у теологии ее господские замашки и переведшей все без исключения науки в статус служанок. Математика, которой в ее платоновско-пифагорейском прошлом взбранялось снисходить до мира чувственных вещей, подчиняет себе теперь все области знания, которым, в свою очередь, надлежит усваивать математические навыки, чтобы не дискредитировать себя призрачными спекуляциями. Мыслить — значит считать; фра Джордано да Пиза уже в 1303 г. употребляет оба слова как синонимы, характеризуя флорентийских купцов, которые «денно и ночью думают и считают»<sup>4</sup>. Применение математики к миру чувственного, задолго до того как оно было узаконено у Галилея и Декарта, практиковалось, таким образом, предпринимателями и торговцами (а также политиками и зодчими). Зомбарт не находит для двойной бухгалтерии Луки Пачиоли лучшего сравнения, чем с будущим математическим естествознанием<sup>5</sup>. XVII в. стоит уже целиком под знаком математического делириума. «Молодые люди, — жалуется Вико<sup>6</sup>, — выходя из академий, находят мир полностью геометрическим и алгебраическим». «Для репутации утонченного джентльмена, — говорит Маколей<sup>7</sup>, — было почти необходимым умение поддержать разговор о воздушных насосах и телескопах, и даже светские женщины... посещали на каретах, запряженных шестеркой, Грэшемские диковинки, крича от удовольствия, когда магнит притягивал иголку, а микроскоп делал из мухи воробья». *Journal de Savants* от 4 марта 1686 г. резюмирует случившееся в следующих красочных обобщениях: «После того как математики открыли тайну проникновения в салоны и через *Mercure galant* ввели в обиход в дамских покоях термины столь солидной и серьезной на-

уки, как математика, утверждают, что могуществу галантности настал конец, что там только и говорят, что о проблемах, короллариях, теоремах, прямых углах, тупых углах, ромбоидах и т.п.; рассказывают также, что недавно в Париже нашлись две барышни, которым этот вид знаний так затуманил мозги, что одна из них и слышать не желала о замужестве, если тот, кто добивался ее руки, не обучился бы прежде искусству шлифования стекол, о котором столь часто шла речь в *Mercure galant*, в то время как другая отказала одному в высшей степени достопочтенному мужу, так как он в течение отведенного ей ему для этой цели срока так и не смог придумать чего-либо нового о квадратуре круга»<sup>8</sup>. Это вздорожание естественных наук надо наблюдать параллельно со снижением курса гуманитарных дисциплин, прежде всего историографии, на негативном отношении к которой точные науки, казалось бы, лишь сильнее утверждались в своей исключительности. Для Декарта историк подобен путешественнику; как последний, из-за постоянных странствований, делается чужим в своей родной стране, так и первый за сплошными *tempi passati* не видит настоящего<sup>9</sup>. У Мальбранша история не больше, чем глупость<sup>10</sup>. Популярный в свое время анекдот о сэре Уолтере Рейли выразительно иллюстрирует ситуацию. Рассказывали, что ученый муж предал огню рукопись своего второго тома Всемирной истории, после того как уличное происшествие, которое он наблюдал из окна, было рассказано ему другим очевидцем совершенно иначе, чем видел его он сам<sup>11</sup>. Нет сомнения: тысячелетняя гегемония духа шла на убыль, и заботой духа было уже не удержаться у власти, а удержаться вообще. В культурном ландшафте, где право на научность было оставлено только за наблюдением и экспериментом, духу, взыскующему научности, не оставалось ничего иного, как предаваться искусству мимикрии и старательно подлаживаться под новую тональность.

#### 4

Коротко и ясно: теологи не учли, что проблемой духа (Бога) было не просто *быть*, а быть *научно* удостоверенным. Между тем его совершенство хоть и имплицировало (милостью онтологического аргумента) бытие, но никак не научность в собственном смысле слова, по той очевидной причине, что в то время не было еще никакой науки в собственном смысле слова. Была *scientia* (даже *scientia experimentalis*), но от последней легче было дойти до магии, чем до современной science, или науки как «некой сообразно принципам организованной сово-

купности познания»<sup>12</sup>. Эта наука (наука собственно) возникла позже, и возникла из того самого духа, которому в ней не оказалось места. Что естествознание стало последним (и губительным) творением теологии, свидетельствует не о причуде старого метафизического духа, а скорее, о его невменяемости. Именно: духу причудилось отделить от себя природу (естество!) и отдать ее на попечение атеистическому естествознанию. Разлад между духом и природой, задающий тон западной философии, заведомо исключал возможность соглашения между ними, вопреки усилиям пантеизма, который при случае лишь усугублял водораздел. Дух не мог или не хотел избавиться от своей платонической аллергии на все телесное, а тело продолжало оставаться гробом духа. Грань, отделяющая контемплиацию от наблюдения, лежала не столько в умозрительном, сколько в *сословном sui generis*, и если мирским подобием визионерства могла быть кургуазия, то эксперимент уже никак не отличался от мужицких повадок. Что в этой несовместимости оставалось незамеченным, так это ее обусловленность *одним* звеном противостояния, именно: духом. Если близорукость могла сочетаться с упрямством, то как раз в этом пункте. Философы начинали с оппозиции: *дух-природа*, как с некой абсолютной данности, тогда как начинать следовало с осознания, что сама эта оппозиция была лишь порождением духа, который сперва разложил себя на идеальное и материальное, чтобы затем, отождествив себя с идеальным, послать материальное — буквально! — к черту. Этот дух, Бог христианства, всегда хотел быть только мыслящим и никогда воспринимающим, только духом и никогда телом. Понятно, что телу, которому он назначил быть скверной, не оставалось ничего иного, как терпеливо ждать своего часа. Нелепость заключалась в том, что не языческий философ Платон, в котором ранние отцы церкви видели христианина до Христа, был обращен в христианство, а христианский Бог в платонизм: христианская мысль по всей линии, от Августина до гуманистов, как бы и не знает более высокой инстанции, чем греческий симпозион (у Марсилио Фичино Платон уподоблен Богу-Отцу, а Плотин Сыну). Соответственно: мир чувственного (в христианской редакции: земной юдоли) препоручался метафизически второсортным дисциплинам *philosophia naturalis*, или *physica experimentalis*, а себе дух зарезервировал место в царстве «вечных истин». Фатальной оказывалась при этом его нечувствительность ко времени; еще мог он мыслить время в себе, но уж никак не *себя во времени*; в последнем случае ему пришлось бы только царствовать, передав времени (этому министру Бога, как называет его, вслед за Жозефом де Местром, Гегель) бразды правления. Час физики пробил, когда по-



ченные *entia per se* схоластики стали уступать место галилеевским *bruta facta* (более поздним *petits faits* позитивизма), а метафизически надменная ненаучность (= ненаблюдаемость) духа обернулась внезапно дефектом в перспективе ближайшего самоупражнения. За сплошными *visiones divinae essentiae* старый метафизик не видел качающихся ламп и падающих на землю яблок; он все еще нежилась во вневременном, косясь на физику в XVII в. с той же брезгливостью, что и в XIII, хотя уже в XIII в. ему следовало бы вспомнить предостережение Суллы против Цезаря: «*Берегитесь, в этом мальчишке таятся десять Мариев!*» Когда он, наконец, пришел в себя, было уже поздно: «*мальчишка*» прочно сидел в седле, монополизировал право на научность. Последний гвоздь в крышку гроба *artes liberales* был вбит Кантом: если наука — это опыт, а опыт — это всегда только чувственный опыт, то духу, чтобы быть научным, а не спиритическим, надо пройти карантин абсолютной формализации и даже не мечтать об ином содержании, кроме того, который поставляет ему физика. Образцом такого духа остается математика, как руководство по эксплуатации: «Я определяю некоторые знаки и даю правила, по которым они комбинируются, вот и все»<sup>13</sup>. Механизм обратной реакции срабатывал безошибочно: с одной стороны, дело шло (так Кант) о высоких метафизических башнях, «около коих обыкновенно бывает много ветра», с другой, о «плодотворной глубине опыта»; посередине повисали понятия, которые, чтобы быть научными, должны были быть заполнены чувственным опытом; в противном случае (соблазненные «*трансцендентальной иллюзией*») они влеклись бы к идеям, пытаясь их познать, и по необходимости оборачивались бы ложью и обманом. Парадигма «*грезящего духовидца*» (Сведенборга), выставленная Кантом как предупредительный знак на пороге, подвела черту под двухтысячелетней историей западного духа; «*духовная наука*» оказалась не чем иным, как *contradictio in adjecto*. «*Дух*» не может быть эмпириком, соответственно «*наука о духе*», чтобы быть *научной*, не должна забывать, что она имеет дело не с реальным, а с фиктивным «*духом*». Последний отчаянный демарш немецкой идеалистической философии, изъясняющейся тайными знаками Плотина и Прокла в мире, начинающем говорить по-английски, останется в памяти поколений неким духовным подобием Фермопил. Они и в самом деле *стояли насмерть*. Немецкий идеализм кружит голову непрекращающимися *attaca subito* своих озарений, морфологическое подобие которых можно было бы найти, пожалуй, лишь в неистовстве наполеоновской или бетховенской *Egoïca*. Дух ведет себя здесь так, словно бы он был все еще верхом на коне и говорил по-гречески. Никто не

характеризует этот дух ярче, чем анекдот о Гегеле, который, когда ему указали на то, что описания его «Философии природы» не согласуются с фактами природы, ответил: «*Тем хуже для природы*». Если возразят, что Гегель не говорил этого и что ему это приписано, на это можно сказать: тем хуже для Гегеля. Значит тот, кто выдумал это, и был «*Гегелем*». Это поза люциферика, которому, несмотря на протестантские отложения, осталось памятным его католическое прошлое. Здесь глаголет некий дух, неспособный справиться с природой Галилея, зато срывающий злость на засахаренной природе Руссо, к которой он хоть и испытывает непреодолимое презрение, но которая нужна ему в качестве контраста и противоположа его собственной (как «*свое другое*» увиденной) природы. Достаточно вчитаться в некоторые пассажи из гегелевской «Философии природы» (например, §§ 248 и 250 «Энциклопедии»), чтобы понять, отчего более поздние пришельцы позитивизма багровеют уже при одном упоминании имени ее Творца. Со второй половины века, в царствование Гельмгольца и Вирхова, немецкий идеализм стоит уже не под знаком Фермопил, а тех памятных сцен из «Дон-Кихота», из которых явствует, что оборотной стороной рыцарства в неисповедимых судьбах Запада суждено было стать мечтательству, положительно оцениваемому как идиотизм.

## 5

Можно догадаться, что в сложившихся обстоятельствах духу оставался единственный шанс избежать участи стать факультативным и что шанс этот он не упустил. Теме «*Бог*» в эпоху дарвинизма и либерализма выпала та же участь научной маргинальности, что и теме «*природа*» в эпоху высокой схоластики. Если научное тождественно с естественнонаучным, то очевидно, что дух может *выглядеть* научно, лишь переняв и как-то усвоив естественнонаучный метод. В этой оптике заметный подъем наук о духе на исходе XIX в. видится как путь в Каноссу, который должен проделать престарелый и оказавшийся вне закона экс-суверен, чтобы снискать себе право собирать крохи со стола своей бывшей служанки. Одержимость математикой, носившая поначалу спонтанный и спорадический характер, становится теперь все более методичной; с какого-то момента физика — это математическая физика, и любая попытка излагать ее *физически*<sup>14</sup>, а не математически, автоматически квалифицировалась как ненаучная или околонаучная. Наукам о духе не оставалась, проходя натурализацию, иного выхода, как держаться естествознания либо прямо равняться на

математику (по примеру, скажем, Гербарта, объясняющего психику с помощью дифференциальных уравнений). Интересно, что из этих починов подчас могли выходить и шедевры; Тэн предвещает свои монументальные исторические полотна предупреждением, что будет рассматривать свой предмет (возникновение современной Франции) по аналогии с метаморфозой насекомого<sup>15</sup>, а Шпенглеру для его морфологии культуры достаточно просто ботаники. Возражения против этой натурализации духа способны были скорее привлечь к проблеме внимание, чем решить ее; в качестве *punctum saliens* оставался вопрос об объекте дисциплин, желающих стать наукой, как-то истории, психологии, теологии или — *last, not least* — философии. Понятно, что по сравнению с (некогда) осязаемым объектом естественных наук объект наук о духе имел едва ли лучшие шансы на существование, чем сто воображаемых талеров перед ста действительными талерами в кантовском опровержении онтологического доказательства. Что здесь особенно бросается в глаза, так это абсолютная инконгруэнтность обеих областей, заведомо обрекающая на неудачу всякую попытку уместить их в единой оптике: науки о духе начинают равняться на естественные науки как раз в тот момент, когда последние стоят перед кризисом оснований (*foundational crisis*) и нуждаются сами в решительном *metabasis eis allo genos*, чтобы не развалиться изнутри. Примечательно, что решение Дильтея придать наукам о духе собственный имманентный статус, как и усилия Риккерта провести водораздел между науками о природе и науками о культуре, приходится как раз на то время, когда математически ведомые естественные науки начинают ломать себе голову над мрачной дилеммой Гегеля: не есть ли каждое доискивание до оснований (*Zu-den-Gründen-Gehen*) по необходимости и гибель (*Zugrundegehen*)? Нетрудно увидеть, что в том и другом случае кризис вызван именно путаницей в определении *объекта*; как раз там, где метафизика под знаком разделения «номотетического» и «идиографического» намерена строжайше отграничить свой объект от объекта физики, физика теряет неожиданно свой (классический) объект. Ситуация выделяется игровым характером *sui generis*: если науки о духе чем-то вообще страдали, так это отсутствием (генетически: потерей) объекта, от которого им пришлось отказаться по причине его абсолютной научной непригодности. Дух не умещался ни в наблюдении, ни в эксперименте. Мейстер Экхарт предостерегал из XIV в. против желания «видеть Бога глазами, как видят корову». «Простаки полагают, что могут видеть Бога, как если бы Он стоял там, а они тут»<sup>16</sup>. Эта абберрация тем нетерпимее бросалась в глаза, чем отчетливее вырисовывался объект с противоположной —

научной – стороны. Когда впоследствии науки о духе стали приспособляться к более счастливому партнеру-противнику, дело шло о том, чтобы устранить названный недостаток и измыслить себе объект, пусть и не столь осязаемый и убедительный, как в мире наблюдения классической физики, но, по меньшей мере, такой, который мог бы привлечь теоретическое внимание. Фридриху Альберту Ланге принадлежит заслуга разрубания этого гордиева узла: в блистательном прецеденте *психологии без души*, ставшим своего рода инструкцией по выходу из тупиков познания. Психология без души вовсе не означала беспредметность, как могло бы показаться на первый взгляд; речь шла не об упразднении предмета, а только о переводе его из догматического статуса *quo ante* в новый, критический диспозитив. Подобно тому как ребенка не выплескивают с водой, так и не упраздняют психологию, устраняя душу. Было бы во всех смыслах опрометчивым поставить под сомнение такую почтенную науку, как «*психология*», только потому что мы не знаем, что есть (и есть ли вообще) «*душа*»! Прецедент, созданный Ланге, имел далеко идущие последствия: в скором времени новый метод, известный под техническим названием неокантианство, стал приносить богатейшие плоды во всех областях культуры. Решающим моментом стала замена понятия, под знаком которого стояли различные и столь разные во всем другом философии: классическая *субстанция (causa sui)* должна была уступить место *функции*. Срыв прежней попытки фундаментализировать науки о духе более наукообразными объектами, чем энтелехии и эссенции, коренился в смещенности основных понятий; еще до того, как философы решились робким шагом двигаться к смене парадигм, естествоиспытатели были уже при деле. При всей односторонности и тенденциозности историко-научных изысканий Марбургской школы за ней нельзя не признать одного: как никакое другое идейное направление, она способствовала освобождению философского мышления от мистических, мифических и оккультных атавизмов. В конце концов, вызов Ф.А.Ланге представлял собой лишь перенос испытанной естественнонаучной процедуры в совершенно новые измерения; старую душу постигла участь флогистона или *vis vitalis* – популярно говоря, того занимательного ножа, который хотел оставаться ножом, после того как его лишили рукоятки и лезвия. Насколько безосновательным было в свое время опасение, что с устранением флогистона у Лавуазье исчезнет и химия как наука, настолько же преувеличенным было бы думать, что с упразднением души научная психология подрубает сук, на котором сама же сидит. В «Логических основаниях точных наук» Наторпа (1910), как и в «Понятии субстанция и понятия функ-

ция» Кассирера (1910), тенденция достигает окончательного выражения, по формуле: «Мы познаем не “предметы” — как если бы они были уже прежде и независимо определены и даны как предметы, — а предметно, создавая в равномерном протекании содержаний опыта определенные ограничения и фиксируя определенные длящиеся элементы и контексты связи»<sup>17</sup>. Через этот *tour de force* устранялись досадные остатки веры в «вещь в себе», а наукам о духе обеспечивалось их легитимное место в пределах *mathesis universalis*. В науках о духе милостью Канта дело идет, таким образом, не о том, *что* познается, а только о том, что *познается*; предмет растворяется в методе, а метод сам становится предметом. Короче говоря: если наука не преднаходит свой объект эмпирически, то она не мучает себя его поиском, а сама устанавливает его. Еще короче: не душа определяет научную психологию, а сама психология решает, что есть душа. Психология без души означает, таким образом: сначала психология (психиатрия!), и только потом уже — после освидетельствования со стороны психолога (психиатра!) — душа. Ибо научно удостоверенная душа тем и отличается от живой, что ее (в обычном смысле) вовсе не существует, а если и существует, то не потому, что она есть, а потому, что ее теоретически мыслят и клинически лечат. По аналогии со звездами на небе, которые (говорит нам Герман Коген) находятся не в небе, а в учебнике астрономии... По этому камертону и настраиваются революционные новшества всяческих «*модернов*», «*постмодернов*», «*неопостмодернов*» и «*постнеопостмодернов*»: теология без Бога, антропология без человека, физиогномика без лица, наука без знания, теория познания без познающего субъекта, филология без Логоса, философия без философов, искусство без гения, шекспироведение без Шекспира или, говоря коротко и грубо: сплошное масло, из-под которого снят хлеб.

## 6

Будущему историку культуры в этой позиции бросится в глаза, пожалуй, не столько ее понятийное лукавство, сколько невозмутимость, с которой здесь добиваются признания: своего рода *sancta simplicitas*, хотя и с противоположного, неожиданного конца, — как если бы не Ян Гус сказал это с костра невежественной крестьянке, подбросившей вязанку хвороста в костер, а бедная женщина мученику, раздосадованная безыскусственностью его эксегез... Святая простота, с которою духовнонаучные дисциплины со времен Дильтея разжигают под собой костер, особенно режет глаз на фоне жесточай-

шего кризиса оснований в соседних и задающих тон естественных науках. Дело представлялось так, словно бы тупик, в котором очутилась физическая наука, оборачивался с противоположной, духовно-научной стороны перспективой; вдруг оказалось, что беспредметность наук о духе вовсе не дефект, как это выглядело еще вчера, а преимущество. По сравнению с *зримостью* и *осязаемостью* мира физики в эпоху, когда все решали *опыт* и *эксперимент*, миру духа и не оставалось ничего иного, как свыкаться с собственной неполноценностью. Но после того как мир физики сам стал вдруг проваливаться в *незримое*, теряя свой предмет и растворяясь в математических референциях, иллюзионизм которых не способны были смягчить уже никакие парадигмы, ущербному духу с его солидным стажем по части спекуляций на тему «*кота в мешке*» было самое время делать из нужды добродетель или, что то же, хорошую мину при плохой игре. Иными словами: кризис оснований, где физику, страдающую *физической недостаточностью*, настиг старый метафизический призрак *ti esti*, соответственно *quidditas*, пришелся как раз на время, когда науки о духе покорно и прилежно подлаживались под естественные науки и рьяно изобличали и изничтожали всякую метафизику. Путанее и нельзя было ничего придумать: дух старательно отнекивался от себя и равнялся на материю, в то время как сама материя, потеряв свою *прикосновенность*, стала все больше предпочитать эксперименту столоверчение. Физики, столь недавно еще и слышать ничего не желавшие о философии, вдруг стали проявлять интерес к ее вчерашнему и даже позавчерашнему дню, так что теперь уже философам приходилось отвыкать от своей неполноценности и предостерегать естествоиспытателей от опасности отождествить физически незримое с метафизически незримым. Первым достижением возмужавших наук о духе было, поэтому, устранение старого понятия субстанция (*ti esti*) и замена его новым понятием функция (*pros ti*). Бесспорно, это было научное деяние эпохального ранга, но о решении проблемы не могло быть и речи, покуда открытым оставался вопрос: способно ли понятие *функции* осилить универсальное наследие *субстанции*. И хотя старая отхозяйничавшая *субстанция* не всегда отличалась логической добросовестностью и время от времени апеллировала к авторитету там, где ей недоставало интеллигентности, все же она сводила концы с началами, пусть даже под соответствующим «индексом модальности» веры и откровения. Напротив, ее наследница выступила с абсолютно научными амбициями, и что ей наиболее удалось, так это очистить имущества от хлама. Перелом в науках о духе позволяет не только формально сравнить себя с переломом в естествознании в эпоху

Кеплера, Галилея и Декарта. Оба раза дело шло о «головокружении от успехов» с последующим подсчетом потерь. Почти три столетия понадобились естествознанию, чтобы отрезветь и осознать кризис своих оснований. Таким сроком не располагали уже науки о духе, подъем которых как раз совпал с кризисом на соседнем факультете. Свою весну им пришлось одолевать одновременно со своей осенью: в перспективе воскресения или уже совсем без перспективы. Речь и здесь шла о кризисе оснований, или, иначе, об отсутствии «согласия философствующего сознания с самим собой» (Р.Штейнер). О необыкновенно сильном заострении философской судьбы свидетельствует тот факт, что в самом начале книги, критикопознавательного и научно обосновывающего *духовный опыт*, можно было прочесть следующее заключение: «Философия современности страдает нездоровой верой в Канта»<sup>18</sup>. Кант, авторитет которого в философско-научном мышлении со второй половины XIX в. не уступал авторитету Аристотеля в XIII в., ограничивает сферу действия научного мышления наложением вето на всяческое переступание границы чувственного опыта.

§ 30 «Пролегомен» статует: «Оттого и чистые понятия рассудка совершенно лишены значения, если они отказываются от предметов опыта и хотят быть отнесенными на вещи в себе (noumena). Они как бы служат тому, чтобы читать явления по складам, чтобы суметь читать их как опыт». Возникает вопрос: что же можно почерпнуть из книги, если читаешь ее по слогам? «Философия символических форм» Кассирера, этот монументальнейший памятник мысли репрезентативного академизма в эпоху «Заката Европы», дает недвусмысленный ответ на этот вопрос, скромно, хотя и не без достоинства постулируя свою задачу как «своего рода грамматику символической функции, как таковой, посредством которой охватываются и в общем определяются ее особенные выражения и идиомы, каковыми мы имеем их в языке и искусстве, в мифе и религии»<sup>19</sup>. Другой вопрос, а скрывается ли нечто еще за грамматикой и идиоматикой, объявляется не относящимся к компетенции науки и поэтому оставляется открытым. Но ведь и естественные науки, которым пришлось компенсировать утрату своего классически-физического объекта неукротимым математизированием всего-что-ни-есть, попадают в аналогичную ловушку, когда в увлеченности математическим колдовством полностью пренебрегают чувством действительности<sup>20</sup>. Противоположности сходятся и здесь. Фикционализм философии (als ob), на котором науки о духе должны были оборвать свою долгую и мучительную карьеру, поразил в сердце и гордое естествознание, после чего у наук о духе отпала всякая надобность и в дальнейшем брать пример с точных наук.

Приходилось заботиться о собственной — специфической — *недействительности*. По типу следующей шутки: *Дайте газированной воды. — А Вам с сиропом или без? — А без какого у Вас есть? — У нас есть без вишневого, яблочного, апельсинового. — Нет, я хотел бы без малинового.* Шутка не в том, что это смешно, а в том, что это может быть и не смешно. Что бы ни говорили о мужах науки, в одном им нельзя отказать: в искусстве делать смешные вещи несмешными. Они просто заменяют сироп более солидными симулякрами...

## 7

Европеец, узнавший на исходе XIX в. от почтенного философа Дильтея, что он *Homo historicus*, был лишь иначе и в ином жанре оповещен о том, что в прочие времена осуществлялось в жанре комедии. Сообщить современнику Дарвина, что он в истории и свершается (*man sei in der Geschichte und — geschehe*), значило потрясти его не меньше, чем в свое время сообщением о том, что он говорит, а главное, всегда говорил прозой. Но говорить прозой не утешение, если не знать *что* и о *чем* говоришь. Равным образом: быть в истории — это далеко еще не все. Надо знать еще, отвечает ли «история» требованиям, необходимым для конституирования ее «предмета». Что есть история? Есть ли она просто некая *fable convenue* (Фонтенель) или же, скорее, «масса глупостей» (Гете)? В иной формулировке: что свершается в истории? Для ответа надо вспомнить сказанное Августином о загадке времени и перенести это на историю: мы знаем, что такое история, когда не спрашиваем об этом, но стоит лишь нам спросить, как мы не знаем ничего. Вывод: хороший историк — это не тот, кто ищет *quid juris* истории, а тот, кто верит вместе с Карлейлем, что и история — поэзия и что нужно лишь уметь рассказывать, или тот, кто вместе с Ранке потакает наивному реализму, сводя задачу историка к пересказу событий «как было». Как же в самом деле — *было*? Поль Валери<sup>21</sup> вспоминает обмен реплик с Марселем Швобом перед портретом Декарта, написанным Франсом Хальсом: «Он находил его похожим. — На кого? — спросил я». При таком настроении можно, конечно, поднять на смех любого историка, но едва ли удастся писать историю самому. Что, стало быть, желательно для *изложения* истории, нежелательно для *осмысления* истории; остряк-нейрофизиолог, сказавший однажды, что с объяснением мозга не было бы никаких проблем, если бы удалось убрать сознание, мог бы найти сочувствие у историков, которым мешает быть историками история. Совсем как



в случае того берлинского художника<sup>22</sup>, который, путешествуя по Швейцарии, пожаловался однажды: «Всякий раз, когда хочешь увидеть что-то красивое, перед тобой торчит гора!» Оставалось сносить горы, что значит упразднить дух ввиду решения заниматься науками о духе. Мы оказываемся перед дилеммой: история или историческая наука, дальше: культура или наука о культуре, *summa summarum*: дух или науки о духе, и мы делаем свой выбор... По образцу ставрогинской реплики: «*Чтобы сделать рагу из зайца, надо зайца. Чтобы верить в Бога, надо Бога*». Но как раз в альтернативном варианте: чтобы сделать рагу из зайца, *не* надо никакого зайца. Чтобы верить в Бога, *не* надо никакого Бога. Соответственно: чтобы заниматься науками о духе, *не* надо никакого духа. Именно эта ахиллессова пята и оказалась вдруг самым неуязвимым местом в корпусе научности. То, что прежде ощущалось как недостаток, оказалось внезапно преимуществом. Что представители гуманитарных наук должны были всегда чувствовать свою неполноценность по сравнению с более везучими естественнонаучными коллегами, проистекало не в последнюю очередь из того, что объект их исследования был явлен им не столь телесным и осязаемым образом, как (по определению, да и по слухам) в случае естествоиспытателей. До природы подать рукой; духом пугают детей и впечатлительных малых. Дух в любом словаре соседствует с призраком, привидением, иллюзией. О духе уже обломались целые духовнонаучные карьеры. Приди студенту наук о духе в голову бедовая мысль запретить себе всяческий дискурс о духе и *говорить о духе не иначе как в духе*, он был бы без колебаний высмеян коллегами и поставлен на место. Даже у аутсайдеров и отравителей академических колодезцев (типа Людвиг Клагеса или Вальтера Ратенау), которые чувствуют себя неуютно с обеих сторон, дух выглядит до такой степени скомпрометированным, что они, метаясь между бездуховной природой и неестественным духом, делают ставку на *душу*, что, впрочем, не только никак не решает проблему, а, скорее, компрометирует их самих, очутившихся вместо бойкотированного университета в «*лазарете для неудавшихся поэтов*» (Новалис). Интересен уже не спор факультетов, а переполох факультетов; интересны материалисты, не знающие, что такое материя, и идеалисты, верящие во все что угодно, но только не в реальность идей. Сама природа естествоиспытателей уже никакая не природа, а, выражаясь с абсолютной точностью, черт знает что. Во всяком случае, в ней можно обнаружить больше духа, чем природы в собственном смысле. Не секрет, что именно гуманитарные мужи оспаривают реальность духа с большей энергичностью, чем естествоиспытатели, признавая за духом не иной *modus essendi*, чем

*nomina rerum* или *flatus vocis*, которыми, как уверяет Алкуин, язык се-чет воздух. Исходной точкой служит при этом убеждение, что дух (Бога) можно только *мыслить*, а никоим образом не *воспринимать*, потому что и сам дух (Бог) может только мыслить, а не воспринимать. Но дух, лишенный способности восприятия, упраздняет себя: сначала в обезболенных грезах «действительности, истины и достоверности его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким»<sup>23</sup>, а после уже и в нагрузке учебных заведений. Характерно, что в упомянутой нагрузке не предусмотрено никаких обязательных часов не только для знакомства с духом, но и для прощания с ним (самоосмысление духа, как панихида по духу); и это лишний раз свидетельствует о том, что старый Бог не только умер, но и знать ничего не хочет о своей смерти, в чем может убедиться каждый трезвый боговерец, хоть раз столкнувшийся с тем, что преподается в сегодняшних университетах под рубрикой *науки о духе*. — Пароль академиков: науки о духе существуют не потому, что есть дух, а дух есть потому, что существуют науки о духе.

## 8

Желая расчистить духу научный путь, тем решительнее сдвинули его в тупик. Оптимистичный и парадный у Дильтея, он бредет уже у Хайдеггера *путями, ведущими никуда*, впрочем, нисколько не сдавая оптимизма, напротив: ухитряясь включить и *эти пути* в тематический план университета, чтобы вновь и вновь делать из нужды добродетель и вдохновлять учеников знания к многолетнему высиживанию собственной убогости. Еще раз: парадоксом наук о духе был и остается парадокс отсутствующего духа — а равно, и краха всех попыток заткнуть дыры более или менее остроумными мыслительными играми. От будущих специалистов по философской дефектологии не ускользнет, что борьба со старой метафизикой сопровождалась усвоением ее коренных мыслительных привычек, среди которых центральное значение принадлежало противопоставлению природы и духа. В авторитарном пространстве университета обоим специальностям было предписано строго размежеванное сосуществование, как если бы речь шла о совершенно различных вещах. Они и были различными, но вовсе не в смысле наивного реализма, а *волею духа*, который, противопоставив себя материи, обрек себя на *односторонность* в перспективе самоупразднения. Начало естествознания ознаменовалось освобождением природы от мифологически-духовных приме-

сей; таковым же оказалось и начало наук о духе, ищущего не мифологического, а научного понимания. В науках о духе дух находит себя там, где ему и подобает быть, именно: в *человеческой* форме своего существования. За этим первым шагом освобождения следует другой, *роковой*: человеческое отождествляется с субъективным, вследствие чего и духу предписывается иметь исключительно субъективную значимость: сначала просто субъективную, а в дальнейшем, после учиненного Юмом «скандала в философии», трансцендентально-субъективную. Узел был стянут намертво, так что философам, не желающим быть висельниками, оставалось его разрубать. Если духу (как в немецком идеализме) сообщалось реально-объективное значение, то не иначе, как ценой решительного обесценения субъективного: гегелевский Мировой Дух реализует самого себя как мир и историю, но никак не хочет вспомнить, что он имеет *«самого себя»* как раз в философствующем сознании Гегеля. Тупик оказался двойным: один раз для субъективного человеческого духа (все равно, в юмовском или кантовском варианте), без выхода в реально-объективное, другой раз для объективного Мирового Духа, лишенного всякой субъективности. Это означало, что дух способен был защищаться от номинализма только в своей внечеловеческой (теистической) форме. Стоило лишь ему проявить мужество и предпочесть теологии антропологию, чтобы являться людям на глаза уже не как слово, знак, *idola fori*, а во всей конкретности, как его сразу же сводили к субъективному минимуму с выходом в беспредел релятивизма и свободы мнения. Ибо особенностью этого *отсутствующего* духа является то, что он *есть* в той мере, в какой его *хотят* и им *становятся*. Научной психологии нечем заметить ликвидированную ею *«душу»*; она кое-как справляется еще с представлениями (Т.Циген), с трудом осиливает чувства (Франц Брентано), но о духе ей известно не больше, чем о сне без сновидений. Гвоздь лежит в том, что эта научная психология, хоть и зачисленная в науки о духе, в действительности является лишь придатком физики и математики; душа ищется здесь все еще с помощью приборов, как в физике *физические реальности*: оба раза с итогом быть найденными как фикция. Между тем дух не находят не оттого, что ищут его с помощью ложного метода или в ложном месте, а оттого, что *его вообще ищут*. Духовное нельзя искать, его можно только *хотеть*. Странное условие, которое принял бы скорее страстный и честный материаллист, чем иной махровый метафизик: дух, как сознание, может действовать только там, где он желаем, иными словами: дух — это присутствие духа и случай: до всяческих дискурсов и грамматологий, что значит: дискурс о духе может быть осмысленным и предметным лишь

при условии, что дух предшествует дискурсу, опережает его, вызывает его (транскаузально) к жизни, даже (при случае) затыкает ему рот, чтобы не дать перекричать себя словами и оставаться слышимым. Если философы не находят *этот* дух (сам-дух, дух-собственно), они ищут дух либо (исторически) в прошлом, либо (теоретически) в дискурсах, каковой дух оба раза относится к *оригиналу*, как следы на земле к оставившему их. Следы могут быть явными или менее заметными; решающим остается то, что со временем, пока следопыты теряются в догадках, *чьи* это собственно следы, их смывает, после чего сам вопрос объявляется неуместным или ненаучным. Напротив, научным оказывается, когда гипостазируют сами следы и выдвигают их на передний план в качестве самодостаточного объекта исследования. Что речь и в самом деле идет о следах, в этом ни у кого не возникает сомнения. Вопрос лишь в том, что делают со следами. Берут ли след, чтобы пойти по нему, или остаются у следов, мотивируя это тем, что следам не следуют, так как они существуют не для того, чтобы по ним шли, а для того, чтобы их интерпретировали? Решись тем не менее иной энтузиаст, исходя из следов, идти дальше, его предупреждают, что он таким образом становится на путь, который ведет в *ничто*. (*Ничто* — это имя академического *стража порога*, которому в науках о духе со времен Хайдеггера назначена та же роль, что и демаркационному понятию (*Grenzbegriff*) в кантовской критике познания, именно: предпосылать *Прологоменам ко всякому будущему духоведению, могущему появиться как наука*, следующее мотто: дух дышит, где ему положено дышать, или он вообще не дышит.)

## 9

Вопрос, есть ли будущее у наук о духе, или, в иной формулировке: достаточно ли они еще жизнеспособны, чтобы существовать дальше, получает, с оглядкой на сказанное выше, ясный и недвусмысленный ответ — у них нет не только будущего, но и прошлого, что значит: им не привелось до сих пор даже вступить в жизнь, ибо они были уже мертвы, прежде чем до них дошли слухи об их рождении. Решающей для их мертворожденности была их изначальная (закрепленная в средневеково-схоластической альтернативе *regnum gratiae* и *regnum naturae*) отторгнутость от естественных наук, с которыми они так долго не хотели иметь ничего общего, пока между ними и не осталось ничего общего, за исключением вербально-диалектических заимствований, подражаний и покорности, перенятой от прежней служанки.

Этой отторгнутости суждено было впоследствии исчезнуть в точке скрещения беспредметности обеих областей; к концу XIX в. не только науки о духе, но и (возможно, даже в гораздо большей степени) науки о природе стоят перед маревной перспективой нигилизма или, иначе, перед неспособностью освободить свои основные понятия от номиналистического мошенничества, чтобы не дать мышлению безостаточно испариться в говорение. Соединить их, даже слить воедино должно было парадоксальным образом то, что разделяло их во все времена: гетерогенность их объектов. Что же и оставалось физике, после утраты своего объекта (природы!), как не переродиться в метафизику, во всяком случае не отличать себя от нее, что лишь внешне выглядело захватывающе и будоражило умы, на деле же умножало хаос и заменяло неясное более неясным. На расплывчатости, даже размытости границ, отделяющих физическое от метафизического, наживались в XX в. многие пограничные умы; достаточно лишь вспомнить эффективное сотрудничество глубинного психолога Юнга с физиком Паули, чтобы удостовериться в степени упадка, к которому пришла мысль с обеих сторон<sup>24</sup>. Одному кажется, что он открыл физические последствия в психическом, в то время как другой размышляет о психических свойствах физико-математических реляций. Оба раза на основании некоего «*фюзиса*» и некой «*психе*», которые в этой форме явления извлекаются не из опыта, а ищутся неудачу. Напыщенное сближение физики и метафизики с билатеральными реверансами и уступками, когда, скажем, физики паломничают на «*Тибет*», после чего и метафизики испытывают ностальгию по этой заново открытой им физиками родине, напоминает телодвижения лунатиков, которые в своей воодушевленности перспективами забывают, что танцуют на канате, под которым открываются не перспективы, а зияет нигилизм, «самый неуютный из всех гостей» (Ницше), выглядящий то как «*тело*», то как «*душа*», то как «*то и другое вместе*». Приставка *als ob*, обнаружившая не меньшее научное могущество, чем Бог теологов, причем в пору своего расцвета, ознаменовала лишь первую точку соприкосновения, в которой потерявшее уверенность и ставшее проблематичным естествознание сошло с изначально проблематичными и неуверенными в себе науками о духе. Путь фикционализации физического (под мантией физикалистского) лишь рекапитулировал путь фикционализации духовного; в презумпции *als ob* оба заядлых спорщика впервые обнаружили свое единство и неразличимость. Что последовало потом, было интенсификацией фикции от целесообразности (Г.Файхингер) до — креативности: пассивное *als ob* уступило место инициативному *почему бы нет*<sup>25</sup>, после чего обоим сто-

ронам предстояло проявить сообразительность и опознать свой *исторический* оригинал в сказках «Тысячи и одной ночи». Не знаешь, чему больше дивиться: физикам ли, готовым своими *charmed particles* и подобными математически изящными привидениями избрать себе девизом старое теологическое *credo, quia absurdum*, или теологам, для которых Воскресение Христа есть абсурд, поскольку оно противоречит физическим законам. Отцам-основателям театра абсурда, вместо того чтобы ожидать Годо, пристало бы изучать физику или читать богословские сочинения. Но при всем том уже налицо и симптомы, что вопрос о будущем наук о духе (и eo ipso наук о природе) решается не в разговорах за круглым столом и на научных симпозиумах, а *на месте*: компетентными и наделенными полномочиями чиновниками. Следующий пример может считаться предвестником решений, которые, судя по всему, в скором времени примут глобальный характер, чтобы очистить место лучшему, чем нынешние «гуманитарные науки». При государственной дотации общей суммой в 126 млн франков, выделенных в 2000 г. в Швейцарии на разработку десяти национальных исследовательских программ, социальным и гуманитарным наукам — несмотря на 85 представленных на конкурс заявок — не досталось ни копейки. Государственный советник Шарль Клейбер, подводя итоги, мотивировал решение комиссии в словах: «Социальным наукам и наукам о духе недостает единых признанных критериев для определения научной ценности их высказываний и теорий. Без таких критериев для определения качества нет и не может быть действительной конкуренции в различных гуманитарных и социальных науках»<sup>26</sup>. Как видим: последнее слово в споре факультетов, ввиду заблывшихся диспутантов, остается за фискальными политиками. Таков плачевный конец истории духа, которой угодно было начаться с *сокращения своего предмета*, чтобы прийти в итоге к *сокращению своих штатов*... Если это не бросается в глаза в случае естественных наук, то оттого, пожалуй, что из обеих фикций эта другая оказалась, бесспорно, более выигрышной. Прозорливый министр Кольбер едва ли не первым осмыслил бэконовское *knowledge is power* в политическом контексте мирового господства — Кольбер, который в 1666 г. основал в Париже Академию наук, предоставив неслыханные льготы (государственный паек с «тринадцатой зарплатой») этим корпящим над квадратурой круга чудакам: в убеждении, что в своих математических играх они то и дело будут наткнуться на вещи вроде пороха или подозрной трубы. Очевидным образом у *gens de lettres* подобный шанс не лежал в круге возможного.

Базель, 15 мая 2004

## Примечания

- <sup>1</sup> *Bachelard G.* Le nouvel esprit scientifique. Paris, 1941. P. 6.
- <sup>2</sup> Цит. по: *Cassirer E.* Philosophie und exakte Wissenschaft. Kleine Schriften. Fr. a/M, 1969. S. 13f.
- <sup>3</sup> См.: *Kant I.* Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede. Riga: Johann Friedrich Hartnoch, 1786.
- <sup>4</sup> См. также: *Murray A.* Reason and Society in the Middle Ages. Oxford, 1978. P. 193–94; ср.: P. 203–40.
- <sup>5</sup> «Двойная бухгалтерия порождена из того же духа, что и системы Галилея и Ньютона, учения современной физики и химии... Можно назвать ее первым космосом, воздвигнутым на принципе механического мышления» (*Sombart W.* Der moderne Kapitalismus. Bd. II, 1. München, 1917. S. 119).
- <sup>6</sup> Textes choisis /Éd. G. Bourgin. Paris, s. a. P. 170.
- <sup>7</sup> The History of England from the Accession of James the Second. Vol. 1. Leipzig, 1849. P. 401sq.
- <sup>8</sup> См.: *Hazard P.* La crise de la conscience européenne. Paris, 1935. P. 320.
- <sup>9</sup> *Descartes R.* Œuvres et letters. Pléiade, 1953. P. 129.
- <sup>10</sup> «Верно, что познание всех этих и других подобных им вещей принято называть наукой, эрудицией, учением; но такой наукой, которая есть безумие и глупость, по слову Писания: Doctrina stultorum fatuitas» (*Malebranche N.* De la Recherche de la Vérité. Liv. IV. Ch. VII).
- <sup>11</sup> Ср.: *Mauthner F.* Wörterbuch der Philosophie. Leipzig–Meiner, 1923. Bd. 1. S. 633.
- <sup>12</sup> *Kant I.* Op. cit. Vorrede.
- <sup>13</sup> Подобно формалисту в книге: *Heyting A.* Intuitionism. An Introduction, Amsterdam 1976.
- <sup>14</sup> Как, скажем, Гете в «Учении о цвете».
- <sup>15</sup> «Историку позволительно действовать на манер натуралиста; я смотрел на свою тему, как на метаморфозу насекомого» (*Taine H.* Origines de la France contemporaine. L'ancien régime. T. 1. Paris, 1900. P. VIII).
- <sup>16</sup> Цит. по: *Steiner R.* Die übersinnliche Welt und ihre Erkenntnis // Luzifer-Gnosis. 1904. Mai.
- <sup>17</sup> *Cassirer E.* Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin, 1910. S. 403.
- <sup>18</sup> *Steiner R.* Wahrheit und Wissenschaft. Weimar, 1892. S. V.
- <sup>19</sup> Bd. 1: Die Sprache. Berlin, 1923. S. 19.
- <sup>20</sup> Один пример из многих. В книге «Эволюция физики» Эйнштейна и Имфельда (Wien, 1950. S. 17) читаем следующий пассаж: «Допустим, кто-то идет вдоль прямой улицы с тачкой и перестает вдруг толкать ее. Тачка, прежде чем остановиться, прокатится еще некоторый отрезок пути. Спросим себя теперь: как можно увеличить этот отрезок? Мы знаем, что для этого существуют различные возможности. Можно смазать колеса, но можно и выровнять улицу. Чем легче вращаются колеса, чем ровнее улица, тем дальше будет катиться тачка. Но что, собственно, достигается через смазывание и выравнивание? Не больше, чем уменьшение внешних воздействий, так называемого трения, а именно, как в самих колесах так и между колесами и улицей... Если мы сделаем теперь значительный шаг вперед, то мы сразу же нападём на верный след. Представим себе некую совершенно гладкую улицу и

подумаем о тачке с колесами, у которой вообще нет трения. Такую тачку ничто не смогло бы остановить; она должна была бы катиться вперед целую вечность. Правда, к этому выводу приходят лишь тогда, когда исходят из идеального опыта, который в действительности никогда не может быть осуществлен». Карл Баллмер (Briefwechsel über die motorischen Nerven. Besazio, 1953. S. 124f.) замечает в этой связи: «Это все же довольно редкостная нечестность выдавать „идеальный опыт“, который не может быть осуществлен, за „опыт“, т.е. эксперимент».

<sup>21</sup> Euvge. T. 2. Pléiade, 1960. P. 622.

<sup>22</sup> Макс Либерманн, у Р. Касснера (Umgang der Jahre. Zürich, 1949. S. 234).

<sup>23</sup> Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа /Пер. Г.Шпета. СПб., 1999. Репринт 4 тома 1959 г. С. 434.

<sup>24</sup> В качестве дальнейшего примера могут быть названы сочинения Бернарда Бавинка. Иной читатель сочтет оскорблением, найдя как раз у физика фразы (к тому же выделенные курсивом), вроде следующих: «Мир – это не только Логос, но одновременно и, возможно, в глубочайшей своей основе Эрос, разум и воля воедино» (*Bavink B. Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie. Leipzig, 1940. S. 494.*)

<sup>25</sup> См. выше. С. 3.

<sup>26</sup> Basler Zeitung. Nr. 296. 19.12.2000. S. 3.



*С.Н. Земляной*

### **Трагическое видение — эссеистика — философия в духовном опыте молодого Георга Лукача**

Даря первое, венгерское издание книги «*Душа и формы*» (1910) той, кому было посвящено ее издание на немецком языке (1911) — Ирме Зайдлер, 25-летний Георг фон Лукач (в 1891 году отец Лукача получил потомственное дворянство, и его сын до 1918 года прибавлял к своей фамилии «фон») наилучшим образом аттестовал свое произведение, для него тогда «самое важное» из всего, что было им сделано: «Эта книга является научным итогом моей предшествующей жизни, завершением моей так называемой молодости»<sup>1</sup>.

Действительно «*Душа и формы*» — это очень молодая, непредсказуемо талантливая и шокирующе многоликая книга, какой при выходе на сцену еще очень многое и, в сущности, главное о себе, о своих началах и концах, было неизвестно: например, что ей будет суждено пережить второе пришествие на излете XX в., когда она не только вновь появится на языках оригинала, венгерском и немецком, но будет переведена на английский, итальянский, испанский и другие языки.

Уже при своем скромном дебюте в перенасыщенной книжными новинками предвоенной Германии «*Душа и формы*» была, между тем, замечена как либеральной «*Франкфуртер Альгемайне*», так и академичным «*Логосом*», и могла лицезреть склонившимися над своими страницами лучшие головы страны — Томаса Манна и Макса Вебера, Георга Зиммеля и Эрнста Роберта Курциуса, Эрнста Трельча и Эмилия Ласка. Сейчас читательский формуляр книги расширился до актуальной бесконечности, и в него вписаны многие и многие громкие имена. Автор одной из лучших марксистских работ о молодом Лукаче Альберто Азор Роза своим алмазным стилем начертал, как нечто почти банальное, следующее глубокомысленное суждение: «Вероятно, надо

отступить вплоть до “Писем об эстетическом воспитании” Шиллера, чтобы отыскать произведение, в котором проблематика современной культуры в ее отличии от прошлого — *от всего прошлого* — обсуждалась бы с таким же живым и эмоционально тонким пониманием, как в “Душе и формах” Лукача» (курсив автора. — С.З.)<sup>2</sup>. А Люсьен Гольдман в своей известной работе о Паскале и Расине «Сокровенный Бог», поместил сочинителя «Души и форм» в такой «невзрачный» ряд: Если мы желаем подвергнуть формы трагического мышления такой критике, которая их понимает, превосходит и интегрирует в систему более высокого уровня, нам нужно обратиться к трудам великих диалектических мыслителей — Гегеля, Маркса и Лукача»<sup>3</sup>.

Повторяю, все эти хвалы и величания обращены к автору «Души и форм», которому к моменту его инкорпорирования в интеллектуальное сообщество Германии едва исполнилось 25 лет. И тем не менее все далеко не так просто. Сложность заключается в том, что с работой Лукача, которая положила начало его европейской известности и *post festum* укрепила его мировую известность, связана одна историко-биографическая странность, даже аномалия, которая делает ее привилегированным объектом «мифологии Книжки». Когда в 60-е гг. истекшего века книги Лукача вновь вошли в интеллектуальную моду, он счел необходимым и нашел время написать обстоятельные предисловия к ним, к наиболее важным из них, — дабы с должным тактом ввести их в умственный оборот современности и предупредить недоразумения (правда, теория *неизбежного недоразумения* была одним из коронных сюжетов его гейдельбергской философии искусства), — предисловия, которые стали атрибутом всех последующих публикаций этих текстов, их неотъемлемой составной частью. Так было с «Теорией романа», с «Историей и классовым сознанием»; но так не произошло с «Душой и формами». Эту книгу Лукач своим поздним вниманием так и не удостоил. Не благословил. Почему? Я уверен: потому, что он не хотел к ней возвращаться. Она слишком дорого ему некогда стоила, став поистине «книгой изнеможений»<sup>4</sup>, и продолжала оставаться для него опасной до последних дней его жизни.

«Душа и формы» — это одна из важнейших помет в истории болезни мировой культуры XX в. Важность данной записи — прежде всего, но не только — в том, что в ней содержится один из самых прозорливых диагнозов, поставленных кем-либо при обследовании феномена, какой Мартин Хайдеггер называл *Weltzeit*. Но вместе с тем это и выдающийся человеческий документ *fin de siècle*. Это манифестация болезненно рафинированной, но устремленной к этическому преображению духовности с ее гностическими экстазами и уединен-

ными переживаниями: «Итак, существуют переживания, которые не могут быть выражены никаким жестом и которые, тем не менее, взыскают выражения, — пишет Лукач в своем начальном “эссе об эссе”. — Таковы интеллектуальность, категориальность как сентиментальное переживание, как непосредственная действительность, как спонтанный принцип существования; мировоззрение в своей неприкрытой чистоте как душевное событие, как движущая сила жизни. Непосредственно поставленный вопрос: что такое жизнь, человек и судьба?»<sup>5</sup>.

Смысл болезни — коль скоро болезни можно приписать смысл — в контексте домостроительства (античной «ойкономии») не исчерпавшей себя культуры, равно как и «практически здорового» человека, заключается в том, что благодаря *временной болезни* у коллективного геср. индивидуального субъекта вырабатывается *постоянный иммунитет*. В противном случае субъект попросту сходит с дистанции. Что до «Души и форм», данная книга свидетельствует не только о том, что мысль и мыслители инфицируются и заболевают, но о том, *каким образом* они выздоравливают, обретают иммунитет. Неизбежен вопрос: о какой болезни уже не в первый раз заходит речь?

Культурная элита Европы в начале XX столетия была поражена сразу несколькими тяжкими недугами, связанными между собой избирательным сродством. Недугами, которым был подвержен и Георг Лукач: *это эстетство, декадентство, модернизм*. (Криштоф Нири: «Мир венских эстетов», *венское импрессионистическое восприятие искусства и жизни* выступают на страницах «Души и форм» как мир, с которым автор пребывает в состоянии войны, но от которого он не в силах оторваться»<sup>6</sup>.) При этом следует вразрез в Нири подчеркнуть: дело здесь идет именно о *культурной элите Европы*, а не Венгрии или даже Австро-Венгрии. Мало того, что по направлению ума молодой Лукач был, если использовать привычную нам терминологию, завзятым западником, хотя без всякого налета «низкопоклонничества перед Западом», он еще и объявился на умственном ристалище, по определению Тамаша Тотта, как «автономный мыслитель с европейским горизонтом»<sup>7</sup>. Судя по всему, именно нескрываемое западничество, европейскость и автономизм молодого Лукача были истинными причинами того, что книга его эссе «Душа и формы» была весьма холодно принята в Венгрии. Ее критики, между тем, с умным видом толковали про разного рода околичности: «Современники не узнали венгерских корней этих эссе, которые стяжали больший успех на немецкой почве, имели там влияние большее, чем в Венгрии. Причины были отчасти языковыми. Эссе “Душа и формы” были написаны заметно плохим венгерским языком, настолько плохим (!), что

производили впечатление черного (!) перевода (!) с немецкого. Вопрос этот, конечно, не чисто стилистический. В рецензии на книгу эссе Лукача, опубликованную в «Nyugat» («Запад») в конце 1910 г., Михай Бабич жалуется на стиль, находя его рафинированным, темным, отвлеченным и *немецким*; однако помимо этого и даже в большей мере, чем стиль, он осуждает, как немецкий и скорее как венский, *дух*, которым эти эссе пронизаны<sup>8</sup>. Вот какие претензии к западнику Лукачу выставили его национально неуспокоенные соотечественники-почвенники. Несть пророка в своем отечестве. Однако вернусь к недугам европейской культуры *fin de siècle*.

*Эстетство*. Эрнст Роберт Курциус, который станет светилом германского и европейского литературоведения в 1920-е гг. — историку философии и другу Лукача Францу Баумгартену о впечатлении от «Души и форм»: «Прочитав книгу, я представил себе изнеженного эстета»<sup>9</sup>. Лукач в написанной параллельно с последними эссе из сборника статье «Эстетическая культура»: «Если мы хотим критиковать современность, то надо критиковать эстета, подобно тому, как в Афинах Сократа надо было критиковать софиста, в цветущем средневековье — папу и рыцаря-разбойника, на закате средних веков — трубадура и мистика, в XVIII веке — мелкого тирана и по-боевому настроенного философа»<sup>10</sup>. Лукач, как явствует из его письма Мартину Буберу от 13.02.1911, намеревался написать трактат «Эстет»<sup>11</sup>. Но не написал.

*Декаданс*. Лукач, задним числом: «Мой отец, как типично либеральный читатель венской газеты “Neue freie Presse”, случайно имел в семейной библиотеке книгу “Вырождение” Макса Нордау. Я ее прочитал и углядел, какими низкими декадентами целиком и полностью были Ибсен, Толстой, Бодлер, Суинберн и т.д. И они совершенно меня захватили, и я тотчас же их принял»<sup>12</sup>. В автобиографическом очерке «Прожитая жизнь» Лукач добавляет к этим авторам Золя и Верлена, указывает на огромное влияние, которое оказали на него Стриндберг и Достоевский. Еще один показательный штрих. Лукач пытался использовать кружок мэтра немецкого декаданса поэта Стефана Георге, в частности главную фигуру кружка — Фридриха Гундольфа, — для продвижения своего наполовину декадентского эссе о Георге в немецкую периодическую печать<sup>13</sup>. По данному поводу, отказываясь от предложенной чести, Гундольф писал Курциусу: «Я прочел статью Лукача: я считаю ее более subtilной и тонкой, нежели значительной; я не могу сказать, что он приблизился к самому существенному и специфичному в Стефане Георге. Но, по крайней мере, статья написана на приличном уровне и свободна от обычных предрассудков и пошлостей»<sup>14</sup>. Видимо, у Лукача не было настоящего призвания к декадентству.

*Модернизм.* Лукач вспоминал о своих младых годах: «Мои попытки духовно освободиться от интеллектуального рабства официальной Венгрии обернулись *подчеркнутым возвеличением международного модернизма* в противоположность венгерской культуре, которая оценивалась мной как ограниченно консервативная, причем эту оценку я переносил на весь тогдашний официальный мир» (курсив мой. — С.3.)<sup>15</sup>.

Уместно сказать без обиняков: в замечательной книге молодого Лукача содержатся очень сильные умственные токсины; но в ней наличествуют также и мощнейшие противоядия. Тут имеют место не только мистические и астральные таинства изнеможений, но также внутримирские и монастырские методы обретения силы и стойкости; не только морфология кризисов и экзистенциальных катастроф, но и технологии жизненной стабильности, учебные курсы формирования не подверженной сезонным колебаниям умственной продуктивности. В книге Лукача достойно представлено не только *искусство рано умирать* Новалиса и Кьеркегора, но и наука долго жить Иоганна Вольфганга Гете и Теодора Шторма (наука в смысле Пушкина: «Его пример другим наука»).

Иными словами, на собрании эссе Лукача о душе и формах лежит *печать сверхдетерминации*. И в конце своей жизни Лукач нашел в себе силы обронить, исторгнуть о книге своей молодости всего лишь несколько симптоматически скупых слов: «В моем сборнике эссе “Душа и формы” стремление к конкретности проявилось в том, что я попытался понять внутреннюю структуру, общую природу известных типических форм человеческого поведения и поставить их во взаимосвязь с литературными формами путем изображения и анализа жизненных конфликтов»<sup>16</sup>. Все это по обыкновению умно, и сказано по делу, и философски выверено, можно даже догадаться, что упомянутые жизненные конфликты по преимуществу имели *биографическую подоплеку*. Что тут имеется в виду? Когда идея издания сборника эссе Лукача еще только оживленно обсуждалась в его переписке и беседах с Лео Поппером, последний в письме от 07.06.1909 делился с другом такими соображениями: «Эссе является лирической формой, поскольку эссеист поступает с поэтом точно так же, как поэт — с вещами: он делает поэта символом самого себя. А растравленное самолюбие не позволяет задаться вопросом, каким образом тому же Касснеру (речь идет об эссе Лукача, посвященном Рудольфу Касснеру и включенном в сборник вторым. — С.3.) удастся стать символом Георга Лукача»<sup>17</sup>.

Идя еще дальше по стопам Учителя и его заветного Друга, великодушная Агнес Хеллер (лидер ныне распавшейся Будапештской школы, сложившейся вокруг позднего Лукача) безошибочно указывает,

что 8 мая 1910 г. Лукач пометил в дневнике: «Ночью я снова почувствовал: Ирма есть жизнь». И Хеллер комментирует эту запись, обнаруживая стилизацию по схеме «Ирма есть жизнь» фактически в каждом из эссе сборника «Душа и формы»: «Лукач в своей книге “Душа и формы” стилизовал “Ирма-возможности”, превратив их в символы. Во время гармонически начинавшейся переписки с “Нагибаньей” (товарищество художников в местечке на границе Венгрии с Румынией, где работала над своими этюдами Ирма Зайдлер. — С.3.) он до конца продумал возможность совместной жизни, брака, общности: появилось эссе о Шторме в качестве свидетельства формуемости жизни, свидетельства цветущего искусства, которое вырастает из жизни, посвященной профессии. После разрыва между Георгом Лукачем и Ирмой Зайдлер возникло эссе о Кьеркегоре, в котором формовка жизни оказывается чем-то ничтожным, катастрофическим. В страхе перед новой встречей и в надежде на нее Лукачем написано эссе о Филиппе, мастерское произведение о позе (установке: *Attituede*. — С.3.) гордого отречения; большая любовь должна быть аскетичной, творец должен притронуться к жизни, но лишь затем, чтобы возвыситься над ней. Каждое эссе содержит некую *Attituede*»<sup>18</sup>.

Сказано точно, но все это не объясняет двух ключевых вещей: конечного экзистенциального значения этой книги для Лукача, как его необратимого поступка, прорыва в *terra incognita*; и совершенно им в самой книге большого мыслительного путешествия, в котором ни в каком соотношении между собой не находятся, не монтируются пункт отправления (жизнь) и пункт прибытия (совершенное Произведение): «Жизнь — ничто, произведение — все, — с эмфазой заявляет Лукач в эссе о Касснере. — Жизнь есть чистейшая случайность, а произведение — это самое необходимость <...> Путь любого проблематического человека ведет к форме как к тому единству, которое может связать в себе наивысшую меру дивергентных сил, постольку в конце этого пути находится человек, который может формовать, художник»<sup>19</sup>.

Иными словами, я твердо уверен в том, что не существует плодотворного хода от биографии, от жизни молодого Лукача к его эссеистике как органичному для него тогда жанру философствования; и наоборот, эссеизм как форма мысли, письма и существования, какую избрал Лукач (Макс Вебер в письме Лукачу: «Один Ваш очень хороший друг — а именно Ласк считал: Лукач является прирожденным эссеистом, и он никогда не удовольствуется систематической (цеховой) работой»<sup>20</sup>). Так оно и было вплоть до рубежа 1930—40-х гг., до защиты Лукачем зимой 1942 г. в Институте философии АН СССР

докторской диссертации о молодом Гегеле<sup>21</sup>. «Теория романа» — это большое эссе; «История и классовое сознание» — это сборник марксистской эссеистики Лукача, для которого он написал в качестве стержневого эссе об овеществлении; в «Душе и формах» эту функцию выполняло письмо Лео Попперу; текст Лукача о Ленине 1924 г., который прикинулся «штудией», — это, конечно, тоже эссе), — эссеизм в этом широком понимании во многом определил стиль и проблематику жизни молодого Лукача.

\* \* \*

Два указанных выше сюжета: во-первых, Книга как поступок и прорыв; во-вторых, путь проблематического человека к Произведению, к Форме, к Системе — оба эти сюжета в случае «Души и форм» и Лукача той поры неразрывно между собой связаны. И связаны они не сугубо логически, атмосферически или чисто ассоциативно — они связаны тем, что можно назвать «трагическим видением», «трагическим сознанием» или «трагической интуицией». Выдвигая это сильное предположение, я следую Гераклиту Темному, который таинственно сформулировал, что «характер человека есть его демон» (фрагмент 119)<sup>22</sup>; или, в другом переводе, который представляется мне более правильным, «человек есть сам себе судьба». Формация «трагического видения» в рассматриваемом казусе имела не только духовно-нравственное и художественно-эстетическое, но и жизненно-практическое измерение: она определяла «трансцендентальное местоположение» Лукача, «трансцендентальную топографию» его духа, если воспользоваться категориями его «Теории романа».

Что такое «трагическое видение» или «трагическое сознание»? Самое лаконичное и неисчерпаемо глубокое его описание дано в Евангелии от Иоанна: «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода. Любящий душу свою погубит ее, а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин 12, 24–25). «Метафизика трагедии» Лукача явилась манифестом «трагического сознания» XX в. Так и понял это неуывающее эссе лучший его интерпретатор: «Для трагического сознания, отдающего отчет в своих собственных границах (главной из которых является смерть) и в границах мира, все вырисовывается в точных и однозначных линиях, даже парадоксальный характер восприятия мира и его фундаментальная двойственность — двойственность, которой оно противопоставляет требование предель-

ной индивидуализации и предельной субстанциальности <...> Что касается непосредственного внутримирового плана, то остается лишь экстремальное напряжение между радикально недостаточным миром и тем «Я», которое полагает себя в абсолютной аутентичности, полагает со все исключающей и все утверждающей силой. Это предельное самоутверждение, доходящее до вершины своей подлинности, придает всем вещам, с которыми оно сталкивается, прочность стали и самостоятельное существование, и превосходит само себя». И далее: «Для трагедии смерть — эта граница в себе — есть всегда имманентная реальность. Именно поэтому “трагическое сознание” — это реализация конкретной сущности. Обретая уверенность, трагическое сознание разрешает самую трудную проблему философии Платона: может ли индивидуальное обладать своими собственными идеями, своими собственными сущностями. Трагическое сознание решает эту проблему иначе: только индивидуальное, индивид, доведенный до своих последних границ и возможностей, сообразуется с идеей и реально существует»<sup>23</sup>. «Трагическое видение» — еще не философия, но уже философичность. Это тот предельно насыщенный духовно-жизненный раствор, в котором кристаллизуется философия.

«Трагическое видение» структурировало все ментальное поле молодого Лукача, стало «внутренней формой» его мышления. Это возвращающаяся структура: «трагическое видение» равным образом присуще и самосознанию Лукача как личности (дневник, переписка); и его пониманию возможностей и задач большого искусства во враждебном такому искусству мире Модерна (диагностика эпохи и эстетическая прогностика в «Душе и формах», в сборнике «Эстетическая культура» и «Теории романа»); оно стоит за обвалоподобным смещением от строгой простоты и спокойного величия первого эссе сборника «О сущности и форме эссе» — к вихревому воздуху вершин жизни и клокочущей огненной лаве поединков с судьбой конечного эссе «Метафизика трагедии»<sup>24</sup>. Иначе говоря, «трагическим видением» был так или иначе приурочен и мотивирован решающий сдвиг в творчестве Лукача от эссеизма и предварительности — к Системе и окончательности. Ибо только в Системе, в полноте и законченности, в Плероме может найти успокоение дух проблематического человека, платоника без античности, эссеиста, для которого, как пишет Лукач в эссе о Касснер, «постоянно сокрытый предмет вечной тоски» — это «достоверность, догма»<sup>25</sup>. Достоверность, Система, Догма — иносказания философии как станового хребта культуры. Однако *метафизика молодого Лукача была онтологией пробужденной к сущности души, онтологией подлинной, существенной жизни. И поиск*



такой философии был неотделим от религиозных исканий, мифотворчества (Лукач с живым участием воспринял попытки Мартина Бубера возродить традицию хасидизма путем, как говорили русские переводчики XVIII в., «склонения на новые нравы», т.е. радикальной модернизации хасидских легенд о Баал-Шеме и рабби Нахмане)<sup>26</sup> и мистических переживаний Лукача, как бы в «Метафизике трагедии» он ни старался отграничить свою философию от своей же мистики.

Кругом «трагического видения» Георг Лукач был обведен до начала 1930-х гг., когда он в книге о молодом Гегеле расценил свою интуицию как «героическую иллюзию» революционеров без (мировой) революции и отказался от нее ради своей стоической философии Термидора и примирения с постоктябрьской действительностью.

\* \* \*

Конципированная как подведение итогов «научной» деятельности Лукача и элегическое прощание с молодостью «Душа и формы» в своем наличном существовании оказалась как нельзя более далекой и от науки, и от элегии: это была метафизика, которая как бы непрощенной явилась раньше, чем был загадан ее приход. Метафизика по содержанию, но еще не по форме, не по методу и не по жанру. Интеллектуальное чутье не подвело Курциуса, когда по прочтении «Души и форм» он писал Лукачу 11.11.1912: «Я прочел с живейшим интересом первую главу “О сущности и форме эссе”. Но ведь данное “эссе об эссе” — это метафизика»<sup>27</sup>.

Катализатором опережающего становления содержания метафизики молодого Лукача в сравнении с ее формой, методом и жанром выступили некоторые драматические обстоятельства его жизни в 1908—1911 гг. Волею роковых случайностей первая книга Лукача оказалась овеянной смертями. 18 мая 1911 г., как было сказано, покончила жизнь самоубийством Ирма Зайдлер, возлюбленная и муза Лукача, имя которой значится на титульном листе «Души и форм». 23 октября умер от туберкулеза уже упоминавшийся выше Лео Поппер, его самый близкий и фактически единственный друг, главный адресат и читатель всех его работ (о посвящении сборника Ирме уже было сказано, письмо к Лео о сущности и форме эссе его открывает). Ударт судьбы вызвали в катастрофическом сознании Лукача внутренний конфликт, генерировали навязчивую идею самоубийства: «Величайший поэт, — записывал он в своем итальянском дневнике 23 ноября 1911 года, — не мог бы выдумать для моей характеристики

более символических ситуаций, нежели то, что пополудни в день смерти Ирма хотела найти мой адрес; нежели пустая открытка с адресом, которую в свои последние дни хотел отправить мне Лео. И чем острее я все это обдумываю, тем яснее вижу: только смерть является решением; если бы я был по-настоящему честен интеллектуально, имел бы подлинное стремление к познанию, то должен был бы себя убить; тем самым я взял бы силой то решение, в котором мне всегда отказывает судьба»<sup>28</sup>.

Бертольт Брехт как-то сказал: «Даже если видишь слезы в глазах любимой, всегда спрашивай: а что из этого следует?» Слезы и траур не помешали Лукачу извлечь философскую квинтэссенцию из разыгравшихся на его глазах и вблизи от него трагических событий: смерть, понятая человеком как его собственная конкретная и всегда актуальная возможность, ставит его лицом к лицу с проблемой существенной, подлинной, аутентичной жизни: правильно ли я жил и живу? Смыслообраз «аутентичная, существенная жизнь» стал для Лукача тем маяком, на свет которого он шел, выбираясь из лабиринтов и апорий чреватой катастрофой собственной жизни и изломанной современной культуры.

Что именно делал Лукач как теоретик «подлинной жизни», создавал не только он один, это было понято и другими. Александр Бернат в письме Лукачу от 18.08.1911 несколько иронически (видимо, в порядке самозащиты от радиации гения) отмечает, что в понимании трагического как «откровения человеческой сущности», т.е. как манифестации «существенной жизни», он не отыскал-де того, что «мы, прочие, называем трагедией». И далее он привел основные моменты и варианты этого инакового понимания: «Приоткрытие истинного бытия, имманентного бога; бытие-в-совершенстве как наличное существование трагического человека; чистое переживание самости, личности; форма вершин существования; реализация конкретной сущности людей; тоска человека по своей самости, личности»<sup>29</sup>. Известный культуролог Леопольд Циглер добавил к этой феноменологии «аутентичной жизни» в текстах Лукача еще одно наблюдение: «Когда Вы определяете трагическое как претворение в действительность интеллигибельного Я, то я выразил бы это другими словами. Я бы сказал примерно так: любая центрированная строго в себе и цельная жизнь протекает трагически; это означает, что она говорит “да” всем последствиям, которые проистекают из проявления и разрядки ее Я»<sup>30</sup>. Этот интеллектуальный резонанс «Души и форм» показывает, насколько глубоко и всесторонне разрабатывалась молодым Лукачем проблематика аутентичной, существенной жизни, которая потом была властительно авторизована Мартином Хайдег-

гером периода «Бытия и времени» (неподлинное и подлинное существование, и т.д.). Чтобы это уразуметь, не обязательно стилизовать молодого Лукача под экзистенциалиста.

Умственная формация «трагического видения», задаваемого невозможностью «существенной жизни» в элементе обыденности, при «обычном ходе вещей», если вспомнить «Эстетику» Гегеля, — эта формация фигурировала, что называется, на разных сценах процессирующего Dasein Георга Лукача. 30 ноября 1911 г. он вносит в свой дневник запись, где фактически обозначены эмпирические условия возможности/невозможности «существенной жизни» в эмпирическом мире повседневности: «Интересно, что у каждого, кто проходит свою жизнь до конца и отбрасывает все чужое, выдвигается на передний план раса, семья, которые триумфируют над приобретенным и с тоской ожидаемым (ueber Erworgbenes und Ersehntes). Так было с Лео. Так случилось со мной. Только во мне, видимо, больше ясности, чем было в нем. Я удержал и сохранил в силе все мои прежние оценки (по меньшей мере, не допустил их перекося в эту сторону); я лишь вижу, что изменилась моя взаимосвязь с семьей: я вижу себя в ее лоне. Я способен даже сформулировать: все мы суть фантасты без фантазии; абсолютно ирреальные люди, которые при этом совершенно прилипли к земле; реалисты без чувства реальности».

Реалисты без чувства реальности, фантасты без фантазии, революционеры без революции: это лишь разные формулы поражения, которое терпят поборники «существенной жизни» по кремнистой дороге к ней. В «Метафизике трагедии» Лукач подводит эти формулы под знаменатель уже специфически философского вопрошания: «Вопрос о возможности трагедии — это вопрос о бытии и сущности. Это вопрос: является ли сущим все то, что есть в наличии, уже потому и только потому, что оно есть в наличии? Существуют ли уровни и иерархии ступеней бытия? Является ли бытие свойством всех вещей или суждением ценности, чем-то разделяющим и различающим? Стало быть, парадокс драмы и трагедии таков: как сущность может стать жизненной? Как может она в чувственной непосредственности стать единственно действительным, истинно сущим?»

Действительность, реальность для Лукача, который с 1912 г. обосновался в Гейдельберге — твердыне юго-западного неокантианства, тем не менее, представляла собой нечто иное, чем для большинства неокантианцев. В своей первой марксистской автобиографии «Мой путь к Марксу» (1933) он вспоминал: «У меня постоянно имелись сомнения насчет крайнего субъективного идеализма — как относительно Марбургской школы, так и относительно махизма, поскольку я ни-

как не мог взять в толк, каким образом вопрос о действительности следует решать, исходя из трактовки действительности в качестве имманентной категории сознания»<sup>31</sup>. Уже в итальянском дневнике Лукач четко обозначил неприемлемость такой трактовки действительности для своей философской этики: «Моя этика была бессознательной попыткой сделать из ясности суррогат реальности; постольку, поскольку в созерцании (*par distance*, ведь этика “чистоты”, подобная моей, знает прежде всего проблему дистанции) совершенно нет никакого большого различия между ясно увиденным внешним миром и пережитой реальностью. С этой иллюзией покончено. Теперь я вижу “лукачевское” во мне: но я вижу это как неспособность к жизни; неспособность для меня: ведь я не умею выносить несущественную жизнь, и я все еще жив теперь лишь потому, что не до конца отказался от нее. Или? Или я целиком являюсь “Лукачем” — и стану здесь, неизвестным мне сейчас способом, обходить реальность? *Ибо самоубийство есть реальность. И даже единственная реальность, которая мне доступна*» (курсив мой. — С.З.)<sup>32</sup>. Этический поинте этого рассуждения состоит в том, что для человека, который избрал чистоту, существенность и дистантность в качестве своего удела, просто жизнь — это всего лишь компромисс. Компромисс с расой, то есть национальностью, семьей, обыденностью. Но Лукач здесь делает и другой фундаментальный вывод: из философической ясности, из гносеологического или созерцательного понятия «внешнего мира» невозможно выкроить настоящую реальность — реальность, которую принимают всерьез, которую знают под именем судьбы.

Безусловно, категория «существенной, подлинной жизни» мыслится молодым Лукачем на фоне жизни несущественной, неподлинной, которую, как он пишет в дневнике, он не мог вынести. Вот как он трактует категорию «несущественной жизни» в «Метафизике трагедии»: «Жизнь есть анархия светотени: в ней ничто не исполняется целиком, и ничто не доходит до кульминации; все новые, вносящие замешательство голоса вмешиваются в хор тех, что уже звучали раньше. Все течет и перетекает друг в друга, безудержно, в нечистом смешении; все разрушается и все разбивается; никакое цветение никогда не увенчивается настоящей жизнью. Жизнь: это нечто такое, что можно изжить. Жизнь как таковая (*das Leben*): никогда и ничто не будет изжито целиком и полностью. Жизнь есть самое недействительное и самое нежизненное среди всего мыслимого бытия; только апофатически можно ее описать; примерно так: нечто всегда беспокойно приходит между.. Шеллинг писал: “Мы говорим, что вещь длится, если ее существование несообразно ее сущности”. Истинная жизнь всегда недействительна, и даже всегда невозможна для эмпирии жизни»<sup>33</sup>.

Развернутое сопоставление существенной, но недействительной жизни и жизни несущественной, но действительной, проводится Лукачем в уже неоднократно упомянутом здесь «эссе об эссе»: «Итак, имеют место два типа душевных действительностей: жизнь *как таковая* (*das Leben*) и *просто жизнь* (*das Leben*); обе имеют равную действительность, но они никогда не могут быть действительными одновременно»<sup>34</sup>. Лукач возводит это разграничение к высокому Средневековью, отмечая, что яснее всего вопрос был поставлен именно тогда, когда все мыслящие люди разделились на два лагеря. Один из них, лагерь «реалистов», утверждал относительно универсалий, платоновских идей, что они суть единственные истинные действительности. В то время как другой, лагерь «номиналистов», признавал универсалии или идеи лишь в качестве слов, как обобщающие имена единственно истинных отдельных вещей. Такая двойственность, согласно Лукачу, разделяет также средства выражения; тут противостоят друг другу «образ» и «значение». Первый принцип присущ созданию образов, второй — полаганию значений; для одного существуют только вещи, для другого — только их взаимосвязи, только понятия и ценности.

И тут возникает весьма серьезное не сугубо терминологическое затруднение: с чем коррелируют введенные Лукачем основополагающие понятия «**das Leben**» и «**das Leben**»? Какое из них является реалистическим, а какое номиналистическим? Какое работает с образом, а какое со значением? Интерпретаторы Лукача также разделились на два лагеря. Карлос Э.Д. Мачадо в компетентной статье «Формы и жизнь. Эстетика и этика у молодого Лукача (1910—1918)» отстаивает тот взгляд, что в «Душе и формах» понятие «**das Leben**» обозначает «непосредственную эмпирическую жизнь», т.е. ту «анархию светотени», то «нечистое смешение», то «самое недействительное и самое нежизненное среди всего мыслимого бытия», о которых с таким презрением говорит Лукач в «Метафизике трагедии». Напротив, по Мачадо, «**das Leben**» у молодого Лукача — это «жизнь, эстетически и этически очищенная благодаря форме»<sup>35</sup>. Диаметральную противоположную позицию занимает Дьердь Маркус, ученик Лукача, один из лидеров Будапештской школы: «Основополагающими категориями «философского», метафизическо-экзистенциального анализа — в соответствии с терминологией “репрезентативных” эссе, на которые мы будем также в последующем опираться в первую очередь — являются понятия “Leben” (*das “gewoehnliche” Leben*, “Seele” и в корреляции с понятием “die Seele” — термины *das “wirkliche”*, *das “lebendige” Leben*) и “формы”. **Das Leben** есть, прежде всего, “мир механических сил, которым нет до нас дела”, мир косных, чуждых человеку образова-

ний (институтов и конвенций». Другая, аутентичная, свободная от отчуждения жизнь — *das Leben* — это существенная жизнь, которая в эссе о Кьеркегоре описана следующим образом: «<...> Совершенно достоверно то, что субъективность есть истина; отдельная вещь является единственно сущим; отдельное — это действительный человек»<sup>36</sup>.

Молодой Лукач освободился от своей навязчивой идеи об уходе из жизни, но самоубийство все-таки произошло. Только разыграл его Лукач в своем философском воображении. В диалоге «О нищете в духе» (*Von der Armut am Geiste*) — одном из сильнейших своих произведений, написанном и опубликованном в эти же кризисные времена<sup>37</sup>. Агнес Хеллер в своей проникновенной статье об этом диалоге дала точную оценку этого произведения, которое стоит особняком в творчестве Георга Лукача: «Диалог “О нищете в духе” есть непосредственное выражение замешательства и саморефлексии; отсюда субъективный чекан этой работы. Она представляет собой самопознание. Лишь очень редко философ позволяет так глубоко заглянуть в корреляции его самых субъективных выборов и самых объективных идей. Взаимосвязь между ними обычно остается латентной <...> Философия, конечно, является исповедью, но, как было сказано, латентной. Диалог “О нищете в духе” есть единственное из ранних произведений Лукача, которое позволяет въяве увидеть этот процесс»<sup>38</sup>. То, что в дневнике Лукача было кровотокающей психической плотью, стало в диалоге архитектурно выстроенной (некоторые интерпретаторы усматривают в композиции диалога художественное присутствие Томаса Манна, в частности его новеллы «Тонио Крегер»), спиралевидной мыслью, достигающей предельных высот этической абстракции. Ибо Лукач предлагает здесь нечто вроде метаэтики, которая равным образом релятивирует и его собственную «этику чистоты», и кантовскую «этику долга». Такая метаэтика одновременно выступает и как изображение «человека философствующего», преисполненного любви к мудрости.

У метаэтики диалога есть единственный, но всеобщий, не знающий исключений постулат: «Брось все, что тебе не следует делать». А что следует или не следует делать, человек узнает посредством своей принадлежности к одной из каст, которые учиняет сама жизнь: как говорит в диалоге собеседница философа (в диалоге участвует философ, который находится в экзистенциальной ситуации, сходной с пережитой Лукачем: его любимая покончила с собой, т.к. Лукач счел любовь к ней и личное счастье помехами для своей философии; и сестра самоубийцы, списанная с сестры Ирмы Зайдлер — Эммы Ледерер-Зайдлер, жены Эмиля Ледерера, профессора Гейдельбергского

университета и издателя журнала «Archiv fuer Sozialwissenschaft»; чета Ледереров помогала Лукачу органически включиться в интеллектуальную жизнь Гейдельберга и способствовала публикации его текстов в Германии), он намеревается «возродить кастовую систему на метафизической основе»<sup>39</sup>. Философ подтверждает, что его правильно поняли — за вычетом того, что касты наличествуют независимо от осознания факта их существования принадлежащими к ним людьми: их вылепливает из гуманного матерьяла, как выражается философ, «субстанция жизни».

По Лукачу, существует только «определенное число каст» с присутствующими их членам определенными обязанностями, со специфическим для них «долгом»: «Субстанциальный голод духа вынуждает его разделить людей по кастам, чтобы сотворить из этого смутно-единого мира многие ясные миры форм. Из порыва к субстанции возникают формы, и кажется, будто субстанция может сохранить себя только посредством этой единственно возможной реализации»<sup>40</sup>. Соответственно, в диалоге речь идет о трех кастах: касте людей обыкновенной жизни; касте людей Произведения, Формы; и касте людей доброты, которая находится по ту сторону любой обыденности и любой формы. Сам философ, разумеется, принадлежит ко второй касте — он заморожен магией Формы, пленен обаянием Произведения. Добротетель для каждого человека состоит в выполнении долга, который вменяет ему его каста; единственный непоправимый, метафизический грех состоит в выходе за пределы собственной касты, в нарушении границ. За грехом следует возмездие.

Именно это и случилось с философом. Герой говорит сестре самоубийцы Марте (Марфа из евангельской истории о Марфе и Марии), что он мог бы спасти свою возлюбленную, если бы был сподоблен благодатью доброты: «Почему вы так боитесь слов, Марта? — спрашивает философ. И отвечает. — Да, я виновен в ее смерти! Перед Богом виновен. Конечно, по всем меркам человеческой морали (т.е. по меркам касты людей обыкновенной жизни. — С.З.) вины на мне нет; даже напротив, я честно исполнял все мои обязанности (это слово он произнес с крайним презрением). Я сделал все, что мог». Философ не дает себе обмануться этим сознанием «исполненного долга»: он сумел бы сделать больше, если бы был «одарен добротой». Но это невозможно для его касты. А его каста, каста Произведения, диктует ему иную, противоположную, убийственный вывод: «Она должна была умереть, чтобы мой труд получил завершение, чтобы для меня ничего больше в мире не осталось, кроме Произведения». Истинная же трагедия философа в том, что, пытаясь помочь своей любимой, он

вышел за свои кастовые границы. Тем самым он вынес сам себе смертный приговор. И диалог заканчивается credo «трагического видения»: «Если бы я захотел жить, это было бы выходом за пределы моей касты. Выходом за эти пределы было уже то, что я любил ее и хотел ей помочь. Доброта — это долг и добродетель более высокой касты, чем моя»<sup>41</sup>. В конце диалога сообщается о том, что философ застрелился.

Текст Лукача, опубликованный в 1912 г. в одном немецком журнале и потом не переиздававшийся, жизненная достоверность и суггестивность воссозданной в нем коллизии производили неизгладимое впечатление на тех, кто его прочел, и особенно, кто его понял. Среди них была Марианна Вебер, жена Макса Вебера и распорядительница его кружка: «Что в нем сказано, — писала она Лукачу 31.07.1912 о диалоге, который прочитала в рукописи, — захватило меня до глубины души. Человеческое, судьба, то, что за этим стоит, — дано ли мне это понять? И потом еще — чисто мыслительное содержание само по себе. Ибо так же и мы (имеются в виду супруги Вебер. — С.З.) воспринимаем трагизм жизни: что ее завершением является доброта, которая находится по ту сторону долга, и что одновременно отдельному человеку отказано в совершенстве произведения. И что все, что мы столь страстно хотим выдать за синтез, конечно, всегда является лишь компромиссом, который отбраковывает тех, кто его заключает, в касту обыкновенности и несовершенства. Знать, к чему ты принадлежишь, умерять себя и почитать высшее — наверное, это тоже путь к спасению!»<sup>42</sup>.

Однако диалог «О нищете в духе» не был лишь драматизированной исповедью Лукача; в той же мере он представлял собой развернутое рассуждение о форме в философии, точнее в этике; рассуждение о соотношении жизни и этического формализма. По этому поводу философ произносит глубокомысленный монолог: «Речь здесь идет о жизни: можно жить без жизни, часто даже нужно, но это должно происходить сознательно и со всей ясностью. Правда, большинство людей живет без жизни и даже не замечает этого. Их жизнь просто социальна, межчеловечна. Посмотрите: они могут обойтись обязанностями и их выполнением. Это даже оказывается для них единственным возможным возвышением их жизни»<sup>43</sup>. Иными словами, философская этика несовместима с расхожей социальностью, межчеловечностью, простым выполнением нравственных норм. «Но ведь всякая этика формальна, и долг есть лишь постулат, форма, — продолжает философ, — и чем большей завершенностью обладает эта форма, тем больше в ней самостийной жизни, тем дальше отстоит она от всякой непосредственности. Форма — это мост, который разъединяет; мост,



по которому мы ходим туда и обратно, но постоянно приходим только к самим себе, так никогда и не встречаясь друг с другом. Люди не могут выйти из самих себя, ибо их взаимное касание есть в лучшем случае психологически предвзятое толкование знаков, а строгость долга придает человеческой жизни пусть и не глубокую, и не душевную, зато прочную и надежную форму. Живая жизнь лежит по ту сторону форм, тогда как жизнь обычная находится здесь, по эту сторону»<sup>44</sup>.

Лукач в диалоге устами философа выдвигает неслыханный в истории этики тезис о бесчеловечности любой этической формы, вспоминая при этом загадочное, почти единственное в своем роде, речение Иисуса: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14, 27). Нужно взять в толк: Иисус говорит здесь, что его братская этика не имеет ничего общего с традиционной моралью. И философ дает свой комментарий к этому месту из Евангелия от Луки: «Я вовсе не думаю сейчас о психологической стороне трагедии художника, для меня это стечение обстоятельств есть просто факт: бесчеловечный факт, если хотите, однако о человечности здесь речь больше не идет. Я не могу дальше выносить эту неясность и нечестность обыденной жизни, которая хочет получить все и сразу и получить может, потому что она не желает ничего действительного и ничего действительно не желает. Все ясное — бесчеловечно, ибо так называемая человечность состоит в неизменном стирании и запутывании всех границ и пределов. Живая жизнь бесформенна, потому что она по ту сторону форм, а жизнь обычная бесформенна потому, что никакая форма не может обрести в ней ясность и чистоту. Ведь все ясное может возникнуть только в его насильственном вырывании из хаоса повседневности и в отрезании всего, что связывает ясность с землею. Подлинная этика тоже бесчеловечна (вспомните только о Канте!): она ведь хочет реализовать этическое произведение в человеке <...> Живая жизнь есть тоже Произведение»<sup>45</sup>. Таким образом, и братская этика Иисуса, и проектируемая Лукачем философская этика несовместимы с гуманизмом. Лукач еще и потому не является протоэкзистенциалистом, что он не подписался бы под знаменитым постулатом Сартра: «Экзистенциализм — это гуманизм». Но проблема не в этом: если этическая форма, т.е. любое представление морали в виде этического кодекса, нравственного учения или системы заповедей и норм, оказывается лишь самым примитивным, отчужденным возвышением жизни, порождающим «жизнь без жизни», то тогда что же такое для раннего Лукача неотчужденная форма философской этики и метафизики?

Выше я говорил об опережающем формировании содержания метафизики Лукача в сравнении с ее формой и методом: в текстах Лукача 1907–1911 гг., — как в эссе сборника «Душа и формы», так и в написанных параллельно с ними произведениях и письмах, — Лукач как бы впрок вытесывал целые строительные блоки своей будущей Философии, которая была для него равнозначна Системе, осуществлял предварительную огранку ее фундаментальных категорий. Так, задолго до обретения формы (какой?) его находившейся *in statu nascendi*, в состоянии зарождения метафизики он уже создал целое учение об этой форме, которое изложил в письме философу и литератору Саломо Фридлендеру, посланному адресату в середине июля 1911 г.: «Сущность формы для меня, — объясняет Лукач, — всегда состоит в формостановлении (но не в снятии!) двух абсолютно взаимоисключающих принципов; в моем понимании форма есть воплощенная парадоксальность, переживаемая действительность, живая жизнь невозможного (невозможного в том смысле, что ее компоненты абсолютно и вечно противоречат друг другу, что примирение между ними невозможно). Форма, однако, не является примирением, а представляет собой искупаемую в вечности войну противоборствующих принципов. В обыкновенной жизни не существует никакой формы, ибо противоборствующие стороны не гомогенны. Собственно говоря, они не противоборствуют — они проходят мимо друг друга, друг друга омрачают и создают нечистые смешения. Стало быть, дело художника (и также философа) в первую очередь заключается в следующем: развязать настоящую борьбу, очистить мутную путанность жизни и превратить ее в диссонанс (в парадоксальность поистине противоборствующих сил). Но противоборство возможно только в элементе гомогенности: “Идеал соделан из одного матерьяла с его ужасающими противоположностями” <...> Для меня главное состоит в том, чтобы как можно более строго выявить противочеловечность чистой формы, ее резкую и абсолютную противоположность обыкновенной жизни. Такова безусловно необходимая предпосылка живой философии искусства; и это разделение еще никогда не было произведено достаточно строго. Возникнет ли в конце, в том числе для меня, по-настоящему “живая”, из крови и плоти, действительность, истинная и вечная жизнь, — этого я не могу знать сейчас, в начале моего пути. Я полагаю, что суть вопроса в том, возможна ли философия искусства «в себе и для себя», или же она есть лишь введение в истинную жизнь духа? Возможно ли, занимаясь философией форм, сделать нечто для философии как таковой? Конечно, тут можно спросить: а почему философия искусства? Но для

меня это не вопрос; ибо он означал бы: а почему я? Философия искусства есть пункт индифферентности в моей полярности, если угодно. Оправдана ли она, будет решаться лишь деянием, практическим доказательством формообразования — доказательством того, что оно является продуктивной границей, которая охватывает все и все охватывает жизненно. Конечно, “жизненность” — это тоже категория формы; это значит, что каждая форма предполагает другой, специфический род жизни»<sup>46</sup>.

Философия в собственном смысле слова, как *prima philosophia*, для Лукача также является категорией формы, и она в эпоху Модерна предполагает определенный тип субъективности: *проблематического индивида*. Это понятие уже всплывало по ходу предшествующего изложения, оно встречается в «Душе и формах», но развернутое его определение Лукач дал лишь в «Теории романа». По большому счету, проблематический индивид есть продукт перехода от органики традиционной «общности» к механике современного «общества» (Лукач был хорошо знаком с работой «Общность и общество» Фердинанда Тенниса, который ввел в немецкую философско-историческую мысль и социологию эти категории). Главное различие между общностью и обществом заключается в том, что в общности целостность, тотальность человеческого космоса носит завершенный, явленный характер, в то время как в обществе тотальность анонимна и скорее задана, загадана идеально, чем дана реально. Понятно, что индивид в общности и обществе имеет разный онтологический статус, занимает, как говорит Лукач, разные «трансцендентальные местоположения». Сообразно с этим, подлинным художественным выражением общности является эпос, а воплощением общества в искусстве выступает роман, в котором действие организовано в виде биографии героя: «В такой исторической ситуации, когда органика представляет собою всемогущую категорию всего бытия, было бы безрассудным насилием над именно органическим характером живого существа пытаться превратить индивида с его ограничивающей ограниченностью в источник всего стиля и в центральный момент всей формы <...> В биографической форме отдельный изображенный индивид приобретает собственный вес <...> Центральная биографическая фигура романа обязана своим значением лишь отношению к возвышающемуся над нею миру идеалов, но и сам этот мир реализуется лишь постольку, поскольку живет в данном индивиде, в данном жизненном опыте. Таким образом, в биографической форме устанавливается равновесие двух жизненных сфер, каждая из которых в отдельности не осуществлена и неосуществима; и возникает новая, самобытная жизнь,

парадоксально завершенная и осмысленная, — жизнь проблематичного индивида. Мир случайностей и проблематичный индивид — это две реальности, взаимно обуславливающие друг друга»<sup>47</sup>.

Согласно Лукачу, если индивид не проблематичен, то стоящие перед ним цели очевидны, и мир, созданный благодаря их достижению, может ставить на его пути трудности и препятствия, но никогда не представляет для него серьезной угрозы. Настоящая опасность возникает лишь тогда, когда внешний мир утратил связь с идеями, и они превращаются в субъективные факты душевной жизни, в идеалы. Неосуществимость идей, их эмпирическая нереальность, их превращение в идеалы разрушают непосредственную, беспроблемную органику индивидуальности. Она становится целью для себя самой, т.к. все важное для себя, все, что дает ей подлинную жизнь, она хотя и находит в самой себе, но не как достояние и основание жизни, а как предмет поисков. Проблематические индивиды — это искатели, die Suchende. Но окружение индивида образует лишь иной субстрат и материю тех же самых категориальных форм, на которых покоится его внутренний мир: поэтому суть внешнего мира должен составлять непреодолимый разрыв между действительностью и идеалом, лишь в структуре своей соответствуя различиям в материале. Различия эти ярче всего проявляются в чистой негативности идеала. В субъективном мире души идеал так же чувствует себя на родной почве, как и прочие душевные факторы, хотя он и низведен до уровня переживания; напротив, в окружении человека разрыв между действительностью и идеалом проявляется в объективном отсутствии идеала и влечет за собой имманентную самокритику чистой данности, разоблачающей свою ничтожность вне имманентного идеала.

Это самоуничтожение проявляется в двоякой форме. Во-первых, как дисгармония между душевным миром и его действительным субстратом, дисгармония тем более явная, чем истиннее душевный мир и чем ближе к своим источникам те идеи бытия, что обернулись в душе идеалами. Во-вторых, как неспособность безразличного к идеалу и враждебного к душе мира найти в себе действительное завершение, обрести как нечто целое форму тотальности, форму связности со своим элементами и этих элементов между собой. Иными словами, такой мир не поддается изображению. И в отдельных частях, и в целом он не укладывается в формы непосредственного чувственного воссоздания. Он оживает, лишь будучи соотнесен либо с внутренним опытом затерянных в нем людей, либо с созерцательно-творческим взглядом писателя как субъекта изображения, иначе говоря, только став объектом переживаний или размышлений. «Внутренняя форма

романа представляет собой, таким образом, процесс движения проблематичного индивида к самому себе, как путь от смутной погруженности в наличную действительность, гетерогенную и, с точки зрения индивида, лишённую смысла, к ясному самосознанию. По достижении этого самосознания обретенный идеал, правда, просвечивает лучами жизненного смысла в имманентность бытия, но противоречия между бытием и долженствованием не сняты, да и не могут быть сняты в сфере данного процесса, то есть романной жизни; возможно лишь максимальное сближение противоположностей, глубочайшее и интенсивное озарение, открывающее человеку смысл его жизни. Оформленная имманентность смысла достигается благодаря осознанию того обстоятельства, что такое прозрение смысла есть высшая благодать бытия, единственная цель, ради которой стоит поставить на карту жизнь, и единственная награда, ради которой стоит бороться. Этот процесс охватывает целую человеческую жизнь, и его нормативное содержание, путь к самосознанию, предопределяет одновременно и объем его, и его направление»<sup>48</sup>.

Философским манифестом, высшей сублимацией «трагического видения» в XX в. стала знаменитая «Метафизика трагедии» Лукача. Лукач на самом деле дает в этом эссе очерк метафизики трагического: его интересуют не исторические условия и социокультурные предпосылки античной трагедии и новой европейской драмы, а онтология существенной жизни и мистическая, апофатическая теология сверхчувственного мира, мира чистой душевности, в котором возможно и действительно трагическое. Уже в первых фразах «Метафизики трагедии» явственно прослушиваются все эти мотивы — человек, судьба; смертельная игра, в которую они втянуты; молчащий гностический Бог, который за ней наблюдает; губительность взгляда Бога: «Игрой является драма; игрой о человеке и судьбе; игрой, где Бог — зритель. Он лишь зритель, и никогда не вмешивается его слово или его жест в слова или жесты играющих»<sup>49</sup>.

Является ли безмолвный Бог трагической метафизики Лукача интеллектуальной конструкцией, необходимой для концепции трагедии фикцией? Или молодой Лукач действительно уверовал, так сказать, в Бога Авраама, Исаака и Иакова или в Бога Лютера и Цвингли (в детстве Георг был окрещен и закончил евангелическую гимназию)? Намек на ответ дает итальянский дневник Лукача (27.10.1911): «Я живу с фривольной сосредоточенностью на чисто интеллектуальных проблемах — и ожидаю чуда как прорыва. Но все пусто и интеллектуально: предвосхищение в духе — и никакого сильного и смиренного ожидания. Вот почему чудо не может прийти (!). И я чувствую: все

это состояние есть лишь попытка остаться в несущественном, ибо я не дорос бы до отчаяния, которому надлежало бы наступить <...> Еще никогда я не предвосхищал грядущее с такой абсолютной достоверностью, как предвосхищаю сейчас прорыв моей интеллектуальности, прорыв в религиозное; но я вижу его лишь как необходимость, как постулат — я совершенно к нему не “готов”, я для этого недостаточно отчаялся. Или прорыв случится именно поэтому?»<sup>50</sup>. Отсюда понятно, что молодой Лукач отнюдь не верил в тесном смысле этого слова; *он хотел уверовать*. Он сумел бы уверовать, совершить прорыв своей интеллектуальности, если бы чудо сочло возможным прийти: но для этого ему надо было не спугнуть чудо недостаточным «смирением» и «фривольной сосредоточенностью на чисто интеллектуальных проблемах». Очевидно, что эти условия обретения религиозной веры были невыполнимы для самой большой философской надежды Европы в 10-е гг. XX в. Лукач мог поступиться всем, но только не своими гениальными мозгами.

И поэтому мистика чуда в «Метафизике трагедии» является философски охлажденной и структурированной (в дневнике Лукач рассуждает о возможности «перерастания рационализма в мистицизм», а в эссе о Касснере — о «математической мистике»)<sup>51</sup>, о дискурсивной, литературной, немистической мистике. Ее телеология определяется не слиянием с Богом, растворением в нем, а опять-таки «трагическим видением»: кто видит Бога, тот гибнет. Поэтому я бы поверил на слово Лукачу, который в автобиографии объясняет свой мистический уклон в 10-е гг. теоретико-познавательными затруднениями<sup>52</sup>. Главный мистический момент в бытии для Лукача — это момент, когда сущность на мгновение приобретает жизненность, действительность; когда она на свой эссенциальный манер контр-времени и контр-пространствует (единство времени и места в трагедии; единство, равносильное их аннигиляции). Приобретает жизненность и — принимает смерть: «Истинная жизнь всегда недействительна, и даже всегда невозможна для эмпирии жизни. Нечто вспыхнет, сверкнет, как молния, над ее банальной нитью; нечто волнующее и раздражающее, опасное и ошеломляющее, случай, великое мгновение, чудо. Обогащение и смятение: это не может длиться, это невыносимо; невозможно жить на такой высоте — на высоте собственной жизни, собственных последних возможностей. Надо впасть обратно в затхлость; надо отречься от жизни, чтобы суметь жить <...> Чудо есть определяющее и определяемое: неисследимо врывается оно в жизнь, случайное и находящееся вне взаимосвязи, и безжалостно ставит целое на кон ясного и однозначного расчета. А люди ненавидят однозначное

и страшатся его <...> Тосковать и надеяться — в этом для них заключается жизнь, и загороженное от них судьбой легко и задешево становится внутренним сокровищем души. Никогда не ведает человек жизни, где иссякают его струи: где ничего не исполнилось, там возможно все. Но чудо есть исполнение. Оно срывает с души все ее обманные покровы, сотканые из блестящих моментов и многосмысленных настроений; очерченная строгими, беспощадными контурами, в голой сущности стоит душа пред ликом чуда. Однако пред Богом лишь чудо имеет действительность. Для него не может быть никакой релятивности, никакого перехода, никаких нюансов. Его взгляд лишает любое событие всего временного и всего пространственного в нем. Пред ним больше нет никакого различия между видимостью и сущностью, между явлением и идеей, между событием и судьбой <...> Поэтому всякая истинная трагедия — это мистерия. Разоблачение Бога пред Богом есть ее настоящий внутренний смысл <...> Имманентный Бог пробуждает к жизни трансцендентального. “Так как Бог без твари не может волишь действенно и подвижно, то он и хочет свершить это с тварью и в твари”, — говорит книжка “О совершенной жизни”. А Геббель рассуждает о “неспособности Бога держать монолог”<sup>53</sup>. Последняя реплика или ссылка Лукача в этом квазимистическом рассуждении объясняет и решает все: мистика безбожных времен, «эпохи полной греховности» (Фихте) — это ирония.

\* \* \*

«Трагическое видение», как глубокая органная нота, звучит не только в текстах молодого Лукача, но в его встречах и разлуках, в его поступках и оценках, в его нормальностях и странностях — во всей его жизни. Однако музыке, равно как и живописи или театру, религии или теологии, не суждено было стать языком, единственно адекватным для выражения внутреннего мира Лукача, для изображения его духовных исканий. В видах обретения своей умственной жизнью гегелевской «узловой линии меры» Лукач нуждался в другом, о чем в своем дневнике сделал одну из последних и решающих записей (16.12.1911): «Кстати: мои “негативные” добродетели — этот нервный страх перед фривольностью и нервная строгость по отношению к ней, столь же нервное стремление к душевной чистоте, притязательность в отношениях — не проявляется ли во всем этом моя неспособность к религии, к экзистенции? Или — если сформулировать вопрос сложнее, но яснее — не проявляется ли, в основе своей, во всем

этом моя безмерность (то, что я внутри себя не имею меры). Тогда следовало бы обозначить этику как меру безмерного: это очень близко к Канту — и новое понятие, которое вводится в религию, было бы примерно таким — мера (но тут надо строго разграничивать между собой религию и эстетику; также “искусство жизни” на границе этики, эстетики и религии есть проблема меры). И все это ведет назад к старому вопросу: *как я могу быть философом? Это значит: коль скоро я, как человек, никогда не сумею выйти из этической сферы, как я смогу придать форму самому высокому?»* (курсив мой. — С.3.)<sup>54</sup>

Как совершенно правильно считал молодой Лукач, в радикальном вопросе уже содержится радикальный ответ. Когда он добивался от себя ответа, как он вообще может стать философом, речь шла, разумеется, не о том, сумеет ли он габилизироваться в Гейдельбергском университете, где он очутится через полгода, и не о том, по силам ему стать «эксцентричным приват-доцентом» (его собственная формулировка) или ординарным профессором. У него было очень высокое понятие о Философии — о Философии именно с заглавной, прописной буквы, выступающей над общей строкой: о Философии от первого лица, Философии прямой речи: «Он говорит, как власть имеющий». И вопрос: как я могу стать философом? — означал для него: имею ли я призвание и талант к Философии?

Перед умственным взором молодого Лукача в эти годы предносилась Философия, которая легитимирует себя в царстве духа не своей исключительной ориентацией на науку Нового времени или, как писал один из лидеров Марбургской школы Пауль Наторп, на готовое знание, как оно существует в «напечатанных книгах». В Предисловии 1962 г. к «Теории романа» Лукач пишет о своем идейном настроении тех лет, о своих «поисках утраченной Философии», если перефразировать название романа Марселя Пруста: «Я находился тогда в процессе перехода от Канта к Гегелю, не меняя ничего в моем отношении к методам так называемых наук о духе. Это отношение, в сущности, базировалось на моих юношеских впечатлениях, какие на меня оказали работы Дильтея, Зиммеля и Макса Вебера. “Теория романа” фактически является типичным продуктом этих духовно-научных тенденций. Когда в 1921 г. я в Вене лично познакомился с Максом Дворжаком (великий культуролог и историк искусства первой трети XX в. — С.3.), он сказал мне, что считает «Теорию романа» самой значительной публикацией течения наук о духе. Сегодня уже нетрудно ясно разглядеть ограниченность метода наук о духе. Но, между тем, теперь можно также верно оценить исторически относительную правоту наук о духе в противоположность мелочности и пошлости нео-



кантианского или иного позитивизма, правоту как в плане рассмотрения исторических формообразований и взаимосвязей, так и в плане разработки духовных предметных областей (логики, эстетики и т.д.). Я думаю, например, о том завораживающем воздействии, которое произвела книга Дильтея «Переживание и поэзия» (Лейпциг, 1905), которая во многих отношениях, как тогда казалось, открыла совершенно новые пути и земли. Это новое тогда представлялось нам мыслительным миром великих синтезов, причем как теоретических, так и исторических»<sup>55</sup>. Мир великих синтезов – вот о какой Философии грезил ранний Лукач.

Устремленность к ней Лукач акцентировал в иенском и гейдельбергском романтизме. В эссе о Новалисе и романтической философии жизни из сборника «Душа и формы» он бережно собирал воедино угаданные романтиками черты и черточки такой инспирированной религией и мифологией Философии как главной системообразующей силы культуры: «Сегодня мы, вероятно, назвали бы культурой то, к чему тяготели романтики; но поскольку в первый раз это предстало перед их глазами как искупительная и возможная цель, они имели тысячу формул для ее описания и видели тысячу путей приближения к цели. Они знали: каждый из их путей должен туда вести; они чувствовали: надо вобрать в себя все мыслимое и немыслимое, пережить все, что может быть пережито, дабы “невидимая церковь”, возведение которой было их миссией, была бы преисполненной богатства и универсальности. Казалось, что суждено возникнуть новой религии – религии пантеистической, монистической, обожествляющей развитие, порождаемой новыми истинами и открытиями естественных наук»<sup>56</sup>. Лукачу, который с молодых ногтей люто ненавидел позитивизм и сциентизм, даже в неокантианской оболочке, подобная трактовка роли науки как того лона, в котором появляется «новая религия», должна была показаться столь же дерзкой, сколь и симпатичной.

Античность Платона и Аристотеля, латинское Средневековье Фомы Аквинского, воинствующий католицизм эпохи Контрреформации – вот они, прообразы той Философии, которая должна была возникнуть после «великих синтезов» в смысле молодого Лукача. Коротко говоря, это должна была быть замкнутая догматическая Система на религиозно-мистической основе. Об этом писал Лукач в своем пространном послании французскому почитателю «Души и форм» Феликсу Берто в марте 1913 г.: «К счастью для Германии изо дня в день растет неудовлетворенность как нынешней дезориентированностью, так и неадекватными попытками ее преодоления. Значимое в этой неудовлетворенности, в этой тоске по действительной общнос-

ти заключается в том, что их глубочайший эмоциональный акцент — не обновление искусства, а надежда на новое пробуждение немецкой философии и религиозности. Именно в этом, и только в этом, состоит шанс для немецкой культуры (и как необходимое следствие отсюда: для немецкого искусства). У Германии никогда не было культуры в том понимании, в каком она есть во Франции или в Англии; ее культура, и как раз в лучшие времена, была “невидимой церковью”: творящей мировоззрение и всеохватывающей мощью философии и религии. Последняя культурно действенная сила в Германии, натуралистически-материалистический социализм, был обязан своим влиянием своим скрытым религиозным и мировоззренческим элементам, обязан мировоззрению, которое одновременно было метасубъективным и могла стать глубоким личным переживанием<sup>57</sup>. Таким образом, взыскуемая ранним Лукачем Философия должна была стать метасубъективным всеохватывающим мировоззрением, способным создать новую солидарность между людьми, сплотить их в новую общность.

Первоначальные ожидания Лукача были связаны с доминировавшей тогда в Германии, наряду с неокантианством, «философией жизни», представленной замечательными мыслителями Вилгельмом Дильтеем и Георгом Зиммелем, у которых Лукач прослушал курсы лекций в Берлинском университете. Персонально Лукач был ближе к Зиммелю и называл себя его учеником; однако понятийный аппарат его эссе: категории «жизнь», «форма жизни», знаменитая триада «переживание-выражение-понимание», «типы мировоззрений», «философия философии», «герменевтика» и т.д. — был заимствован Лукачем, прежде всего, у Дильтея и представителей его школы. Стоит упомянуть, что ученик Дильтея Герман Ноль опубликовал примерно в то же время, что и Лукач, свою книгу «Стиль и мировоззрение», а другой его ученик Эдуард Шпрангер писал тогда свою знаменитую книгу «Формы жизни». Иными словами, молодой Лукач и школа Дильтея, включая самого Мастера, мыслили об эту пору в одном русле.

Но неожиданным ударом для Дильтея, его учеников и последователей, включая молодого Лукача, было появление в первом номере «Логоса» основополагающей статьи Гуссерля «Философия как строгая наука», где он безжалостно расправился с «мировоззренческой философией»: «Благодаря превращению метафизической философии истории Гегеля в скептический историцизм определилось в существовавшем возникновении новой “философии мировоззрения”, которая именно в наши дни, по-видимому, быстро распространяется и, в общем, со своей по большей части антинатуралистической и иногда даже

антиисторической полемикой желает быть именно скептической. А поскольку она оказывается свободной от того радикального стремления к научному учению, которое составляло великое свойство новой философии вплоть до Канта, постольку все сказанное выше об ослаблении философско-научных стремлений относилось к ней»<sup>58</sup>. Гуссерль решительно развел в разные стороны «миросозерцательную философию» и «научную философию», которые «не допускают смешения»<sup>59</sup>. Феноменологическая критика историцистской позиции Дильтея произвела на Лукача, как и на всех мыслителей его поколения, сильнейшее впечатление. Итогом стало то, что Лукач демонстративно дистанцировался от Дильтея. Но в 1911 г. берлинский философ умер. В некрологе, написанном Лукачем и опубликованном в «Kant-Studien», Лукач не удержался от критики в адрес Дильтея («психологистское понятие переживания» и т.п.). Однако Дильтей ушел, слова критики отзвучали, а проблема Философии осталась: может ли Философия, притязаящая на выработку цельного, всеохватывающего и обязующего мировоззрения, парировать угрозы релятивизма, историцизма и скептицизма?

Решения этой фундаментальной проблемы ранний Лукач попытался достичь посредством соединения исторической философии жизни с трансцендентальным методом — будь то в его неокантианском, будь то в его феноменологическом изводе. Лукач испробовал и то, и другое. Следует иметь в виду, что габилитация Лукача в Гейдельбергском университете зависела всецело от занимавшего там кафедру философии Вильгельма Виндельбанда и сменившего его в 1916 г. Генриха Риккерта, который практически одновременно с Гуссерлем выступил с критическими статьями против «философии жизни» вообще и против Дильтея в частности; статьями, которые впоследствии были собраны под одной обложкой в книге «Философия жизни»<sup>60</sup>. Можно несколько схематично утверждать, что если трансцендентальные мотивы доминировали в «Теории романа» Лукача, то феноменологические — в его написанных в Гейдельберге и изданных только через многие десятилетия «Философии искусства» и «Эстетике».

Уместно в данной связи подчеркнуть, что Лукач стоял — вместе с Максом Шелером — у истоков того судьбоносного для судеб немецкой и всей западной философии поворота феноменологии к философии жизни, который в 1920-е годы совершенно изменил философскую ситуацию в Европе<sup>61</sup>. Только Лукач двинулся навстречу феноменологии, отталкиваясь от «философии жизни». Через несколько лет в России Густав Шпет сделал попытку соединить феноменологический метод с основанной на «философии жизни» герменевтикой

Дильтея. Размежевание с Дильтеем заняло большое место в «Бытии и времени» Мартина Хайдеггера (1927). После появления этой работы в феноменологическом «Jahrbuch»'е интеллектуальный облик ежегодника мгновенно изменился: в следующих его томах появились работы Людвиг Ландгребе и Вальтера Кауфманна о Дильтее и его единомышленнике, отмеченном Хайдеггером, графе Йорке фон Вартебург. Ответом школы Дильтея на эту экспансию феноменологов, превращавших «философию жизни» в свой домен, послужила блестящая работа Георга Миша «Философия жизни и феноменология. Размежевание с Хайдеггером», посвященная 70-летию Эдмунда Гуссерля. А Ганс-Георг Гадамер в «Истине и методе» (начало 1960-х гг.) в этом мыслительном контексте обратился к феноменологическому по характеру фрагменту «Философии искусства» Лукача, опубликованному в «Логосе» под названием «Отношения субъекта и объекта в эстетике».

\* \* \*

Центральное место в интенсивных, крайне концентрированных размышлениях Лукача о Философии, о Системе заняла проблема метода. Лукач стремился тогда к полному очищению своей эссеистики от психологизма, который стал для него тогда своего рода наваждением. В письме Леопольду Циглеру от 12.08.1911 он сделал стратегическое замечание: «Если в моей дефиниции трагического я акцентировал “интеллектуальность”, то сделал это ради того, чтобы убрать из трагедии все эмпирическое, все тварное. Напряжение, пропасть, которые образуются между “жизнью” и “жизнью сущности”, в эстетике слишком сильно недооцениваются, а по большей части смазываются, и именно в наши времена. Мне кажется, в эпоху “психологии” очень важно педалировать сверхпсихологичность эстетических категорий, выделить в них все “непереживательное” (в смысле “психологии”）」<sup>62</sup>.

Боевые действия против психологизма Лукач вел не только в переписке, их плацдармом стала книга «Душа и формы», в частности — эссе о Кьеркегоре: «Где начинается психология, заканчивается монументальность, и однозначность есть не что иное, как скромное выражение стремления к монументальности. Где начинается психология, там больше нет деяний, а наличествуют только их мотивы. Все, что нуждается в причинах, что терпит обоснование, уже утратило всякую прочность и однозначность <...> Постоянная смена царств лилипутов и бробдингнегов — вот что такое жизнь посреди мотивов, и во всех

царствах самым внутри себя беспочвенным и расплывающимся в воздухе является царство душевных причин, царство психологии. Как только психология начинает играть роль в жизни, приходит конец всякой однозначной честности и монументальности. Если психология господствует в жизни, то больше не бывает жестов, которые охватывают в себе жизнь и жизненные ситуации. Ведь жест является однозначным лишь до тех пор, пока психология остается конвенциональной. Здесь с трагически дефинитивной резкостью расходятся поэзия и жизнь. Психология поэзии всегда однозначна, ибо она всегда представляет собой психологию *ad hoc*; ибо даже если она кажется разветвившейся на многие направления, то ее многослойность всегда является однозначной и способной лишь более запутано оформить равновесие окончательного единства. В жизни не бывает однозначности, ибо тут не имеет места психология *ad hoc*, ибо тут играют роль не только мотивы, которые предполагаются единства ради, и звучит не все то, что когда-то начало тренькать. В жизни психология не может быть конвенциональной»<sup>63</sup>.

При такой постановке вопроса о психологии в искусстве и в жизни сразу же выясняется ограниченная применимость для Лукача весьма модного в начале XX в. метода так называемого психологического «вчувствования» (*Einfuehlung*) в произведения искусства, которое якобы позволяет их адекватно понять. Тонкому Люсьену Гольдману в этом пункте изменило чутье, и он облыжно приписал Лукачу использование чего-то вроде «вчувствования» в «Душе и формах»: «Литературные формы для Лукача являются выражением определенных психологических содержаний. Важнейшая задача эссеиста и даже критика состоит в том, чтобы каждую форму вновь связать с соответствующим ей психическим содержанием и, наоборот, каждое психическое содержание — с формой»<sup>64</sup>. Однако в «Теории романа» Лукач показал несостоятельность любой интерпретации античности, которая основывалась бы на «вчувствовании»: «Дело состоит в полном изменении трансцендентальной топографии духа, изменении, сущность и последствия которого, конечно, могут быть описаны, а метафизическая значимость может быть истолкована и постигнута; но для этой значимости невозможно подыскать никакой психологии ни той, что предается вчувствованию, ни той, что просто понимает»<sup>65</sup>. Переживание произведения, с каким работает Лукач-эссеист, является интенциональным; его задача не в имитации «психических содержаний», которые-де «вложил» в произведение автор, а восстановление посредством языка того интенционального объекта, на который было направлено переживание. Этот интенциональный объект доступен для

эссеиста благодаря форме произведения, а форма — благодаря объективации. Таким образом молодой Лукач синтезирует в своей эссеистике феноменологические мотивы с «обходным путем» В. Дильтея через понимание «фиксированных жизнеобнаружений» и «объективаций»<sup>66</sup>: Только он предпочитает толковать о формах.

Точная квалификация этого метода дана Карлосом Э.Д. Мачадо и Уте Крузе-Фишер. Как показывает Мачадо, эссе не соприкасается непосредственно с фактами, а встречается с ними, когда они уже опосредствованы формами. Предмет эссе уже заранее дан: формы. Эссе можно истолковать как основанную на философии жизни герменевтику, как специфическое учение об интерпретации этих форм. «Эссе говорит о картинах, книгах и идеях, о чем-то, что уже дано и сформировано. Оно высказывает истину о вещах в противоположность поэту, чей материал не связан ни с какой истиной. Что для поэзии является взятым из жизни мотивом, то для эссе есть модель. Лукач истолковывает эту переживаемую благодаря абстрагированию форму полностью в традиции Дильтея. Подобно автору «Переживания и поэзии», Лукач своей герменевтикой целит в жизнь. В поисках истины эссе достигает в конце той цели, которую не искало»<sup>67</sup>. И Мачадо цитирует Лукача: «Подобно Савлу, который вышел из дома, чтобы разыскать ослиц своего отца, а нашел Царство Божие, эссеист, действительно способный искать истину, в конце пути найдет цель, которой он не домогался, — жизнь»<sup>68</sup>. Иными словами, герменевтика форм оборачивается у Лукача экзистенциальной аналитикой.

\*\*\*

Чтобы понять, какую Философию искал и не нашел молодой Лукач, и почему для него оказался предельно важным литературный жанр философствования, полезно эксплицировать понятие философии в современном модусе ее присутствия. В качестве отправного пункта возьмем позицию Аристотеля. Если принять за исходное, что философия в доступной ей мере стремится достичь истины (философской истины, которая так же отличается от научной, как роман в стихах от просто романа), то, скорее всего, она обретается в области «технэ». Это означает, что философия не имеет дела с тем, чем, согласно Аристотелю, занимается наука, т.е. с необходимым, вечным и неизменным. Под эти определения подпадают правильные логические выводы, корректные математические доказательства и законы природы. Ничего подобного в философии нет и в помине. Стало быть,

философия не имеет привилегированного, автономного гносеологического доступа к миру, который позволил бы ей познавать логические, математические и естественные законы, а также споспешествовать этому, каким-то образом направлять и ориентировать научное познание. Отсюда непреложно следует, что философия — не наука, не наука наук и даже не их царица. Это, как справедливо указывал Аристотель, «творческая привычка», причем «творческая привычка, следующая истинному разуму».

Между тем философия вполне может быть — и нередко бывала — и неразумной либо внеразумной. Аристотель подходит к делу следующим образом: «Разумная душа делится на две части: первой из них мы созерцаем те принципы бытия, которые неизменны; второй — те, которые могут меняться». Первая часть разумной души работает с платоновскими идеями; а ее детищем является *prima philosophia*, метафизика. Именно с метафизикой были связаны философские упования молодого Лукача. Но эта часть разумной души в современном человеке умерла. Что до второй — «рассудочной» — ее части, она контактирует с контингентным, изменчивым «жизненным миром», стало быть, тем миром, в котором мы изживаем свою жизнь. Рассудок действует по отношению к «жизненному миру» точно так же, согласно Аристотелю, как при «взвешивании мотивов». А значит, по своему *modus operandi* философия ближе к морали, чем к науке. Философия аналогична «рассуждению» или рассмотрению того, что может произойти, но может и не произойти. Следовательно, философия связана с теми возможностями в «жизненном мире», для реализации которых нужна человеческая активность.

Философия, стало быть, наличествует не под знаком мира, а под знаком человека, который смотрит на мир. Философия — это не зеркальное отражение действительности, не снимок реальности, а взгляд. В философии как «технэ» оперируют не тем, что имеет в себе принцип своего существования, а тем, что имеет этот принцип в Другом. А именно, — в человеке философствующем. «Жизненный мир» хотя и интерсубъективен, однако перспективы и горизонты этого мира, включая его анонимные достоверности, выстраиваются вокруг бытия человека. Так что ответ на неизбежный вопрос — а где находится то, в терминах Платона и Аристотеля, «умное место», где обретается «жизненный мир», вполне может прозвучать следующим образом: «жизненный мир» обретается там, где присутствует естественный, «родной» язык. Что мы не способны назвать, маркировать с помощью слова, в нашем «жизненном мире» не наличествует. Это не значит, что оно не присутствует в бытии: просто онтология «жизненного мира» структу-

рируется естественным языком. Находящееся вне рамок языка, безымянное находится вне «жизненного мира». Эту власть над миром, повторяю, человек упражняет с помощью естественного, родного языка. Языка, на котором он бредит философией, не понимая ее.

Молодой Лукач выстраивал аналогичные мыслительные ходы вокруг своей главной философской темы: если Философия все еще возможна, если он может быть философом, то в каком жанре? Энергия мысли Лукача проявилась в том, что свой выбор он свел к дилемме: либо Эссе, либо Метафизика или Система. Эту замкнутость Лукача на Системе угадала хорошо знавшая его Эмма Риоток, написавшая умную рецензию на «Душу и формы»: «Ваши идеи, — писала она Лукачу 17.01.1913, — требуют Системы, а не эссеистской формы»<sup>69</sup>. Сходные мысли высказывал в письме к Лукачу от 11.11.1912 Курциус: «В Вашей книге эссе является и все же не является искусством, является и все же не является наукой. То же самое своеобразное, сложное отношение установилось с искусством и наукой у метафизики. И если Платон был величайшим эссеистом (это утверждал Лукач в «Душе и формах». — С. 3.), то не в том ли состояла суть дела, что метафизика у него вышла наружу, а не осталась в сердцевине (аналогичное верно и относительно мистиков). В этом для меня заключается недостаточность эссе: эссе, которое сообразно своей сущности должно быть метафизикой, в реальности почти всегда представляет собой незавершенную, предварительную метафизику. Например, от Вас я хочу узнать, что, собственно, представляют собой эти формы; не то, что Вы понимаете под формами, а как и почему существуют формы и как можно помыслить эту встречу «Души и форм». Под этим я понимаю не случайный «контакт», а необходимое отношение. Недостаточность эссе, по-видимому, признаете и Вы, когда Вы рассматриваете эссе лишь как предтечу, лишь как предпоследнюю ступень в иерархии <...> У Вас я отчетливо ощущаю, что эссе действительно есть лишь предварительная форма метафизики»<sup>70</sup>. Примерно те же мысли высказывал Лукачу и Макс Вебер, ненавидевший его эссеизм.

Так что же было в сугубо философском плане связано у Лукача с эссеизмом, почему он так держался в эти годы за эссе как ограниченный для себя жанр философствования?

Ввиду своей «неспособности к религии» и отсутствия богословского энтузиазма, а также по ряду других причин Лукач сформулировал такой — все еще сослагательный, но определенный — ответ на вопрос, как он может быть философом. На дильеевском обходном пути через Эссе, которое по отношению к Системе находится в той же позиции, в какой Иоанн Креститель находился по отношению к Иису-



су Христу. В финале первого эссе сборника «Душа и формы» Лукач пишет об эссеисте в сопоставлении с философом: «Эссеист — это Шопенгауэр, который пишет работу «Парерга», ожидая прибытия своей (или кого-то другого) книги «Мир как воля и представление»; эссеист — это Иоанн Креститель, уходящий в пустыню, дабы проповедовать о Том, Кто некогда придет, и у Кого он не достоин развязать сандалии. А если Он не придет: не останется ли Креститель без полномочий? А если Он все-таки появится: не станет ли Креститель лишним вследствие этого пришествия? Не стал ли Креститель совершенно проблематичным из-за этой попытки своей легитимации? Он принадлежит к типу предтечи в чистом виде, и весьма сомнительно, что такой предтеча, будучи предоставленным самому себе, то есть будучи взятым независимо от судьбы его провозвестия, может претендовать на ценность и значимость. Стойкость предтечи по отношению к отрицателям его исполнения в великой, спасительной системе очень легко ему дается: всякая истинная тоска всегда играючи преодолевает тех, кто тягостно застревает в грубой данности фактов и переживаний; самого наличия тоски достаточно для того, чтобы одержать эту победу»<sup>71</sup>.

22 ноября 1911 года Лукач записывает: «Ах, если бы у меня был пафос, нужный для негативной (смиренной) теологии! Осуществить эстетику чистой тоски, чистого предтечественничества, взятого в философском ключе (от прозвища Иоанна Крестителя “Предтеча”. — С.З.): но для этого я слишком мелок. И снова диалектическое колебание: моя тоска по решению, которая этому мешает, моя жажда субстанции и реальности — является ли она более высоким и глубоким принципом, чем принцип негативной теологии? Желаю ли я субстанции или желаю ли я уже субстанции; может ли быть моя неспособность решить проблему самоубийства еще или уже не адекватной стадией для меня? <...> Одно ясно (и эта ясность делает все еще более диалектическим): я не являюсь человеком нормы. Подлинный святой или мыслитель должен был бы убить в себе все низшее, тварное, дабы достичь своего совершенства; я должен дать совершенству полноту жизни — чтобы затем повергнуть его ниц? Кто знает? Но диалектически дело обстоит так: не именно ли поэтому мне отказано в совершенстве (быть великим=соответствовать нормам); или же я именно поэтому способен чего-то достичь (может быть, только определить границу, которая недоступна для “нормального”?). *Que sais-je?*»<sup>72</sup>.

А канонизировал Лукач сущность своего эссеистского метода философствования в письме к Леопольду Циглеру: «Эссе (специально: мое эссе) содержит иронический догматизм, аподиктичность с “оговорками”. Оно, выражаясь по-гегелевски, может тем самым быть лишь “моментом”: ибо только отдельный случай, который рассмат-

ривается в эссе, дает его априоризму, сперва только интуитивному, жизнь и фундамент. Но это невозможно в рамках Системы»<sup>73</sup>. Системы молодой Лукач так и не создал.

\* \* \*

А propos. Самый краткий и самый бездонный ответ на неотразимый вопрос: а почему, собственно, эссе? — дал Альберто Азор Роза: «Потому что истина о проблематическом человеке может быть увидена только в игре зеркал, только как образ, отраженный в зеркале»<sup>74</sup>.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Lukacs G. Briefwechsel, 1902–1917. Budapest, 1982. S. 106.*
- <sup>2</sup> *Rosa A.A. Der junge Lukacs – Theoretiker der bürgerlichen Kultur // Lehrstück Lukacs. Fr. a/M., 1974. S. 67.*
- <sup>3</sup> *Гольдман Л. Сокровенный Бог. М., 2001. С. 32.*
- <sup>4</sup> *Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Уединенное. М., 1990. С. 400.*
- <sup>5</sup> *Lukacs G. Die Seele und die Formen. Neuwied und Berlin, 1971. S. 15.*
- <sup>6</sup> *Нипу К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987. С. 131. — Курсив автора.*
- <sup>7</sup> *Toth T., Lukacs G. Ein Ungar auf der Suche nach Gattungsmässigkeit // Georg Lukacs: Kultur – Politik – Ontologie. Opladen, 1987. S. 53.*
- <sup>8</sup> *Нипу К. Философская мысль в Австро-Венгрии. С. 131.*
- <sup>9</sup> *Lukacs G. Briefwechsel. S.300.*
- <sup>10</sup> *Lukacs G. Aesthetische Kultur // Lukacs 1996: Jahrbuch der internationalen Georg-Lukacs-Gesellschaft. Bern, 1997. S. 13.*
- <sup>11</sup> *Lukacs G. Briefwechsel. S. 204.*
- <sup>12</sup> *Lukacs G. Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten. Zusammengestellt von Eva Fekete und Eva Karadi. Budapest, 1981. S. 15.*
- <sup>13</sup> Это эссе Лукача, которое снискало ему немало поклонников не только в Германии, но и во Франции, оставляет у неангажированного читателя впечатление *двойного авторства*: оно как будто написано двумя людьми — адептом Георге и его критиком. В первой части эссе Лукач стремится даже стилистически быть больше Георге, чем сам Стефан Георге, подобно тому, как в «Теории романа» он, по собственным словам, стремился перегегельянствовать самого Гегеля: «Песни странствий — вот что такое песни Стефана Георге. Станции они на большом, бесконечном странническом пути, который имеет достоверную цель и все же, наверное, никуда не приводит <...> Блуждания Вильгельма Мейстера — и немножко, наверное, “Education sentimentale” — но только совершенно изнутри, с совершенно лирическим строем безо всяких приключений и событий. С показом только душевных отражений, рефлексов всех событий; только обогащение души, а не источники богатства. Только заблуждение, но не ради выяснения, куда привел путь; только муки разрывов, но не что значит идти вместе; только бурные блаженства большого дуба, однако не то,

чтобы, растя вместе, склонны друг к другу; только сладкая меланхолия памяти и терпкие радости полных интеллектуальных экстазов, которые приходят там, где глядят на преходящести. И одиночество, много много одиночества и прогулок в одиночку». А вот проба пера из второй, аналитической части эссе, которая являет некадентский лик критика Георга фон Лукача: «Интимность и акцентирование чувственности: эта противоположность есть технический поворот душевной проблемы близи и дали. Мы видели, как сформированы стихи Георге в техническом смысле; а из изложенного ясно, что подобное расположение полюсов проистекло из техники чтения стихов одиночим чтецом, и легко догадаться, — а это уже не техническая проблема, — почему дело должно было обстоять таким образом. Модус чтения одинокого человека уже помог это определить, но одиночество сегодняшнего человека прямо-таки требует, чтобы элементы в этом отношении перемешались. Близь и даль: что означает отношение двух этих моментов? С точки зрения человеческих отношений оно означает тот ритм, который вызывает смену рассказывания и умолчания. Сегодня мы рассказываем все, рассказываем это одному, другому, каждому, и все-таки мы еще никогда и ни о чем не рассказали; так близко стоит к нам каждый, что его близость преобразует то, что мы ему даем изнутри себя, и стоит все же так далеко, что на пути между нами двумя все извращается. Мы все понимаем, и наше высшее понимание есть благовейное изумление, есть пережившее возгонку вплоть до религиозности не-понимание». — См. наст. изд. С. 000.

14 Ibid. С. 75.

15 *Lukacs G. Sein Leben in Bildern. S. 15.*

16 Ibid. S. 42.

17 *Lukacs G. Briefwechsel. S. 73.*

18 *Heller A. Das Zerschellen des Lebens an der Form: Gyorgy Lukacs und Irma Seidler // Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukacs. Fr. a/M., 1977. S. 56.* — Не без прискорбия вынужден констатировать, что ученики позднего Лукача, уповая на близость к учителю и имея доступ к его архиву, позволяли себе небрежности в обращении не только с его текстами, но и со значимыми для него, рубежными биографическими датами. К примеру, Агнес Хеллер, которая написала несколько работ, посвященных отношениям между Георгом Лукачем и Ирмой Зайдлер, их отражению в произведениях Лукача, непостижимо запуталась в хронологии события, которое было отправной точкой ее эссе «О нищете в духе: диалог молодого Лукача»: «Особенно близкая философу подруга, которой он был внутренне предан, в 1910 году покончила с жизнью: Ирма Зайдлер» (См.: *Lehrstück Lukacs. Fr. a/M., 1974. S. 112*). Все дело в том, что самоубийство Ирмы Зайдлер произошло 18 мая 1911 г. Данная ошибка если не скандальна, то конфузна. В этом смысле Хеллер отнюдь не была одинока.

19 См. наст. изд. С. 68–69.

20 *Lukacs G. Briefwechsel. S. 372.*

21 См.: *Стыкалин А.С. Дьердь Лукач — мыслитель и политик. М., 2001. С. 99.*

22 *Досократики. Минск, 1999. С. 309.*

23 *Гольдман Л. Сокровенный Бог. С. 67–68.*

24 Там же. С. 29: «Первую достаточно углубленную разработку концепции трагического видения мы нашли в последней главе труда Георга Лукача «Душа и формы», в главе «Метафизика трагедии».

25 *Lukacs G. Die Seele und die Formen. S. 39.* См. наст. изд. С.

26 *Lukacs G. Briefwechsel. S. 258–260.*

27 Ibid. S. 301.

- <sup>28</sup> *Lukacs G. Naplo-Tagebuch (1910–1911)*. Budapest, 1981. S. 49.
- <sup>29</sup> *Lukacs G. Briefwechsel*. S. 247.
- <sup>30</sup> *Ibid.* S. 240.
- <sup>31</sup> *Lukacs G. Mein Weg zu Marx (1933) // Revolutionaeres Denken – Georg Lukacs. Einführung in Leben und Werk*. Darmstadt und Neuwied, 1984. S. 76.
- <sup>32</sup> *Lukacs G. Naplo-Tagebuch*. S. 53–54.
- <sup>33</sup> *Лукач Г. фон. Душа и формы. Эссе /Пер. с нем., пер. и предисл. С.Н.Земляного, послесл. А.С.Стыкалина. М., 2006. С. 215. Lukacs G. Die Seele und die Formen*. S. 219.
- <sup>34</sup> *Лукач Г. фон. С. 49; Ibid.* S. 11–12.
- <sup>35</sup> *Carlos E.J. Machado. Die Formen und das Leben. Aesthetik und Ethik beim frühem Lukacs (1910–1918)*. // *Lukacs 1996: Jahrbuch der internationalen Georg-Lukacs-Gesellschaft*. Bern, 1997. S. 61.
- <sup>36</sup> *Лукач Г. фон. Душа и формы. С. 79. Lukacs G. Die Seele und die Formen*. S. 49.
- <sup>37</sup> Этот диалог переведен на русский Сергеем Поцелуевым и опубликован в его брошюре: *Поцелуев С.П. Русская тема венгерского философа: место России в философии молодого Д. Лукача. Д. Лукач. О нищите духа (диалог и письмо)*. Ростов н/Д., 2001. К сожалению, Поцелуев не избежал превратностей перевода: он не уловил смыслового нюанса в названии диалога – «Von der Armut am Geiste» – надо переводить как «О нищите в духе»; перевод «О нищите духа» был бы верен в случае немецкого «Von der Armut des Geistes». Аналогичным образом при переводе ключевого для диалога термина «die Gnade» Поцелуев дает его словарное значение «милость», а не теологическое «благодать», которое требуется тут самим религиозно-философским контекстом диалога.
- <sup>38</sup> *Heller A. Von der Armut am Geiste // Lehrstück Lukacs*. S. 112–113. См. также в этой связи: *Земляной С.Н. Добра́та как эсхатологическая категория. 1-я и 2-я этики в переписке Георга Лукача и Паула Эрнста // Этическая мысль. Вып. 3. М., 2002.*
- <sup>39</sup> *Поцелуев С.П. Указ. соч. С. 74.*
- <sup>40</sup> Там же. С. 75.
- <sup>41</sup> Там же. С. 61–75.
- <sup>42</sup> *Lukacs G. Briefwechsel*. S. 292.
- <sup>43</sup> *Поцелуев С.П. Указ. соч. С. 62–63.*
- <sup>44</sup> Там же. С. 63.
- <sup>45</sup> Там же. С. 70.
- <sup>46</sup> *Lukacs G. Briefwechsel*. S. 230–231.
- <sup>47</sup> *Лукач Г. фон. Теория романа /Пер. с нем. Г.Бергельсона: <http://mesotes.narod.ru/lukacs/teoriaromana/tg-sod.htm> – Перевод «Теории романа», опубликованный в «НЛО» (1994. № 9. С. 19–78) обладает важными для читателя достоинствами гладкости и удобопонятности; но Г.Бергельсон переводил слова и фразы, а не смыслы и постижения, поэтому в ряде мест он не просто неправильно перевел, а жестоко исказил Лукача. Одна проба пера переводчика. В первом разделе книги Лукач рассуждает о Платоне, о платоновском образе мудреца, чей мир – последняя парадигматическая форма жизни, данная греческому духу. Далее Бергельсон вольно перелагает Лукача на русском языке: «Выяснение вопросов, вызывающих и питающих платоновское видение мира, не принесло новых плодов: череда времен сделала весь мир греческим, но в то же время сам дух Греции становился все менее греческим; у него появились новые вечные проблемы (и решения), но греческое своеобразие topos vontos исчезло навсегда. И паролем для нового, обещающего иную судьбу духа становится: “сумасбродство в духе греков”. Да, именно так:*

- сумасбродство — в духе греков!» Но это — совершенный бред, Лукач не писал ничего подобного: обороты «den Griechen eine Torheit» или «eine Torheit für den Griechen» не имеют ничего общего ни с каким «сумасбродством в духе греков». Это — раскавыченная, скрытая цитата из Первого послания к Коринфянам апостола Павла: «Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости, а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для *Еллинов безумие*» (1 Кор 1, 22–23; курсив мой. — С.3.).
- 48 Там же.
- 49 Лукач Г. фон. Душа и формы. С. 214; *Lukacs G.* Die Seele und die Formen. S. 218.
- 50 *Lukacs G.* Naplo-Tagebuch. S. 44–45.
- 51 *Lukacs G.* Aus dem Tagebuch [1910–1911] // Revolutionäres Denken — Georg Lukacs. Einführung in Leben und Werk. Darmstadt und Neuwied, 1984. S. 64; *Lukacs G.* Die Seele und die Formen. S. 42.
- 52 «У меня постоянно имелись сомнения насчет крайнего субъективного идеализма — как относительно Марбургской школы, так и относительно махизма, поскольку я никак не мог взять в толк, каким образом вопрос о действительности следует решать, исходя из трактовки действительности в качестве имманентной категории сознания. Но это повело не к материалистическим выводам, а, напротив, к сближению с теми философскими школами, которые хотели решить этот вопрос на путях иррационализма и релятивизма, порой скатываясь к мистицизму (Виндельбанд — Риккерт, Зиммель, Дильтей)». — *Lukacs G.* Mein Weg zu Marx (1933) // Revolutionäres Denken — Georg Lukacs. Einführung in Leben und Werk. Darmstadt und Neuwied, 1984. S. 76.
- 53 Лукач Г. фон. Душа и формы. С. 215–216. *Lukacs G.* Die Seele und die Formen. S. 220–221.
- 54 Revolutionäres Denken — Georg Lukacs. Einführung in Leben und Werk. S. 71–72.
- 55 *Lukacs G.* Die Theorie des Romans. Darmstadt und Neuwied, 1977. S. 6–7.
- 56 Лукач Г. фон. Душа и формы. С. 93; *Lukacs G.* Die Seele und die Formen. S. 68.
- 57 *Lukacs G.* Briefwechsel. S. 318.
- 58 Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск—М., 2000. С. 673–674.
- 59 Там же. С. 732.
- 60 Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.
- 61 Некоторые аспекты этого поворота автор данной вступительной статьи осветил в своей работе: *Земляной С.Н.* Феноменология и этика // Этическая мысль. Вып. 5. М., 2004.
- 62 *Lukacs G.* Briefwechsel. S. 241.
- 63 Лукач Г. фон. Душа и формы. С. 86–87. *Lukacs G.* Die Seele und die Formen. S. 60–61.
- 64 *Goldmann L.* Georg Lukacs: Der Essayist // Lehstück Lukacs. S. 46.
- 65 *Lukacs G.* Die Theorie des Romans. S. 23.
- 66 Ср.: *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. // *Dilthey W.* Die Philosophie des Lebens. Stuttgart etc., 1961. S. 237–238.
- 67 *Machado C.E.J.* Op. cit. S. 58–59. См. также: Ute Kruse-Fischer. Verzehrte Romantik. Georg Lukacs's Kunstphilosophie der essayistischen Periode (1908–1911). Stuttgart, 1991.
- 68 Лукач Г. фон. Душа и формы. С. 57. *Lukacs G.* Die Seele und die Formen. S. 22.
- 69 *Lukacs G.* Briefwechsel. S. 308.
- 70 Ibid. S. 301–302.
- 71 Лукач Г. фон. Душа и формы. С. 62–63; *Lukacs G.* Die Seele und die Formen. S. 29.
- 72 Revolutionäres Denken — Georg Lukacs. Einführung in Leben und Werk. S. 68–69.
- 73 *Lukacs G.* Briefwechsel. S. 268.
- 74 *Rosa A.A.* Op. cit. S. 74.

## НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

*Р.Г. Апресян*

### **«Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злему»\***

«Не противься злему» – одна из ключевых заповедей Иисуса, провозглашенных в Нагорной проповеди, как она излагается в Евангелии от Матфея (Мф. 5, 39). Эта заповедь существенным образом представляет христианское учение, поэтому хотя слова о непротивлении злу не встречаются в других Евангелиях, эта заповедь, несомненно, органична им, и сопоставление их нормативных контекстов только подтверждает это. Содержание этой заповеди наиболее близким образом отражено в некоторых апостольских посланиях: «Никому не воздавайте злом за зло» (Рим. 12, 17) и аналогичных, без универсализующего дополнения «никому» (1 Фес. 5, 15; 1 Петр. 3, 9). Внутренний этический смысл этой заповеди и ее ближайший нормативный контекст как в Нагорной проповеди, хотя и неявно, так и у апостолов, особенно явно у Павла, показывают ее непосредственное сопряжение с Заповедью любви, и тем самым во многом разъясняют ее.

Правда, *во многом* еще не значит, что *во всем*. Именно во многом, а не во всем заповедь «Не противься злему» разъясняется Заповедью любви. Формула «Не противься злему» безапелляционна, однако лишь в определенном смысле она однозначна, универсальна и абсолютна. И поскольку в определенном, то, значит, ограниченно однозначно и универсальна и, следовательно, не абсолютна. Пределы этой ограниченности подлежат прояснению, которое возможно посредством, во-первых, анализа ближайших нормативных контекстов заповеди, канонизированных отсылок к параллельным местам в Биб-

---

\* Статья написана в рамках исследования по гранту РГНФ № 04-03-00177а.

лии и реконструкции метанормативной основы заповеди, т.е. нормативного содержания христианской этики во всей ее полноте, и, во-вторых, анализа социально-этического и морально-философского смысла заповеди в более широком, трансхристианском контексте.

Этот анализ имеет отнюдь не только исторический, историко-нравственный интерес. *Этика непротивления* никогда не была и не могла быть доминирующей даже в христианской культуре. Но у нее всегда были свои сторонники, активно проявлявшие себя как в теории, так и на практике. В новое время этика непротивления получила значительное и наиболее яркое развитие в учении Л.Н.Толстого о *непротивлении злу насилием*. Заповедь непротивления злу (насилием) Толстой считал важнейшей в христианстве, с наибольшей полнотой выражающей основополагающую — заповедь любви. И не просто важнейшей, но связующей все учение Иисуса в одно целое. Л.Н.Толстой<sup>1</sup>, чьи философские работы распространялись по всему миру, может быть, даже быстрее, чем его художественные произведения, оказал несомненное воздействие на таких учителей философии ненасилия — лидеров ненасильственного движения новейшего времени, как М.Ганди и М.Л.Кинг, а также многих современных приверженцев принципа ненасилия.

В широком нормативном контексте содержание заповеди «Не противься злему» отнюдь не безусловна. Это важно осознавать, потому что в философско-этическом плане безусловное признание заповеди «Не противься злему» в качестве основополагающей как правило оказывается соединенным с моральным идеализмом (утопизмом) и этическим абсолютизмом. Смысл идеализма и абсолютизма в этике двойствен. В познавательном отношении они и интересны, и ценны, поскольку задают методологически целесообразные рамки для анализа феномена морали в его чистоте, однако в практическом отношении они не всегда плодотворны.

\* \* \*

В Нагорной проповеди, как она приводится в Евангелии от Матфея, заповедь «Не противься злему» сформулирована в прямой оппозиции талиону: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему» (Мф. 5, 38–39), и далее следуют заповеди терпения, кротости, снисхождения, щедрости, великодушия. Иисус развивает здесь нормативное мышление, сформировавшееся еще в Книге Левита и развитую в Притчах Соломоновых. Это

мышление, согласно которому силе и гневливости следует в первую очередь противопоставлять прощение и милосердие. Иисус не был первым, выдвинувшим аргументы против талиона, как не был первым в провозглашении заповеди любви. Собственно говоря, и правило талиона было призвано обуздать естественную гневливость обиженных и пострадавших и ввести определенную меру, т.е. ограничение на ответное зло. Если обычаем кровной мести предписывал отмщение даже тогда, когда прошел гнев, — правило талиона указывало на то, что сколь ни велик был гнев, ответное действие на нанесенный ущерб и преступление должно быть соразмерным, совершенным по правилу, т.е. обоснованно и оправданно. Именно в противовес мщению и злобности провозглашается в Пятикнижии и заповедь любви: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19, 18). В Пятикнижии, как и в Книге Бытия, мы находим наиболее суровые конкретизации талиона: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх. 21, 24–26), «не берите выкупа за душу убийцы, который повинен смерти, но его должно предать смерти» (Числ. 35, 31). И вместе с тем в Пятикнижии же, наряду с детализацией действий по принципу талиона, *рекомендуется* и другой принцип реакции на чужие обиды — снисходительное прощение.

Более настойчиво этот подход развивается в Книге Притчей Соломоновых, этика которой определенно выходит за рамки, задаваемые принципом воздаяния. Более того, в отношении к талиону Соломон занимал позицию, очень близкую Иисусовой. Соломон отвергает неременную необходимость безусловно равного возмездия: «Не говори: “как он поступил со мною, так и я поступлю с ним, воздам человеку по делам его”» (Притч. 24, 29). И хотя он ничего прямо не противопоставляет отвергаемому талиону, из духа его наставлений ясно, что поступки должны быть снисходительными, милосердными и, стало быть, праведными. Так поступающего ждет награда: «Благодарительная душа будет насыщена; и кто напоет других, тот и сам напоен будет» (Притч. 11, 25); — разумеется, награда, исходящая от Господа. В обещании награды от Господа утверждается абсолютный, а не пруденциально-корыстный смысл благого действия. В предположении, что подлинная награда за доброе действие приходит не от ближнего, благодарного или хитрого, а от Господа и, значит, не непосредственно и не в материальной форме, отчетливо просматривается не высказанная еще идея о том, что добродетель сама себе награда. Однако эти наставления не передают полностью нравственное мирозерца-



ние Соломона. Наряду со сказанным, и отнюдь не между прочим, указывается: «Не ссорься с человеком без причины, когда он не сделал зла тебе» (Притч. 3, 30), очевидно, в предположении, что обида и вред, нанесенные другим, оправдывают противостояние, и, по-видимому, ответное зло, если принять во внимание содержание предыдущего стиха: «Не замышляй против ближнего твоего зла» (Притч. 3, 29).

Несомненно, христианская этика терпения, прощения и милосердия явилась результатом той эволюции, которая уже произошла в моральном мышлении и учениях Пророков. Однако Иисус радикализует свою оппозицию талиону, во-первых, решительно отвергая саму возможность личного возмездия и, во-вторых, противопоставляя талиону непротivление. Его этику отличает от этики Ветхого Завета однозначное неприятие талиона как пусть и ограниченного, упорядоченного, но проявления силы. Заповедью непротivления злу опосредованы заповеди терпения, кротости, снисхождения, прощения, любви, в том числе любви к врагам др. Если сопоставить заповедь непротivления злу с более широким контекстом Нагорной проповеди, то легко увидеть, что она сочетается с провозглашаемым блаженством изгоняемых за правду и поносимых за веру (Мф. 5, 10–11).

В заповеди «Не противься злему» есть и другая, не проговоренная и оттого неявная нормативная оппозиция, впрочем, очевидная в контексте сопоставления ветхозаветной и новозаветной этик по модели, заданной самим Иисусом: «Вы слышали... — а Я говорю вам». Эта, провозглашаемая Иисусом заповедь фактически не только противопоставляется правилу талиона, но и сопоставляется с другим требованием, фундаментальным для этики воздаяния — требованию благодарности. Ветхозаветное сознание чрезвычайно озабочено неблагодарностью, точнее черной неблагодарностью, выражающейся в причинении зла в ответ на сделанное добро. В прямом виде предостережение против зла в ответ на добро высказывается в Книге притч Соломоновых: «Кто за добро воздаст злом, от дома того не отойдет зло» (Притч. 17, 13), однако в косвенной форме — нарратива, сетования или оценки — в разных книгах Ветхого Завета, начиная с Книги Бытия: «Еще не далеко отошли они от города, как Иосиф сказал начальнику дома своего: ступай, догоняй этих людей и, когда догонишь, скажи им: для чего вы заплатили злом за добро?» (Быт. 44, 4), а также в Псалмах: «[В]оздают мне злом за добро, сиротством душе моей» (Пс. 34, 12); «...[и] воздающие мне злом за добро враждуют против меня за то, что я следую добру» (Пс. 37, 21); «[З]а любовь мою они враждуют на меня, а я молюсь; воздают мне за добро злом, за любовь мою — ненавистью» (Пс. 108, 4–5).

В Книге пророка Иеремии это положение приводится к нормативному содержанию, правда не императивно, а дескриптивно выраженному, максимально приближенному к обсуждаемой Иисусовой заповеди: «Должно ли воздавать злом за добро? а они роют яму душе моей. Вспомни, что я стою пред лицом Твоим, чтобы говорить за них доброе, чтобы отвратить от них гнев Твой» (Иер. 18, 20). Этот случай тем более заслуживает внимания, что здесь как будто говорится не просто о возможности не отвечать злом на зло, причем двойное зло (зло в ответ на сделанное добро, т.е. черную неблагодарность), но о возможности добра в ответ на зло, что по степени самоотверженного милосердия идет дальше лишь непотворения злу. Впрочем, сразу вслед за этим стихом идут стихи, в полной мере восстанавливающие действительный нормативный контекст Ветхого Завета: «Итак, предай сыновей их голоду и подвергни их мечу; да будут жены их бездетными и вдовами, и мужья их да будут поражены смертью, и юноши их умерщвлены мечом на войне. Да будет слышен вопль из домов их, когда приведешь на них полки внезапно; ибо они роют яму, чтобы поймать меня, и тайно расставили сети для ног моих. Но Ты, Господи, знаешь все замыслы их против меня, чтобы умертвить меня; не прости неправды их и греха их не изгладь пред лицом Твоим; да будут они низвержены пред Тобою; поступи с ними во время гнева Твоего» (Иер. 18, 21–23).

Так что заповедь «Не противься злему» могла бы быть повозглашена и следующим образом: «Вы слышали, что сказано: не отвечай злом на добро. А Я говорю вам: не противься злему».

Из следующего за заповедью пояснения Иисуса: «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф. 5, 39–41), — вроде бы вытекает, что следует терпеть несправедливость и принимать страдания, однако по различным комментариям выясняется, что речь в этих стихах идет о том, как реагировать на оскорбление (не признавать же пощечину ударом, в самом деле)<sup>2</sup>, на прилюдное пошлости и имущественного наказания судом, на подати, накладываемые правительством<sup>3</sup>. О том, что речь не идет об исключительных формах зла, подтверждается еще одним, здесь же даваемым наставлением: «Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Мф. 5, 42), — которое как таковое не могло не казаться естественным слушающим Иисуса (См.: Втор. 15, 8; Лев. 25, 35; Пс. 36, 26). Но вот смысл повторения его именно в этом месте

Нагорной проповеди, где говорится о непротивлении злу остается неясным, если не считать, что просьба о помощи или одолжении есть зло для просимого.

Заповедь непротивления злу дополнительно проясняется в следующей за нею заповедью любви к врагам: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Мф. 5, 43–44). Л.Н.Толстой обратил внимание на то, что смысл этой заповеди заключается в универсализации заповеди любви, расширения ее на всех людей. Ведь «[н]ельзя любить личных врагов. Но людей вражеского народа можно любить точно так же, как и своих»<sup>4</sup>. Не только в этой заповеди, но и всем духом Нагорной проповеди Иисус утверждает всеобщность своего учения. Он обращается к евреям, но проповедь его всеобща, что подтверждается не только заповедыванием любви к врагам, т.е. иноплеменникам, иноверцам, но и обращением к слушающим его не как к евреям — людям определенного народа, а как к людям мира, «соли земли»<sup>5</sup>. Косвенно об этом же Притча о добром самарянине, и хотя она рассказывает в ответ на вопрос о том, кто ближний, указывается в ней, что ближним может быть и тот, кого принято считать врагом.

Хотя Иисус говорит: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего», нигде в Ветхом Завете не встречается такого требования, да и не могло его быть на фоне традиционной практики непременно ненавистного отношения к врагам. Отношение к врагам описывалось и рекомендовалось иначе: «Не желай им мира и благополучия во все дни твои, во веки» (Втор. 23, 6), к чему добавляется рекомендация не вступать с ними в брачные отношения (Исх. 34, 16; Втор. 7, 3; Ез. 9, 12). Очевидно, что подобные рекомендации касались именно отношений с иноплеменниками, причем в условиях мирного сосуществования с ними. Фактически это были ограничения на степень сближения с иными народами. Лишь в этих условиях имели смысл наставления типа: «Если найдешь вола врага твоего, или осла его заблудившегося, приведи его к нему; если увидишь осла врага твоего упавшим под ношею своею, то не оставляй его; развяжешь вместе с ним» (Исх. 23, 4–5). Принимая во внимание аналогичный стих другой книги: «Когда увидишь вола брата твоего или овцу его заблудившихся, не оставляй их, но возврати их брату твоему; если же не близко будет к тебе брат твой, или ты не знаешь его, то приberi их в дом свой, и пусть они будут у тебя, доколе брат твой не будет искать их, и тогда возврати ему их; так поступай и с

ослом его, так поступай с одеждой его, так поступай со всякою потерянною *вещью* брата твоего, которая будет им потеряна и которую ты найдешь; нельзя тебе уклоняться *от сего*. Когда увидишь осла брата твоего или вола его упавших на пути, не оставляй их, но подними их с ним вместе» (Втор. 22, 1–4), — можно сделать вывод, что и в древнейшие времена предполагалось, что в условиях мира к иноплеменнику следует относиться так же, как к сородичу, к врагу так же, как к ближнему. Одновременно рекомендуется дифференцированный подход к благочестивым и грешникам: первым следует делать добро, а последним — нет: «Давай благочестивому, и не помогай грешнику. Делай добро смиренному, и не давай нечестивому: запирай от него хлеб и не давай ему, чтобы он чрез то не превозмог тебя; ибо ты получил бы сугубое зло за все добро, которое сделал бы ему» (Сир. 12, 4–5). В Ветхом Завете есть множество стихов, описывающих как должное крайне жестокое и кровавое отношение к действительным врагам, т.е. неприятелю, агрессору, бунтовщикам.

Вместе с тем текст заповеди, провозглашаемой Иисусом в вышеприведенном стихе, показывает, что, призывая любить врагов, он имел в виду не только иноплеменников, но и тех, с кем человек оказывается в *активном* противостоянии, *активной* вражде. Именно об этом призыв к благожелательности и сердечному расположению в отношении проклинаящих, ненавидящих, обижаящих и гонящих. Ничего подобного в древнем законе, конечно, не найти. Но и в Евангелиях ничего не говорится о том, что делать в отношении разрушительного зла, не просто унижающего и несущего страдания, но представляющего реальную угрозу жизни, в особенности жизни близких и ближних. Надо ли и тогда не противиться?

Заповедь непротивления злу в видоизмененном виде — «Не воздавайте злом за зло» — и в предметно локальных контекстах воспроизводится, как выше отмечалось, апостолами — Петром и Павлом. Если всматриваться в сами формулы, в них есть содержательные отличия. Апостолы говорят определенно: за зло не воздавай злом, на основе чего определеннее же предполагается: воздавай добром. Иисусова заповедь «Не противься злему» сама по себе может восприниматься как указание непротивления вообще, и такие интерпретации исторически оказались возможными. Из общего контекста Нагорной проповеди и последовательности заповедей можно предположить, что «Не противься злему» означает: относись ко всем с любовью. Но все же именно такая формулировка заповеди, в особенности ретроспективно к ветхозаветным наставлениям, более перекликается с за-

претом на лично осуществляемое мщение: «Не говори: “я отплачу за зло”; предоставь Господу, и Он сохранит тебя» (Притч. 20, 22). К этому принципиально важному вопросу я вернусь чуть ниже.

Не воздавать злом за зло Петр призывает членов христианской общины – верующих, живущих среди язычников. Прежде всего Петр призывает их непосредственно обратиться к учению Господа, «возлюбить чистое словесное молоко», чтобы подготовить себя на основе этого *к спасению* (1 Петр. 2, 2), и для этого надо «отложить всякую злобу и всякое коварство, и лицемерие, и зависть, и всякое злословие» (1 Петр. 2, 2; также 1 Петр. 2, 16)<sup>6</sup>. Среди язычников (и по отношению к язычникам) надо вести себя добродетельно, «чтобы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя ваши добрые дела, прославили Бога в день посещения» (1 Петр. 2, 12). Иными словами, на злословие со стороны язычников следует отвечать добродетельно по отношению к язычникам. Далее проповедуется покорность «всякому человеческому начальству» во имя Господа (1 Петр. 2, 13) и доброе к нему отношение, «ибо такова есть воля Божья, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, – как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божьи» (1 Петр. 2, 15–16). Затем, после того, как даны наставления в добродетели для повседневной жизни, слугам наказывается повиновение господам, «не только добрым и кротким, но и суровым» (1 Петр. 2, 18), и примером здесь должен быть Иисус: «будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал...» (1 Петр. 2, 23). А женам заповедуется повиновение мужьям, которым, в свою очередь, – бережное отношение к женам. Наконец, после этих наставлений Петр, обращаясь к общине, призывает: «[Б]удьте все единомысленны, сострадательны, братолюбивы, милосерды, дружелюбны, смиренномудры», – и вот здесь: «[Н]е воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство; напротив, благословляйте, зная, что вы к тому призваны, чтобы наследовать благословение» (1 Петр. 2, 8–9). И вновь следуют предостережения против злословия, как и лукавства, и наставление: «уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и стремись к нему» (1 Петр. 2, 11), а также ободрение, что ревнителю доброго никто не станет делать зла, а страдание за правду ведет к блаженству (1 Петр. 2, 13–14).

Так же и Павел дважды высказывает заповедь «Никому не воздавайте злом за зло», обращаясь к членам христианских общин и формулируя правила христианской жизни. Именно говоря о том, какими должны быть отношения между *братьями*, Павел предостерегает против беззаконности, корыстолюбия, непокорности и наставляет в

миролюбии, братолюбии, благоприличии (1 Фес. 4, 6–12). Призывая к вразумлению бесчинных, утешению малодушных, поддержке слабых и долготерпению в отношении всех (1 Фес. 5, 14), Павел заключает: «Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло; но всегда ищите добра и друг другу и всем» (1 Фес. 5, 15). В «Послании к Римлянам» Павел говорит о том же – о братолюбии, искренности, почтительности, гостеприимстве, благочестии, соучастии (Рим. 12, 9–13; 14–16). Сказав же об отношениях внутри общины, он говорит о том, как надо вести себя с врагами верующих: «Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинаяте» (Рим. 12, 14) и заповедь непричинения ответного зла дается в качестве принципа как отношений к братьям, так и ко всем людям: «Никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками» (Рим. 12, 17). Далее рекомендуется миролюбие, причем в сослагательной форме: «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим. 12, 18), запрещается месть: «Не мстите за себя, возлюбленные...» (Рим. 12, 19) и в уже известных по Ветхому Завету словах утверждается доброта в отношении врагов: «[е]сли враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его...» (Рим. 12, 20). В следующей же главе Павел говорит о недопустимости противления властям, причем повиноваться надобно «не только из страха наказания, но и по совести» (Рим. 13, 5), поскольку гражданские начальники – это Божьи слуги и их служение есть Божье служение. И потому «отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь. Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон» (Рим. 13, 7–8). Все это наставление обобщается в провозглашении заповеди любви, однозначно соотносенной с заповедью непротivления злу: «Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 10).

Таким образом, и апостолы, вслед за Иисусом, утверждают заповедь непротivления в связи с наставлениями в добродетели, касающейся отношений определенного рода: а) между братьями по вере, б) к близким, в) к «требующим», накладывающим обязанности – служителям культа и людям Кесаря, т.е. языческим начальникам, г) к гонителям за веру, т.е. тоже людям при исполнении обязанностей. Подобно авторам Евангелий, апостолы ничего не говорят о том, как относиться к врагу в наиболее зловещем смысле этого слова – нападающему с оружием, иноземному агрессору или разбойнику. Что же, не сопротивляясь – молясь и кланяясь? Не исключено, что так. Ведь сказав о помощи, которая может потребоваться тем, кто являются нашими врагами (но, опять-таки, в состоянии не активного проти-

востояния, а мира), Павел добавляет: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12, 21). И это следует понимать в духе заповеди: «Не воздавай злом на зло»: отвечая на зло добром, ты побеждаешь его, не давая злу войти в душу свою.

Нередко в обсуждении этих вопросов и скептики, и специалисты по библейским текстам, и знатоки-христиане ссылаются на то, что сам Иисус своими действиями не раз показывал, что сопротивляться злу надо — сопротивляться добром и даже доброй силой. Здесь обычно приводится эпизод изгнания торгующих из Храма, причем ведь торговцы волов и овец и менялы были изгнаны с помощью тут же найденного бича, так же, как и животные (Ин. 2, 13–16). Нам известен один случай решительного сопротивления злу — это когда в момент появления стражников, пришедших арестовать Иисуса, один из его приближенных, по версии Иоанна, Петр, выхватил *свой меч* (у учеников Иисуса, как известно, было два меча (Лк. 22, 38) и, ударив одного из стражников, отсек ему ухо (Ин. 18, 10). Петра не схватили лишь потому, что Иисус своим прикосновением вернул стражнику ухо (Лк. 22, 51).

Однако по внутреннему смыслу новозаветной этики противление и возмездные действия Иисуса как Сына Человеческого не могут приниматься во внимание в одном нормативном пространстве с данными им заповедями. Даже если считать, как это было у Л.Н. Толстого, что Иисус был человеком, т.е. сыном человеческим в обычном смысле этого слова, а не Богом-Сыном, мы не можем игнорировать, что в самом Новом Завете, по которому мы и знаем христианскую (раннехристианскую этику), Иисус представлен как Мессия, как Бог, и этой фигурой задается особая этика, пересекающаяся с этикой заповедей, т.е. этикой, данной для людей, но не совпадающая с ней.

Новозаветная этика довела до логического предела ту нормативную тенденцию в ограничении меры и характера возмездия, расширении сферы прощительного, расширении круга милосердия и благотворительности и т.д., которая развивалась на протяжении тысячелетия и отразилась в различных текстах Ветхого Завета. Но эта нормативная последовательность стала возможной на основе принципиального изменения «области справедливости»<sup>7</sup>. Принято считать, что Библия обеспечивает нормативную полноту этики, задавая по преимуществу сферу справедливости и мирской этики Ветхим Заветом и сферу милосердия и этики спасения Новым Заветом (отраженные по крайней мере в учениях Бытия и Пятикнижия, с одной стороны, и учениях Пророков, с другой). Это так и не так, потому что и в ветхозаветной этике, точнее в этиках Ветхого Завета есть несо-

мненное место для милосердия и личного спасения, но и потому, что и новозаветная этика, точнее этики Нового Завета (отраженные по крайней мере в учениях Христа и в учениях апостолов) сохраняют место для справедливости, правда, выносят ее осуществление за рамки мира. Неоднократные отточия в вышеприводимых цитатах намеренно отодвигали до поры в тень настойчивые указания библейских авторов на то, что восстановление справедливости, а стало быть, и возмездие врагам — носителям зла — это удел не человека, а Бога. Поэтому Иисус мог войти в Храм и, схватив бич, опрокидывая столы меновщиков и скамьи продающих голубей вытолкать с выговором торговцев из Храма. И этот эпизод был сохранен составителями Библии без опаски противоречий, потому что Иисус как Сын Человеческий, как Мессия поступал по своему закону.

Этот способ нормативного мышления также был воспринят христианством из иудаизма. Уже во Второзаконии встречаем: «У Меня отмщение и воздаяние» (Втор. 32, 35), и об этом напоминает: «...будьте тверды, не бойтесь; вот Бог ваш, придет отмщение, воздаяние Божие; Он придет и спасет вас» (Ис. 35, 4), это утверждается: «Господь есть Бог ревнитель и мститель; мститель Господь и страшен в гневе: мстит Господь врагам Своим и не пощадит противников Своих» (Наум. 1, 2); к Богу взывает ветхозаветный поэт: «Боже отмщений, Господи, Боже отмщений, яви Себя!» (Пс. 93, 1), подтверждая свое понимание: «С милостивыми Ты поступаешь милостиво..., а с лукавым — по лукавству его; ибо Ты людей угнетенных спасаешь, а очи надменные — унижаешь» (Пс. 17, 26–28). Вышеприведенные стихи сына Сирахова о необходимости различия между благочестивыми и грешными и благотворении только благочестивым и добрым подтверждаются тем же: «...ибо и Всевышний ненавидит грешников и нечестивым воздает отмщением» (Сир. 12, 6). Ведь «Господь испытывает праведного, а нечестивого и любящего насилие ненавидит душа Его. Дождем прольет Он на нечестивых горящие угли, огонь и серу; и палящий ветер — их доля из чаши» (Пс. 10, 5–6).

Так что Павел, наказывая никому не воздавать злом за зло и не мстить, добавлял *известное*: «но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12, 19), как и объясняя рекомендации накормить и напоить врага тем, что «делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья» (Рим. 12, 20). Даже если принять комментарий Феофана Затворника к этому тексту, показывающий, что таким образом указывается не на косвенное вредение — посредством Бога, — а на раскаяние, вызываемое у злоторца добрым отношением, и тем самым добром воспитывается добро, —



используемая метафора — «горящие угли на голову его» — соответствует именно духу талиона с его мотивами угрозы, возмездия и безусловной враждебности к врагу. С другой стороны, и первомученник христианский Стефан, желая прощения своим мучителям, не к ним обращался, а к Всевышнему: «Господи! не вмени им греха сего» (Деян. 7, 59–60)<sup>8</sup>. И это лишь подтверждало общее понимание того, кто же вершит суд и поддерживает справедливость. Так что обращение к Всевышнему могло быть и по противоположному поводу, как это было у того же Павла, бросившего как бы между прочим в одном из писем: «Александр медник много сделал мне зла. Да воздаст ему Господь по делам его!» (2 Тим. 4, 14). Между прочим, но не случайно. В Первом послании к Тимофею Павел упоминает о других братьях, не стойких в вере, Именее и Александре, которых он за их нечестивость «предал сатане, чтобы они научились не богохульствовать» (1 Тим. 1, 20). Трудно поверить, что в апостольские времена «предание сатане» восприниматься как противостояние добром.

В Евангелиях нет столь определенного указания на то, что Господь управляет справедливостью. Господь Евангелий — прежде всего милосердный (Лк. 6, 36). Но дело справедливости в Евангелиях, как мы видели, отчасти взял на себя сам Иисус.

Картина христианской этики не будет до конца полной, если не принять во внимание тот факт, что православные и католические издания Нового Завета всегда сопровождаются Псалтирью. Это наиболее известная и популярная книга Ветхого Завета. Ее приложение к самостоятельным изданиям Нового Завета имеет очевидный смысл в том, какую роль псалмы играют и поныне в христианском богослужении, а в течение долгого времени в прошлом — и в христианском образовании и воспитании, в том числе воспитании духовном. Принято считать, что через всю Псалтирь проходят такие основные темы: исторические события общенародной жизни, испытания жизни личной, сокрушение о содеянном грехе, избыток благодарности Богу и славословие, тоска по Богу и ревность по Его славе, созерцание путей добра и зла и участи праведных и неправедных, обетования и благодеяния Божий избранному народу, его неблагодарность и падения, временные кары и конечное спасение, пришествие и вечное царство Мессии<sup>9</sup>. И это несомненно так. Однако вместе с тем анализ содержания псалмов показывает, что из 150 псалмов по крайней мере в более четверти из них содержатся прямые обращения к Господу с мольбой о гибели, покарании, осуждении, смирении врагов — нечестивых, грешников, злых, гонителей, притеснителей, беззаконных, в том числе беззаконных судей и бывших друзей, ставших врагами.

В этом смысле Псалтирь, в общем не добавляя ничего нового к образу морали по сравнению с известным по другим книгам Ветхого Завета, привносит дополнительные коммуникативные и эмоциональные акценты в мироощущение христианина, и не забывать об этом при анализе христианской этики никак нельзя.

\* \* \*

Таким образом, абсолютность заповеди «Не противься злему» («Не отвечай злом на зло») в этике, проповедуемой Иисусом, кажущаяся. Это выражается не только в том, что в двух случаях из четырех она высказывается не в универсальной форме, а однажды косвенно прямо предполагается условность ее применения — когда, Павел, высказав ее в универсализуемом виде («Никому не воздавайте злом за зло»), добавляет: «*Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми*» (Рим. 12, 18). Она абсолютна в тех ограниченных рамках, которые, согласно раннехристианским представлениям, подлежат личной ответственности человека. Но этими рамками не исчерпывается сфера этического ни в христианской этике, ни тем более в современном понимании морали, т.е. том, которое сформировалось в Новое время и которое в основных своих чертах продолжает сохраняться, даже ницшеански и про-ницшеански критикуемое и обличаемая. Христианская мораль — другая: это мораль не индивидуальной ответственности и личной автономии, а мораль индивидуального спасения и полной подотчетности Божеству и ответственности, задаваемой этими направляющими; это мораль, разделенная на человеческий и Божеский удел, мораль, даже в миру опосредованная Богом. Так что полнота восприятия нормативного содержания христианской этики — что для самих христиан, разумеется, очевидно — предполагает признание сугубо религиозного характера этой этики как этики, выстроенной в уверенности соприсутствия Бога человеку. Человеку предписана забота о своем спасении и, как предпосылка этого, забота о собственной внутренней чистоте, которая невозможна без исполнения заповедей, данных Богом. Представление же христианской этики только как этики, вне собственно христианского, т.е. нуминозно опосредованного, воззрения на мир, эсхатологически-индифферентно обрекает ее на простоту морализирующего утопизма, — что и случилось с Л.Н. Толстым, оторвавшим Христа от христианства и ограничившего христианство Евангелием, к тому же синоптически выправленным.

Вышеприведенным анализом, возможно, отягощенным чрезмерным цитированием Библии, я хотел показать, причем исключительно с нормативно-этических позиций, не претендуя на выражение христианской точки зрения (и понимая, что христианская точка зрения может выражаться различным, конфессионально определенным, образом), что христианство не предлагает «этики непротивления». Заповедь «Не противься злumu» представляет лишь одну сторону медали, на другой же начертано: «Мне отмщение, Аз воздам»<sup>10</sup>.

Не нравственное возвышение и усовершенствование человека или его гордыня, а потребности развивающегося общества уже не как церковно-общинного, а христиански-государственного общества привели к тому, что окончательное отчуждение от человека ответственности за справедливость, предпринятое Иисусом и апостолами, было подвергнуто ревизии. В качестве политически активной, государственной религии христианство не могло позволить себе этику непротивления. Так же и христиане, живущие в обществах, в которых вся полнота политической и юридической ответственности уже лежала на них, а не на нехристианах, как это было в первые века христианства, не могли позволить себе принцип непротивления, тем более в тех интерпретациях, которые предлагались Иисусом и его учениками. Христиане, пришедшие к власти, христиане, принадлежащие церкви, все более обретающей черты основополагающего политического института, не отказаться от этого принципа не могли. Но, например, св. Франциск (и подобные ему отшельники, пусть и отшельники в миру), мог не отказываться и даже, наоборот, проповедовал эту заповедь.

Не случайно в рамках христианства, хотя и на более широкой почве античной философской традиции, так легко и складно получила развитие и другая традиция в трактовке вопроса о должном поведении перед лицом угрозы несправедливости и реально творящейся несправедливости. Согласно ей, применение силы для противостояния агрессивной и разрушительной враждебной силе не только допустимо, но и нравственно оправданно. Эта традиция восходит к Амвросию Медиоланскому и Августину Блаженному, широко опиравшимся на античных авторов, в первую очередь Цицерона. Наиболее заметное выражение она получила в поздней схоластике — у Фомы Аквинского, Ф. де Витория и Ф. Суареса, а современный вид приняла благодаря Г. Гроцию, чей трактат «О праве войны и мира» лег в основу международного права. Эта традиция оформилась в учении о справедливой, или оправданной войне, принципы которой выводились из норм допустимой самообороны<sup>11</sup>, и их смысл заключался не

в оправдании применения силы, но — в противоположность милитаризму, реализму и пацифизму — в установлении ограничений на ее применение<sup>12</sup>. На российской почве моральная допустимость применения силы в определенных случаях была обоснована И.А.Ильиным в концепции сопротивления злу силой. В разных своих формах этот подход разделялся и другими мыслителями, например В.С.Соловьевым и Н.А.Бердяевым.

Абсолютистское этическое сознание, мыслящее в категориях идеальных моральных форм, высшего совершенства, радикальной противоположности добра и зла, воспринимает эту традицию как этически ничтожную попытку оправдать насилие с помощью морализаторских ухищрений. Однако теория «справедливой войны», напротив, настаивает на жестких моральных ограничениях на применение силы, реалистически признавая необходимость ее использования в земных делах, далеких от совершенства. Заслуживает внимания, что в отношении военной силы, усилия философов, начиная с Августина, были направлены на то, чтобы ограничить возможность ее применения лишь санкцией законных властей. Таким образом выражалось понимание, что применение силы — это социально и политически обусловленная акция, выходящая за узкие рамки личных отношений. В равной мере это касается применения силы для сохранения общественного порядка. То, что на протяжении всей истории человечества использование военной и полицейской силы как правило было сопряжено с драматическими гуманитарными и социальными издержками, а нередко и политическими и лично-корыстными злоупотреблениями со стороны как политиков, так и силовых структур, только подтверждает необходимость таких ограничений. Для современного демократического этико-политического мышления субъектом этих ограничений выступают отнюдь не политики и генералы, а общество. Непризнание, воспользуясь словами Н.А.Бердяева, «общественных форм борьбы со злом и общественных форм творческого созидания жизни и культуры»<sup>13</sup> может отражать либо индивидуализм, причем крайне антиобщественный (в чем Бердяев упрекал Толстого) и анархизм, либо этатизм, который также имеет тенденцию к крайним формам — тоталитаризма.

Интересно отметить, как абсолютистское этическое сознание своеобразно воспроизводит нормативную логику раннехристианской «этики непротивления». Аналогично тому, как заповедь «Не противься злу» комплементарно сопоставляется в Библии со словами Господа: «Мне отмщение, Аз воздам», — нравственная установка людей на непрямое противление злу воспринимается абсолютистским этиче-

ским сознанием как проявление чуть ли ни сверхчеловеческих амбиций человека, тем более низких, при таком взгляде, что они непременно сопряжены с желанием совершить насилие.

Типично в свете этого известное практическое рассуждение Л.Н.Толстого: «Злодей занес нож над своей жертвой, у меня в руке пистолет, я убью его. Но ведь я не знаю и никак не могу знать, совершил ли бы, или не совершил бы занесший нож свое намерение. Он мог бы не совершить своего злого намерения, я уже наверное совершу свое злое дело. И потому одно, что может и должен человек сделать как в этом, так и во всех подобных случаях, это то, что должно делать всегда во всех возможных случаях: делать то, что он считает должным перед Богом, перед своей совестью. Совесть же человека может требовать от него жертвы своей, но никак не чужой жизни. То же самое отнестись и к способам противодействия злу общественному»<sup>14</sup>.

Таким образом, человеку отказывается в способности определить, что есть зло и что есть добро, и сама попытка такого определения рассматривается уже как насилие. Об этом не раз прямо говорит, ссылаясь на учение Иисуса, Толстой<sup>15</sup>. Несколько иначе, но в этом же духе ставит этот вопрос А.А.Гусейнов, указывая, что «вопрос об этическом обосновании насилия сводится к вопросу о том, правомерно ли делить людей на добрых и злых» и уточняя, что речь здесь идет не об оценке поступков или даже линии поведения, а «об оценке людей в их изначально-духовной заданности» и, соответственно признании одной воли как «исключительно (безусловно, абсолютно) доброй», а другой — как «исключительно (безусловно, абсолютно) злой»<sup>16</sup>. Американский философ и признанный специалист в области философии мира и ненасилия Р.Холмс, обращаясь к толстовской воображаемой ситуации угрозы жертве со стороны вооруженного ножом злодея, замечает, что мы никогда не можем с уверенностью сказать, что ребенок — абсолютно невинный, а взрослый — абсолютно злодей. Если брать воображаемую ситуацию, нельзя не довообразить, что рядом Бог, и, «может быть, как в случае с Авраамом, ребенок является сыном этого человека и этот человек получил приказание Бога совершить ритуальное убийство сына»<sup>17</sup>. Только при исключительно абсолютистском понимании морали возникает убеждение, что любое моральное суждение является предельным или что человек каждый поступок совершает так, как будто бы только от этого и будет зависеть получение им пропуска в рай. Дело не только в этом. Считать, что человек не может различить добро и зло, более того, что у него нет морального права высказывать на этот счет суждения, значит отказывать человеку в статусе морального субъекта. Конечно, мораль-

ность человека проявляется в его способности поступать морально. Но возможно ли моральное деяние без размышления и решения? Решения, совершаемого на основе выбора? Выбора между добром и злом, т.е. основанного на моральным суждении?

Другой крен в аргументации представителей абсолютистского мышления против сопротивления злу состоит в том, что, не разбирая возможностей различных способов сопротивления, кроме самопожертвования, от самых невинных (которые тоже могут быть действительными) до решительных и силовых, они рассматривают любое решительное противодействие злу как чреватое убийством. Вот и в приведенном, упрощенном и схематичном, примере Толстого перед «злодеем с ножом» оказывается человек с пистолетом с единственной альтернативой: либо молниеносно заградить своим телом возможную жертву, либо выстрелить наповал. «Насилие же по существу своему неизбежно ведет к убийству», — убежден Толстой и обосновывает этот тезис тем, что любая попытка принудить человека сделать что-то с угрозой применения силы предполагает готовность и возможность применения силы вплоть до крайних ее форм<sup>18</sup>. Хотя авторы, пишущие о ненасилии, вроде бы понимают неисчерпаемость силового противодействия физической силой, главный упор они делают именно на физической силе, причем в ее радикальном выражении — убийстве. При этом они не замечают принципиальные утверждения сторонников теории «справедливой войны», что использование силы оправданно лишь в крайнем случае, после настойчивых попыток разрешить конфликт мирными и ненасильственными средствами. Или не желают доверять этим утверждениям.

Еще одно положение, связанное (но не обязательно обусловленное) с этическим абсолютизмом, касается трактовки природы насилия. По Толстому, «всякое насилие состоит в том, что одни люди под угрозой страданий или смерти заставляют других делать, чего не хотят насилуемые»<sup>19</sup>. Более точное определение насилия, именно в его противоположности любви, заключается в представлении насилия как того, «что одни люди могут силой заставить других людей жить по своей воле»<sup>20</sup>. Такие определения насилия не дают критерия для строгой и универсализуемой квалификации тех или иных действий как насильственных. Я думаю, объективный критерий насилия задается пониманием последнего как действия, неправомерно и вопреки воле человека понижающего его нравственный (духовный), социальный (экономический, гражданский, политический) и жизненный статус, а также угрозы этого. Определяемые таким образом границы насилия, возможно, широки, но во всяком случае четко обозначены.

Неправомерность следует понимать в буквальном смысле этого слова — как несоразмерность праву. Правомерность — это не чья-то (субъективная, случайная) точка зрения, это точка зрения права. «Понижение статуса» человека следует понимать в объективном плане как лишение жизни и имущества, нанесение ущерба здоровью, имуществу, положению, попрание прав, т.е. любое нарушение статус-кво; а в субъективном плане — разрушение, нарушение идентичности индивида. Ненасилие — обратное насилию, в том смысле, что им подтверждается статус-кво. Это такое по характеру отношение к другому, при котором другому не причиняется вред, права другого не нарушаются и тем самым соблюдается минимальная справедливость. Ненасилие — это не забота, не благотворение, не милосердие и даже не уважение. Это всего лишь невреждение. В этом смысле ненасилие есть ахимса, что на санскрите и означает буквально «невреждение». И если здесь остается уместным говорить о самоценности личности, то лишь в смысле ее автономии, суверенности. Поэтому насилие оппозиционно не любви, как думал Толстой, а ненасилию. Любви оппозиционны вражда и равнодушие.

Наконец, еще один тезис представителей этического абсолютизма состоит в том, что силой нельзя побороть насилие и искоренить зло. Предполагается ли при этом, что ненасилием и добром можно побороть насилие и зло? Прояснение этого вопроса потребовало бы расширения теоретической рамки обсуждения и обращения к вопросу о природе зла, морального и социального, что не исполнимо в рамках данной статьи. Замечу лишь очевидное: истоки зла далеко не исчерпываются неинформированностью, заблуждением, корыстью и внутренней злобой людей. На тезис о том, что зло побеждается добром, достаточно пока посмотреть в том же ключе, что и на другой, вышеназванный, относительно того, что, выступая против зла, человек вынужден выносить моральное суждение относительно другого, а на это у него нет морального права. Только моралисты, святоши и романтические революционеры полагают, что, совершая конкретные поступки, пусть и добродетельные, они выступают против зла вообще. В земных делах противостояние злу выражается в разного рода действиях: в предотвращении вреда, пресечении наглеца, противодействии агрессору, отпоре хулигану и насильнику, в разоблачении мошенничества и т.д. В обычной речи нравственной повседневности слово «зло» — это экспрессивное обозначение таких вещей, как халатная непредусмотрительность, неправота, неправильность, несправедливость, злодейство. Люди противодействуют конкретным поступкам конкретных людей, отстаивая собственные интересы, до-

стигнутые договоренности, существующие обычаи и принятые установления или добиваясь изменения последних. Все это философствующий наблюдатель может обозначить абстрактным словом «зло», а философствующий аналитик — отличить от деятельности идеологов и морализирующих политиков или интриганов, манипулирующих словами «добро» и «зло» для провоцирования людей на выгодные им действия.

На зло, конечно, не следует отвечать злом. В ответ на вредничанье не следует вредничать, в ответ на интригу — интриговать, на коварство отвечать коварством, тем более на наглость и преступление — наглостью и преступлением. Но не противиться злу — безнравственно. За нанесенный ущерб, тем более сознательно нанесенный, за проступок и преступление виновный должен ответить в соответствии с принятыми в данном сообществе в данное время нормам. Злу (в обозначенном чуть выше разнообразии его конкретных проявлений) следует сопротивляться. Иначе его не остановить. Сопротивляться — это значит предпринимать активные усилия — моральные, социальные, политико-правовые, силовые, — направленные на создание условий, делающих невозможными чьи-то опасные действия. Сопротивление может принимать формы устыжения и усовестливания того, чьи действия неоправданно нарушают чужие интересы и права, а может быть, и молитвенно-духовного обращения к *Властям* и *Силам* (именно в эзотерическом смысле этих слов), чтобы они остановили поступающего неправильно (если кому-то это по силам), но также и пресекающего окрика, объявления тревоги, чинения всяческих организационных и физических препятствий, силового ограничения и подавления. При этом сопротивляющийся злу должен понимать всю меру принимаемой на себя ответственности и, следовательно, быть готовым ответить перед другими, обществом или законом, если предпринятые усилия по сопротивлению оказались отрицательно несоизмерными, т.е. чрезмерными. Последнее относится к *прагматике сопротивления* и непременно подлежит отдельному анализу.

### Примечания

- <sup>1</sup> В последние годы философия Л.Н.Толстого получила подробное и аналитическое освещение в ряде монографий, научных статей и диссертаций. Однако в своем большинстве они носят не критический характер. Изъятый из контекста философских дискуссий конца XIX — первой трети XX столетия, Толстой, хотя и косвенно, оказывается таким образом не признанным в качестве философа именно со стороны тех, кто более всего его возвеличивает.



- 2 Одно из современных подтверждений возможной практической эффективности и внутреннего морального достоинства такого ответа на притеснение дал И.А.Бродский в Актовой речи, прочитанной в 1984 г. в Колледже Вильямса. См.: *Brodsky J. A Commencement Address // Brodsky J. Less Than One. N. Y., 1986.*
- 3 Отсюда понятно, что последовательное и всецелое принятие принципа непротivления злу ведет, как это было в случае с Л.Н.Толстым, к отрицанию государства и каких-либо учреждений государственной власти, включая судебные и пенитенциарные. Л.Н.Толстой же продемонстрировал, сколь далеко может увести такая логика, приписав к перечню начальствующих наряду с императорами, президентами, генералами и проч. также и «профессоров и всяких ученых людей», а среди насилующих простых людей институтов между войсками, флотами и тюрьмами, гильотинами, оказались вписанными... «университеты, балеты, ... консерватории» (*Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви // Философия ненасилия Л.Н.Толстого: Точки зрения. Екатеринбург, 2002. С. 32*). Эта последовательность мысли выражала общую социально-философскую установку писателя, по сути дела отрицавшего необходимость социально-институционального порядка человеческого общежития.
- 4 *Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. В чем моя вера? Тула, 1989. С. 97.*
- 5 На последнее указывает Иоанн Златоуст в толковании на Евангелие от Матфея (15, 7).
- 6 Наставление в снисходительности к злословящим было, несомненно, оппозиционным Ветхому закону, в котором злословие рассматривалось как преступление. Злословие же в отношении Господа подлежало жестоко каре: «И сказал Господь Моисею, говоря: выведи злословившего вон из стана, и все слышавшие пусть полагат руки свои на голову его, и все общество побьет его камнями. ...и хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество: пришлец ли, туземец ли станет хулить имя [Господне], предан будет смерти» (Лев. 24, 13–14, 16).
- 7 О понятии «область справедливости» в соотнесении со «scope of justice» и ссылками на дискуссии и ее идейные источники см.: *Прокофьев А.В. Справедливость и преодоление человеческой природы (метанормативный контекст понятия «справедливость») // Этическая мысль /Под ред. А.А.Гусейнова. Вып. 4. М., 2003. С. 24–27.*
- 8 Эти слова, как и сами обстоятельства произнесения их воспроизводят ситуацию страданий Иисуса: на кресте и Иисус обращается к Господу с просьбой о прощении для своих мучителей: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23, 34).
- 9 <http://www.bible-center.ru/commentbook?comm=brs89&id=ps>.
- 10 В свете этого сопоставления по-новому высвечивается перфекционистская диалектика заповеди «[Б]удьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), заповеди универсальной по форме и не абсолютной по содержанию. Здесь заповедуеться совершенство в ограниченной области – прощения, милосердия, великодушия.
- 11 См.: *Fox J. The Morality of Self-Defence as Basis for Just War Theory // [http://www.latrobe.edu.au/philosophy/subject\\_handouts/semester\\_2\\_handouts/wap/wap\\_claus\\_2.pdf](http://www.latrobe.edu.au/philosophy/subject_handouts/semester_2_handouts/wap/wap_claus_2.pdf).*
- 12 Подробнее о нравственных ограничениях на применение военной силы, см.: *Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры /Под ред. Б.Коппитерса, Н.Фоушина, Р.Апресяна. М., 2001.*

- <sup>13</sup> *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 464–465.
- <sup>14</sup> *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви // *Философия ненасилия Л.Н.Толстого: Точки зрения.* Екатеринбург, 2002. С. 70. Не стоит замечания то, что Толстой, в принципе не допуская возможности точного определения характера поступка, который уже по сути начался, называет тем не менее человека с ножом в руке «злодеем»: если характер человека нам понятен, отчего же нельзя предвидеть, хотя бы приблизительно, какой совершится поступок?
- <sup>15</sup> *Толстой Л.Н.* Путь жизни. М., 1993. С. 170.
- <sup>16</sup> См.: *Гусейнов А.А.* Понятие насилия // *Этика* /Под ред. А.А.Гусейнова, Е.Л.Дубко. М., 1999. С. 401, 413.
- <sup>17</sup> *Холмс Р.* Ненасилие как моральный принцип // *Ненасилие: философия, этика, политика* /Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 1993. С. 36–37.
- <sup>18</sup> *Толстой Л.Н.* Путь жизни. С. 177.
- <sup>19</sup> *Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви. С. 15.
- <sup>20</sup> *Толстой Л.Н.* Путь жизни. С. 168.

Ю.Н. Давыдов

### Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой\*

Когда заходит речь об этике Льва Толстого, у нас — в соответствии с традицией, сложившейся еще до революции 1917 г., но закрепленной и освященной «диктатурой пролетариата» уже после нее, — до сих пор вспоминают о «непротивлении злу», «непротивленчестве» вообще и т.д. Правда, покорствуя всемогущему «духу времени», теперь о всем этом «толстовстве» норовят говорить не в критически-«разоблачительском» ключе, а одобрительно или даже восторженно. Но, всячески приветствуя эту переоценку ценностей, мы не можем не учитывать, что от простой смены оценочного знака с минуса на плюс общая сумма знания не меняется, если не сделать при этом хотя бы одного шага в постижении того, *что* оценивается и переоценивается. А здесь мы, к сожалению, находимся «все в той же позиции», хотя нас уже и не веселит «маяковское»: «Мне война — что нож козлу. Я — непротивленец злу», закрепляющее в общественном сознании столь же примитивное, сколь и тенденциозное представление о «толстовщине».

Дело в том, что на этом уровне скоропалительных «оценок» изначально (и чаще всего бессознательно) искажается уже сама мысль Льва Толстого, кажущаяся нам сегодня настолько «общеизвестной», что мы больше не даем себе труда как следует вдуматься в нее, а потому не замечаем ее *коварной подтасовки*: подмены тезиса. Великий русский моралист, которого так часто выдают за пустослова-морализатора (отождествляя два противоположных понятия — «морализм» и «морализаторство»), *никогда не был* «непротивленцем злу», каким

---

\* Данная статья Ю.Н.Давыдова представляет собой тематически уточненный вариант текста, опубликованного в журнале «Вопросы литературы» (1994. № 1).

он, к нашему общему несчастью, представлялся не одному лишь автору версифицированной агитки. И не был им он не только в практической жизни, убедительно свидетельствовавшей о несовместимости *предельно* активной природы Толстого-человека с каким бы то ни было «непротивленчеством» («Не могу молчать» — это что: «непротивленчество?»), но и в сфере нравственно-философского, религиозно-метафизического осмысления своих этических установок. Его основополагающая идея — это вовсе не «непротивление злу», это «непротивление злу насилием», — формула, из которой достаточно выбросить («забыв» или просто-напросто «вынося за скобки») только одно слово «насилием», чтобы она оказалась извращенной самым радикальным образом. А ведь *именно в таком виде* толстовская идея и пошла гулять по Руси, прославляемая приверженцами Толстого и «разоблачаемая» (или «опровергаемая» — что теперь было так легко сделать и чего не делал у нас «только ленивый») его политическими и теоретическими противниками.

Между тем сам факт подобного — в большинстве случаев почти автоматического — искажения толстовской идеи, совершаемого уже в акте «первой встречи» с ней, свидетельствовал об одном и том же крайне прискорбном обстоятельстве. О том, что в России времен «позднего Толстого» уже не представляли, как правило, *никакого иного противления злу*, кроме *насильственного*. Всей Россией, и прежде всего ее разумом, который олицетворяла дореволюционная российская интеллигенция, овладевала «безумная идея», согласно которой злу можно сопротивляться, пользуясь только его собственными средствами, его собственным оружием: оружием войны или революции — в обоих случаях оружием организованного братоубийства. И, как показала уже Первая мировая война, эта «безумная идея» овладела в конце концов умами совсем не одних только российских интеллектуалов: ею заболел «мировой дух» — если воспользоваться известным выражением Гегеля, которому этот «дух» явился в образе Наполеона, оседлавшего его как своего боевого коня.

И тут возникает кардинальный вопрос: не было ли такое — повторю: едва ли не автоматически-«бессознательное» — «усекновение» уже самой формулировки толстовской идеи отражением этого предреволюционного и предвоенного «помрачения умов» всех тех «властителей дум» (как в России, так и во всем мире), которые усматривали свой «реализм», противопоставляемый ими «морализму», и своей, пусть не всегда осознанной, но вере в конечное торжество зла, заставляющего даже его убежденных противников пользоваться его оружием, умножая тем самым общее количество зла в мире? Что и

подтвердил наш проклятый Богом век и двумя мировыми войнами, и множеством насильственных революций, чьи победы увенчивались, как правило, либо ГУЛАгами, либо Освенцимами, т.е. геноцидом, организованным в «общегосударственном масштабе». А все это вместе взятое побуждает нас хоть немного, но задуматься, по крайней мере «попридержать коней» своей нетерпеливо-торопливой мысли («Мои мысли — мои скакуны?»), норовящей перескакивать теоретические препятствия, вместо того чтобы разбирать их.

В самом деле, так ли уж примитивен был Лев Толстой, кому ницшеанец Мережковский приписал «ум подростка» (противопоставив ему «бездны» глубокомыслия Ницше), когда утверждал, что насилие — это основное оружие зла и, применяя его против зла (пусть даже с самыми благородными целями), мы неизбежно оказываемся в двусмысленном положении, сознательно или бессознательно заключая сделку с ним по поводу самого главного? Не ставил ли тем самым Толстой проблему такой глубины, какую просто-напросто не смогли постичь даже мыслители более крупного масштаба, чем масштаб Мережковского? И не открывается ли на этой глубине не только нравственно-религиозная концепция, но определенная метафизика и онтология — целое мирозерцание, которое вынашивал Лев Толстой вплоть до самых последних его публикаций и набросков?

Судя по тому, что писалось и у нас, и на Западе по поводу толстовской идеи «непротivления злу», этот вопрос — вопрос о внутренней связи между выводом о «непротivлении злу насилием» и метафизикой и онтологией нашего великого моралиста — вставал довольно редко, а если и вставал, то не касался того нового, что внес Лев Толстой в христианскую метафизику и онтологию. В этом смысле мыслителями, «сомасштабными» Толстому-философу, хотя и стоявшими на позициях, либо диаметрально противоположных ему, либо достаточно далеко отстоящих от его способа философствования, оказались лишь двое: Фридрих Ницше и Макс Вебер. Первому мы обязаны определением истинных масштабов толстовского учения, понимание которых так и осталось недоступным таким российским эпигонам Ницше, как, например, тот же Мережковский. Второму мы обязаны следующим шагом, сделанным в том же направлении, — попыткой «типологически» осознать противоположность «моральной философии» Льва Толстого и «философского аморализма» Ницше как противоположность двух («всемирно-исторических», если можно так выразиться) типов этического отношения к миру — «этики убеждения» и «этики ответственности».

В обоих случаях мы имеем дело с чем-то вроде «очной ставки» мыслителей, которым никогда не приходилось встречаться в жизни, но чьи идеи неоднократно «встречались», причем встречались чаще всего именно «в минуты роковые», когда человечество и впрямь оказывалось перед лицом «ничто», уже заглядывало в эту бездну «небытия». И тот факт, что эта «очная ставка» была вовсе не случайной, подтверждается напряженным интересом к Толстому и Ницше, оставившего нам не только свой подробный конспект толстовского трактата «В чем моя вера», но и целый ряд прямых или косвенных высказываний о нем, и Макса Вебера, неоднократно (и по самым различным поводам) обращавшегося к «толстовской теме» в своих теоретических исследованиях, заложивших основы социологии XX в.

Поскольку же тот самый глубинный пласт философского мировоззрения Толстого, который до сих пор остается для нас «неведомой землей», приоткрывался именно в этих «очных ставках», есть смысл вернуться нынче к одной из них — к «очной ставке» Льва Толстого и Макса Вебера, который сам попытался осуществить ее теоретически, сопоставив «этику убеждения» и «этику ответственности». Ибо в первом случае речь шла об «идеальном типе» этической установки, одинаково свойственной, согласно Веберу, и Христу, и Толстому. Во втором же — о том типе такой установки, который характерен для новейшего времени и с помощью которого немецкий социальный мыслитель пытался артикулировать особенность не только «интереса» новейшей эпохи, но и своей собственной позиции, многим обязанной традиции, восходящей к Ницше.

\* \* \*

Углубленный и всесторонний анализ, которому крупнейший современный веберовед В. Шлюхтер подверг в своем двухтомнике, посвященном М. Веберу, веберовское понимание соотношения двух названных здесь этических категорий<sup>1</sup>, дает нам благоприятную возможность существенно ограничить и ту тему, что обозначена в заголовке, и ту, что упомянута в подзаголовке предлагаемой статьи. При этом широкую и многообразно разветвленную проблематику веберовского истолкования Л. Толстого мы будем вынуждены замкнуть рамками вопроса о соотношении двух упомянутых «идеальных типов» этики. А рассмотрение самого этого вопроса — ограничить всего лишь одним его аспектом, связанным с сопоставительным анализом веберовского и толстовского толкований этики. Сделать это тем более не-

обходимо, что коллизия «двух этик» определяет своеобразие мировоззрения Вебера вообще, а толстовская тема, которой он собирался посвятить целую книгу, преследовала его на протяжении как минимум полутора десятков лет, подобно тени отца, преследовавшей Гамлета.

## I К истории вопроса

Имя Толстого появляется, как правило, в тех местах текстов Вебера, где перед ним возникает необходимость определения особого типа этики, которому он дал имя: этика *ответственности*. А происходило это потому, что он, очевидно, не имел более эффективного способа определения этой открытой им этики (подобно тому, как астроном открывает «новую» звезду, каковая существовала миллиарды лет), кроме сопоставительного. В такой ситуации и напрашивалось противоположение этики ответственности – этике Канта, причем наиболее выразительным примером следования ее принципам в Германии веберовских времен неизменно оказывалось «толстовство», которое было тогда, что называется, «на слуху» у немецких мыслителей. (Напомним, что именно в этот период выходило на немецком языке многотомное собрание сочинений Льва Толстого.)

Правда, для осуществления самой этой операции противоположения «двух этик» этику Канта пришлось несколько «стилизировать», также дав ей новое название: *этика убеждения*. Ключевым словом «убеждение» (*Gesinnung*), сопряженным со словом «ответственность» (*Verantwortung*), и определялась линия, по какой должно было идти противопоставление. Толстой же неизменно фигурировал при этом как бескомпромиссно последовательный («современный») представитель этики убеждения, в творчестве которого – как художественном, так и религиозно-философском – она приобретала ту степень заостренности, какую сам Вебер считал необходимой именно для конструирования *идеального типа* этики. Хотя сам он – что симптоматично – нигде не называет толстовскую версию этики убеждения идеальным типом такой этики: для него это был лишь наиболее выразительный ее пример.

Именно в контексте аналогичного противоположения «двух этик» и появляется Толстой в первой же веберовской статье о русской революции 1905 года<sup>2</sup>. Хотя понятия этики убеждения и *этики успеха*<sup>3</sup> (первоначальное название этики ответственности) еще не получили здесь ни адекватной логической обработки, ни соответствующего терминологического облачения, но основная линия проти-

вопоставления уже обозначилась, и обозначилась достаточно четко. Причем характерно, что поводом для принципиального «разведения» несовместимых этических установок была здесь *политика*: вопрос о том, какие последствия для состава будущего законодательного органа России — Государственной Думы могло бы иметь осуществление на практике всеобщего избирательного права — первейшего требования российских демократов.

Вебер не без некоторого удивления изложил в статье точку зрения знакомого ему «русского демократа» (скорее всего это был Б. Кистяковский), рассуждавшего здесь по принципу: «*Fiat justitia, pereat mundus*» («пусть погибнет мир, но восторжествует справедливость»), задавая одним-единственным вопросом: какое решение будет «справедливым», позволив демократам исполнить свой «долг» *независимо* от конкретных политических *последствий*, к каким могло бы привести его немедленное «исполнение»<sup>4</sup>. Такая позиция, по Веберу, предполагает: (а) «абсолютное отрицание “этики успеха” — даже в политической области»; (б) исключение «всех других ценностей, кроме этических»; (в) «непризнание этически индифферентного в качестве существующей или хотя бы в качестве возможной “ценности”»<sup>5</sup>.

Тут же, вводя основной мотив будущего противоположения этики убеждения и этики ответственности, Вебер констатирует, что при таких предпосылках «вновь бессознательно вступает в силу та библейская (впоследствии он будет говорить “евангельская”). — Ю.Д.) заповедь, которая запечатлена в самой глубине души не только Толстого, но и всего русского народа вообще: «Не сопротивляйся злу»<sup>6</sup>. Сопряжение темы «непротивления злу» с особенностями именно русского народа впоследствии отпадет, поскольку она получает у Вебера более обобщенную трактовку. Однако идея внутренней связи ее с мировоззренческой структурой этики убеждения сохранится, образуя ее наиболее характерную особенность. Причем в качестве персонализаций этой темы, полностью освобожденной теперь от национальной специфики, рядом с Толстым появляются фигуры Христа, апостолов и Франциска Ассизского<sup>7</sup>.

## II

### К определению понятий

Учитывая достаточно сложную историю (вернее, предысторию) веберовских понятий — этики ответственности и этики убеждения, а также многообразие связей, в каких эта понятийная пара окажется у



Вебера в итоге, необходимо на определении этих понятий остановиться особо. Тем более, что, войдя в широкий общенаучный обиход, они зачастую получают определения, отличающиеся от тех, что давал им сам Вебер. Пример тому — употребление данных понятий известным русским философом Н.О.Лосским (кстати, автором первого перевода кантовской «Критики чистого разума» на наш язык) в книге «Условия абсолютного добра», написанной им уже в эмиграции<sup>8</sup>.

Вопрос, которым нам предстоит заняться, обладающий логическим приоритетом при всяком теоретическом рассуждении, с самого начала ввергает нас в «полемическую» ситуацию, поскольку в различных контекстах, в каких фигурируют у Вебера — как вместе, так и по отдельности — этика ответственности и этика убеждения, акцентируются подчас разные их аспекты. Поэтому здесь очень важно придерживаться основного принципа *образования* названных категорий, который заключается в том, что понятие этики ответственности конструируется, как уже отмечалось (но к этому придется возвращаться вновь и вновь), *методом противоположения* понятию этики убеждения. Причем это противоположение все более углубляется, в связи с чем и происходит «взаимоуточнение» обоих «полюсов» осмысляемой понятийной пары. Но чем глубже становилось сознание противоположности анализируемых понятий, тем «осязательнее» обнаруживалась их взаимосвязь. Их отношение заставляет порой вспомнить об известной формуле христианской теологии: «нераздельно и неслиянно», если делать ударение все-таки на последнем слове. По той же глубинно-психологической схеме, лучше всего выражаемой словосочетанием Достоевского: «любовь-ненависть» (тяготение и отталкивание: первое *именно потому*, что — второе, и второе *как раз потому*, что — первое), — выстраивались и «личные» отношения Вебера к Толстому.

Именно «взаимоопределяемость» (и «взаимоуточняемость») этих этических категорий при их противопоставлении обусловила, во-первых, их принципиальную соотнесенность друг с другом, независимо от того, предстает она как положительная или как отрицательная, а во-вторых, то, что, пользуясь еще одним веберовским понятийным новообразованием, можно было бы назвать их «идеал-типичностью». Каждая из противопоставляемых со всей возможной *последовательностью* разновидностей этики предстала в итоге этой операции как *идеальный тип*. Тем более идеальный, т.е. *далекий от действительности*, чем «абсолютнее» обозначалась противоположность одной этической категории — другой, с нею сопряженной. Отсюда новые и новые мысленные обращения Вебера к Толстому, который, хотя и под диаметрально противоположным «этическим знаком», также действовал по

способу, близкому веберовскому. Ведь, как свидетельствуют этико-теологические труды позднего Толстого, он, разрабатывая свою *этику любви* (типологизируемую Вебером как один из вариантов этики убеждения), определял ее именно по все глубже радикализуемой *противоположности* «этике» *ненависти*, т.е. *политике, узаконивающей насилие*.

В жестких рамках такого рода «соотнесенности» этика убеждения фигурирует у Вебера как тип сознания (и, соответственно, действия), ориентированного на веру в *самоценность* собственного содержания убеждения, которым руководствуется этически действующий индивид. Поскольку при этом делается акцент именно на *содержательном* моменте убеждения («Во что веруешь?»), обладающем своей имманентной логикой, а не на «убежденности» как чисто психологическом *переживании* веры в *истинность* этого содержания, постольку вряд ли вполне корректно относить этику убеждения к *субъективным* «системам этики» (как это делает Н.Лосский), *не различая* при этом субъективный идеализм и объективный. Хотя известный повод для такого толкования «этики убеждения» дал сам же Вебер, не всегда различавший содержание убеждения и его (неизбежно психологизированную) *форму* — переживание убежденности, убежденность как психологический аспект веры.

По противоположности этико-убежденческой вере в самоценность убеждения (коль скоро его содержание обладает этической общезначимостью) этика ответственности, в ее веберовском толковании, акцентирует другой — не *внутренний* (идеальный), а *внешний* (реальный) — аспект этически значимого действия, в общем-то, немислимого ни без первого, ни без второго из своих «моментов». То есть ориентируется на *эмпирически фиксируемый «результат»* этого действия. И ответственность связывается прежде всего с этим результатом — со способностью индивида предвидеть и учесть его в своих действиях. Хотя в конце концов обнаруживается, — и мы еще поговорим об этом, — что она проникает гораздо глубже, простираясь не только на «внешнюю», но и на «внутреннюю» сферу этически значимого акта.

Анализируя своеобразие «способа образования» рассматриваемой пары веберовских понятий, который наложил свою печать на их *взаимо-*определение, следует учитывать также и более широкий теоретический контекст веберовского социологического учения. В его основе лежит хорошо известная уже не только одним социологам типология социальных действий и, соответственно, своеобразный *типологизирующий* способ конструирования каждого из них. Здесь мы столкнемся кроме всего прочего и с типологизирующим раздвоением, и с взаимопределением («раздвоенных») противоположно-

стей, родственным тому способу, каким осуществлялось веберовское «раздвоение» этики. Складывается такое впечатление, что нечто аналогичное отмеченному нами этическому «раздвоению» лежит в основе веберовского подразделения всех человеческих действий на четыре типа, вернее, образует логический центр («фокус») подобной типологизации. Этические размышления, методология этих размышлений в известном смысле предшествуют социологическим выкладкам Вебера.

Судя по веберовской работе «Основные социологические понятия», которая составляет первую, общеметодологическую, часть незавершенного итогового труда Вебера<sup>9</sup>, в центре этой методологии основных «мотивов» человеческой деятельности он ставит не столько их *рациональность*, возрастающую от одного типа к другому (от эффективного — первый тип действия — к традиционному, от этого второго типа к третьему — ценностнорациональному, а от него к четвертому — целерациональному), сколько противоположность двух основополагающих ориентаций. Речь идет, с одной стороны, об ориентации на *ценность* (т.е. самую общую цель деятельности), образующую внеопытную априорную предпосылку упорядочивания эмпирической действительности. А с другой — на эмпирически фиксируемый *результат* целесообразной деятельности (использование средств, адекватных точно рассчитанной цели). «Нейтрализация» *этического смысла* этой изначальной противоположности в рамках «аксиологического плюрализма» Вебера, настаивавшего на множественности высших человеческих ценностей, которую он толковал как вечную «войну богов», не снимает принципиальной *разнонаправленности* внутренне несовместимых ориентаций «*ценностнорационального*» действия, с одной стороны, и «целерационального» — с другой<sup>10</sup>. «Родовая травма», связанная со способом образования этически определенной дихотомии: «этика убеждения» — «этика ответственности», — продолжает сказываться и здесь.

### III

#### Логика радикализации «двух этик»

«Идеально-типическое» заострение противоположности «двух этик», как ни парадоксально, обнаруживает не только их «противостояние» друг другу, их «*неслиянность*», лежащую на поверхности, но и их все дальше заходящую взаимозависимость — «*нераздельность*», которая подлежит более внимательному анализу.

Почему представлялось немислимым «сосуществование» этих «двух этик»? Потому что постулировалось:

А. «Царства», для которых они предназначены (ибо лишь в них они обретают всю полноту смысла), принадлежат к абсолютно различным — *взаимоисключающим* — измерениям. «Царство» этики убеждения, по словам Вебера, «не от мира сего»<sup>11</sup>. «Царство» этики ответственности, наоборот, целиком (во всяком случае, согласно первоначальной интенции) посюсторонне, принадлежит «этому», а не «иному» миру.

Б. Цели, преследуемые этими «двумя этиками», — несовместимы. Если для одной из них — это «спасение души», то для другой, грубо говоря, — «спасение тела» и всего, что так или иначе с ним связано, поскольку обеспечивает (прямо или косвенно) его «эмпирическое существование».

В. *Средства*, какими они пользуются, в конечном счете — диаметрально противоположны. Для этики ответственности, идеальной «моделью» которой неизменно выступает у Вебера *профессиональная этика политика*, — это *насилие*. Для этики убеждения это, напротив, ненасилие или, как вновь и вновь повторяет Вебер, — толстовское «непротивление злу». (Хотя сам Толстой, акцентируя положительный смысл исходного понятия своей этики, в обоих случаях предпочитал здесь слово «любовь».)

А почему обнаружилась, в конце концов, немислимой именно «раздельность», «неслиянность» их существования? Что делало необходимым именно их со-существование? Дело здесь не только в том, что безотносительно друг к другу они оказывались для Вебера *неопределимыми*, если иметь в виду лишь логическую немислимость их абсолютно обособленного друг от друга существования. Хотя и этот факт, прежде всего обращающий на себя внимание, достаточно симптоматичен. Дело здесь также и в том, что, согласно итоговым веберовским формулировкам, каждая из этих «двух этик» в конце концов обнаруживала «частичность», поскольку становилось очевидным, что она не могла «состояться» как этика, не заимствуя существенно — *принципиально* — важных «элементов» у своей собственной противоположности. Эта «взаимозависимость», или, как скажет сам Вебер, «*взаимодополнительность*» (Ergänzungen)<sup>12</sup>, двух радикально противопоставленных им этик нашла свое отражение уже в том известном веберовском замечании, что этика убеждения отнюдь не означает безответственности, а этика ответственности — отсутствия убеждения (в смысле беспринципности)<sup>13</sup>. Но суть не в одном лишь этом.

Этику убеждения толкает к прямым или косвенным, сознательным или неосознанным заимствованиям из этики, базирующейся на диаметрально противоположном принципе, то обстоятельство, что хотя ее царство и «не от мира сего», ее носители — будь то сам Иисус Христос, апостолы или Франциск, эти, по словам Вебера, «великие виртуозы акосмической человеческой любви», — «все-таки действовали... в этом мире»<sup>14</sup>. И уже они (не говоря об их последователях, живущих в наше время) были вынуждены условиями своего земного существования *если не принимать в расчет, то испытывать физически* эмпирические последствия своих поступков. Но тем меньше имели они оснований предполагать, что их приверженцы вообще — ни при каких обстоятельствах — не будут *считаться* с возможными результатами своих действий.

Даже поступая «контрфактически», приверженец этики убеждения, коль скоро он утверждал свои принципы в «посюстороннем» мире (а в мире «потустороннем» их вообще нет смысла *утверждать*), должен был считаться с фактом «результативности» любого из своих действий, если оно не оставалось чисто «умственным», — пусть даже это и имело бы чисто негативную форму игнорирования последствий. В конце концов даже элементарная «осмотрительность» и «предусмотрительность» (как бы не нанести ненароком вреда ближнему своему), предполагаемая простейшей «этикой общежития», — это уже род ответственности за результаты своих действий, вообще совпадающей с сознательностью поведения человека, находящегося в здравом уме и трезвой памяти.

Что же касается этики ответственности, то она не может конституироваться именно как *этика*, во-первых, не разделяя с этикой убеждения (если не *заимствуя* из нее) идеи долга, а во-вторых, не утверждая — в качестве его «коррелята» — некоторого идеального принципа (требования, обязательства или нормы), в «горизонте» которого абстрактное долженствование может предстать как что-то конкретное и определенное. Именно как долг *перед чем-то* или *по отношению к чему-то*. Это и имеет в виду Вебер, когда дает понять, что даже самый крайний приверженец этики ответственности — политик, пользующийся насилием как необходимым средством, повседневным «рабочим инструментом», — не может принять на себя *ответственность* за его применение, не рискуя вообще порвать с какой бы то ни было этикой, если у него нет *веры* во внеэмпирическую значимость *Дела*, которому он служит. Ибо *только* в этом служении Делу преодолевается опасность субъективистски-*непредметного* применения насилия (в интересах личного тщеславия или своекорыстия).

## IV

## Идеальное измерение противоположности «двух этик»

Сказанное означает, что при описанной — «идеально-типической» — радикализации противоположения «двух этик», парадоксальным образом приводящей к их своеобразному *взаимпроникновению*, противоположность эта уже не предстает как простая разнонаправленность ориентации, устремленность в различные измерения бытия: идеальное и реальное, внутреннее или внешнее, умопостигаемое или эмпирическое. Коллизия заостряется здесь как раз тем, что они сталкиваются в одних и тех же измерениях. В обеих этиках мы констатировали ту или иную степень ориентации как на то, так и на другое измерение человеческого бытия. А это значит, что противоположность «двух этик» простирается в оба его измерения и, стало быть, ее нужно исследовать, сопоставляя *не* «идеалистически» устремленную «интенцию» одной из них с «реалистической» направленностью другой, а два существенно различных типа как идеалистической», так и (в чем нам предстоит еще убедиться) «реалистической ориентации».

Дело в том, что «этика успеха», в качестве которой *первоначально* предстала — в рамках ее веберовского противоположения толстовски-соловьевскому «панморализму» — будущая этика ответственности, *теперь* предстает совсем не только под углом зрения нравственной ответственности человека за «внешний» результат его практического действия, «вменяемый» ему как эмпирически фиксируемое «следствие» последнего. «Интеллектуальная честность» (еще раньше Ницше наш Белинский назвал ее «геройством последовательности») требовала от человека, изъявившего решимость принять на себя *всю* *полноту* ответственности за результаты своего поступка, взять на себя ответственность не только за него, но также и за *средства*, с помощью которых этот результат был достигнут и которые оставили на нем свое несмываемое клеймо. Более того, та же бескомпромиссная последовательность требовала от этически ответственной личности еще и принятия на себя ответственности за определенную им цель, воплотившуюся в этом результате<sup>15</sup>. Но даже это — еще не все.

Учитывая «запрет» этики ответственности ссылаться на *самоценность* конечного убеждения («веры»), отправляясь от которой индивид, действующий в соответствии с ее «духом», определяет цели своей деятельности, он должен принять на себя ответственность также и за само это убеждение, за саму эту «последнюю веру», за ее ценность (*Gesinnungswert*). А это значит, что даже саму эту веру (как и последнюю ценность, являющуюся ее «предметом») он должен сделать пред-

метом выбора, свободного *решения* — «за» или «против» нее. Ведь только тогда человек вправе считаться ответственным и за нее, а значит — *воистину* радикально ответственным за все, что привело его к определенному поступку (действию) и воплотилось в его результате. Но таким образом ответственность за эмпирически фиксируемый — «внешний» — результат человеческого действия, сохраняя всю полноту своей суровой непреложности, все больше перемещается в *глубины человеческого духа*. Здесь, оказывается, скрывается подводная часть айсберга, если бы в нем можно было определить этически ответственный поступок, оцениваемый в нерасторжимой связи с его «последствием». А стало быть — и «*центр тяжести*» ответственности. И здесь этика Вебера и этика Толстого встречаются на общем для них поле идеального измерения человеческого существования.

Но если сопоставить теперь веберовский вариант этики, который нельзя охарактеризовать иначе как этику подлинно радикальной (если не *абсолютной*) ответственности индивида, с этикой убеждения, то, даже не отождествляя последнюю с этикой Толстого, нельзя не заметить, что линия границы, разделяющей «две этики», существенно сместилась. Оказывается, веберовская этика *только начинается* пунктом, обозначенным как ответственность за эмпирически фиксируемый результат, «вменяемый» индивидом, его достигшим, себе самому. Кончается же она там, где он делает предметом собственного *решения* и, соответственно, *выбора* свое последнее убеждение, свою «веру» (и ценность как ее предмет)<sup>16</sup>. Здесь она упирается в ту самую этику, которую Вебер приписывал, в частности, и Толстому.

И наиболее глубокий «корень» различия между этикой убеждения и этикой ответственности, как обнаруживается при этой их «встрече», заключается в том, что если для первой *убеждение* («вера») *предшествует* выбору, то в рамках второй как раз наоборот — *выбор предшествует* убеждению. А это значит, что и сам выбор меняется при этом, причем *радикальнейшим* образом. Если в первом случае он предстает как выбор человека, верящего в Бога, определяющего границу между добром и злом, *противоположность* которых *открывается* ему в «горизонте» изначальной веры, то во втором случае речь идет о выборе индивидуумом *самого Бога*. О выборе «бога или дьявола», «бога или демона» или вообще — одного из множества «равноправных» богов, как это должен был бы утверждать языческий политеизм, если бы был до конца последователен<sup>17</sup>. В этом и состоит суть веберовского «аксиологического плюрализма», о котором говорилось выше.

Но таким образом и сам этот выбор (как проникновенно подметил уже тонкий аналитик А. фон Шельтинг, на которого ссылается в аналогичной связи В. Шлюхтер<sup>18</sup>) оказывается «по ту сторону всякой

этики», как и «по ту сторону» «отдельных ценностных сфер и их требований вообще»<sup>19</sup>. Склоняясь в этом пункте к толстовскому — *онтологическому* — толкованию этики (о чем у нас еще пойдет речь), мы не намерены здесь особенно спешить, называя вместе с Шельтингом веберовскую точку зрения «сверх»-этической. Но то, что она *уже не является* этической, поскольку здесь *еще не* идет речь о противоположности добра и зла, — это безусловно. Быть «по ту сторону» этики (и, соответственно, «по ту сторону добра и зла») — это, на наш взгляд, *не значит возвыситься над нею*. Разумеется, речь идет при этом о *попытке* занять такую позицию, при которой адепт этики ответственности получает возможность абсолютно свободно избирать сам *принцип*, на основе которого проводилось бы затем различение добра и зла. Однако надо еще доказать, что *самой* этой разграничительной линии между ними объективно не существует и она целиком зависит от того, какой принцип различения мы избираем. А для этого нужно окончательно *уверовать* в Ницшево «Бог умер».

Действительно, требование *выбрать себе Бога* (или дьявола), которое предъявляет человеку этика ответственности, подкупая его опьяняющей перспективой *абсолютной свободы* и завораживая «пронзительной», как выразился бы Достоевский, красотой стоически-героического жеста, в качестве неременной платы за это предполагает воистину драматическое состояние души человека, *утратившего* веру в Бога и в то же самое время глубочайшим образом переживающего *невыносимость* этой утраты, *жгучую* потребность чем-то заполнить образовавшуюся пустоту. Лишенный благодатного дара веры в Бога (отсутствие «религиозной музыкальности», как он сам характеризовал это состояние богооставленности, когда речь заходила о нем самом), Вебер захотел заменить акт веры, хотя последний явно не исчерпывается одним лишь «волеием», *чисто волевым актом: выбором* Бога. При этом Вебер отдавал себе трезвый отчет и в том, что, сделанный индивидом абсолютно своевольно — да к тому же еще перед лицом «мертвого Бога!» — выбор этот *принципиально* уже ничем не отличается от выбора Дьявола. Кто он, этот «избранный», — Бог или Дьявол — зависит, грубо говоря, от того, «с какой стороны посмотреть».

## V

### Веберовская этика убеждения и толстовская этика любви

Как видим, на том сверхэмпирическом *уровне*, на той — метафизической — *глубине*, на которую вывел Вебер противоположение этики убеждения и этики ответственности, их антиномия оконча-



тельно утрачивала свой *формальный* характер. «Чистый» формализм оказывается здесь нерелевантным *сути дела*. Чисто формальное противоположение «двух этик» не позволяет ухватить существо их различия хотя бы уже потому, что для этики убеждения главное здесь вовсе *не в формальных* определениях веры, на уровне которых вера в Бога (т.е. Добро) *уравнивается* с верой в дьявола (т.е. зло), а именно в *содержательных*. Ибо вера, в отличие от формально взятого убеждения («убежденности» — «ценности убеждения» (*Gesinnungswert*) вообще), содержательна уже *по определению*, хотя бы это обстоятельство и не артикулировалось и не тематизировалось. А «определение» это предполагает, что вера в Бога — уже сама по себе вера в Добро, т.к. Он *и есть* наивысшее благо. Он *и есть* акт веры не является ни «сверх»-этическим, ни этически-нейтральным: тут уж нет и не может быть «этического нейтралитета». В Бога веруют как в Добро и в Добро — как в Бога; и акт веры, следовательно, это одновременно уже первый этический акт: акт радикального различения Добра и Зла.

Здесь-то и раскрывается коренное различие между верой (которая всегда есть вера в Бога, т.е. в Добро) и убеждением — *убежденностью*, «ценностью убеждения», — как его, хотя и не всегда, толкует Вебер. Убеждение, в веберовском его толковании «в горизонте» этики ответственности, — это *секуляризованная вера*, вера, *опосредованная* волевым актом — «решением», т.е. «решимостью» сделать изначальный выбор, и самим этим выбором. Актом, в котором вера действительно утратила этическое качество — нравственное содержание — и в самом деле превратилась в чисто формальную «убежденность», акцентирующую связь «веры» с личностью *индивида* и его индивидуальным решением. А условием возможности такой «секуляризации» веры было молчаливое веберовское допущение «расщелины», появившейся между «состоянием» (самочувствием?) веры и ее «предметом»: тем, во что человек *хочет* верить. «Расщелины», остающейся непреодолимой, сколь бы жгучим и страстным ни было это «хотение» веры.

Вот тут-то, «в горизонте» такого «хотения» Бога — каким бы он ни оказался, *лишь бы преодолеть «паралич волн», к которому ведет неверие!* — и совершается подмена веры — волеием веры. А вместе с тем происходит «расторжение» *двух аспектов*, «моментов» акта, предстающего в вере в Бога как нечто нерасторжимо-единое: религиозно-«миросозерцательного» и нравственного. Единый акт раскалывается надвое: акт «выбора Бога», который оказывается теперь «этически нейтральным», и акт изначального различения Бога и

дьявола, Добра и Зла, имевшего прежде *нравственный* смысл, но теперь подвергнутого аксиологической «плюрализации», чреватой релятивизацией этики.

Все это становится особенно очевидным как раз в тех случаях, когда Вебер, конструируя *идеальный тип* этики убеждения, обращается (в целях более четкого определения идеально-типических особенностей этики ответственности) к толстовской *этике любви*. Ибо вольная или невольная *формализация* этики Толстого, происходящая в тех случаях, когда она фигурирует как идеально-типически стилизованный, т.е. «освобожденный» как раз от того, что составляет ее принципиальное, «качественное» своеобразие, «пример» этики убеждения, лишь подчеркивает всю условность такого использования толстовской «этики любви». И вместо того, чтобы свидетельствовать *в пользу адекватности* «идеального типа» этики убеждения, этот пример начинает свидетельствовать *против нее*, рискуя превратиться в один из тех «неудобных фактов», с которым теория должна справиться под угрозой вступить в противоречие с самой собою.

Все «неудобство» *факта* толстовской «этики любви», взятой Вебером в качестве примера этики убеждения, начинает обнаруживаться, как только мы приступаем к *содержательному* сопоставлению *последних убеждений* толстовской этики с веберовской этикой ответственности. То есть когда берем сопоставляемые этики не чисто формально, что, как мы убеждаемся, вряд ли вообще возможно в случае толстовской «этики любви» (и это — первое, что делает «неудобным» данный пример), а *содержательно*. (А мы имеем право на такое сопоставление тем более, что ведь сам Вебер признал *неизбежность* определенного убеждения не только в случае этики убеждения, но и в случае этики ответственности, справедливо признавая, что без него она вообще не была бы этикой.)

Полностью соглашаясь с В.Шлюхтером<sup>20</sup>, опирающимся в этом своем выводе не только на А. фон Шельтинга, но и на в высшей степени интересную работу Д.Хенриха<sup>21</sup>, мы также усматриваем ядро этого последнего убеждения веберовской этики ответственности в знаменитом «стань тем, что ты есть», которое обращает к себе *радикально индивидуализированная личность* как свой «категорический императив». Однако, не останавливаясь на *форме* этой последней «решимости», попытаемся все-таки выявить содержание, скрывающееся за нею, — само это «*есть*»: что оно такое? Ведь только тогда будет возможным содержательное сопоставление последних убеждений сопоставляемых нами этик.

Сколь бы осторожно ни относились мы (вслед за неокантианскими «панметодологами», сводящими все содержательные проблемы знания к проблемам метода) к онтологии, нам все-таки придется согласиться с тем, что это уже онтологический вопрос — вопрос о *бытии* личности, определившей себя (а стало быть, и свое личностное «бытие») *радикально индивидуалистическим* образом. То есть признающей над собою один лишь «индивидуальный закон» Георга Зиммеля, которым так увлекалась наша дореволюционная интеллигенция. Закон, ею же, этой личностью, понятый как высшее определение своего уникально-неповторимого бытия. На этом уровне, который трудно охарактеризовать иначе, чем онтологический, мы и получаем наконец право сопоставлять последние убеждения этики веберовской ответственности и толстовской этики любви вполне содержательным образом, что в случае второй из них является, на наш взгляд, *единственно адекватным* подходом.

В рамках такого сопоставления мы получаем уже не только тот, уже добытый нами, результат, что в этике убеждения само последнее нравственное убеждение — убеждение в существовании Добра — предшествует изначальному выбору, тогда как с точки зрения этики ответственности как раз наоборот: именно такой выбор предшествует подобному убеждению, оказываясь, таким образом, *внеэтическим* выбором. Мы открываем для себя и нечто большее. И именно то, что освещает нам путь в «Зазеркалье» — к онтологическому истолкованию той глубинной противоположности «двух этик», перед которой мы остановились уже раньше — в ходе предыдущего рассуждения.

Первое, что со всею возможной резкостью бросается в глаза в *последнем убеждении* этики ответственности — именно на фоне его содержательного сопоставления с толстовской этикой любви, — это ощущение абсолютной *хрупкости* того индивидуально-«личностного» *бытия*, которое оно (убеждение) вольно или невольно *постулирует*. Это чувствуется уже на чисто логическом уровне, при анализе самой *формулировки* этико-ответственной максимы, предстающей как воплощенное *противоречие* (едва ли не гегельянски-«диалектического» толка): «*Будь* тем, что ты *есть*». Ведь в ней не ясно даже то, «*есть*» ли в самом деле это «нечто», каким этически-ответственный индивид считает себя *обязанным* «быть». Если оно (это «нечто») уже «есть» то, чем оно обязано быть, тогда зачем «обязанность» («долженствование»), а соответственно, и «решимость» выполнить долг? Зачем, грубо говоря, «ломиться в открытую дверь», если этот *онтологический* долг уже выполнен?

Если же его (этого «нечто») — *нет*, если оно не «есть», то известно, *чем же* это *небытие* должно «быть»? И — не говоря уже о том, что в таком случае в число «неизвестных» попадает и другое: должно ли оно (искомое «нечто») *вообще* «*быть*» чем-то. Остается признать, что речь идет здесь вовсе и не о «бытии», а лишь о «*становлении*» — о том «диалектически»-*парадоксальном* «состоянии», при каком «нечто» одновременно и «есть», и «*не-есть*», «существует» и в то же время еще только *должно* (здесь уже в смысле — «может»: где «должное» и в самом деле утрачивает остатки этического смысла) «существовать». И тем более *неопределенным* оказывается тогда и сам императив: требование быть «*тем*» (*чем же*, в конце концов?), что я «есть» (а «есть» ли я, если мне еще только предстоит «быть»? ). Там, где императив звучит столь двусмысленно, — можно ли вообще считать его императивом?

Любопытно, однако, что даже столь дорогой ценой веберовской этике убеждения не удается «откупиться» от толстовской «этизации» бытия — *отождествления бытия и блага* (в духе «платонизирующего» христианства русского православия). Ведь «мета»-этический (если не сказать: онтологический) императив «ответственности», вставшей на место поверженных абсолютов, требуя от индивида «быть» тем, что он (уже?) «*есть*», превращал это — еще не состоявшееся — «есть», *балансирующее* на грани бытия и небытия, в высший «предмет» (он же — цель) долженствования, т.е. в высшую ценность. Так что вопреки неокантианскому противоположению «сущего» и «должного», «реальности» и «ценности» бытие и ценность *совмещались* (если не идентифицировались), хотя и парадоксальным — «диалектическим» — образом. (Но разве не столь же парадоксальным образом достигалось *тождество* «идеи» и «действительности» у самого Гегеля?)

Правда, среди многих ценностей лишь одна ценность, утверждаемая этим императивом, представляла, в глазах самого Вебера, как *собственно* этическая. Однако для таких основоположников неокантианской аксиологии, как Виндельбанд и Риккерт, все ценности без исключения, начиная с ценности *истины*, имели *этический* исток — принцип Долженствования. Да и самому Веберу далеко не всегда удавалось доказать полную «этическую нейтральность» первоначального выбора индивидом своей руководящей ценности (какой бы она ни была: была ли она «Богом» или «демоном»), коль скоро сам этот решающий выбор предстал как исполнение наивысшего Долга. Так что ему все время приходилось балансировать между *двумя этиками* — «Большой» («мета»-этикой, имеющей дело с ценностными основаниями всей культуры) и «Малой» (этикой в узком смысле: этикой долга каждого индивида быть самим собой).

Наша задача, следовательно, сводится к содержательному раскрытию двух способов интерпретации *бытия*, предстающего в виде Блага (у Толстого) либо высшей ценности (у Вебера), т.е. так или иначе «этизируемого». Прямо и непосредственно — в одном случае и косвенно и сложно опосредованно (диалектикой гегелевского *становления*, поданного как исполнение «решения» индивида стать тем, что он — уже! — есть) — в другом. А оно, это раскрытие, в каждом отдельном случае убеждает с еще большей выразительностью, чем логический анализ «максимы» этики ответственности, в том, что в ее рамках доминирует сознание *хрупкости* бытия, тогда как атмосфера толстовской этики любви, наоборот, исполнена непоколебимой веры в его *нерушимость*. И это не удивительно: ведь веберовское понимание бытия ориентировано радикально «номиналистически» и, так сказать, «идеографически» уникализировавшим образом. Его «модель» — непотворимо индивидуальная, замкнутая в раковине своего «здесь-и-теперь», а потому абсолютно *конечная* («смертная») личность. Тогда как толстовское понимание является не просто «реалистическим» (в том же, средневековом, толковании этой понятийной пары: номинализм — реализм), но «универалистским» — ориентированным на «модель» универсального «всеединства»: живого и *одухотворенного универсума*, который и есть Бог. Бог, т.е. *Любовь* как *всеобъемлющий* принцип, являющий себя в любом «акте» единения, образования связи, направленном на *благожелательное утверждение бытия* составляющих его «моментов».

Иначе говоря, этико-ответственно понятое бытие — это *бытие перед лицом смерти*, как вскоре после Вебера скажут экзистенциальные философы (начиная с его ученика — Карла Ясперса, а в особенности Мартина Хайдеггера) и экзистенциалисты (Ж.-П. Сартр). Между тем как бытие, толкуемое в духе толстовской этики любви, — это *бытие перед лицом бессмертия*. Ибо смерть, с точки зрения основополагающего постулата Толстого, — это всего лишь наше *представление* (в шопенгауэровском понимании, которое он целиком и *полностью* разделял, «усвоив» его в рамках собственного мировоззрения). Это *иллюзия* («покрывало майи»), возникающая, однако, с неизбежностью, закрывая от человека подлинный смысл бытия, — что является непрямым следствием несправедности его (человека) эгоистически-«безлюбых» действий. Впрочем, иллюзия, с такой же необходимостью рассеивающаяся по мере того, как человек начинает руководствоваться чувством любви, дарованным ему изначально, вместе с его бытием: ведь любовь есть не что иное, как «усиление» — *сила* — самого бытия.

## VI

**«Героический пессимизм» этики ответственности  
и бытийная укорененность этики любви**

Но таким образом и «убеждение» («вера»), к которому апеллирует этика любви, начинает выглядеть существенно иным образом, чем оно выглядит в рамках веберовского идеально-типического противоположения этики убеждения и этики ответственности. В рамках этого противоположения, «истинным истоком и тайной» какового оказывается, как мы убеждаемся, неокантианский *разрыв* реальности и долженствования, «сущего» и «должного», индивидуальности «фактов» и всеобщности «идей и ценностей», а позади которого уже предчувствуется дуализм бытия и небытия (смерти, как превращения индивидуального бытия в ничто), — убеждение предстает как нечто *абсолютно бессильное*. Как нечто и в самом деле способное противопоставить всесилию — *злой мощи!* — эмпирической реальности одну лишь *потустороннюю* «нравственную высоту», чистоту и незапятнанность своих «помыслов» и «намерений». Потому-то и возникает потребность если не противопоставить «*непрактичности*» этики убеждения «*практичность*» этики ответственности, то хотя бы дополнить первую — второй, отправляясь от *убеждения* в том, что реальность — это борьба непримиримых друг с другом сил, т.е. перманентное насилие.

Отсюда вывод, созвучный тому, что впервые прозвучал в нашей отечественной литературной полемике (уже в 60-х гг. XX в.) из уст поэта, принадлежащего совсем не к либеральному и не к демократическому лагерю: «Добро должно быть с кулаками». Иначе говоря, этика, если она хочет быть практичной, должна как-то связать свои принципы («убеждения») с теми средствами, какие применяются в этой непримиримой «*борьбе сил*» Добра и Зла, что манихейски противопоставят друг другу в реальности. А для этого необходимо либо видоизменить сами этические принципы, т.е. в определенной степени «поступить» ими, либо найти такие способы этически оправданного участия в этой борьбе, какие дали бы возможность, по крайней мере, «минимализировать» применение насилия, направив (не без апелляции к тому, что Гегель назвал «хитростью разума») эти силы друг против друга так, чтобы они каким-то образом «нейтрализовали» друг друга. Либо, наконец, сделать одновременно и то, и другое. Причем — и это здесь главное — сделать с ясным и отчетливым сознанием того, что «убеждение», не обладающее собственной силой, может одержать победу, лишь «утилизовав» для своих целей «злые силы» самой реаль-

ности — в конце концов все-таки остающейся царственно равнодушной к человеческим идеалам, убеждениям и целям. Такова позиция этики ответственности, которой толстовская этика любви противопоставляет свое видение соотношения «убеждения» (точнее — веры) и действительности.

Толстому было абсолютно чуждо представление о некоей «обратной пропорциональности», существующей якобы между *нравственной высотой* убеждения и его *бытийной силой*, полнотой его реальности и т.д., — представление, которое подспудно связывало неокантианское: «ценности не существуют, а только значат» — с веберовским выводом об их фактическом «бессилии», во всяком случае — в области политики. Для русского пророка этики любви нечто подобное должно было бы звучать как величайшее оскорбление — и человека, и Бога. Ибо высший смысл бытия и *в то же самое время* всепобеждающая *мощь* его — это Любовь. И в каждом акте истинной (т.е. кроме всего прочего и *деятельной*) Любви человек оказывается тождественным Богу, тогда как в природе этого Бога, тождественного Любви, раскрывается подлинная человечность: *всечеловечность, всеединство* человечества. Что же касается убеждения (веры) человека, то оно опять-таки есть не что иное, как индивидуальный акт все той же Любви: к Богу, а *потому* к человеку, к человеку, а *потому* к Богу. И именно по этой причине оно не может не обладать *полнотой* бытия и его *мощью*. Убеждение (вера) — это реальный, если хотите, онтологический акт Любви, ее «эманация».

Вот почему, согласно толстовской онтологии любви, черпающей свое вдохновение из Евангелия, «ненасилие», являющее собою, воплощающее именно такое убеждение, — это *вовсе не бессилие*, не отсутствие силы. Напротив: это — сила, и сила гораздо более мощная (ибо за нею — мощь всего *универсума Добра*, т.е. Бога), неизмеримо более мощная, чем неизбежно партикулярная! — ибо обособляющая людей друг от друга — сила зла, т.е. насилия. Это *единственная* сила, которая способна *победить* и в конце концов истребить *вовсе* насилие, — в чем и заключается ни с чем не сравнимая *мощь ненасилия*: Любви, включающей любовь к насильнику (отделяя его, как человека, от совершенного им злодеяния). Мощь, превосходящая совокупное могущество всех сил зла.

Толстой неоднократно протестовал против того недоразумения (жертвой которого стал среди многих других и Вебер), будто его принцип ненасилия означает *попустительство*: «непротивление злу», покорное отступление перед ним, сдачу позиций Добра, словом, «извечную» русскую пассивность. Между тем, возражает он против та-

кого толкования его важнейшей идеи (прямо заимствованной им из Нагорной проповеди), он неизменно исключал лишь *один-единственный* вид «противления злу»: сопротивление ему посредством *насилия*. Одно только насилие, как наиболее адекватное воплощение зла, исключаящее Любовь как таковую, устранялось ее пророком из числа средств противодействия ему, борьбы против него. «Я говорил, — вновь и вновь разъясняет он свою мысль, — что по учению Христа вся жизнь человека есть борьба со злом, противление злу разумом и любовью, но что из всех средств противления злу Христос исключает одно неразумное средство противления злу насилием, состоящее в том, чтобы бороться со злом злом же»<sup>22</sup>.

Но кроме всего прочего толкование этой идеи «толстовства» в духе восточного «непротивленчества» и «квиеизма» противоречило бы и пониманию Любви, которое Толстой утверждал вплоть до своей смерти и которое мощнее всего прозвучало в книге «Путь жизни», ставшей его духовным завещанием<sup>23</sup>. Согласно этому пониманию, Любовь есть «усилие»<sup>24</sup>, направленное на все более глубокое и всеобъемлющее *единение* людей в актах взаимного благоволения. Это — *вполне активная*, хотя, разумеется, и не «активистская» установка, к тому же далекая и от чисто интеллектуалистски толкуемого стоицизма; она отражает не просто *противостояние*, но и *противодействие* злу, хотя и совсем *не теми средствами*, что свойственны (ибо внутренне, так сказать, «избирательно» сродственны) ему.

А отсюда вытекают далеко идущие изменения в толковании этикой любви не только самого понятия «убеждения», на котором сосредоточивал свое внимание Вебер, когда вычленил специфику этики убеждения, но и понятия «результата», которое он акцентировал, когда речь заходила о своеобразии этики ответственности. Толстовская *вера*, стоявшая на месте веберовского *убеждения*, не была отделена от практического «результата» чем-то вроде пуленепробиваемого стекла, как это получалось у Вебера, когда он противопоставлял «максимы» своих «двух этик». Ведь акт веры, согласно Толстому, тождествен акту («усилию») Любви, и чем он возвышеннее, чище и подлиннее, тем он *действительнее, тем более реальные* и тем более далекие идущие последствия он способен вызвать.

Здесь перед нами диаметрально противоположность тому, что имел в виду Вебер, иронизируя по поводу «пламени чистого убеждения»<sup>25</sup>, чтобы подчеркнуть *принципиальную непрактичность*, связанную с этико-убежденческим бегством во «внутреннее» от «внешнего». Ведь, согласно Толстому, даже простая «забота» о чистоте и возвышенности веры, коль скоро последняя тождественна Любви, т.е.



благодарному усилию (обратим внимание: *у-силie* — корень здесь сила, только в отличие от *на-силie* не злая, а добрая, добродетельная), направленному к Богу и непосредственно обращенному как к самому себе, так и к другому человеку, — не может остаться безрезультатной кроме всего прочего и в *эмпирическом* смысле. Причем и этот результат не так уже решительно игнорируется, как это предполагается *идеальным типом* этики убеждения.

Но главное заключается все-таки в том, что иначе понимается сам «результат», поскольку наиболее «результативным» оказывается, в конечном счете, именно само это *динамическое усилие* Любви, усилие, объединяющее веру людей в Бога с практически деятельной любовью индивида к «другому» — «вот этому» — человеку, кем бы он ни был в каждом отдельном случае. «Результатом» с точки зрения толстовской этики должно быть — прежде всего и главным образом — *самоизменение* человека, способствующее само-изменению других людей, облегчая их единение в Любви, т.е. в Боге. Дело в том, что, согласно важнейшему из толстовских постулатов, изменение «внешних убеждений», в несправедливом мире которых живут люди, может наступить лишь в результате самоизменения каждого из них, из людей, осуществляемого абсолютно свободно в том смысле, что оно исключает какое бы то ни было «воздействие извне», со стороны «окружающей среды». А из этого следует, что поступок<sup>26</sup> человека, свидетельствующий о его самоизменении, и должен рассматриваться как основной *результат*, на который рассчитывает — и за который берет на себя *ответственность* — этика любви, вернее, каждый индивид, действующий (*ведущий себя*) в согласии с нею.

Поскольку же этот поступок, представляющий собой результат самопреображения человека, считается завершенным лишь в том случае, если это «внутреннее» усилие явлено «во-вне» — в *усилии* Любви, направленной им на *другого* человека, других людей<sup>27</sup>, постольку в нем (поступке) как «результате» отсутствует та непримиримая оппозиция «внутреннего» и «внешнего», из которой Вебер выводил своеобразие этики убеждения и ее изначальную противоположность этике ответственности. «Усилие» Любви связывает «внутреннее» и «внешнее», так же как «потусторонний» мир и «посюсторонний», настолько тесными узами, что для Толстого вообще утрачивает смысл это раздвоение. По этой причине он и отрицает «загробную» жизнь, утверждая, что «истинное благо в настоящей, а не в «загробной» жизни»<sup>28</sup>.

Во всех случаях Толстой предпочитает говорить об одной и той же — *одухотворенной* — Жизни (Всежизни, как сказали бы соловьевцы), тождественной Любви, единящей Бога и человека, человека и

других людей, человечество и все живое на земле, все живое и космос в общем *усилии*, благодаря которому этот универсум все-таки *есть*. Поэтому веберовские слова о «виртуозах акосмической любви к человеку», которые говорили о том, что их царство «не от мира сего», тогда как сами они «все-таки действовали и действовали в этом мире»<sup>29</sup>, оказываются неприменимыми ни к самому Толстому, ни к его героям. И он, и они знают *только один* мир — мир, объединенный (а значит, и одухотворенный) усилием, силой, энергией Любви, без которой не было бы ни этого мира, ни вообще ничего.

А потому этическая проблема оказывается для него *в то же самое* время и проблемой *практической*, сугубо «посюсторонней» (если рассуждать в духе идеально-типически толкуемой этики ответственности). Это и позволяет Толстому отвергать насилие как средство борьбы со злом, апеллируя не столько даже к тому, что это, как говорил М. Вебер, «нравственно опасное средство»<sup>30</sup>, сколько к тому, что оно здесь просто *неэффективно*, нецелесообразно. Его «контрэффективность» обосновывается не *этическим*, а *логическим* рассуждением, причем простейшим: когда насилие пытаются преодолеть насилием же, происходит удвоение зла, т.е. его увеличение, а не уменьшение — к одной «единице» зла прибавляется другая, вот и получается уже две «единицы».

В случаях всех аналогичных рассуждений Толстого — а в своих художественных произведениях он дает многочисленные примеры их конкретизации применительно к самым разнообразным «практически-жизненным ситуациям» — *никак нельзя сказать*, что толстовская этика любви, подобно веберовски толкуемой этике убеждения, полностью отвлекается от последствий этически ориентированного поступка, не желая ни учитывать их, ни возлагать на человека ответственность за них, «сваливая» всю тяжесть на одного лишь Бога.

Уже не говоря о том, что, согласно важнейшей толстовской предпосылке, всякий поступок, исполненный Любви, всякое действие, одухотворенное ею, — это уже действие человека в качестве Бога (равно как и действие Бога в качестве человека): оба они соприсутствуют в каждом акте *подлинной* Любви, — необходимо иметь в виду и другое не менее существенное обстоятельство. А именно то, что согласно этой онтологии (или, если хотите, «онто-теологии»: ведь, коль скоро Бог и есть бытие, теология неизбежно оказывается и онтологией), «результат» *вообще не может быть* делом будущего, поскольку оно, как и прошлое, не есть подлинная реальность. Истинно реальна лишь *вечность*, а она присутствует (препяствует) всегда «здесь и теперь» — в момент совершения поступка, в мгновение высшего напряжения Любви.

«Любовь, — пишет Толстой в своем итоговом творении, — это проявление божественной сущности, для которой нет времени, и потому любовь проявляется только в настоящем, сейчас, во всякую минуту настоящего»<sup>31</sup>. «Любви в будущем не бывает: любовь бывает только в настоящем». «Жизнь сейчас, в настоящем, это то состояние, в котором живет в нас Бог. И потому настоящее мгновение в жизни дороже всего»<sup>32</sup>. «Только в настоящем проявляется свободная божественная сила жизни, и потому деятельность настоящего должна иметь свойства божественного, то есть должна быть разумна и добра»<sup>33</sup>. «Мгновение только мгновение, — человеку кажется так неважно мгновение, что он пропускает его, а только в этом вся его жизнь, только в мгновении настоящего может он сделать то *усилие* (курсив мой. — Ю.Д.), которым берется царство Божие внутри и вне нас»<sup>34</sup>. «...Деятельность духовного существа человека только в усилении сознания. А усилие сознания всегда вне времени, потому что оно всегда только в настоящем, а настоящее не во времени»<sup>35</sup>. Оно, по убеждению Толстого, — в вечности, т.е. в Боге. Вот почему каждый — сиюминутный — акт человеческой любви — божественен; это — «место», где человек и Бог — тождественны.

Но это (этически) «прекрасное мгновенье», которое, в отличие от гетевского «мгновенья», не нужно и останавливать (ибо оно уже и есть «мгновение вечности»), является, согласно толстовской «онто-теологии», тем самым «местом», где поступок предстает одновременно и как свой собственный *результат*, где действие оказывается в то же самое время и своим собственным *следствием*. На месте «ответственности за будущее», о которой говорил Вебер, у Толстого — «ответственность за настоящее», за то, чтобы в мгновении настоящего, преображенном усилием Любви, открылась вечность. Этот результат и подлежит оценке. Причем оценке одновременно и этической (можно даже сказать: религиозно-этической или этико-онтологической), и практически-житейской. Поступок, совершенный «здесь и теперь», и есть тот конечный результат, за который человек несет *всю полноту ответственности*. Однако не в (воображаемом) будущем, в которое всегда можно сбежать, как это всегда и делали (и все еще делают) незадачливые политики, неизменно предпочитавшие отвечать не за то, что они творят в настоящем (и, конечно же, не на месте этого «творения»), а за то, что, согласно их лукавой вере, *должно произойти* из содеянного ими в последующем, когда о содеянном уже можно сказать: «было — и былшем поросло».

Между тем это «должное будущее», согласно Толстому, так никогда и не наступало, разделяя судьбу всех иллюзий, рожденных желанием людей *убежать от ответственности*, которая всю полноту

своего смысла имеет *лишь в настоящем* и лишь как ответственность за то, что (и как) в этом настоящем ими творится. Ибо как «онто-теологически», так и этически, как эмпирически, так и практически-жизнью реально лишь одно настоящее, взятое в противоположность *уже не существующему* прошлому и *еще не существующему* будущему, — а это и есть вечность (печное пребывание). Здесь, следовательно, только и реальна и ответственность вообще — и ответственная этика.

А такая ответственность, согласно Толстому, — неотвратимо «наступает» (если воспользоваться здесь языком судебного процесса). И наступает она не после «содеянного», а в *момент* самого деяния и *на месте* его свершения. Деятель тут же — в самом акте своего действия *вознаграждается*, если оно доброе, поскольку награда за добродетель — сама добродетель, награда за любовь — сама Любовь. Или, наоборот, *наказывается*, если его деяние — злое (злодеяние), причем исполнителем этого наказания оказывается *он сам*, — подобно, скажем, Анне Карениной из одноименного романа Толстого, которая бросилась под поезд, казнив саму себя за все то, что сознательно или бессознательно переживалось ею как нарушение божественных заповедей<sup>36</sup>. В этом Толстой и видит реальный смысл библейского: «Мне отмщение и Аз воздам», — слов, вынесенных им в эпиграф только что названного романа. Ибо в том, что «воздаяние» за любой человеческий поступок заключено в нем самом и, следовательно, в случае, если этот *поступок* оказывается *проступком*, наказывает себя за него именно тот, кто его совершил, — во всем том и усматривает пророк этики любви «перст Божий». Сам Бог заставляет человека, совершающего тот или иной поступок, принимать на себя всю тяжесть ответственности за него — причем не «завтра», не в «будущем», а «здесь и теперь». Таков дополнительный смысл христианского «Поступай праведно, а в остальном полагайся на Бога», который получала в толстовской этике любви эта заповедь, но который также не был принят во внимание Вебером.

### Примечания

- <sup>1</sup> Schluchter W. Religion und Lebensführung. Bd. I. Fr. a/M., 1988. S. 165–363.
- <sup>2</sup> Weber M. Zur Lage der Hürgerlichen Demokratie in Russland // Weber M. Gesamtausgabe. Abt. I, Dd. 10. Tübingen, 1989.
- <sup>3</sup> Ibid.
- <sup>4</sup> Ibid. S. 123.
- <sup>5</sup> Ibid. S. 124.
- <sup>6</sup> Ibid. S. 125.

- <sup>7</sup> Weber M. Politik als Beruf // Weber M. Gesammelte Politische Schriften. Tübingen, 1988. S. 550.
- <sup>8</sup> Лосский Н.О. Условия абсолютного добра, М., 1991 С. 126.
- <sup>9</sup> Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1985. S. 1–30.
- <sup>10</sup> Ibid. S. 12–13.
- <sup>11</sup> Weber M. Politik als Beruf. S. 557.
- <sup>12</sup> Ibid. S. 559.
- <sup>13</sup> Ibid. S. 551.
- <sup>14</sup> Ibid. S. 557.
- <sup>15</sup> Weber M. Wissenschaft als Beruf // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1988. S. 607.
- <sup>16</sup> Ibid. S. 608–609.
- <sup>17</sup> Ibid.
- <sup>18</sup> Schluchter W. Op. cit. S. 274–276.
- <sup>19</sup> A. von Schelling, Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens. Tübingen, 1934. S. 52.
- <sup>20</sup> Schluchter W. Op. cit. S. 311.
- <sup>21</sup> Henrich D. Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen, 1952. S. 129.
- <sup>22</sup> Толстой Л.Н. Три притчи // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 20 т. Т. 12. М., 1964. С. 310–311.
- <sup>23</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. (Юбилейное). Т. 45.
- <sup>24</sup> См.: Там же. С. 16, 317–322, 326–328, 331–333, 377, 514, 515.
- <sup>25</sup> Weber M. Politik als Beruf. S. 552.
- <sup>26</sup> Идея, которую М.М.Бахтин положил в основу своей философии поступка.
- <sup>27</sup> Идея, преодолевающая «монолизм» неокантианской этики, которым был изначально связан М.Вебер.
- <sup>28</sup> Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 481.
- <sup>29</sup> Weber M. Op. cit. S. 557.
- <sup>30</sup> Ibid. S. 553.
- <sup>31</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 336.
- <sup>32</sup> Там же. С. 337.
- <sup>33</sup> Там же. С. 335.
- <sup>34</sup> Там же. С. 333.
- <sup>35</sup> Там же С. 332.
- <sup>36</sup> Исполненным символика оказалось здесь и то, что произошло все это вопреки первоначальному замыслу Толстого, как бы против авторской воли, что заставляет вспомнить о «своеволии» другого литературного персонажа – пушкинской Татьяны (о чем хорошо помнил, кстати сказать, и автор «Анны Карениной»).

## ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*П.А. Гаджикурбанова*

### От Киносарга к Портику

Хорошо известно, что основатель стоической школы финикиец Зенон был учеником киника Кратета. Диоген Лаэртский рассказывает, что произошло это следующим образом. Читая в лавке книгу Ксенофоновых «Воспоминаний о Сократе», Зенон пришел в такой восторг, что спросил, где можно найти подобных людей? В это самое время мимо лавки проходил Кратет; продавец показал на него и сказал: «Вот за ним и ступай!» С тех пор он и стал учеником Кратета (D.L. VII 2–3)<sup>1</sup>. А далее приводится весьма примечательный случай, один из ряда историй, которые способны многое поведать если не о реальных исторических отношениях между школами киников и стоиков, то по крайней мере о том, как эти отношения виделись в античности. Как пишет Диоген Лаэртский, Зенон «при всей своей приверженности к философии... был слишком скромн для кинического бесстыдства. Поэтому Кратет, чтобы исцелить его от такого недостатка, дал ему однажды нести через Керамик горшок чечевичной похлебки; а увидев, что Зенон смущается и старается держать ее незаметно, разбил горшок у него в руках своим посохом — похлебка потекла у Зенона по ногам, он бросился бежать, а Кратет крикнул: «Что ж ты бежишь, финикийчик? Ведь ничего страшного с тобой не случилось»» (D.L. VII 3). А спустя некоторое время Зенон ушел учиться философии к другим учителям — мегарику Стильпону и академикам Ксенократу и Полемону.

Любопытно сопоставить этот случай с историями, которые рассказывали о Диогене Синопском и его несостоявшихся учениках. Когда некий человек захотел научиться у него философии, Диоген дал ему рыбу и велел в таком виде ходить за ним; но тот застыдился,

бросил рыбу и ушел. Повстречав его позже, Диоген со смехом сказал: «Нашу с тобой дружбу разрушила рыба!» (D.L. VI 36). В другом анекдоте вместо рыбы фигурирует кусок сыра ценой в пол-обола. Очевидно, что перед нами примеры кинической пайдеи, являющиеся одновременно и уроком, и испытанием. В обоих случаях те, кто пытался стать учениками Диогена, проверки не выдержали. Они не достигли должного уровня презрения к общественным приличиям и именно это помешало им стать киниками.

Типологическое сходство вышеприведенных историй очевидно, и сам собою напрашивается вывод о том, что анекдот о Кратете и Зеноне — это история о том, как «стыдливость» Зенона помешала ему выдержать испытание и стать киником. Это значит, что Зенон мог в лучшем случае усвоить лишь некоторые из уроков, преподанных ему Кратетом, а в худшем — возникает вопрос, насколько вообще правомерно считать Зенона учеником киников, а значит, и говорить о непосредственном родстве стоической и кинической школ.

Однако здесь возможна и иная интерпретация. Именно в силу более чем очевидного сходства данных историй мы можем предположить, что случай с Кратетом и Зеноном не реальный исторический факт, а анекдот, в символической форме выражающий отношения между школами киников и стоиков, построенный по модели анекдотов о Диогене и его незадачливых учениках. В пользу данной версии говорит ситуация с еще одной легендой, рассказанной на этот раз Апулеем. Когда Кратет и Гиппархия на глазах у всех справляли свою «собачью свадьбу» (κυνογαμία) в Расписном Портике, Зенон подошел и прикрыл их плащом, чтобы оградить их от посторонних глаз (Apol. Flor. XIV). Одни исследователи вообще считают это свидетельство целиком и полностью скабрёзной выдумкой Апулея<sup>2</sup>, другие считают, что за исключением роли, отведенной Зенону во всей этой истории, у нас нет оснований сомневаться в ее правдивости<sup>3</sup>. Однако практически все ученые единодушны во мнении, что эта история имеет черты аллегии, призванной продемонстрировать крайнюю степень эпатазирующего кинического бесстыдства и «стыдливость» основателя стоицизма. Вердикт исследователей таков: историческая ценность свидетельства Апулея минимальна, но его идеологическое содержание весьма существенно<sup>4</sup>.

Античность знала о различии обеих школ, что аллегорически выражалось в рассматриваемых нами историях. Похоже, и сами стоики знали о подобном противопоставлении и даже обыгрывали его. Однажды, когда киник просил у него масла, Зенон сопроводил свой отказ словами: «Скажи-ка теперь, кто из нас бесстыднее?» (D.L. VII 17).

Но античность знала и о родстве этих школ (D.L. VI 104). Сами стоики говорили, что мудрец «будет киник, ибо кинизм есть кратчайший путь к добродетели» (D.L. VII 121). И уже в римский период стоической школы Эпиктет, описывая стоического мудреца, будет придавать ему кинические черты, и наоборот, описывая истинного киника, обрядит его в стоические одежды и сделает «сам запыленный вид его... чистым и привлекательным» (Epict. Disc. III 22.89)<sup>5</sup>.

Напрашивается вывод, что стоики — те же киники, но без их «бесстыдства». Однако возможно ли такое? Разве не своими эпатажными выходками прославился Диоген Синопский? И что останется от кинизма, если вычесть из него все проявления вызывающе пренебрежительного отношения к правилам приличий и общественным нормам? Очевидно, что все то, что современники расценивали как киническое бесстыдство, было не самоцелью, но всего лишь средством. И тогда возникает вопрос, а могла ли эта цель быть достигнута иными способами и иными средствами? И может быть, Зенон вполне хорошо усвоил урок кинизма, который преподавал ему Кратет, но облек его в совершенно иную форму.

\* \* \*

При попытке ответить на вопрос о связи кинизма с философией стоиков перед нами возникает ряд проблем. Прежде всего, это столь же традиционная, сколь и неизбежная проблема источников по философии кинизма и Раннего стоицизма, с которой сталкивается всякий исследователь античной философии. Но когда речь заходит о кинической школе, возникает еще одно специфическое затруднение: кинизм является философией, в которой философский дискурс сведен к минимуму. Сохранился, например, известный рассказ: когда кто-то утверждал, что движения не существует, Диоген просто встал и начал ходить. Киники не столько объясняют свою философию, сколько демонстрируют ее самой своей жизнью: обычные повседневные дела, манера одеваться, есть, говорить становятся ее выражением и воплощением. Они умели одним жестом или фразой передать столько смыслов, что их объяснение и последовательное изложение потребовало бы не одного трактата. Киники, правда, записывали свои постулаты, в частности Антисфен, ученик Горгия, не был чужд и риторике. Однако кинизм более всех других типов философствования чужд чисто текстуальному выражению. Как-то Гегесий попросил Диогена почитать что-нибудь из его сочинений. «Дурак ты, Гегесий, —



сказал Диоген, — нарисованным фигам ты предпочитаешь настоящие, а живого урока не замечаешь и требуешь писанных правил». (D.L. VI 48). В результате перед исследователем предстает обширное поле анекдотов, хрией, апофтегм и т.д., и всякая попытка вычлениить их теоретическое содержание и изложить его на академическом языке кажется некоторого рода насилием над способом философствования, принципиально противопоставленным попыткам такого рода. Тем не менее попытаемся из множества сведений выбрать наиболее, на наш взгляд, существенные для понимания сходства и различия кинической и стоической школ.

Диоген Лаэртский утверждает, что на киническую и стоическую школы повлиял Антисфен: «По видимому, именно он положил начало самым строгим стоическим обычаям... Он был образцом бесстрастия для Диогена, самообладания для Кратета, непоколебимости для Зенона: это он заложил основание для их строений» (D.L. VI 14–15). Антисфен был учеником Сократа и, говорят, для него не было большего удовольствия, чем находиться в обществе учителя и слушать его беседы, ради чего он каждый день проходил по восемь километров от Пирейского порта до Афин. Антисфен был рядом с Сократом до последних минут его жизни и присутствовал при смерти учителя. И даже, согласно легенде, был причастен к изгнанию Анита и смерти Мелета. Вполне вероятно, что переход Антисфена к кинизму был связан с той трагедией и духовным переворотом, который он пережил после казни Сократа. У Сократа Антисфен научился твердости, выносливости и бесстрастию, а главное, тому, что только добродетель — единственное благо, к которому стоит стремиться. Он считал, что «достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы. Добродетель проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов, ни в обилии знаний» (D.L. VI 11).

Свои беседы с учениками Антисфен вел в гимнасии для нофов (неполноправных и незаконнорожденных) при храме Геракла. Гимнасий носил имя «Киносарг», что переводят как Белый или Зоркий пес, по одной из версий, отсюда и получила название киническая школа<sup>6</sup>. Сам Антисфен называл себя Истинным Псом и первым сделал внешними признаками кинической школы такие атрибуты социальных маргиналов, как сложенный вдвое плащ, который киники носили на голое тело в любую погоду, посох (чтобы ходить по дорогам и отбиваться от врагов) и суму для подаваний (D.L. VI 13).

Характерной особенностью кинического учения было требование отбросить существующие нормы и обычаи. Начиная с Антисфена, киники считают, что мудрый человек в своем поведении должен

руководствоваться не установленными людьми порядками, а законами добродетели (D.L. VI 11), и, как мы знаем, презрение к общепринятым ценностям, начиная с внешнего вида и заканчивая речами и поступками, становится своего рода визитной карточкой кинической философии. У Антисфена можно найти и истоки некоторых представлений, которые позже столь демонстративно будет защищать Диоген, навлекая на себя упреки в пресловутом бесстыдстве. В нашем распоряжении есть ряд сюжетов, в которых Антисфен достаточно пренебрежительно относится к тому, что о нем говорят его сограждане. К примеру, узнав однажды, что Платон дурно откликается о нем, он сказал: «Это удел царей: делать хорошее и слышать дурное». Когда же кто-то сообщил ему, что его многие хвалят, он спросил: «Что же я сделал дурного?» (D.L. VI 3, 8). Учитывая, что, согласно тому же Платону, стыд есть «страх дурной молвы»<sup>7</sup> (Plat. Euthr. 12c), Антисфен, похоже, проявлял некоторого рода «бесстыдство», заключавшееся в независимости от мнений окружающих. Но дело, конечно же, не только в этом. Целый ряд дошедших до нас высказываний Антисфена демонстрирует его пренебрежение к традиционным ценностям афинского общества. Так благородство происхождения, столь ценное греками, не значит для Антисфена ровным счетом ничего. Высмеивая тех, кто кичился чистотой своей крови, Антисфен говорит, что они по своему происхождению «ничуть не родовитее улиток или кузнечиков»; превозносит труд, приводя в пример Геракла и Кира, нимало не заботясь о том, что один из них эллин, а другой варвар; издевается над афинской демократией и религиозными культами и т.д. (D.L. VI).

В этике Антисфена следование добродетели предполагает не только свободу от власти традиционных идеалов и ценностей, но и свободу от власти собственных побуждений и страстей. Большинство греческих философов с подозрением относились к физическому удовольствию, но позиция Антисфена в этом вопросе значительно более радикальна. Ему приписывают высказывание «я предпочел бы безумие наслаждению» (D.L. VI 3). Есть пассаж, в котором Антисфен говорит, что если бы ему попала сама Афродита, он поразил бы ее стрелой, а также называет любовь пороком природы (Klim. Al. Str. II). Но при этом он считает, что мудрец не будет избегать любовных связей, поскольку «только мудрец знает, кого стоит любить» (D.L. VI 3), а также рекомендует сходить только с теми женщинами, которые будут за это благодарны. По-видимому, Антисфен считал стремление к наслаждению одним из главных препятствий на пути к добродетели, но не само наслаждение как таковое, а жизнь, подчиненную на-

слаждениям, как своей единственной цели. Ведь подобная жизнь, ставшая непрерывным и отчаянным поиском удовольствий, по сути дела мало чем отличается от безумия.

В своей проповеди свободы и независимости духа киники не оттаивались перед крайностями, о чем остались многочисленные свидетельства. Особенно отличился в этом Диоген Синопский, который своей жизнью продемонстрировал пример специфически кинического отношения к миру. Знаменитая легенда гласит, что дельфийский оракул на вопрос Диогена, что ему сделать, чтобы прославиться, посоветовал Диогену заняться «переоценкой ценностей» (*παροχάραττείν τὸ νόμισμα* – D.L. IV 20-21). Сам Диоген понял ответ буквально – как призыв к подделке денежных знаков<sup>8</sup>: он стал обрезать края монет, за что и был уличен и наказан. И лишь позже он понял истинный смысл пророчества, который заключался в том, чтобы перевернуть существующие нормы и ценности и заменить их жизнью по природе в ее простоте и непритязательности. Он говорил, что если «вместо бесполезных трудов мы предадимся тем, которые возложила на нас природа, мы должны достичь блаженной жизни; и только неразумие заставляет нас страдать» (D.L. VI 71).

Киническая литературная традиция видит в Диогене образ идеального киника – «небесную собаку», фигуру почти мифологическую, наподобие другого излюбленного героя кинических произведений – Геракла, и связывает с ним множество анекдотов и легенд, демонстрирующих невозмутимую последовательность, с которой Диоген воплощал в своей жизни идеал автаркии, самоограничения и презрения к общественным условиям. Подобно атлетам, демонстрирующим высшие достижения физической силы, ловкости и проворности, на какие только способен человек, Диоген показал высшую степень свободы и независимости духа, доступную смертным. Повторяя слова Сократа, Диоген говорил, что «богам дано не нуждаться ни в чем, а мужам, достигшим сходства с богами, – довольствоваться немногим» (D.L. VI 105). Складывается впечатление, что вся жизнь Диогена представляет собой некий безумный эксперимент или титанический поединок, который он ведет сам с собой, стремясь преодолеть в себе все то небольшое, в чем все-таки нуждаются смертные. Как будто последовательно проверяя все блага, от которых зависит обычный человек, он отбрасывает их одно за одним, стараясь свести к минимуму любые свои потребности.

Его учителями в этой битве становятся дети и животные, варварские народы и герои древности – все, в ком естество еще не испорчено установлениями общества. Глядя на мышь, не нуждающуюся в

подстилке, не боящуюся темноты и не ищущую мнимых наслаждений, он понимает, как ему следует жить. Он спит, где придется на сложенном вдвое плаще или живет в пифосе при храме; выбрасывает свою чашку и миску для похлебки, увидев детей, которые прекрасно обходились без них; закаляет свое тело, упражняясь в способности переносить жару, холод и непогоду и даже пытается есть сырое мясо, но не может его переварить (недаром он называет желудок харибдой жизни) (D.L. VI).

Однако в человеческом сообществе все, что связано с телом и отправлением его элементарных естественных потребностей, сопровождается целым спектром табу и запретов, норм и предписаний. Но с точки зрения киников все эти нормы и предписания не имеют никакого отношения к добродетели и являются лишь сетями, опутывающими человека, вовлекающими его в зависимость куда более сильную и непреложную, чем требования его естества. К примеру, человек нуждается в пище так же, как и любое другое природное существо, но только человек обставляет удовлетворение этой потребности столькими условностями и запретами: он не просто ест, когда у него есть пища, но ест в определенное время, в определенных местах, определенным способом и нарушение этих норм расценивается как порок. Киники приложили немало усилий для того, чтобы доказать, что все они не имеют ни малейшего отношения к добродетели, а их нарушения не являются злом, что и квалифицировалось их современниками как пресловутое бесстыдство.

Эти нормы различны в различных культурах, но все претендуют на то, чтобы считаться неизблемыми и неизменными. Так, для представителя современной европейской культуры уже не очень понятно, почему вид Диогена, завтракающего на площади, вызывал столь бурный ажиотаж, что вокруг него собирались толпы зевак и вполне невинным выглядит его ответ на упрек, что он ест на площади: «Голодал ведь я тоже на площади» (D.L. VI 58). Так же теперь для нас не совсем очевидно, почему пронести в руках через площадь рыбу, сыр или горшок похлебки — столь постыдное действие, что только киник оказывается на него способен. Но как только речь заходит о сексуальных нормах и табу, как и обо всем, что связано со смертью, выходки киников уже не кажутся нам столь безобидными. А ведь за всеми этими выходками стоит все то же стремление показать, что соблюдение всех этих норм не есть добродетель, как и нарушение табу не есть порок.

У нас достаточно доксографических свидетельств тому, что киники не останавливались ни перед какими социальными запретами, включая запрет на инцест и канибализм. Про Диогена известно, что

«все дела совершал он при всех: и дела Деметры, и дела Афродиты... То и дело занимаясь рукоблудием у всех на виду, он говаривал: «Вот кабы и голод можно было унять, потирая живот!» (D.L. VI 69). И даже считал, что это есть изобретение Гермеса, который преподавал этот метод своему сыну Пану, когда тот блуждал день и ночь, не находя взаимности у нимфы Эхо. И если бы люди пользовались этим методом вместо брака, то не случилось бы массы бедствий. Троя не была бы взята и не погиб бы Приам (Dion. Chrys. VI). Киники Кратет и Гиппархия тоже совершали половые акты публично (Sext. Pyrrh. I 153). Более того, Диоген считал, что совершенно не важно, предавать ли тело погребению и как предавать. Он не видит ничего дурного в том, чтобы украсть что-нибудь из храма и даже в том, чтобы употреблять в пищу человеческое мясо, которое, по его мнению, мало чем отличается от любой другой пищи (D.L. VI 52, 73).

Самое удивительное, что «стыдливый» Зенон в своем «Государстве», описывая идеальное сообщество мудрецов, воспроизведет практически все скандальные положения кинизма. Он объявляет бесполезным весь общий круг знаний; запрещает строить храмы, суды и училища; отменяет деньги и собственность и брак; считает, что жены должны быть общими, и даже велит мужчинам и женщинам носить одну и ту же одежду, причем такую, которая не прикрывает полностью ни одну часть тела (D.L. VII 32). Нет сомнения, что это была ранняя книга, написанная в то время, когда Зенон все еще был учеником Кратета. Часть более поздних стоиков пробовали корректировать ее или даже отрицать ее подлинность. Диоген Лаэртский приводит одно весьма характерное свидетельство, «будто те места из книг Зенона, которые казались стоикам неудачными, были вырезаны стоиком Афинодором, хранителем пергамской библиотеки, но потом восстановлены» (D.L. VII 34). Причем судя по контексту, речь идет о тех местах «Государства» и «Бесед» Зенона, где он размышляет вполне в киническом духе о том, каковы должны быть порядки в государстве мудрецов.

Известно, что позднейшие стоики (особенно во времена Средних платонизирующих стоиков) относились к взглядам киников с некоторым подозрением. Вплоть до того, что уже упоминавшийся стоический тезис о том, что мудрец будет киником, у Стобея приобретает следующее объяснение: «Они (стоики) говорят, что мудрец будет киником, имея в виду то, что он будет оставаться киником, но, конечно же, не то, что, будучи мудрецом, он сделается киником» (SVF III 638). Однако у нас достаточно свидетельств тому, что Хрисипп разделял взгляды Зенона, высказанные им в «Государстве». К тому же у

Хрисиппа мы найдем массу шокирующих утверждений, которые звучат вполне по-кинически, вплоть до допустимости при определенных обстоятельствах инцеста и каннибализма (SVF III 753; Sext. Ругг. III 247–248). Подобные представления у стоиков обозначались категорией «надлежащего по обстоятельствам»<sup>9</sup>. Допустимость в стоической этике действий, подпадающих под данную категорию, невозможно объяснить, не обращаясь к кинической родословной философии стоиков. Зачастую исследователи пытаются считать данные положения «детской болезнью», которая характерна для Ранних стоиков, но затем бесследно проходит. Однако появление уже в римский период Стои такого «кинизирующего» стоика, как Эпиктет, говорит о том, что полностью преодолеть эту «болезнь кинизма» стоикам не удавалось никогда, и недооценка этого факта, на наш взгляд, может весьма существенным образом исказить образ стоической этики, складывающийся у современных исследователей.

Однако если на время оставить все эти эпатирующие рассуждения киников и стоиков и попытаться резюмировать основные положения кинической философии, оказавшие непосредственное влияние на стоицизм, можно условно выделить следующие: а) принцип автаркии добродетели, независимость ее от всего, что обозначено как адиафорон. Только добродетель должна быть целью стремлений, только порок следует отклонять; б) разделение всех действий на добродетельные, порочные или безразличные. В отличие от Зенона, однако, как мы увидим, они расценили все безразличное как полностью безразличное; в) принципиальное различие между мудрецами и профанами и представление о том, все профаны являются в некотором роде безумцами; г) тезис о том, что добродетели можно научить, т.к. мудрость является в некотором неопределенном смысле естественной; д) идея о том, что добродетель, будучи достигнутой, не может быть утеряна — положение, которое причиняло стоикам некоторые трудности.

Однако возникает вопрос, если автаркия добродетели предполагает полное безразличие ко всему, что включается в сферу адиафорон, если нарушение всех культурных норм и запретов никак не «вредит» добродетели, то в чем же заключается такая добродетель? Снова и снова мы находим у киников указания на то, что добродетельный человек следует природе, а не обычаю, не стремится к тому, что считает ценным большинство его неразумных сограждан, что мудрец свободен и независим от страстей и установлений общества, но в чем же заключается позитивное содержание добродетели? Позже эту проблему стоики назовут проблемой материи добродетельных действий и дадут ей свое специфическое, довольно парадоксальное решение.

\* \* \*

Антитеза номос-фюсис, закон-природа, сформулированная еще софистами в кинизме, получает новую интерпретацию. Лишь то, что соответствует природе, может считаться истинным, правильным и добродетельным. Всякое отклонение от природного, естественного поведения автоматически оказывается порочным и ложным — дымом, рассеивать который киники считали своим призванием и миссией. Все общепринятые социальные соглашения, обычаи, законы, правила приличия и т.д. должны быть счищены подобно ржавчине, покрывшей и разъедающей добротную породу. Стоики делают следующий шаг в развитии данной антитезы. Они, как и киники, считают предосудительным всякое отклонение от природы, но с одним существенным и принципиальным отличием: в сферу природного и естественного у стоиков попадает и социальная природа человека. Для стоиков человек существо общественное.

Впрочем, и у киников не так все просто. Было бы неверным считать, что они выступают против социума и культуры как таковой: не самоотрицание культуры, но переоценка ее фундаментальных оснований; не отказ от номоса как такового, но его перечеканка. Диоген отрицает эллинскую культуру, обычаи и религию, противопоставляя ей то обычаи варварских народов, то Золотой век Кроноса, а то и во все пример детей и животных. Он пытается саму природу представить как истинный закон и обычай. У киников противопоставляется обычай эллинов и нерасчлененность и цельность природы, которая не просто дает нам норму и образец поведения, но сама в своей спонтанной и ничем не сдерживаемой самореализации, самораскрытии законосообразна. Киники считают, что достаточно убрать все наносное, случайное, порожденное неразумием людей и раскроется природа в своей чистоте и благодати.

Стоики лишь несколько иначе расставляют акценты, но общая картина в результате этого кардинально меняется. Стоики в саму природу вносят момент различия, и пусть это различие все еще остается в рамках самой природы, пусть оно относительно и временами иллюзорно, но раскол уже состоялся. Стоическая природа сама в себе содержит закон и то, что от него ускользает, смысл и бессмыслицу, порядок и хаос. Природа каждого единичного существа как части космической природы определяет, что ей соответствует, а что ей противно. Тем самым происходит внутреннее расчленение, дифференциация внутри космической природы.

Как известно, Зенон в сфере «безразличного» выделил «предпочитаемое» — здоровье, красота, богатство и т.д., «непредпочитаемое» — болезнь, смерть, бедность и т.д. и «безразличное» в узком смысле слова — например, количество волос на голове. В этой части учения Зенона заметны следы влияния других его учителей — академиков Ксенократа и Полемона. Основанием для различения предпочитаемых и непредпочитаемых вещей для стоиков становится учение о первичной склонности. Основным стремлением всех существ является стремление к самосохранению, ибо «природа изначально дорога сама себе» (D.L. VII 85). Ощущение и принятие «своего» (SVF 197) — фундаментальное свойство всех созданий природы. Из этого непосредственно следует, что для каждого существа имеет ценность то, что способствует его сохранению и его развитию; то, что соответствует его природе. Подобное стремление стоики именовали трудно переводимым термином — οἰκείωσις, который можно с определенными оговорками обозначить как «первичная склонность», подразумевая под ним способность всего живого стремиться к тому, что ему «близко», естественно, что соответствует его специфической природе, и отторгать все, что противоречит его природе; усваивать полезное и отклонять вредное.

Рамки учения о «первичной склонности» охватывают не только первичное стремление всего живого к сохранению собственного существования и всего, что способствует его развитию, природную любовь к себе, но и любовь к себе подобным, естественную заинтересованность людей друг в друге. Природа заложила в животных и в людей стремление заботиться о потомстве. По мере развития разума эта природная любовь должна распространиться на все человечество. «У человека уже на уровне «первичной склонности» начинают формироваться «предварительные представления» о природном как благом и полезном; разум затем трансформирует их в сознательный выбор целей»<sup>10</sup>. Человек начинает осознанно предпочитать из всего многообразия сущего то, что соответствует его природе, обладает для него определенной ценностью. Однако сами ценности носят лишь относительный характер и не имеют непосредственного отношения к нравственной жизни. Так как несмотря на то, что спектр предметов, соответствующих природе, у человека значительно шире, чем у животных, в основе своей они общи и человеку, и животным. Абсолютная ценность (доброделитель как жизнь, согласная с разумом) заключается не в стремлении к этим ценностям, но в правильном их выборе. С позиции высшего морального блага все объекты, к кото-



рым человек стремится в силу своей природы (как и объекты, вызывающие отторжение, противные человеческой природе), относятся к сфере безразличного.

Выявление области «предпочитаемого» принесло стоической системе определенные преимущества, в частности, на него опирается стоическое учение о «надлежащих» действиях. Но оно же в учении о долге привело ко многим проблемам. Учение о «предпочитаемом» и «непредпочитаемом» является объектом непрестанной критики с античности и вплоть до наших дней. Зачастую оно воспринимается как крен в сторону перипатетического учения о благах. «Действительно, очень легко не понять этот центральный пункт стоической этики. Так как стоики постоянно повторяли, что только добродетель характера есть истинное добро, можно рассчитывать, что они коснутся в своей этике исключительно этого “добра” и тех способов, с помощью которых оно может быть достигнуто. Однако они посвящают огромную часть своей философии рассуждениям о вещах, которые, рассмотренные в прямом применении к их собственной доктрине, являются безразличными, и тратят большую часть времени, особенно поздние стоики, на написание работ, содержащих советы как достичь таких вещей»<sup>11</sup>.

Не все стоики считали возможным вводить концепцию предпочитаемого и, в частности ученик Зенона — Аристон Хиосский утверждал, что «конечная цель — в том, чтобы жить в безразличии ко всему, что лежит между добродетелью и пороком, и не допускать в отношении к этим вещам ни малейшей разницы: все должно быть одинаково». Он утверждал, что «здоровье и все близкое к нему есть непредпочтительное безразличное. Называть здоровье предпочтительным безразличным, говорил он, все равно что называть его благом, так что разница здесь только в наименовании. Ведь вообще ничто безразличное, находящееся между добродетелью и пороком, не может никак различаться, и неверно, что одно здесь по природе предпочтительно, а другое по природе отвергаемо, но все зависит от различных временных обстоятельств. Возьмем пример, предложенный Аристом Хиосским: «если здоровые должны служить тирану и через это гибнуть, а больные должны освобождаться от службы и тем самым избавляться от гибели, то мудрец предпочтет в таком случае болеть, чем быть здоровым, и, таким образом, не всегда здоровье предпочтительно и болезнь отвергаема» (Sext. Adv. M. XI 64–66)<sup>12</sup>. Получается, что одни и те же вещи в зависимости от обстоятельств могут стать как «предпочитаемыми», так и «непредпочитаемыми».

Хрисипп не озаботился предложить ему в ответ философское оправдание, а просто напомнил Аристону тот факт, что тот, кто отрицает предпочитаемое, тот умрет и, следовательно, не достигнет добродетели. Тем самым Хрисипп показал, что он не рассматривает это как проблему, требующую серьезного внимания. И если не признавать какого-либо различия внутри сферы безразличного, как это предлагал Аристон Хиосский, то становится невозможно построить какую бы то ни было теорию моральных действий, всякий выбор становится случайным. «Ведь поскольку добродетели присуще производить отбор вещей, согласных с природой, те философы, которые, лишая всякого смысла противопоставление вещей, представляют все настолько одинаково и равноценно, что становится совершенно невозможным какой-либо выбор, тем самым совершенно уничтожают самую добродетель» (Cic. *De fin.* III 12).

Итак, в стоической философии благодаря влияниям киников и академиков можно наблюдать определенную двойственность. С одной стороны – усиленно акцентированный и последовательно проводимый сократически-кинический тезис, что лишь добродетель является благом и лишь порок является злом; утверждения, что все вещи и состояния, которые не зависят от наличия или отсутствия нравственного настроения, и которые обыденное сознание (впрочем, как и ряд философских школ) привыкли считать благами, безразличны для нравственной жизни. Соответственно, из данного тезиса вытекает, что единственным нравственным долгом и целью человеческой жизни может являться лишь следование добродетели и совершение действий, в которых воплощается добродетельный строй души. Стоическое учение о цели, о добродетели и пороке, о добродетельных и порочных действиях, о страстях и о мудреце как высшем воплощении нравственного идеала образуют вполне целостное этическое учение, описывающее мораль как сферу того, что зависит от нас, от нашего согласия привести свой разум в состояние гомологии с божественным логосом. Если рассматривать стоическую этику исключительно в этом ключе, фактически как продолжение (едва ли не простое копирование) кинического учения, логично предположить, что стоики, сохраняя строгость исходной ригористической установки, вовсе исключают из своего поля зрения все то, что они отнесли к сфере адифорон. Все, кто рассматривает стоическую этику, руководствуясь подобной точкой зрения, обвиняют Зенона и его учеников в непоследовательности и внутренней противоречивости их системы.

Ведь с другой стороны, стоическая этика содержит учение о ценностях, которое с первого взгляда мало отличается от академически-перипатетического учения о душевных, телесных и внешних благах;

утверждает соответствие этих ценностей человеческой природе; содержит учение о действиях, направленных на их достижение, которые «надлежит» исполнять человеку в силу его природы и которые, следовательно, тоже претендуют на статус должных действий. В данной части стоической этики долгом (хоть и условным, в силу относительного характера ценностей, с которыми он связан) является стремление к предпочитаемому и уклонение от непреподобаемого, как несоответствующего человеческой природе. Тем более учитывая, что к «надлежащим» относятся такие действия, как почитание родителей, забота о ближних, поддержание репутации, служение государству и т.д., вполне логично предположить, что данные действия являются долгом человека перед самим собой и перед обществом.

Указанная двойственность стоической этики вызывает суровую критику начиная с античных времен. Вот, к примеру, весьма показательное рассуждение Цицерона: «...мне представляется, что стоики больше всего страдают от одного недостатка: они полагают, что могут придерживаться двух противоположных точек зрения. Можно ли найти что-нибудь более противоречивое, чем одновременно утверждать, что только достойное есть благо и что побуждение к вещам, соответствующим жизненным требованиям (*regum ad vivendum accomodatarum*), исходит от природы? В результате, желая придерживаться того, что соответствует первому положению, они объединяются с Аристоном; отказываясь же от этого, они на деле отстаивают то же, что и перипатетики, но держатся за слова буквально зубами.»<sup>13</sup> (Cic. De fin. 4, XXVIII 77).

Важно отметить, что в стоической этике мы сталкиваемся с парадоксом, присущим не только ей, но и другим этическим системам (например, этической системе Канта), оценивающим моральность или неморальность действия преимущественно с точки зрения его мотивации. Нравственный мотив, в случае стоиков – добродетельная диспозиция, не могут быть засвидетельствованы извне. Сторонний наблюдатель может оценить лишь фактическое содержание поступка, его внешнее соответствие или не соответствие закону. Легко, наблюдая со стороны какое-либо действие, оценить его с точки зрения принципа ЧТО, поскольку этот принцип говорит о том, какого рода объекты надлежит выбирать в качестве цели человеческих действий. В то время как соответствие данного действия принципу КАК внешне никак не возможно зафиксировать и оценить, поскольку это сфера внутренней мотивации поступка, определенный способ отношения к объекту, на который этот поступок направлен. Если рассматривать какое-либо действие с его фактической, внешней стороны,

мы не сможем определить, имеем ли мы дело с моральным поступком или с порочным, мудрец перед нами или профан. Внешне эти действия могут быть неразличимы. Только зная мотивы, побуждающие человека к какому-либо действию, мы можем сказать, является ли оно моральным. «Надлежащие» действия, «ненадлежащие», «ни те, ни другие» – лишь формы, в которых реализуется добродетельный или порочный строй души.

В этой связи очень показательны высказывания Хрисиппа, что мудрец будет ораторствовать и заниматься государственной деятельностью так *как будто бы* богатство, слава и здоровье являются благом (SVF III 698). Глядя со стороны на государственного мужа, произносящего речь, мы едва ли сможем определить кто перед нами – мудрец или профан, порочны его действия или добродетельны. Сама государственная деятельность, стремление к славе, здоровью и богатству – действия «надлежащие». По их внешнему рисунку мы можем констатировать, что эти действия соответствуют человеческой природе и их объекты относятся к сфере «предпочитаемого». Но каково отношение действующего к этим объектам, мы сказать не сможем. Здесь мудреца от профана отделяет очень тонкое, внешне не фиксируемое отличие: отношение к неморальным благам в модусе «как будто бы». Профан наделяет предметы большей ценностью, нежели они обладают по природе, наделяет их собственными ошибочными представлениями о благе и зле. В результате он начинает стремиться к тому, что кажется ему благом, – к здоровью, славе, богатству самим по себе, но в своем стремлении он переходит некую природную меру, попадая тем самым в ловушку собственных страстей и представлений. Для мудреца же важны не сами вещи, но их правильный выбор и правильное обращение с ними. Зная относительный характер ценностей, мудрец обращается с ними так, как будто бы они действительно обладают ценностью, но только «как будто бы».

\* \* \*

Итак, теперь мы знаем, что стояло за «стыдливостью» Зенона – отрицание кинического эпатажа, признание относительной ценности предметов, обозначаемых как «предпочитаемые», т.е. всего того, что диктует человеку его биологическая и социальная природа и что в идеале должны фиксировать истинные общественные законы и установления.

Стоиков часто упрекали в том, что, признавая существование относительных ценностей в качестве материи добродетели, они тем самым ставят добродетель в зависимость от того, что добродетелью не является. Как ни странно это звучит, но этот упрек можно адресовать и киникам. Своим подчеркнутым отрицанием социальных условностей и приличий киники парадоксальным образом утверждают их в качестве предмета, достойного подобного отрицания; борясь с социальными нормами и установлениями, самим фактом своей борьбы и неприятия они признают их чем-то, достойным столь ожесточенной борьбы и критики. Если внимательно присмотреться, то можно увидеть, что киники, так же как и стоики, хоть и неявным образом, проводят различие внутри сферы безразличного. Слава, богатство, знатность и прочее у киников не просто безразличны для достижения добродетели, но и вредят ей, приобретая тем самым статус «отрицательных ценностей» или «непредпочитаемого» в терминологии стоиков. А киническим «предпочитаемым» становятся труд, бедность, безвестность, сила, выносливость, вплоть до парадоксального высказывания Диогена, что презрение к наслаждениям само есть высшее наслаждение (D.L. VI 71). Происходит не столько «перечеканка» традиционных ценностей, сколько их «переворачивание». Пожалуй, едва ли не единственная школа, которая пыталась сохранить полное безразличие к безразличным вещам, не пытаясь вводить никакой ценностной дифференциации внутри сферы адиафорон, — это скептики. Да и то в чистом виде это, вероятно, удавалось лишь Пиррону. Согласно их логике, если жизнь и смерть, слава и богатство и прочее безразличны для достижения блаженства, то не имеет принципиального значения, стремиться к ним или избегать их.

Когда-то Фалес сказал, что между жизнью и смертью нет разницы. «Почему же ты не умрешь?» — спросили его. «Именно поэтому» — ответил Фалес. (D.L., I 35). Похоже, стоики, усвоив кинический урок автаркии добродетели, мыслят схожим образом. Можно бороться с условностями и приличиями, а можно соблюдать их, как будто они имеют какое-то значение, но только как будто. Возможно, именно в этом и заключалось открытие, сделанное Зеноном, и возможно, именно это различие и фиксировали современники, когда говорили о «стыдливости» Зенона и «бесстыдстве» киников. И если это так, то в ответ на вопрос Кратета «Куда же ты бежишь, финикийчик?» Зенон мог бы ответить «От Киносарга к Портику».

## Примечания

- <sup>1</sup> Цит. по: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* /Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1979.
- <sup>2</sup> *Dudley D. A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.* Cambridge, 1937. P. 43.
- <sup>3</sup> *Rist J.M. Stoic Philosophy.* Cambridge, 1969. P. 62.
- <sup>4</sup> *Navia L.E. Classical Cynicism: A Critical Study.* Westport, 1996. P. 124.
- <sup>5</sup> Цит. по: *Беседы Эпиктета* /Пер. и примеч. Г.А. Тароняна. М., 1997.
- <sup>6</sup> Среди современных академических исследователей античной философии существует весьма дискутируемый вопрос: кого считать основателем кинической школы. Существуют доксографические свидетельства о том, что Антисфен учился у Сократа и был учителем Диогена. В свою очередь Диоген был учителем Кратета, у которого учился Зенон-стоик. И таким образом выстраивается линия ученичества и преемственности Сократ-Антисфен-Диоген-Кратет-Зенон, или иначе, Сократ-кинники-стоики. Начиная с Гегеля, такой позиции придерживаются Целлер, Гомперц, Виндельбандт и др. Однако впоследствии исследователи подвергли сомнению правомерность фактически каждого из сочленений данной цепи, за исключением первого – Сократ-Антисфен. При этом ряд весьма авторитетных исследователей античной философии (Дадли, Сейер, Жианнантони) придерживаются мнения, что не Антисфен являлся основателем кинизма, а Диоген. В пользу этой версии приводят, в частности, тот факт, что ни Платон, ни Ксенофонт, ни Аристотель, упоминающая Антисфена, нигде не говорят о нем как о «киннике» (Аристотель даже называет последователей Антисфена «антисфеновцами»). Сами термины «кинник» или «философия киников» современники использовали только в отношении Диогена и его учеников. Кроме того, в этом вопросе существуют серьезные хронологические проблемы, и сама возможность исторической встречи Антисфена и Диогена многими ставилась под сомнение. Сейер идет еще дальше, утверждая, что ни Антисфена, ни Диогена не следует связывать с киническим движением, поскольку его реальным создателем вообще был Кратет. Дадли также пытается противопоставить Диогена и Кратета. Однако кажется более плодотворной позиция, высказанная Навией, что кинизм никогда не был «школой» в формальном смысле слова, но скорее неким движением, разделяющим определенные идеи и убеждения, для которых бесполезно искать точную дату их возникновения и единственного создателя. При желании корни ряда кинических идей можно проследить даже у Гераклита или Демокрита. И в данной статье нас интересует не столько реальная историческая преемственность, сколько преемственность идей.
- <sup>7</sup> Подобное определение стыда встречается и у Аристотеля (NE, IV, 15).
- <sup>8</sup> Греческое слово νόμος может переводиться и как «монета», и как «обычай, закон, общественное установление».
- <sup>9</sup> См.: *Гаджикурбанова П.А.* Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам») // *Этическая мысль.* Вып. 5 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2004.
- <sup>10</sup> *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 164.
- <sup>11</sup> *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. P. 1.
- <sup>12</sup> Цит. по: *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. Т. 2 /Общ. ред. А.Ф.Лосева. М., 1976.
- <sup>13</sup> Цитируется по: *Цицерон.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 195.

## **Призрачное здание «истинной морали» Канта\***

### **1. Три столпа истинной морали, по Канту**

Кант был искренним защитником неинструментальной концепции разума и рациональности. Рациональность не сводится к знанию, к установлению и доказательству того, что есть, она к тому же устанавливает для человечества цели. В представлении Канта, рациональность в ее высшем смысле имеет дело с проблемами ориентации, она существенным образом связана с целями и нормами, с тем, что может и должно быть.

С таким пониманием рациональности тесно связано и широкое понимание Кантом истины. Как рациональность не ограничена когнитивной сферой, так и обладающие истиной не ограничиваются вынесением когнитивных суждений о мире. Истина связана и с тем, что должно быть. Именно это значение истины подразумевал Кант, когда говорил об истинной морали. Мораль для Канта была истинной постольку, поскольку она основывалась на рациональных принципах, определяющих высшие человеческие возможности и ориентирующих нас на их реализацию. Тем самым Кант в своей практической философии выдвинул новую, нормативную концепцию истины: его практическая философия вменяла норму, которая обладала бы универсальной обязывающей силой и была бы истинной независимо от того, исполняют ее или нет. Тогда и мораль будет истинной вне зависимости от того, живет ли кто-либо в соответствии с ее нормами и идеалами или нет.

---

\* © *Cicovacki P.* The Illusory Fabric of Kant's True Morality // The Journal of Value Inquiry. 2002. Vol. 36, № 2–3. P. 383–399.

Кант был убежден в том, что концепция морали была кульминацией его философии. Его позиция, что безусловное нельзя обнаружить посредством познания, но что оно становится доступным в морали, сужала разрыв между теорией и практикой, возникший во времена Аристотеля и с тех пор значительно усугубившийся. С точки зрения Канта, теоретический и практический разум – это одна и та же способность, но применяемая в разных сферах. Человек является рациональным существом. Но его рациональность проявляется не только и даже не главным образом в познании, но и в практической, в моральной сфере. Именно в практической философии Кант предложил более значительную и глубокую концепцию человека как рационального существа. Пределы теоретического познания не позволяют понять, что следует делать и на что можно надеяться. Центральный вопрос философии Канта – «Что есть человек?» предполагает рассмотрение наших практических потребностей, интересов и упований. Наивысшие истины, и по аналогии – величайшие иллюзии, связаны с природой человека как практического и морального существа.

Каковы же те рамки, в которых следует рассматривать истинную мораль? Кант выделил три краеугольных камня концепции: моральное чувство и сознание обычного человека; формальную точность моральных принципов, которая делает мораль подобной математике и, наконец, идеал – платоническая природа моральных норм<sup>1</sup>.

Кант думал, что было бы глупо пытаться вводить новые моральные принципы, когда все мы уже обладаем более или менее развитым чувством того, что является правильным и неправильным. Моральные суждения обычного человека ясно раскрывают общепринятое значение долга. В чем-то подобно Сократу, Кант считал, что задача философа по отношению к морали состоит не в создании новой моральной системы, а в восстановлении того, что было разрушено софистикой или забыто под воздействием слабой воли и стремления к реализации личного интереса.

Однако кантовская реконструкция морали включающая детальную разработанную систему обязанностей, прав и императивов в большей степени напоминает геометрическую систему аксиом, чем подход с позиций здравого смысла. Более того, в своих попытках формализовать центральные моральные понятия, он не достаточно внимателен к различению моральных норм как принципов общей ориентации и моральных норм как конкретных (specific) правил действий. В результате Кант требовал большего, нежели имел право требовать; он построил более жесткую моральную систему, чем это было



необходимо. Позже мы проиллюстрируем эти проблемы на примере утверждения Канта о том, что ложь никогда не может быть приемлема с моральной точки зрения. В то время как никто не сомневается в общей ценности и важности правдивости, чрезмерно строгое требование Канта противоречит не только нашим моральным интуициям, но также и убеждению самого Канта в том, что моральную ценность действий определяют в конечном итоге наши мотивы. Общие моральные нормы и принципы не предписывают максимы для наших индивидуальных действий, они не говорят, что нам следует делать, самое большое — что мы должны желать делать. Для того чтобы осуществлять добрую волю надлежащим образом в наших моральных суждениях и действиях, мы должны принимать во внимание требования и ограничения, накладываемые ситуацией, в которой мы находимся. Действие в соответствии с доброй волей и надлежащей оценкой ситуации может привести нас к тому, что мы будем лгать, и такой наш поступок может быть морально оправдан.

Подобно Платону, Кант считал, что принципы морали не могут быть получены и определены посредством опыта, поскольку они возвышаются над опытом и задают идеалы и образцы, к которым мы должны, насколько это возможно, приближаться. Может быть, так оно и есть, но тогда мы должны доказать, что эти идеалы и образцы подлинны и жизненно необходимы, а не являются всего лишь случайными конструкциями и неоправданными утопиями. Кант не преуспел в этом, и неудача его возвышенных утверждений о роли разума и высшем человеческом призвании вынуждает нас переосмыслить роль рациональности в моральной философии.

## 2. Реконструкция моральной практики

Кант предложил детальную реконструкцию нашего познавательного опыта, аналогичным образом он стремился реконструировать и основополагающие принципы нашей моральной практики. Однако в случае морали препятствия оказываются более значительными. Например, если когнитивные элементы не всегда легко отделить от некогнитивных факторов, в случае моральных и неморальных элементов, будь то психологические, социальные, культурные, религиозные или прагматические факторы, такое отделение оказывается еще более трудным. Вопрос состоит не только в том, возможно ли такое разделение, но также и в том, насколько оно целесообразно: являет-

ся ли мораль действительно изолированным самодостаточным феноменом? Существуют ли чисто моральные принципы, не являются ли они тесно вплетенными в более общие проблемы и размышления?

Кант не просто был убежден в автономности морали, он вознес ее на самый высокий пьедестал. Никто до Канта и практически никто после него не предпринял попытки метафизической реконструкции морали, которая освободила бы ее от всех антропологических контекстов и представила бы систему принципов и обязанностей, имеющих силу не только для человеческих, но и для всех рациональных существ. И все же существуют ли другие рациональные существа помимо нас? Если даже они существуют, как убедиться в том, что их рациональность и мораль в достаточной мере схожи с нашей собственной? И еще существеннее — должны ли все человеческие существа рассматриваться в качестве рациональных? Являемся ли мы рациональными *потенциально* (*in potentia*) или только когда мы реально действуем как рациональные существа? Думается, важнее сконцентрироваться на человеческих существах и их моральной борьбе, чем рассуждать о возможных рациональных существах, существование или несуществование которых нашу мораль никак не затрагивает.

Другое препятствие для реализации замысла Канта — стремительное разрушение всех твердо установленных авторитетов. Эпоха модерна привела к драматическому крушению всех традиционных религиозных и светских авторитетов, а также к релятивизации всех ценностей. Ценности, включая и моральные ценности, стали рассматриваться как обмениваемые товары. Канта не интересовала социология морали, он стремился установить нормативную программу. Он хотел не только четко отделить моральные ценности от неморальных, но также установить их иерархию и восстановить высший авторитет в сфере моральных проблем. Но должен ли существовать высший авторитет? Опирается ли в действительности обыденная моральная практика с присущей ей сменой направлений и интересов на какой-либо единственный авторитет?

Третье препятствие обусловлено тем, что Кант наследовал особое философское видение и мыслил в его перспективе. В то время, как для античных философов мораль была существенным образом связана с природой человека, со стремлением человека к совершенству и самореализации, философы эпохи модерна анализировали моральное размышление с легалистской позиции, сосредотачиваясь на этике поведения. Моральные законы и нормы относятся к нашим действиям и поведению так, что они определяют последние как правильные или неправильные, обязательные или нет, допустимые или

не допустимые. Более того, позже, главным образом под влиянием Руссо, кантовское понимание морали оказалось еще более узким, оно было ограничено проблемой поиска способа примирения эгоистичного интереса изолированного индивида с общим интересом всего человечества или даже всех рациональных существ. Эта проблема, конечно, вполне релевантна современной (modern) озабоченности растущей глобализацией, однако высший моральный принцип Канта обращен только к одному этому конкретному вопросу и игнорирует многие другие моральные проблемы<sup>2</sup>.

Кант начинает свою реконструкцию морали с концепции доброй воли: «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только **доброй воли**», — настаивал Кант и добавлял, что добрая воля является доброй не благодаря тому, что исполняет или осуществляет, а благодаря самому волеию<sup>3</sup>. Понимаемая в таком смысле добрая воля противостоит всему, что является исчисляемым и предсказуемым, она противоположна рыночной ориентации, столь характерной для эпохи Канта и для нашей эпохи. Если мы попытаемся выявить суть абсолютистского утверждения Канта, что мы и должны сделать, мы сможем увидеть, что он очень близок к обыденному пониманию морали. Однако в разработке понятия доброй воли Кант оказывается крайне далеким от здравого смысла. Добрая воля обычно связывается с чистотой сердца, добрыми намерениями, доверием и чуткостью по отношению к другим. Обычно о людях доброй воли мы думаем как о тех, кто заботится о своих ближних и чье стремление к счастью тесно связано со счастьем других. Философия не может учить нас значимости доброты и чистоты, но она и не должна этого делать, поскольку каждый простой человек уже обладает этим знанием. Это правда, что часто в нашей озабоченности повседневными проблемами и преследовании собственного интереса, мы забываем о доброй воле и о других и становимся эффективными утилитаристами и прагматиками. Правда и то, что иногда только неприятные события или даже личные трагедии, затрагивающие тех, кого мы любим и о ком заботимся, могут пробудить нас от утилитаристского и прагматического сна. Но способность к доброй воле и подлинному состраданию уже здесь, она уже заключена в наших сердцах.

Добросердечный интерпретатор может доказывать, что такая концепция не противостоит тому, что под доброй волей понимал Кант, что он лишь иначе расставил акценты. Более циничный читатель скажет бы, что, если доброта воли и чистота сердца были настолько значимы для Канта, он не создал бы жесткой системы обязанностей и

норм. Это результат увязывания доброй воли с объективно обоснованными рациональными правилами и концепцией долга, основанной на этих правилах. Добрая воля не является полным благом, хотя она является непременным условием всякого иного блага. Для того, чтобы содействовать реализации совершенного блага, добрая воля должна управляться надлежащим образом в соответствии с рациональными законами морали. Согласно знаменитому высказыванию Канта: «Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет *волю*, или способность *поступать согласно представлению о законах*, т.е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется *разум*, то воля есть ничто иное, как практический разум... воля есть способность выбирать *только то*, что разум независимо от склонности признает практически необходимым, т.е. добрым»<sup>4</sup>. Первое же утверждение здесь вызывает недоумение и кажется неприемлемым. Если можно утверждать, что природа действует в соответствии с законом, то столь же ясно, что природа постоянно совершает скачки. В самом деле, любое свободное действие — это скачок в цепи механической причинности. Более того, хотя мы говорим о свободной воле, должно быть ясно, что наша воля никогда не является абсолютно свободной, она свободна лишь относительно, отчасти. Наша свобода никогда не является статичной, каким-то образом данной, но претерпевает изменение. Как хорошо известно, происходят и регрессии в несвободу. Вот почему такие разные авторы, как Гёте, Шопенгауэр, Достоевский и Фрейд, выступали против отождествления Кантом свободной воли с доброй волей. Свободную волю нельзя уравнивать с добротой, как ее нельзя отождествлять с интеллектом, или разумом, не искажая в значительной мере моральные феномены и обыденную моральную практику.

Кант слишком тесно связал интеллектуальную и моральную сферу, у него была возможность это сделать благодаря тому, что его концепция воли была сходна с его концепцией теоретического познания. С его точки зрения они были лишь двумя сторонами одной и той же способности — разума. И воля, и познание существовали в той мере, в какой они были опирались на объективно обоснованные правила, которые конституировали их единство и идентичность. Более того, и воля, и теоретическое знание не подчинялись никаким другим правилам, кроме тех, которые разум избирал для самого себя в качестве универсальных норм. В обеих сферах разум в этом отношении был автономным. Он не ориентировался ни на какой наличный закон, ни на какой естественный или сверхъестественный авторитет.

Тем не менее Кант считал, что в морали разум может достигать чего-то такого, что невозможно достигнуть в познании: он может устанавливать закон, который является безусловным и обладает абсолютной обязывающей силой (validity) для любого разумного человека как такового. Раз человеческая воля не является святой, раз она несовершенна, то она связана с абсолютно обязывающим (valid) законом через долг и императивы.

Долг — это необходимость действия, совершенного из чистого уважения к моральному закону. Для того, чтобы обладать моральной ценностью, действие должно быть совершено ради долга, а не просто сообразно долгу, но из эгоистического соображения. Понимание того, что нечто является долгом, должно быть определяющим основанием нашего действия. Императивы — это выражения морального закона, поскольку они в качестве требования ограничивают нашу волю. Для концепции морали Канта самым важным из разных видов императивов является тот, который он называет категорическим. Он определен как безусловное требование, которое не заимствует свою обязывающую силу у некоторой последующей цели, а, напротив, обладает своей собственной обязывающей силой и тем самым он предстает в качестве высшей, самоочевидной ценности. Одна из формулировок этого императива следующая: *«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*<sup>5</sup>. В другой формулировке тот же императив требует: *«поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как средству»*<sup>6</sup>. Последняя формулировка требует, чтобы мы поступали таким образом, *«чтобы воля благодаря своей максиме могла рассматривать самое себя так же, как устанавливающую всеобщие законы»*<sup>7</sup>. Кант несомненно намеревался выразить одну и ту же идею посредством различных формулировок категорического императива. В любой из формулировок этот императив вмещает добровольное подчинение нашего практического интереса требованию универсального закона. Такая универсализация не является логически необходимой, она также не выводится из утилитаристского расчета. Ее основанием является осознанное признание каждого человеческого существа целью самой по себе, она требует от нас уважать моральное достоинство каждого человеческого существа. Высшее основание человеческого достоинства заключено в нашей автономии. Наша способность устанавливать закон и также быть подчиненными этому закону — это то, что, согласно Канту, возвышает нас над природой и бесконечно повышает нашу ценность.

Кант был убежден в том, что в концепции категорического императива он сформулировал принцип, который является абсолютно правомочным и обязательным для всякого рационального существа. Именно в этой концепции было удовлетворено его стремление к безусловной и абсолютной архимедовой точке, оказавшееся тщетным в теоретическом познании и рациональной теологии. Здесь трудно сказать, почему Кант был убежден в том, что его концепция морали, основанная на обязывающей абсолютным образом власти категорического императива, представляет собой реконструкцию нашего обыденного чувства правильного и неправильного. Нам, конечно, нет необходимости принимать взгляд Канта для того, чтобы понять обыденные представления о доброй воле и долге. Метафизическая добрая воля является всего лишь абстракцией, которая не обладает мотивирующей силой. То же касается и представления Канта о долге. Добродетельный человек не будет делать добрые вещи из-за того, что он находится в каком-то долгу перед каким-то авторитетом. Он ведет себя ответственно не в силу того, что заставляет себя подчиняться голосу интериоризованного авторитета, а в силу того, что ответственен перед миром, в котором он является активным участником<sup>8</sup>.

Более того, в своем понимании морального добра и зла обычный человек не опирается на сложную формальную систему обязательств, права и обязанностей (*obligations, right and duties*). Обычный человек также не нуждается в формальной системе императивов и моральных законов. Уже встроенный в сеть культурно, социально и индивидуально признанных ценностей, обычный зрелый человек при вынесении обоснованного морального суждения не прибегает к выработанной системе норм и прав. К тому же важно заметить, что обычный человек не слишком много думает о моральных нормах и обязанностях самих по себе. Ему кажется вполне очевидным, что, скажем, мы должны почитать и уважать наших родителей. Его моральное рассуждение не коснется того, как именно он пришел к этой норме, он не прибегнет и к кантовскому тесту универсализуемости — к первой формулировке категорического императива. Предметом его морального рассуждения будут способы, посредством которых уважение будет продемонстрировано надлежащим образом. Как это выразил Мартин Бубер, «здесь следует провести различие не между нормой и нормой, а между способом и способом»<sup>9</sup>.

Мы имеем больше оснований утверждать, что концепция Канта — это скорее конструкция разума, рациональная модель того, какой должна быть структура морали, нежели то, что он уловил мораль здравого смысла. И тогда расхождение с моральным чувством обыч-

ного человека может оказаться небольшой платой, если Кант действительно преуспел в реализации вечной мечты разума и в осуществлении его стремления к безусловному. Но достиг ли Кант этой цели и какой ценой?

### 3. Доброта, долг и правдивость

Кант, конечно, преуспел в превращении морали обычного человека в формальную систему законов, императивов, прав и обязанностей. Он начинает первый раздел «Основ метафизики нравственности» с утверждения, что никакое дарование духа или свойство темперамента, или дары судьбы не могут сравниться с безграничной добротой доброй воли. Однако по мере продвижения в хитросплетения моральной системы Канта мы теряем безусловную доброту доброй воли из виду. Она заменяется безусловной ценностью совершенных обязанностей и неотчуждаемых прав.

Чтобы понять значения этой перемены акцента, мы должны вспомнить, что добро (the good) и правильность (the right) являются фундаментальными понятиями моральной философии. И хотя часто эти понятия употребляются как взаимозаменяемые, они существенно отличаются и принадлежат различным типам концепций. Понятие добра принадлежит к телеологическому (goal-seeking) типу, а правильность — к легалистскому, или юридическому типу. Добро относится к целям и установкам человека, оно коренится в наших намерениях и упованиях. Правильность относится к обязанностям и определяется способами социальной организации и регуляции, включая инструкции, правила и законы. Добро имеет дело с ценностями и оценками, правильность с нормами и предписаниями. Оценка чего-либо как доброго и соответствующее суждение не подразумевают, что мы должны совершить это. «Доброта» логически не влечет за собой «правильность» точно так же, как «обладать ценностью» не влечет за собой «быть обязательным». Справедливо и обратное утверждение. Таким образом, хотя понятия добра и правильности тесно связаны, они являются разными идеями. Фундаментальная проблема перехода, совершенного Кантом, от доброты, с одной стороны, и обязанностям и правам — с другой определяется тем, что данные понятия полностью совпасть не могут.

Это становится причиной некоторых неприятных проблем в метафизике нравственности Канта. Одна из них проистекает из осознания, что могут существовать морально благожелательные и добрые

действия, которые, однако не имеют никакого отношения к правам и обязанностям. Мы можем совершать добрые поступки, даже когда это не является нашим долгом, точно так же, как наши поступки могут быть благожелательными в большей мере, чем требует от нас долг. Более серьезная проблема, угрожающая формализованным основаниям моральной системы Канта, возникает тогда, когда жесткая приверженность правам и обязанностям делает нас бессильными перед лицом зла и даже приводит к потворству злу. Самый знаменитый пример обсуждался в позднем рассуждении Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Кант рассматривает следующую ситуацию. Мой друг, преследуемый человеком, который хочет убить его, находит убежище в моем доме. Затем появляется вероятный убийца и спрашивает, не прячется ли друг в моем доме. Поскольку ложь является нарушением совершенного долга по отношению к самому себе и поскольку Кант убежден в том, что требование «Не лги» является моральным законом, то его позиция состояла в том, что когда спрашивают, не находится ли мой друг в доме, я должен ответить правду: «это — священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть правдивым (честным)»<sup>10</sup>.

Данный пример и подобные ему могут быть рассмотрены с разных точек зрения, и по многим основаниям жесткий формализм Канта может быть подвергнут справедливой критике. Однако это не означает, что мы должны немедленно принять противоположное заключение, а именно, что в упомянутом примере человек должен солгать. Представленная ситуация слишком схематична для того, чтобы в отношении нее можно было бы вынести определенное суждение. Приемлемое моральное суждение относительно данной ситуации, как и любой другой, требует чуткого понимания и оценки ситуации, в которой мы оказались. Собственный пример Канта указывает, что ложь необязательно обусловлена стремлением к удобству, она может быть следствием серьезных и более глубоких конфликтов. Кант был бы неправ или его теория была бы неправильной в том случае, если бы он не видел здесь подлинных моральных дилемм. Действительный трагизм многих сложных жизненных ситуаций состоит в том, что наш выбор — это не просто выбор между добром и злом, а часто — между злом и злом. Мотивы для действия тем или иным способом могут быть чистыми, а последствия равно отталкивающими. В таких случаях основание для правильного решения, если правильное решение вообще существует, заранее неясно и не может быть предписано. Почему же мы ожидаем, что этическая теория, любая этическая теория, мо-



жет быть способна установить стандарт, в особенности неизменный, универсально применимый, предзаданный стандарт различения между добром и злом? Тогда насколько меньше у нас должно быть оснований ожидать, что такая теория предложит неизменный способ разрешения конфликта между двумя видами добра или двумя видами зла? Ясно, что практическое решение должно быть принято, но такого рода случаи могут остаться без «чистого» решения.

Для наших целей важна связь двух этих типов примеров с общим утверждением Канта относительно истинности морали. Этот случай иллюстрирует твердое убеждение Канта в том, что в морали, в отличие от нашего познавательного опыта, возможно установить норму, которая была бы истинной безотносительно контекстов и ситуаций, в которых она применяется. Более того, на истинность такой нормы никоим образом не повлияет ни культурная, ни этическая традиция, ни какие-либо предшествующие личный опыт и знание.

Может ли вообще существовать такой случай? Может ли существовать моральная норма, которая является такой же истинной и не зависимой от контекста и ограничений, как  $2 + 2 = 4$ ? Возможно ли, чтобы такое *contemptus mundi*<sup>11</sup> при отрицании всего того, что исторически, культурно и психологически обусловлено, могло предложить приемлемую моральную теорию? Относится ли мораль к существам, которые подобны математическим единицам и их расчетным функциям? Для ответа на вопрос, почему наши ответы на эти вопросы должны быть негативными, сначала рассмотрим предварительные соображения, которые могут прояснить некоторые относящиеся к делу вопросы и помогут нам в нашем рассуждении.

Кант считал, что точно так же, как метафизика помогает каждому из нас ответить на вопрос «Что я могу знать?», моральная философия должна помочь нам с вопросом «Что я должен делать?». Оба вопроса двусмысленны в одном и том же смысле. «Что я могу знать» может относиться к необходимости и принципиальным границам человеческого знания или он может относиться к случайным и временным ограничением данной ступени в развитии наук и других форм человеческого знания. Вопрос о том, что мы должны делать, может просто относиться к общей проблеме человеческих установок (*attitudes*) и ориентации в реальности, или же он может относиться к конкретным действиям, которые мы предпринимаем. Мы можем быть абсолютно уверены, что в обоих случаях Канта интересовал самый общий уровень размышлений. Однако Кант и не всегда учитывал это различие и порой его игнорировал, в особенности если должен был подчеркнуть действенность категорического императива, например

когда он утверждал, что «с этим компасом в руках», обычный человек «отлично разбирался бы во всех происходящих случаях, что хорошо и что плохо, что сообразно с долгом и что противно долгу»<sup>12</sup>. Тем не менее замысел Канта предполагал, что его моральная система будет иметь дело с такими вопросами, как «Как я должен поступать в принципе?», или «Из какого типа отношения к самому себе и к другим людям я должен исходить в принципе?»

Различение двух уровней общности не должно было подорвать истинность самых общих принципов, оно должно было лишь продемонстрировать, что приверженность им оставляет достаточно места для гибкости и даже для исключения на уровне конкретных действий. Что является правильным в принципе, необязательно будет уместно в конкретных обстоятельствах, и наоборот. В действительности существуют заметки, составленные студентами Канта, которые ясно показывают, что он не игнорировал такие проблемы. В «Лекциях по этике» мы видим, что он осознавал, что эти проблемы имеют место в отношении лжи и правдивости. Например, если для того, чтобы выжить у меня признание, используют силу, то моя ложь будет мерой самозащиты, защищать себя допустимо и, таким образом, если необходимо, то допустимо и лгать ради спасения самого себя<sup>13</sup>.

Поразительно, что в моральных произведениях, опубликованных самим Кантом, мы редко встречаем такую гибкость, если вообще ее встречаем. Одна причина этого состоит в том, что Кант хотел установить наличие конституирующих мораль норм и правил, и был явно озабочен тем, что любое исключение из этих принципов может свести их к уровню простых регулятивных правил. А если различение конституирующего и регулятивного для Канта было важным, значит он не сознавал, что исключения необязательно должны нести угрозу конституирующему статусу определенных принципов, когда они рассматриваются как активные и динамичные, а не как чисто формальные и статичные<sup>14</sup>. Рассмотрение принципов как скорее активных, нежели только формальных, предполагает рассмотрение их скорее в соответствии с их духом, нежели с буквой. Кант несомненно боялся, что допущение исключений может привести к намеренным или ненамеренным подрывам фундаментальных принципов, и такой риск не является воображаемым, он вполне реален. Канту могло показаться, что безопаснее разрубить гордиев узел раз и навсегда и принять чисто формальную интерпретацию базовых моральных принципов, неважно какую. Но было ли это разумно?

Автономия означает не просто способность совершать свободный выбор, а способность к самодетерминации. Но как понять, что автономию нельзя понимать лишь в негативном смысле — в том смысле, что все законы, которые мы принимаем, должны быть установлены скорее нами самими, чем Богом, правительством, природными склонностями или чем-то иным. Если мы не собираемся превратиться в рациональные моральные машины, то кантовское требование автономии должно быть соединено с развитой (cultivated) способностью к спонтанному мышлению. Автономия должна иметь и позитивный смысл. Смысл автономного выбора, взятый в позитивном значении, состоит в понимании законов, в осознании той ценности, которую они защищают, и обязывающей силы, которую они предполагают. Сложность, которая не нравится Канту, здесь состоит в том, что моя способность выбирать законы для самого себя самым непосредственным образом связана с моей способностью видеть, когда такие законы неуместны или чрезмерны или не применимы. Как выразил это Льюис Уайт Бек, «о рациональном существе Кант говорит, что оно способно действовать в соответствии с представлением о законе. Это может проявляться в подчинении закону, в нарушении закона или в действии, свободном от закона»<sup>15</sup>. Свобода мыслить и свобода выбирать должна включать способность изменять или отрицать то, что считают неприемлемым. Рациональное немеханистическое мышление должно быть спонтанным и автономным в позитивном смысле, что обусловлено постоянно изменяющимися требованиями ситуаций, в которых мы оказываемся, а также подвижностью и разнообразием наших мотивов, желаний, потребностей и целей. Не заставляет ли нас та самая свобода выбора, эта способность рационально выбирать для меня самого как уникального индивида, оставлять открытой возможность признания ограниченности принимаемых нами законов, если в некоторый ситуациях она заставила бы нас сделать исключения из этих законов, а в некоторых других — изменить их или даже отменить? Кант был достаточно чуток, чтобы не просмотреть эти переменные величины. И все же его рассуждение состояло в том, что, поскольку существует так много переменных величин, нам необходимо обнаружить нечто неизменное и ценное, что не должно быть частью наличного состояния мира и в то же время что может служить управляющим идеалом. Вывод, который делает Кант, по существу тот же, что и его вывод в отношении религии: точно так же, как для того, чтобы мы управляли своим поведением в соответствии с идеалом Бога, не имеет значения, существует Бог или нет, так и для нашего стремления к святости и совершенной рациональности не имеет значения

то, что мы не являемся святыми и совершенно рациональными существами<sup>16</sup>. Как показывают различные формулировки категорического императива, Кант возвел эту идею на вершину своей моральной системы. Категорический императив предписывает, чтобы мы признавали всех людей в качестве целей самих по себе как членов царства целей. Если действие какого-то человека является морально добрым, он должен быть в состоянии сделать максимум своего поступка универсальной, чтобы таким образом выразить признание всех человеческих существ как имеющих равную моральную ценность и predisposed действовать исходя из концепции морального закона.

В этом пункте позиция Канта очень двусмысленна, поскольку она опять исключает индивидуальность из морали; в данном случае индивидуальность не нас самих, а человека, с которым мы имеем дело. С точки зрения Канта, наш долг состоит в том, чтобы относиться к каждому человеческому существу, с которым мы взаимодействуем, как к члену царства целей, но никто из нас не является членом этого воображаемого царства. От нас требуют относиться ко всем людям как обладающим равной моральной ценностью, но обладаем ли мы все одной и той же моральной ценностью? Мы должны относиться к каждому разумному существу как рациональному, несмотря на тот факт, что так часто мы ведем себя не как рациональные существа. Как я могу относиться к человеку, который по непонятной причине пытается убить моего друга, как к члену царства целей, как к обладающему равной со всеми другими людьми моральной ценностью и как рациональному существу? Почему я должен быть обязан говорить этому человеку истину? Честность и уважение к истине безусловно являются важными качествами характера человека и обладают абсолютной ценностью в контексте равенства. Вне равенства, в контексте, когда кто-либо используется в качестве средства или подвергается оскорблению, говорить всю правду означает поощрять подавление, а никак не утверждать справедливость и честность<sup>17</sup>.

Относиться к людям как равным не означает относиться к ним одинаковым образом, поскольку люди не являются номерами статистических единиц, а являются индивидуальными и уникальными личностями. Относиться к тебе как к равному означает относиться к тебе как к равному мне, или, как выразил это Бубер, не как к «оно», а как к «Ты»<sup>18</sup>. В свою очередь это означает относиться к тебе так, чтобы быть открытым и чутким к тому, какой ты есть, точно так же и ты должен относиться ко мне. Я отношусь к тебе как к равному себе, когда я стремлюсь рассмотреть не просто, что ты делаешь и как ты себя ведешь, но и то, какие мотивы и основания ты можешь иметь

для такого поведения. Я не отношусь к тебе как к человеческому существу и рациональному агенту, когда всего лишь регистрирую твое поведение в своем поле восприятия и затем реагирую на него, исходя из концепции морального закона.

Кант опасался, что, когда мы продемонстрируем интерес к чьей-либо личности, мы не сможем действовать, исходя из нашего долга, поскольку мы находимся под влиянием склонностей и эмоций. Даже если он здесь был прав, это не означает, что моральное рассуждение может быть ограничено молчаливым диалогом рациональной воли с абстрактным моральным законом. Как мы не можем знать мир, будучи отделенными от него, так, будучи отделенными, мы не можем вести себя морально. Само слово «действие» обманчиво. В нашем моральном поведении мы не действуем, а взаимодействуем. Посредством нашего поведения мы участвуем в социальных и природных процессах, которые регулируются нормами, ценностями и соображениями, многие из которых не зависят от нашей воли и не могут быть ею детерминированы.

Мы можем более четко увидеть парадоксальную природу легалистского подхода Канта к морали. Его метафизика нравственности одновременно и человечна и бесчеловечна (*inhuman*) в высшей степени<sup>19</sup>. Она человечна в той мере, в какой она пытается защитить человечность каждого человека посредством требования безусловного ее уважения. Независимо от возраста, пола, расы или религиозной принадлежности к каждому человеческому существу следует относиться как к цели самой по себе. Если мы не будем обращать внимания на высокопарный язык Канта, мы увидим, что его идея состоит в установлении и защите минимальных условий и прав для существования и роста каждого человеческого существа.

Этика не может быть просто нормативной, поскольку сами по себе моральные законы бессильны. Мотивация моральных действий и ответственной добродетельной жизни не может прийти свыше, а должна возникнуть изнутри. Это всегда психоаналитики понимали лучше, чем философы. Как выразил это Юнг, «для морального человека этическая проблема является глубоко эмоциональной (*passionate*), она укоренена в глубочайших инстинктивных процессах в той же мере, в какой и в самых идеалистических упованиях. Она для него пронзительно реальна. Поэтому неудивительно, что и ответ точно так же проистекает из глубин его природы»<sup>20</sup>.

Моральные законы безразличны к жизни, к конкретным индивидам, чья жизнь всего лишь поле битвы морали. Даже если мораль следует понимать как сферу обязанностей и ответственности, как

настаивал Кант, ее нельзя понимать как диадическое отношение между склонным к ошибкам агентом и неприкосновенной рациональной нормой. По самой своей природе моральное отношение триадично: моральные законы и нормы всего лишь посредники между индивидами, а также между индивидами и реальностью в целом. Моральные законы и нормы всего лишь средства, с помощью которых мы отвечаем на ситуации, в которых оказываемся. Они лишь служат нам ориентирами в реальности. Мораль проявляется не в действии, а во взаимодействии.

#### 4. Высшее благо

Почему Кант придавал столь значительное внимание ноуменальному аспекту морали? Почему ему было необходимо говорить о воображаемом царстве целей и об идее *summum bonum*? Первое, что мог ответить Кант, так это то, что центральные в его концепции моральные понятия воли, выбора, действия и свободы направлены в будущее. Они указывают не на то, что было или есть, а на то, что может и должно быть. Таким образом практическая ориентация человека требует, чтобы мы рассмотрели следующий вопрос: что мы пытаемся изменить и к какому идеалу стремимся?

На первую часть вопроса можно ответить, припоминая, что, с точки зрения Канта, наша природа пронизана напряжениями и конфликтами. Человек является членом как механистически детерминированного феноменального мира, так и ноуменального мира свободы. Он разрывается между склонностью ко злу и предрасположенностью к добру, к личному интересу и к долгу, естественной склонностью к счастью и стремлением к добродетели. Кант уделял особое внимание последнему конфликту, т.к. он был убежден, что все предшествующие авторы моральных систем в качестве высшей и конечной цели ошибочно постулировали счастье. Они также не понимали соотношение счастья и добродетели, слишком тесно связав их друг с другом<sup>21</sup>. В противоположность этому подход Канта предполагал низвержение счастья с высшего морального пьедестала и утверждение независимой ценности добродетели. Рассуждение Канта состояло в том, что счастье является настолько неопределенным и субъективно окрашенным понятием, что на таком шатком основании рационально обоснованную моральную систему построить невозможно. Определяющим основанием для нашего морального суждения и поведения должно быть стремление к добродетели, которое понимается как

действие в соответствии с долгом, исходя из представления о моральном законе. Когда наше желание счастья надлежащим образом подчинено требованию долга, счастье может рассматриваться как допустимая цель. Наши самые глубокие природные склонности побуждают нас надеяться, что эта цель каким-то образом, когда-то и где-то осуществится.

Представление Канта о высшем благе может помочь нам увидеть путь. Добродетель не является ни причиной, ни следствием счастья. Трезвый опыт учит нас, что между ними не существует систематической предсказуемой корреляции, поскольку добродетельные часто терпят ущерб, а порочные выигрывают. Согласно Канту, наибольшее, что мы можем надеяться, состоит в том, что, являясь добродетельными, мы можем надеяться быть достойными счастья. По своей природе моральное действие всегда предполагает определенную здоровую долю идеализма и веры. Более того, Кант был убежден в том, что существует потребность разума верить в то, что добродетель будет вознаграждена в некотором будущем, лучшем состоянии. Идеальное состояние, в котором добродетель и счастье соразмерны друг другу, и есть высшее благо. Для Канта это было важно, чтобы верить в то, что для осуществления этого идеала нам нет необходимости опираться ни на милосердие Бога, ни на какой другой источник чудес. Единственное, на что нам необходимо опираться, — это наша разумная воля, наша собственная самоотверженная и непрекращающаяся борьба за то, чтобы быть настолько морально добрыми, насколько это возможно. В качестве моральных агентов мы являемся добрыми и добродетельными в той мере, в какой мы руководствуемся стремлением к высшему благу и преданны ему. В самом деле Кант зашел слишком далеко в своем утверждении, что наше высшее призвание как рациональных человеческих существ состоит в посвящении себя этой высшей цели.

Однако, такая цель в этой жизни для нас не достижима. Это грозит крушением всей построенной с математической точностью системе. Кант всецело осознавал, что если высшее благо не достижимо, то вся система морали, высшая цель которой — благо, является грандиозной иллюзией. Чтобы предотвратить крушение своей моральной системы, Кант посчитал необходимым постулировать существование Бога и бессмертия души. Он написал в «Критике чистого разума»: «... без какого-нибудь бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления»<sup>22</sup>. Трюк Канта состоял в том, чтобы доказать в

«Критике практического разума», что существование Бога и бессмертие души не являются необходимыми для морали, но являются ее неизбежным порождением. Поэтому он стремился во второй своей «Критике» обнаружить путь, который не разрушил бы открытия первой «Критики» и все же продемонстрировал бы, что высшая цель по крайней мере в принципе является достижимой. Таким образом Кант предлагает решение старой проблемы теодицеи секулярными средствами: Бог не нужен в качестве Божественного Творца мира и Гаранта морального порядка. Рациональная воля человека порождает концепцию морали, которая перекрывает пропасть между иррациональной, механически управляемой природой и целенаправленно ориентированным разумом. Существование мира и наше человеческое существование обладают общим смыслом и назначением: их достаточный конечный мотив состоит в стремлении к реализации высшего блага.

Как же мы должны понимать восхитительные идеи Канта о морали? Трудно сопротивляться знаменитому замечанию Шопенгауэра, что Кант лишь протасил в заднюю дверь, то что он выбросил из передней. Этот упрек следует понимать в двух смыслах. Первый относится к очевидному стремлению Канта переутвердить существование Бога и бессмертие души, даже несмотря на то, что он так убедительно доказывал в своей теоретической философии, что эти идеи заманивают нас на путь иллюзий. Второй — непосредственно связан с постулированием утопической идеи высшей цели. Если требования морального закона не могут быть обращены к нашей рациональной воле без постулирования высшего блага, то целостная концепция морального закона и категорического императива в чем-то существенном ошибочна. Если мы должны совершать добрые поступки во имя одной лишь доброты, тогда мы не должны ожидать награды за них, в той или в любой иной жизни. Если доброта должна быть мотивирующей силой наших суждений и действий, тогда не имеет никакого значения, являемся ли мы или можем ли мы быть добродетельными и счастливыми и в какой мере. Водоворот жизненных ситуаций порождает испытания и проблемы. Добрая воля, правильное суждение о ситуациях, доступных ресурсах, своевременных действиях — это то, чем нам необходимо обладать. Нормы, идеалы и архетипы не выбиты в камне, но обычно они ясны. Не настолько ясны сами способы действия в соответствии с ними.

Смысл этих замечаний заключается в том, что моральные нормы вместе с соответствующими добродетелями, высшее благо и главное призвание человека не следует помещать в центре всего челове-



ческого опыта. Любопытный исторический факт состоит в том, что, когда этические нормы были самыми амбициозными и строгими, ради них совершалось самое величайшее зло. История христианства и недавняя история коммунизма может служить тому достаточным подтверждением<sup>23</sup>.

Мораль, воплощенная в философской теории, порождает иллюзию, что моральные проблемы являются по своей природе интеллектуальными, что они являются философскими вопросами, которые требуют философских ответов. Но это безусловно не так. Этические проблемы и этические нормы не обладают никаким привилегированным статусом, ни интеллектуальным, ни каким бы то ни было другим. Они не что иное, как фрагмент более широкого созвездия проблем, касающихся искусства жизни. Если, как доказывает Кант, истина относится к рациональности как таковой, а не только к знанию и теории, и если образ жизни может быть рациональным и иррациональным, тогда он также может быть истинным и ложным. Канту следовало бы доказать не первичность практического разума над теоретическим, а первичность практической сферы над теоретической. Самые глубокие и самые важные истины и иллюзии не те, которые мы продумываем, а те, которые мы проживаем.

Кант сам хорошо знал, что старое должно умереть для того, чтобы родилось новое. Иллюзии должны быть развеяны для того, чтобы родилась истина. Критика Канта задумывалась как смертельный удар всей предшествующей метафизике, всем иллюзорным претензиям чистого разума. И хотя рана, нанесенная «Критикой чистого разума» была серьезной, она не была смертельной. Призрак прошлого все еще витал даже в собственной мысли Канта. Самое красноречивое подтверждение тому обнаруживается в работах Канта о морали, включая вторую «Критику». Кант предложил восхитительное здание в лучшем духе метафизической традиции, которую сам он критиковал. Он предложил образ того, что должно быть, образ высшего идеала, к которому может стремиться рациональное существо. К сожалению для Канта, оказалось, что этого недостаточно. В лучшем случае это был один из многих возможных идеалов; это был плод творческого воображения Канта, разглаженный его разумом. Если мы рассмотрим нашу готовность действовать в соответствии с каким-либо образом в качестве критерия его обоснованности и достоверности, тогда образ, предложенный Кантом, нельзя считать приемлемым. Со своей стороны Кант решительно осудил бы такой критерий, т.к. считал, что даже если ни одно действие никогда не было совершено из чувства долга, это нельзя считать аргументом против идеи долга, которая является иде-

ей разума и имеет внеопытное происхождение<sup>24</sup>. С логической точки зрения Кант был прав. Если даже никакое действие никогда не было совершено по долгу, это не исключает потенциальной ценности самой концепции. Идеал действия по долгу может быть достаточным основанием действия, даже если этот идеал не является необходимым. Более того, Кант полностью осознавал, что мы часто не совершаем выбор в пользу действия в соответствии с этим идеалом и даже когда совершаем, не можем быть уверены в том, что наши мотивы не затронуты гетерономией. Между тем, что мы совершаем, и тем, что, по убеждению Канта, мы должны совершать, существенное расхождение. Для его преодоления нельзя сделать ничего лучшего, нежели последовать рекомендации самого Канта: «Если шар не проходит через отверстие, то как нужно сказать: шар слишком велик или отверстие слишком мало? В этом случае безразлично, как вы скажете, вы ведь не знаете, что ради чего существует: шар для отверстия или наоборот. Но вы, конечно, не станете говорить, что человек слишком длинен для своей одежды, а скажете, что одежда слишком коротка для человека»<sup>25</sup>.

Математически выстроенная моральная система Канта точно как эта одежда. Она может быть совершенной для идеального рационального существа, однако не подходит реальному человеку<sup>26</sup>.

Перевод О.В.Артемяевой

## Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 349–353, 443–444, 679; *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Указ. изд. Т. 4 (1). М., 1965. С. 237–240; *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Указ. изд. Т. 4 (1). С. 488–489; *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1902. Vol. 4. S. 404–405, abr. Ak 4:404–405.
- <sup>2</sup> См.: *Schweitzer A.* The Philosophy of Civilization / Trans. C.T.Campion. Amherst, N. Y., 1987; *Jung C.G.* The Undiscovered Self / Trans. R.F.C.Hull. Princeton (N.J.), 1990; *Fromm E.* Man For Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics. N. Y., 1947; *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993; *Нойманн Э.* Глубокая психология и новая этика. М., 1999.
- <sup>3</sup> См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 228–229.
- <sup>4</sup> Там же. С. 250; ср.: *Кант И.* Критика чистого разума. С. 484.
- <sup>5</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 260.
- <sup>6</sup> Там же. С. 271.
- <sup>7</sup> Там же. С. 276.
- <sup>8</sup> См.: *Fromm E.* You Shall Be As Gods: A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition. N. Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1966. P. 55–56; *Schweitzer A.* Op. cit.

- <sup>9</sup> *Buber M.* et al. *Philosophy of Martin Buber* /Ed. Schilpp P.A. La Salle, Ill.: Open Court, 1963. P. 724.
- <sup>10</sup> *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 232–237; *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // *Кант И.* Собр. соч. В 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 366–369; см. также: *Paton H.J.* An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics // *Kant-Studien* 45 (1953–1954).
- <sup>11</sup> Презрение к миру (лат.). — *Прим. переводчика.*
- <sup>12</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Указ. изд. С. 240. См. также: *Korsgaard Ch.* The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil // *Philosophy and Public Affairs* 15 (1986); *Neiman S.* The Unity of Reason: Rereading Kant. New York, 1994. P. 122–125.
- <sup>13</sup> См.: *Paton H.J.* Op. cit.; *Korsgaard Ch.* Op. cit.; *Bok S.* Lying: Moral Choice in Public and Private Life. N.Y., 1978.
- <sup>14</sup> См.: *Neiman S.* Op. cit. P. 105ff; *Emmet D.* The Role of Unrealisable: A Study of Regulative Ideas. N.Y., 1994. P. 61–76.
- <sup>15</sup> *Beck L.W.* The Actor and the Spectator. New Haven, 1975. P. 129. См. также: *Гартман Н.* Этика. Vol. 3. P. 192–196.
- <sup>16</sup> См.: *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты. СПб., 1996. С. 302–307.
- <sup>17</sup> См.: *Paris G.* Pagan Meditations / trans. G. Moore. Dallas, 1988. P. 62–63.
- <sup>18</sup> См.: *Бубер М.* Я и Ты. М., 1993.
- <sup>19</sup> См.: *Бердяев Н.А.* Указ. изд. С. 85–99.
- <sup>20</sup> *Jung C.G.* Two Essays on Analytical Psychology /Trans. R.F.C.Hull // *Collected Works.* Princeton (N.J.), 1966. Vol. 7. P. 289. См. также: *Нойманн Э.* Указ. изд.; *Фромм Э.* Человек для себя. Минск, 2004.
- <sup>21</sup> См.: *Кант И.* Критика практического разума. С. 441–471.
- <sup>22</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. С. 667. См. также: Критика практического разума. С. 468–469.
- <sup>23</sup> См.: *Paris G.* Op. cit. P. 80.
- <sup>24</sup> См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 244–245.
- <sup>25</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. С. 450.
- <sup>26</sup> Я выражаю благодарность Налин Рэнсингж и Роберту Холмсу за высказанные ими замечания к раннему варианту данной статьи.

А.Г. Мясников

### Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи

Безусловный запрет на ложь или намеренно неправдивое высказывание является камнем преткновения для большинства морально-практических теорий, начиная с Сократа и Платона. На протяжении уже многих столетий человечество не может принять к исполнению такие требования, как «не лги» и «будь правдив», считая их «чрезмерными», «безрассудными» и «абстрактными» нормами, которые не могут служить надежными и эффективными ориентирами в повседневной человеческой жизни, а тем более в международных отношениях. Как утверждает современный немецкий философ Конрад Лисманн, «мы все лжем, без исключения; лгать для нас — это не только удовольствие и потребность, мы лжем не только из собственной выгоды и необходимости, но и из радости от заблуждения, неистинного высказывания»<sup>1</sup>.

Люди хотят обманывать и обманываться — этот обоснованный довод настолько силен, что давно удерживает у себя в плену нравственно-религиозные требования «не лги» и «будь правдив» как опасные для всеобщего человеческого применения. Вместо этих «пленников» публике представляется их «заменитель» — «*право на ложь*» и, в крайнем случае, — «*право на умолчание*». Ведь люди хотят обманывать и не любят разоблачений, пусть лучше они делают это спокойно, без лишней эмоции и мучений совести. Все должно быть в удовольствие!

«Право на ложь» и «право на умолчание» предназначены вроде бы для того, чтобы ограничить необоснованные притязания своих «пленников», тем самым защитить многих людей от внутренних конфликтов и разладов с совестью. Но за такой защитой и опекой скры-

ваются те самые пороки и слабости, от которых нам нелегко освободиться, тем более, если принять во внимание аргумент Шопенгауэра о врожденности наших характеров<sup>2</sup>.

«Кто каким народился — таким и останется» — с этой «утешительной» мыслью нас оставляет Шопенгауэр и заставляет задуматься о своем характере и жизненном назначении. Если все мы строго детерминированы своими характерами, то зачем судить о добрых и злых поступках, не достаточно ли говорить об их правомерности или неправомерности, наказуемости или ненаказуемости? Не достаточно ли вообще только *юридического мышления* для регулирования общественных отношений? Тем более, что оно легко принимает право на ложь и право на умолчание, столь необходимые для человеческой повседневности.

Однако с такой постановкой вопроса не мог согласиться даже Бенжамен Констан — открытый оппонент Иммануила Канта и один из активных сторонников права на ложь<sup>3</sup>. Он понимал, что совершенный отказ от принципа правдивости ведет к разрушению общества, т.к. «будут ослаблены все основы морали»<sup>4</sup>. Следовательно, необходимо искать основание для исключений из всеобщего и безусловного долга правдивости. Одним из них является известный принцип *цель оправдывает средства*.

Насколько применимо это основание для оправдания права на благонамеренную и человеколюбивую ложь? И был ли прав Кант, категорически запрещающий всякую ложь? Попробуем найти ответы у современных философов.

В современной отечественной философии об этом основании рассуждает известный философ-этик Абдусалам Гусейнов. В статье, посвященной этике Льва Троцкого, он утверждает, что если благие цели могут оправдать самые жестокие и бесчеловечные средства их достижения, то значит, эти средства не имеют автономии, они должны быть полностью подчинены намеченным «благим» целям. Возникает явное противоречие между не благими средствами и благими целями. «Диалектически-резиновые формулы», пишет он, «позволяют оправдать любые преступления, сохраняя при этом маску приличия»<sup>5</sup>. *Только содержательное и субъектное единство целей и средств позволяет избежать страшных злоупотреблений и последствий.*

По мнению Гусейнова, из этого следует: «Именно средства выявляют истинный смысл целей»<sup>6</sup>. Это будет прямым подтверждением правоты кантовской позиции, ибо ложь в качестве средства достижения благородной цели (спасения жизни человека) остается все же позорным и опасным поступком, вовлекающим участников ситу-

ации в цепь непредсказуемых последствий, которые, будучи инициированы ею, несут на себе следы «позорности» и «опасности». Это отчетливо видел Ф. Достоевский в образе Раскольникова, решившего осчастливить весь мир с помощью убийства никчемной старушки-процентщицы, однако убившего вместе с ней и невинную девушку.

Это хитроумное прагматическое основание (цель оправдывает средства) действительно нуждается в философском разоблачении, без которого невозможно понять и кантовское отношение ко лжи. Так, если мы имеем доброе намерение – *цель спасти своего друга от злоумышленника* и используем для этого неправдивые высказывания, т.е. ложь в качестве необходимого средства, возникает вопрос: **может ли доброе намерение (цель поступка) нейтрализовать негативные качества лжи (как средства)?**<sup>7</sup>.

Ответ на этот вопрос предполагает понимание того, что намерение и высказанная ложь относятся, говоря точным юридическим языком, к разным сторонам дела. Субъективное намерение претендует на то, чтобы «*исправить*» (чудесным образом преобразить) объективно негативное действие, в данном случае неправдивое высказывание. Если бы Кант был идеалистом, то он, наверное, согласился бы с этим утверждением, но он не признает подобных чудес. Ибо субъективное намерение имеет иное моральное качество, чем допускаемое ради него действие, а следовательно, эмпирический результат скорее всего не будет совпадать с намерением.

Кроме того, ложь не может быть признана надежным и эффективным средством достижения такой цели, как спасение жизни человека, т.к. она будет опосредована многими обстоятельствами, а главное – произвольным решением злоумышленника. Нужно учитывать, что в указанной ситуации Л ни лживый, ни правдивый ответ на вопрос злоумышленника не создают *необходимого условия* для предотвращения возможного преступления. Эти ответы вряд ли смогут изменить максимум воли злоумышленника, а тем более не могут оказать физического сопротивления.

Для нас важно установить принципиальную *несоразмерность* благого намерения и недобросовестного средства, которая ставит под сомнение так называемую «ложь во спасение».

А. Гусейнов категорически возражает против всякого рода обмана в статье «Красно поле рожью, а речь ложью». Он пишет: «Ложь во спасение невозможна. Никогда. Ни при каких обстоятельствах. Это хитроумная уловка сатаны»<sup>8</sup>. Он обращает внимание на строгое соблюдение морального требования «не лги», которое играет фундаментальную роль в жизни любого сообщества. Вместе с тем он допускает

право на умолчание, которое не противоречит требованию «не лги». По поводу кантовского требования «всегда быть правдивым» он проявляет умеренную сдержанность. С нравственным идеалом правдивости нужно быть осторожными, ведь, как говорил Писарев, тираны больше всего ценят в своих подданных искренность. Политическая реальность требует умолчания.

Прекрасно понимая эти непростые обстоятельства, он настаивает на недопустимости лжи в качестве «намеренного искажения истины», и вместе с тем вынужден допустить легальные (разрешенные) формы обмана, т.к. «они не губительны для общественной жизни, поскольку речь идет о четко обозначенных общественно-контролируемых отступлениях от нравственного принципа»<sup>9</sup>. Конечно, эти «отступления» касаются, прежде всего, деятельности государства и системы политической власти, для которых право на ложь оказывается допустимым и даже необходимым условием функционирования.

В данном случае нас интересует оценка ситуации L — правомерна ли ложь ради спасения другого лица? Если она не правомерна, то должен ли быть осужден человеколюбивый обманщик? Следуя рассуждениям уважаемого ученого, мы должны обратиться к нормам действующего уголовного права и проверить, подлежит ли такое действие юридической квалификации. Нет, не подлежит<sup>10</sup>. Значит, ложь во спасение допустима, ненаказуема и никакой вины на солгавшем человеке нет. Призывы к моральности остаются лишь красивыми изречениями, редкими напоминаниями о недостижимом идеале. Таким образом, современная социальная этика, основанная на позитивном праве, не может принять кантовское требование безусловной правдивости, о чем свидетельствуют и новейшие публикации, посвященные этой проблеме.

В № 95 журнала «Кант—штудиен» за 2004 г. опубликовано несколько статей, посвященных проблеме лжи и правдивости. Одна из них принадлежит корейскому ученому Йонг-Гук Киму и называется «Кантовский запрет лжи в социально-этической перспективе»<sup>11</sup>. Автор предлагает собственную трактовку кантовского требования правдивости. Прежде всего, он показывает недостаточно последовательный, а иногда и противоречивый характер современных интерпретаций кантовской позиции в ситуации L. По мнению Кима, безусловное требование правдивости пытаются поставить под сомнение тем, что апеллируют к нарушению права преследуемого человека. Например, Вольфанг Шварц и Хеймо Хофмайстер спрашивают: «не уничтожает ли правдивое высказывание право друга», не имеет ли он права на мое неправдивое высказывание для своей выгоды?<sup>12</sup>. Из чего следует, что я своим правдивым высказыванием могу содействовать убийству.

Ни о каком содействии здесь не может идти речь, однако, по словам Кима, возможен другой контраргумент: «не может ли х (человек, принуждаемый к ответу. — *А.М.*) по меньшей мере мыслить возможность того, что благодаря его неправдивому высказыванию может произойти убийство друга?»<sup>13</sup>. Неизбежно возникает вопрос об ответственности за возможную смерть друга. Но решение этого вопроса будет зависеть от того, в каком случае смерть наступит случайно.

С точки зрения Кима, случайность смерти преследуемого друга будет состоять не в том, как полагает Кант, что «друг будет убит *благодаря* моему правдивому высказыванию, а в том, что друг будет убит *несмотря на мою* благонамеренную ложь» (курсив мой. — *А.М.*)<sup>14</sup>. Получается, что смерть друга, наступившая вследствие благонамеренного обмана будет **случайной**, а смерть, наступившая вследствие правдивого высказывания, — **не случайна**.

Следующее затруднение связано с тем, какое право нарушает человек своим неправдивым свидетельством. Как отмечает корейский ученый, «трудность интерпретации состоит в том, что согласно кантовскому учению о праве, неправдивое высказывание, которое не уничтожает чьего-либо права, является врожденным правом, таким образом, правом, которое имеет силу для каждого человеческого бытия. Поэтому кажется логичным рассматривать врожденное право на свободу мнения противостоящим праву человечества на правдивость»<sup>15</sup>. Противопоставление врожденного права на ложь во спасение праву человечества на правдивость высказываний строится на том, что первое является *обоюдным* правом, исполнение которого зависит от взаимного обязательства. Если злоумышленник отказывается от своего обязательства «не вредить другому», то он лишается права на правдивое свидетельство. В свою очередь право человечества требует от каждого лица безусловного исполнения долга правдивости как обязанности перед самим собой. В этом Ким видит источник возможных разногласий, и необходимость иерархического расположения указанных прав.

Мы обращаем внимание на *обоюдность* врожденного права внешней свободы. Если следовать этой обоюдности, то злоумышленник (еще не преступник) отказался от своего обязательства только по отношению к преследуемому человеку, но не по отношению к хозяину дома, в котором укрылся этот человек. Поэтому хозяин дома по праву принуждается к ответу, т.к. спрашивающее его лицо является злоумышленником только для преследуемого друга. Если спрашиваю-



щий проявит угрозу или прямое насилие к хозяину дома, тогда он будет в праве защищаться всеми возможными средствами, в том числе и с помощью обмана.

Таким образом, в ситуации L нет никакого противоречия между врожденным правом и правом человечества, если хозяин дома правдиво отвечает злоумышленнику о местонахождении преследуемого друга. Тем более что врожденное право и право человечества требуют от него, прежде всего, позаботиться о самосохранении, т.е. не навредить себе.

Чтобы скомпрометировать это утверждение, часто приводят примеры с предательством, когда враги спрашивают о том, находятся ли в доме партизаны и т.д. Когда речь заходит о «врагах-захватчиках», которые изначально намерены вредить правам граждан данной страны, то в этом случае захватчики лишают себя обоюдных обязательств, т.к. самим вторжением ставят себя вне всякого права.

Для того, чтобы преодолеть выявленные затруднения, Йонг Ким предлагает рассмотреть кантовскую позицию сквозь призму следующих моментов.

*Во-первых*, долг правдивости представлен у Канта в трех измерениях: *индивидуально-этическом*, *социально-этическом* и *позитивно-правовом*. При нарушении этого долга в первом и третьем измерениях, по его мнению, не происходит отрицания соответствующих прав. Так, неправдивое высказывание в адрес злоумышленника не отрицает чьего-либо права и не является наказуемым с точки зрения позитивного права, а также будет лишь условным (эвентуальным) отрицанием человеческого достоинства. Ким признает только социально-этический аспект долга правдивости, который основан у Канта на праве человечества. По его мнению, требование формального долга имеет «предупреждающую функцию», которая заключается в «предупреждении действий, которые избегают позитивно-правового или материального бесправия, но все же являются антиобщественными»<sup>16</sup>. Ведь Кант видит опасность того, что редукция к «долгу правдивости только по отношению к определенным людям» исключает принцип широкого долга, т.е. обязанности по отношению к обществу или человечеству и по отношению к самим себе.

*Во-вторых*, по мнению Кима, кантовский запрет на неправдивые высказывания позволяет избежать подтачивания идеи общественного договора. При этом обоснование общества и права у Канта существенно отличается от подобного обоснования у Констан. Если Констан исходит из материального долга, то тогда формальный долг находится в постоянной неясности: как точно определить, кто имеет

право на нашу правдивость, а кто его не имеет? Для Канта именно право человечества, требующее безусловной правдивости в общении, является условием возможности общества, а потому ложь не допустима без всяких исключений.

*В-третьих*, Ким рассматривает долг правдивости в контексте позитивно-правового требования «не навреди» и приходит к выводу, что современное право ориентировано на врожденное право, предполагающее долг «не навреди», который должен подчинить себе долг правдивости. В связи с этим он предполагает, что если в будущем будет утвержден позитивно-правовой критерий «*преднамеренности*» действия в качестве принципа применения долга правдивости, то «неправдивое высказывание может иметь не только право, но может стать материальным долгом по отношению к другому»<sup>17</sup>. А значит, доброе намерение спасти человека будет превращать ложь из «преступления» (*mendacium*) в правомерно неправдивое высказывание или ложь по долгу (*falsilogium*).

Вновь мы встречаемся с чудесным «спасением» лжи с помощью доброго намерения. Не случайно же А.Гусейнов назвал ее «уловкой сатаны». Хитроумная уловка как раз состоит в том, чтобы переименовать «ложь во спасение» или «ложь по необходимости» в другое понятие, которое бы смягчило ее негативное значение и сделало бы простительной, а то и обязательной в условиях конкурентно-враждебного сосуществования людей. При этом изощрения могут быть самыми разными, однако в любом из этих случаев мы будем иметь дело, по словам Б.Бехлеса, с «намеренной неправдивостью в выражении своих мыслей», т.е. с ложью<sup>18</sup>. Намерение говорящего не имеет решающего значения, т.к. есть факт несоответствия мысли и слова, за который человек должен отвечать.

Если глубоко продумывать применение принципа «не навреди» в ситуации L, то чтобы «не навредить» нужно ясно *понимать* сложившуюся ситуацию и *знать*, как поведут себя ее участники при тех или иных условиях. Например, если я впускаю в дом преследуемого человека, то сам оказываюсь в опасности быть убитым вместе с ним. Поэтому я могу и не впустить его и буду прав. Ведь у преследуемого лица есть право на самооборону и нет права подвергать опасности жизнь другого человека. Он может лишь *просить* о помощи других граждан (взывая к их состраданию), но *требовать* ее по праву может только от специальных субъектов, т.е. представителей правоохранительных органов или других государственных служб. Поэтому если мы не можем знать, приведет ли благонамеренная ложь к положительному результату (спасению жизни), то и не должны возводить *преднаме-*

*ренность* в правовой критерий применения долга «не навреди». Чтобы «не навредить» по праву я, должен **знать** допустимые средства и степень их эффективности. Последняя будет очень проблематичной для любого рода обмана.

И в заключение статьи Ким пытается вернуться к социальной потребности в широком долге правдивости. В связи с чем он утверждает, что «кантовская статья о лжи является не философско-правовым сочинением в широком смысле, а социально-этическим в узком смысле, потому что охватываемой в статье областью публичности является не только позитивное право, но и политика, которая соответственно охватывает социальное»<sup>19</sup>. Автор пытается сместить внимание с трудностей правового обоснования долга правдивости на социально-политические отношения, которые очевидно нуждаются в широком применении долга правдивости, но вместе с тем должны определяться нормами права.

Допущение права на ложь в правовой сфере неизбежно ведет к практике оправданного обмана в социальной и политической жизни общества. Понимая опасность оправданной лжи, он все же остается непоследовательным кантианцем.

Прямую защиту кантовской моральной позиции предпринимает немецкий ученый Мартин Габел в своей семинарской работе, выполненной в Майнцском университете в 1991 году, под названием «Кант: лгать ли из человеколюбия?»<sup>20</sup>. Габел формулирует очень важный для нашего исследования вопрос: *почему Кант исключает умолчание в качестве возможного решения проблемы?* По мнению Габела, в этом состоит существо всего кантовского этического учения, ибо правдивость рассматривается Кантом в качестве «базиса всех договоров, основанных на обязанностях», и, по сути, является «фундаментальной нормой, без которой не может существовать общественная жизнь, осуществляемая в правовых формах»<sup>21</sup>. Отсюда неправдивость будет нарушением права человека, а т.к. она является намеренным, т.е. свободным действием, то спонтанно начинает собственный каузальный ряд и ведет к новому бесправью. Габел акцентирует внимание на том, что «ложь коренится в свободе», а потому за последствия лжи каждый должен быть ответственен. При этом ссылка на возможные негативные последствия лжи не может быть признана основанием кантовской трансцендентальной аргументации, т.к. обязанность быть правдивым и ее нарушение имеют ноуменальное происхождение, а эмпирические следствия зависят не только от этой умопостижимой причины.

Мы должны говорить правду не потому, что можем попасть с помощью лжи в более худшее положение, а потому что так требует объективный закон нашего разума. Поэтому, по словам современного философа, «для обоснования этики не пригодна случайность». Тот, кто опирается на свое благоразумие и пытается рассчитывать на благополучные последствия своих неправдивых высказываний, тот должен быть готов к неожиданным последствиям своего легкомыслия.

Вместе с тем Габел недооценивает правовой характер кантовского запрета лжи. Он считает, что «проблематика правовой общности не лежит в основе запрета лжи, а вытекает из основополагающего назначения разумного существа к свободному согласованию с собой и другими»<sup>22</sup>. Он полемизирует с О.Хеффе, который указывает на фундаментальное значение правдивости для существования общества, и в противовес ему утверждает, что люди хотят заключать договоры и именно для этого говорят неправду. Кантовское требование безусловной правдивости представляется Габелу, прежде всего, как условие сохранения человеческого достоинства, а вытекающие из него правовые импликации имеют второстепенное значение, как и последствия лжи. С этим утверждением современного немецкого философа можно было бы согласиться, если не принимать во внимание радикальное кантовское положение о необходимости *юридического наказания за благонамеренную ложь*.

Ложь изначально оказывается не правовым действием, а потому ее возможные последствия важны для правовой оценки, ибо они затрагивают свободу других лиц (а вместе с ней и их собственность в широком смысле). Моральная оценка неправдивости может оказаться неопределенной (о чем свидетельствует многообразие мнений в защиту «лжи во спасение»), а юридическое вменение вины требует ясного и общезначимого представления о составе правонарушения.

Кантовское требование наказания за человеколюбивую ложь в ситуации L оказывается чрезмерным для Габела, стремящегося защитить этику Канта от многих обвинений и фальсификаций, таких как формализм, бесчеловечность и безрассудство. Его аргументация строится только на посылке, что *ложь уничтожает человеческое достоинство и противоречит умопостижаемому назначению человека как самоценной личности*. С этим утверждением действительно нельзя не согласиться, но оно будет иметь только моральное значение, зависеть от индивидуального решения человека. Когда же мы сталкиваемся с неразумной действительностью в виде человеческого произвола и насилия (в том числе и с различными видами обмана), возникает потребность в защите от этих действий, не только посягающих на мое

достоинство, но и нарушающих мои материальные права. Одно лишь моральное осуждение лжи ведет к тому, что она во многих случаях оказывается прощительной, а с ее последствиями мы должны смириться. Автору приходится уповать на бесконечный процесс приближения действительности к разумности (почти по аналогии с Гегелем), хотя видимые формы и признаки этого приближения остаются не приоткрытыми.

Проблема соотношения правдивости и свободы получила обсуждение в статье Георга Ремпа (Бонн) «Язык свободы. Кантовское морально-философское понимание языка», опубликованной в том же № 95 журнала «Кант—штудиен»<sup>23</sup>. Ремп возвращает нас к определению лжи как «преступления человека против своего собственного лица». *Почему именно «преступление»?* По мнению современного немецкого философа, для разъяснения этого вопроса следует учитывать телеологическую аргументацию Канта, в соответствии с которой говорить неправдиво означает преследовать цель, противоположную «естественной целесообразности его способности сообщать свои мысли»<sup>24</sup>.

Сама форма неправдивых высказываний отрицает личность говорящего и является «**инструментализацией человека**», с помощью которой физический субстрат применения языка будет использоваться только как средство. Поэтому Кант называет человека, принимающего максимум неправдивости, «говорящей машиной» («Sprachmaschine») <sup>25</sup>.

Естественная целесообразность в применении языка, по мнению Ремпа, должно рассматриваться именно в контексте кантовского учения о добродетели как учения о свободе. Цели, которые должны быть определены в учении о добродетели, могут быть *естественными* для человека только внутри практической философии, а не в философии природы. «*Естественной*» *будет такая цель применения языка, которая делает человека свободным*. Если человек использует свой язык только для реализации природных склонностей, то он будет той самой «говорящей машиной», полностью подчиненной природным закономерностям. Следовательно, такому применению языка чуждо безусловное требование правдивости, а значит, и назначение человека сводится к одному лишь физическому существованию.

Ремп ставит перед собой задачу показать роль правдивости в комплексном понимании языка. Заповедь правдивости принадлежит к артикуляциям принципа обязательности. Подобные артикуляции предполагают внутреннюю дифференциацию субъекта как морального и физического существа для того, чтобы выйти из состояния

автономии (самодостаточной воли) и приобрести статус моральной автократии. Ибо, как отмечает современный философ, «феномены обязательности не могут быть полностью сведены к принципу автономии», только через артикуляцию в автократию возникает понимание различия между обязываемым и обязывающим<sup>26</sup>. Моральная автократия позволяет осуществить самодифференциацию морального субъекта на интеллигибельное и феноменальное Я, при которой интеллигибельное становится господствующим над другими, а феноменальное — господствующим над самим собой. Отсюда момент господства приобретает особые черты: обязывающий и обязываемый находятся в одном субъекте, но при этом внутренне дифференцированы. Их согласие возможно только с помощью артикуляции заповеди правдивости, исполнение которой обнаруживает внутреннее единство интеллигибельного и феноменального Я и является не стратегическим применением языка, которое не противоречит его естественной целесообразности. В то же время Ремп подчеркивает противоречивость лжи, которая состоит в том, что «слова означают знаки того, что говорящий что-то хочет, в то время как в своих мыслях он этого не хочет»<sup>27</sup>. Таким образом, противоречие имеет место между способностями *мыслить и выражать свои мысли*.

Не стратегическое использование языка предполагает принципиальное моральное обязательство, реализующееся в идентичности языка и самого говорящего субъекта, ибо высказывания не являются рефлекторной деятельностью говорящего, а выражают свободную дифференциацию (дистанцирование) по отношению к предметам мира. Если человек отказывается от такой свободной дифференциации через правдивые высказывания или от свободного отношения к вещам и лицам, то он теряет свою личность и язык. По словам Ремпа, «ложь предполагает способность различать между языком и вещами в качестве свободного отношения»<sup>28</sup>. Ведь я могу лгать, а могу и не лгать — в этом состоит моя автократия. Выбор зависит от меня, и в нем нет ничего предопределенного. Такое свободное отношение к миру является условием возможности артикуляции правдивости, и вместе с тем сама правдивость оказывается свидетельством возможности свободного отношения к вещам.

Кант понимает ложь как принцип чисто *стратегического применения языка*, в котором субъект обнаруживает себя несвободным, идентичным не с собой, а со своим объектом, точнее зависящим от объекта своих намерений. Как отмечает Ремп, моральность должна быть представлена в форме правдивости, выражающей ту самую свободу внутри применения языка, действительность которой может показаться проблематичной для субъекта чувственного опыта.

Если язык есть «свободное высказывание о вещах», то правдивость будет ничем иным, как *языком свободы*, который не позволяет человеку превратиться в «говорящую машину». Для нас также интересно небольшое примечание современного немецкого философа о том, что «кантовский ход мысли ведет к правовому пониманию языка»<sup>29</sup>. Право трансформирует моральность внутреннего Я в различных формах внешних взаимодействий людей, то тогда право должно представлять собой условие возможности языка в соответствии с его моральным понятием. По его словам, право должно систематически предполагать язык, так что всегда, когда язык оказывается успешным в человеческом смысле в отличие от процесса животной реакции говорящей машины, уже должно возникнуть правовое отношение между людьми, т.е. по меньшей мере гражданское состояние во временном смысле. Георг Ремп полностью созвучен с Кантом в том, что правовое состояние общества невозможно без подлинного языка свободы или правдивости.

Среди сторонников морально-правового учения Канта есть мнение, что кантовский безусловный запрет лжи является «провокацией» – вызовом современности. Например, об этом говорит Беатриса Химмельманн (Берлин) в своем докладе на Кантовском конгрессе 2000 года «Кант о лжи как проблеме практической философии», указывая на *ненадежность* констановского ограничения долга правдивости<sup>30</sup>. Ложь служит производству ложной действительности для других и по отношению к самому себе. Поэтому она является для Канта «зерном всякого зла».

Почему же речь идет о «провокации» со стороны великого философа? Обычно это связывают с радикальным требованием юридического наказания даже за благонамеренную ложь. Неужели такое наказание будет когда-нибудь установлено?

Этому вопросу, дающему повод говорить о «провокации», можно противопоставить другой вопрос: *каким образом мы должны быть защищены от негативных последствий лжи в нашей повседневной жизни?* Такая постановка вопроса точнее показывает нацеленность Канта на то, чтобы раскрыть предпосылки, препятствующие реализации внешней и внутренней свободы каждого разумного существа и сообщества в целом. Тем более, что без совершенствования правового регулирования общественных отношений не будет очевиден и моральный прогресс. Эту мысль Кант высказывает в своем позднем сочинении «Спор факультетов»: «Не во все возрастающем количестве *моральности* в образе мыслей, а в увеличении продуктов ее *легальности* и в соответствующих *долгу* поступках, какими бы мотивами они

ни были продиктованы, т.е. в добрых *деяниях* людей, все увеличивающихся и все более удачных, следовательно, в проявлениях нравственного начала в человеческом роде, только и можно полагать главный итог его изменения к лучшему. — Ибо мы основываем свое предсказание на эмпирических данных (на опыте), а именно — на физической причине наших поступков, поскольку они происходят, т.е. сами суть явления, а не на моральной, содержащей понятие долга по отношению к тому, что должно произойти, причем это понятие может быть установлено только чисто а priori»<sup>31</sup>.

Для понимания этого кантовского фрагмента нужно иметь в виду, что действие, совершаемое по законам свободы, имеет два момента: во-первых, оно представляет собой *материальное выполнение* долга согласно законам конформативности действия, а во-вторых, является *формальным выполнением* долга из уважения к закону. Первый момент ведет к легальности действия, второй — к его моральности. Моральность действия не обнаруживается в явлении. **Моральность остается свойством умопостигаемого характера.** Значит, одна лишь **легальность действия** может служить для нас надежным ориентиром реализации свободы. Законосообразность поступков или легальность действий является, по Канту, единственным условием исторического прогресса, ибо только *эмпирический характер* человека может «продвигаться» во времени и совершенствоваться, в отличие от *умопостигаемого характера*, который находится вне времени и пространства, а значит, не может изменяться.

В этом философско-историческом объяснении Кант последовательно применяет метод ньютоновского естествознания, который ориентирован на **познание** эмпирических явлений и их закономерных отношений в сфере возможного опыта. А т.к. человеческая история подчиняется законам природы, то предвидеть ее развитие можно только на основе материальных результатов человеческой деятельности и достижений прагматического благоразумия, наиболее отчетливо выраженных в государственном и международном законодательстве и практике правовых отношений. Плоды легальности человеческих действий могут наблюдать все разумные существа, и могут содействовать их увеличению независимо от индивидуальных представлений о счастье и от уровня морального сознания. Если человек хочет быть свободным, то это его природное назначение должно реализоваться в истории, независимо от божественного содействия.

Кантовское учение об *эмпирическом* и *умопостигаемом* характере человека, лежащее в основе его практической философии, подверглось критическому анализу современного российского философа Ярослава Слинина в статье «Этика Иммануила Канта» (2000)<sup>32</sup>. Наш



современник намерен совершить очередную ревизию кантовского наследия, находясь при этом под сильным влиянием шопенгауэрской интерпретации. Смысл его ревизии заключается в том, чтобы опровергнуть кантовское положение о свободе человека, исходя из скрытых интенций его этического учения. Слинин утверждает: «...если как следует разобраться, то станет ясно, что его (Канта. — А.М.) концепция умозрительного и эмпирического характеров не является органически необходимой частью его этики. Она есть не что иное, как дань поголовно господствовавшим в его время детерминистическим убеждениям галилеевской науки и традиционной протестантской теории предопределения»<sup>33</sup>.

В итоге Кант обвиняется в скрытом «квази-абсолютном детерминизме», согласно которому человек должен отвечать за все свои поступки, несмотря на то, что его поведение фактически полностью детерминировано и не зависит от его воли. Этот вывод делается на основе некорректной интерпретации понятия умопостигаемого характера. Автор пишет: «Из того, что умопостигаемый характер не подчинен никаким условиям времени, можно сделать вывод о том, что он обладает такими свойствами, как изначальная заданность, неизменность и постоянство. Сам по себе умопостигаемый характер нам не известен, поскольку является “характером вещи в себе”. О его конкретных особенностях мы узнаем опосредованно, знакомясь с эмпирическим характером, который представляет собой не что иное, как явление умопостигаемого характера»<sup>34</sup>. Сразу бросается в глаза явное противоречие в рассуждении современного философа. Если умопостигаемый характер нам «неизвестен», то откуда мы *знаем*, о таких его свойствах, как «изначальная заданность», «неизменность» и «постоянство». Сам Кант косвенно говорит об этом в «Критике чистого разума», подчеркивая, что ни один эмпирический характер не может обнаружить качеств умопостигаемого характера, так же как «явление» не может раскрыть свойств «вещи в себе»<sup>35</sup>.

Слинин додумывает за Канта и вслед за Гегелем и Шопенгауэром пытается «раскрыть» сущность вещи в себе. Но мы должны признать такое додумывание не основательным, ибо считать умопостигаемый характер чем-то даруемым человеку с самого рождения, по меньшей мере, некорректно. К сожалению, А.Слинин не обращает внимания на кантовское разъяснение этого понятия как «способа мышления», а точнее, способа морального мышления, или свободного мышления. В «Критике чистого разума» Кант еще не поясняет различие между «способами мышления», это он сделает в «Основоположении к метафизике нравов» и «Критике практического разума».

Предполагаемый умопостигаемый или интеллигибельный характер относит человека к «интеллигибельному», т.е. моральному миру, «в понятии которого, — пишет Кант в “Каноне чистого разума”, — мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (от склонностей)» и можем мыслить все разумные существа «творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия»<sup>36</sup>. Если бы умопостигаемый (моральный) характер был предопределен у Канта, то не могло бы идти речи о какой-либо «перемене» или «революции в способе мышления», от которой, собственно, и зависит вступление человека на путь свободного самоутверждения в мире.

Мы вполне согласны с начальным тезисом Слинаина, что «Кант — философ свободы», и можем согласиться с выводом петербургского философа, что «ноуменальный характер жестко и однозначно управляет моими поступками», если человек смог его выработать и подчинить ему свои склонности. Но мы не можем принять такое произвольное следствие: «Получается, что все мое поведение заранее задано моим единственным изначальным выбором. Можно ли в таких условиях сказать, что я свободен поступать так или иначе в каждой конкретной ситуации? Ясно, что нет. Никаких альтернатив в моем поведении не имеется: в каждой данной ситуации я с необходимостью поступаю так, как того требуют мои умозрительный и эмпирический характеры»<sup>37</sup>.

Действительно, по Канту, я действую в соответствии с этими характеристиками, но они принципиально разные: либо преобладает один, либо другой, и альтернативы больше нет. Либо я лгу ради корыстного интереса, либо я воздерживаюсь от соблазнительного обмана — в этом будет состоять мое свободное решение. И если бы я не мог отказаться от соблазнительного обмана, тогда стоило бы говорить о предопределенности моих поступков. Кант как раз и размышляет над тем, **почему я могу и должен отказаться от лжи.**

Одним из способов отказа от лживых свидетельств является умолчание, которому уделяет особое значение известный отечественный философ Эрих Соловьев. По его мнению, «Кант полемизировал столь запальчиво и страстно, что отождествил требование “никогда не лгать” с требованием “всегда говорить правду” и проскочил мимо возможности, скупо означенной в других его сочинениях, — возможности умолчания, мужественного и бескомпромиссного отказа от ответа».<sup>38</sup>

Попробуем проанализировать возможность использования в ситуации L так называемого *права на умолчание*. Для этого мы будем использовать формально-логическую схему «логического квадрата».

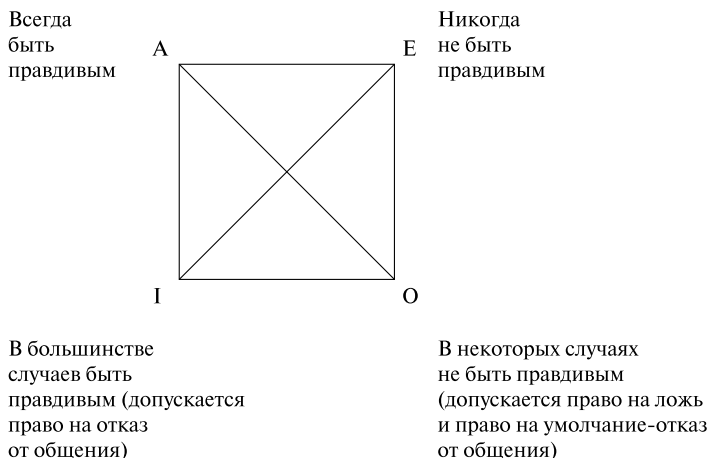


Схема № 1

С помощью логического квадрата мы можем наглядно представить отношения между суждениями, выражающими различные требования и состояния человеческой правдивости и лживости. Наибольший научно-практический интерес представляет логическое отношение «частичной совместимости» между суждениями I-O, т.к. они оба претендуют на истинность и тем самым задают разные морально-правовые требования, существенным образом влияющие на практику человеческих взаимоотношений.

Основной вопрос, который нас интересует, звучит так: в каких случаях (при каких условиях) я могу быть неправдивым? Согласно нашей схеме этот вопрос соответствует суждению O и допускает *право на ложь и право на умолчание*.

Как полагают Б.Констан, А.Шопенгауэр и др., право на ложь, а тем более право на умолчание, вполне допустимы, во-первых, **в качестве «ответного оружия» при опасности для жизни и собственности не только моей, но и других людей**; во-вторых, **при исполнении своего служебного долга**, например политика, разведчика, дипломата, врача, юриста и т.д. Однако, как отмечает Кант, при допущении права на ложь человеческое общение становится бессмысленным, т.к. многие могут лгать по праву и вводить в заблуждение остальных, препятствуя их любознательности и развитию многих задатков.

Право на ложь представляется необходимым в условиях полу-враждебной конкурентной общественной жизни, основанной на частно-собственнических интересах большинства и нуждающейся в регулировании на основе публичных законов. Оно освобождает многих людей от ответственности за целесообразный обман и вместе с тем вступает в конфликт с моральным повелением совести — «не лги».

Частичное разрешение этого конфликта возможно при переходе к другому совместимому суждению I, которое предполагает отрицание права на ложь ради соблюдения морального принципа «не лги». При этом сохраняется посредствующее условие, гарантирующее нашу личную автономию и неприкосновенность жизни и собственности — это **право на отказ от общения** с теми лицами, которые пытаются насильственно вторгнуться в нашу жизнь и собственность. Это право Кант считает следствием одной из основных правовых обязанностей, а именно обязанности «не поступать ни с кем не по праву (*neminem laede*), даже если тебе ради этого надо будет прекратить всякую связь с остальными и избегать всякого общества (*lex iuridica*)»<sup>39</sup>. С помощью отказа от общения со злоумышленником, нечестным политиком или соперником мы можем сохранить собственное достоинство и остаться в пределах правовой общности. Это особенно важно, когда затрагиваются интересы третьих лиц, и когда наши знания могут использоваться ими во вред. Например, если расскажешь всю правду о своих товарищах врагам, то можешь оказаться виновником их ареста и гибели.

Таким образом, *отказ от общения (умолчание)* позволяет выполнить моральное требование «не лги», но в то же время оставляет само человеческое общение *неполноценным*, т.к. многие люди предпочитают воздерживаться от общения с теми, кто может потенциально им угрожать или может нанести урон их «собственности» (понимаемой в широком кантовском смысле). Многие люди умалчивают не только о своих недостатках, но и о многих достоинствах, достижениях, успехах, новых открытиях из-за опасения, что эта информация может вызвать зависть у других или вызовет другие негативные эмоции у окружающих. Тем более что в традиционных обществах, вступающих в новые буржуазно-демократические отношения (например, как в нынешней России), всякая самостоятельность и оригинальность, не получившая одобрения властей, оказывается возмутительной и наказуемой.

Человеческий практический разум не может остановиться на негативном морально-правовом требовании «не лги», допуская при этом значительное ограничение во взаимном общении между людьми с помощью права на умолчание. Он требует от нас «всегда быть

правдивыми» и поступать по совести, несмотря на обстоятельства и возможные последствия. Это безусловное повеление разума вступает в явный конфликт с нашей прагматической заинтересованностью в сохранении жизни, собственности, и в целом — «счастья». Этот конфликт может доходить до трагических развязок, если в сообществе сохраняются полувраждебные (злобные) общественные отношения. Как говорит Кант в своих «Лекциях по этике», правдивый человек сильно рискует собой в таком сообществе<sup>40</sup>.

Поэтому до тех пор, пока люди остаются злыми и корыстными в своих желаниях и поступках, требование «всегда быть правдивым» остается нравственным идеалом или путеводной нитью, которая должна направлять развитие человеческого общества к лучшему, более совершенному морально-правовому состоянию. Следовательно, безусловное кантовское требование правдивости в реальной человеческой практике нуждается в дополнении **правом на умолчание**, представляющем собой *временный отказ от общения* с теми людьми, которые могут угрожать жизни, собственности или препятствовать исполнению служебного долга.

Несомненно, мы не можем отказаться от морально-правового идеала безусловной правдивости, но при этом нам важно знать пути приближения к нему, т.е. способы совершенствования самих себя и других людей, а это есть одна из *главных педагогических задач*.

То, что Кант допускает право на отказ от общения с людьми, нарушающими мое право, является одновременно важнейшим средством нравственного воспитания тех, кто злоупотребляет своей свободой и не проявляет должного уважения ко всем членам сообщества.

Отказываясь с ними общаться, мы попросту игнорируем их, проявляем к ним свое презрение и, по сути, лишаем их уважения. Именно это предписывает делать Кант по отношению к детям, которые лгут и совершают другие безнравственные поступки. В лекциях «О педагогике» немецкий философ пишет: «Лишить их уважения — вот единственное целесообразное наказание за ложь»<sup>41</sup>.

Кроме того, отказывая некоторым людям в общении, мы лишаем их самого приятнейшего из удовольствий — самого человеческого общения, демонстрируя закрытость (непроницаемость) своего внутреннего мира. Совсем не случайно Кант относит **правдивость и общительность** к важнейшим принципам характера, которые должны формироваться с раннего детства. Правдивость «составляет основную и существенную черту характера. Тот, кто лжет, не имеет никакого характера». «Нужно, чтобы дети были откровенны, а их лица сияли таким же весельем, как солнце. Только радостное сердце способно на-

ходить удовольствие в добре», — говорит великий философ<sup>42</sup>. Именно в непосредственном откровенном общении дети учатся большинству навыков и правил совместной жизни, познают других людей: их характеры, нравы, привычки, и приучаются быть общительными и приятными.

Когда дети становятся взрослыми, то многие ошибки и недочеты их воспитания сразу же обнаруживаются и порождают множество жизненных проблем, решение которых возможно чаще всего через их морально-правовое самосовершенствование. Кант определяет четкий ориентир для такого самосовершенствования: «Ложь делает человека предметом всеобщего презрения; это — средство лишить его самого уважения и той веры, которую каждый должен питать к себе»<sup>43</sup>.

*Без признания этой основной обязанности перед самим собой («не лги») человек не может преодолеть зависимость от своих животных (эгоистических) склонностей и выйти на более высокий уровень мыслительной деятельности и понимания жизни, на котором он сознает свою самоценность в качестве морального лица, обладающего достоинством в сообществе других моральных лиц.*

Признавая моральную обязанность «не лгать» перед самим собой, человек, по Канту, должен по-новому выстраивать свои отношения с другими людьми, т. е. должен вступать с ними в правовую общность, в которой «каждому может быть сохранено свое»<sup>44</sup>. Правовая гарантия сохранности «моего» и «твоего» позволяет укреплять доверительные отношения между согражданами и расширять сферу общения, создавать условия для всеобщего морального совершенствования.

Из этого следует, что частная правовая задача предполагает и ведет к решению общезначимой и перспективной педагогической задачи — морального совершенствования всего общества. Поэтому дело личного совершенствования человека оказывается необходимым условием развития всего общества.

В деле воспитания нельзя обойтись без нравственного наказания, предшествующего юридическому наказанию. По мнению Канта, отказ от общения со злоумышленником или человеком, нарушающим нравственные нормы, является именно нравственным наказанием, когда другому «отказывают в уважении и любви». «Один презрительный взгляд» будет, по Канту, целесообразным наказанием лжецу или подлецу, не говоря уже о потере к нему делового доверия и возможности экономического сотрудничества.

Таким образом, *отказ от общения* является необходимым условием морально-правового совершенствования общественной жизни; именно тем условием, которое опосредует реализацию безусловного морально-правового требования практического разума «всегда быть

правдивым» и тем самым снимает остроту противоречия между безусловным требованием категорического императива и естественным (прагматическим) стремлением людей к счастью. Видимое нашим рассудком противоречие между моральным долгом и счастьем в применении к обязанности быть правдивым может быть «снято» с помощью **правомерного отказа от общения с людьми**, нарушающими наше право или стремящимися использовать нас только как «средство». Искоренить данное противоречие мы не в силах, потому что обладаем той самой двойственной природой «феноменальных» и «ноуменальных» существ, которые призваны к тому, чтобы отстаивать свое высшее моральное назначение «в борьбе».

Поэтому временным тактическим и одновременно педагогическим приемом в этой «борьбе» можно считать отказ от общения, право на которое должно защитить нашу жизнь и собственность от несправедливых воздействий и неправомερных посягательств.

Кант ясно понимает временное и тактическое значение права на умолчание, поэтому считает его промежуточным условием, которое может иметь неопределенный характер. А именно умолчание, по Канту, есть проявление скрытности, граничащей, — по его же словам, — «с нечестностью». Если умолчание станет постоянным качеством, то человек превратится в скрытное и необщительное существо. Если умолчание будет редким и вынужденным, то оно будет ориентировано на долг правдивости, а значит, не будет тяготеть к нечестности.

Из этого следует, что *обоснованное (правомерное) умолчание* не должно признаваться «исключением» из долга правдивости, так как оно (согласно нашей схеме № 1) относится к суждению I («В большинстве случаев быть правдивым»), а значит, является качеством, не противоречащим суждению A («Всегда быть правдивым»). Противоречить идеальному требованию будет необоснованное (произвольное) умолчание, которое относится к суждению O («В некоторых случаях не быть правдивым») и является свойством, дополняющим право на ложь.

Итак, **обоснованное умолчание** предполагает *право на отказ от общения, необоснованное (произвольное) умолчание* является *скрытностью*, «граничащей с нечестностью», находящей себе мнимое основание в праве крайней нужды.

Обоснованное умолчание является временным отказом от общения с людьми, нарушающими мое право. Значит ли это, что такой отказ от общения может разрушить общество и породить всеобщее недоверие? Можно проверить это сомнение с помощью процедуры универсализации данной максимы: хочу ли я, чтобы в случае моего неправомерного отношения к другим людям все общество отказало бы мне в общении? Мне не хотелось бы оказаться в полной изоляции. В то

же время, если все общество откажется общаться с человеком, нарушившим мое право, то это вовсе не будет основанием для недоверия между добропорядочными гражданами, они, наоборот, продемонстрируют свою солидарность в защите прав и свобод каждого гражданина.

Кроме процедуры универсализации мы можем привести и другие аргументы. Во-первых, отказ от общения будет временным, а во-вторых, он будет следствием правовой обязанности. Следовательно, правомерный отказ от общения не будет «исключением» из безусловного требования правдивости, т.к., с одной стороны, относится к негативному моральному требованию «не лги», а с другой – является необходимым следствием фундаментальной правовой обязанности («Не поступай с кем-либо не по праву»), которая предназначена гарантировать и обеспечить «минимум моральности» в человеческих отношениях даже ценой временного отказа от общения с людьми.

По всей видимости, кантовское морально-правовое требование безусловной правдивости, высказанное в статье против Констанана, допускает временный правомерный отказ от общения:

- 1) в качестве своего необходимого правового следствия;
- 2) в качестве морального действия в соответствии с моральным требованием «не лги»;
- 3) как важнейшего педагогического приема, предназначенного заслуженно лишить некоторых людей высшего в мире удовольствия и пробудить в них голос совести или деятельность чистого практического разума.

Необходимо тщательно проверить возможность такого допущения и определить сферу применения права на отказ от общения. *Это право может действовать при нарушении моих прав и прав других людей.* Если бы в известной ситуации Л Кант не был предельно строг и последователен (противопоставляя безусловный долг правдивости возможным «исключениям» из него), то отказ от ответа на вопрос злоумышленника можно было бы рассмотреть как возможный способ морального разрешения ситуации. Но т.к. вопрос злоумышленника затрагивает право третьего лица, которое может самостоятельно защищаться в пределах вынужденной самообороны, то это исключает право на ложь как сомнительное «ответное оружие», а вместе с ним исключает и необоснованное умолчание, противоречащее долгу правдивости (А-О по схеме № 1).

Подводя итог нашего анализа кантовского запрета на ложь, мы обращаем внимание на то, что практическая реализация этого запрета через *право на умолчание* является очень непростой задачей, требующей серьезного и основательного продумывания, не говоря уже о некоторых случаях вынужденного *права на ложь*, стоящего под этим



запретом. Современное российское общество нуждается в таком осмыслении, т.к. начинает вырабатывать новые правила общения и поведения. И не использовать наследие великих классиков, наверное, было бы просто грешно.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Liessmann K.* Der Wille zum Schein. Über Wahrheit und Lüge, 2004. S. 1. <http://homepage.univie.ac.at/konrad.liessmann/schein.pdf>
- <sup>2</sup> См.: *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 182.
- <sup>3</sup> В 1797 г. развернулась полемика между французским писателем и политиком Б.Констаном и немецким философом И.Кантом по поводу применения принципа правдивости в чрезвычайных жизненных ситуациях. Кант ответил Констану в статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Анализ этой полемики см. в моей книге «Право на ложь: от Канта до современности» (М.—Пенза, 2005. С. 54–75).
- <sup>4</sup> *Constant B.* Über politische Reaction // Kant und das Recht der Lüge. Würzburg, 1986. S. 24.
- <sup>5</sup> *Гусейнов А.А.* Этика Троцкого // *Гусейнов А.А.* Язык и совесть: Избр. социально-филос. публицистика. М., 1996. С. 62.
- <sup>6</sup> Там же. С. 63.
- <sup>7</sup> Речь будет идти о так называемой ситуации L, которая является предметом полемики между Кантом и Констаном. Она может быть задана следующим вопросом: должны ли я солгать в ответ на вопрос злоумышленника, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг? (См.: *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 256–262).
- <sup>8</sup> *Гусейнов А.А.* Красно поле рожью, а речь ложью // *Гусейнов А.А.* Язык и совесть: Избр. социально-филос. публицистика. С. 102.
- <sup>9</sup> Там же. С. 104.
- <sup>10</sup> См.: *Мясников А.Г.* Оценка ситуации L с точки зрения уголовного права Российской Федерации // Право на ложь: от Канта до современности. М.—Пенза, 2005. С. 195–202.
- <sup>11</sup> *Kim J-G.* Kants Lügenverbot in sozialetischer Perspektive // Kant-Studien 95. Heft 2. Jahrg. 2004. S. 226–234.
- <sup>12</sup> См.: *Schwarz W.* Kant's Reputation of Charitable Lies // Ethikal Theory /Ed. James Rachels. N. Y., 1998. Vol. 80, 64; *Hofmeister H.* Truth and Truthfulness: A Reply to Dr. Schwarz // Ethics. Vol. 82, 263.
- <sup>13</sup> *Kim J-G.* Kants Lügenverbot in sozialetischer Perspektive. S. 228.
- <sup>14</sup> Ibid.
- <sup>15</sup> Ibid. S. 229.
- <sup>16</sup> Ibid. S. 231.
- <sup>17</sup> Ibid. S. 232.
- <sup>18</sup> См.: *Böhles B.* Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen – Der Begriff der Lüge bei Immanuel Kant, 2004. S. 4. // [www.Hausarbeiten.de/](http://www.Hausarbeiten.de/)
- <sup>19</sup> *Kim J-G.* Kants Lügenverbot in sozialetischer Perspektive. S. 232–233.
- <sup>20</sup> См.: *Gabel M.* Kant: Aus Menschenliebe lügen? 1991 // [www.Hausarbeiten.de/](http://www.Hausarbeiten.de/)
- <sup>21</sup> Ibid. S. 6.
- <sup>22</sup> Ibid. S. 13.

- <sup>23</sup> См.: *Römpf G.* Die Sprache der Freiheit. Kants moralphilosophische Sprachauffassung // Kant-Studien 95. Heft 2. Jahrg. 2004, S. 182–203.
- <sup>24</sup> *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Указ. изд. Т. 6. С. 472.
- <sup>25</sup> Там же. С. 473.
- <sup>26</sup> *Römpf G.* Die Sprache der Freiheit. Kants moralphilosophische Sprachauffassung. S. 187.
- <sup>27</sup> Ibid. S. 190.
- <sup>28</sup> Ibid. S. 196.
- <sup>29</sup> Ibid. S. 194–195.
- <sup>30</sup> См.: *Himmelmann B.* Kant über der Lüge als Problem der praktischen Philosophie, 2000 // [www.hu-berlin.de/phil/kantkongress/7/](http://www.hu-berlin.de/phil/kantkongress/7/)
- <sup>31</sup> *Кант И.* Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 216.
- <sup>32</sup> *Слинин Я. А.* Этика Иммануила Канта // Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб., 2000. С. 154–206.
- <sup>33</sup> Там же. С. 202.
- <sup>34</sup> Там же. С. 187.
- <sup>35</sup> См.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Указ. изд. Т. 3. М., 1994. С. 413–415.
- <sup>36</sup> Там же. С. 591.
- <sup>37</sup> *Слинин Я. А.* Этика Иммануила Канта. С. 190.
- <sup>38</sup> *Соловьев Э. Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 116–117.
- <sup>39</sup> *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Указ. изд. Т. 6. М., 1994. С. 260.
- <sup>40</sup> *Кант И.* Лекции по этике. М., 2005. С. 203.
- <sup>41</sup> *Кант И.* О педагогике // *Кант И.* Указ. изд. Т. 8. М., 1994. С. 445.
- <sup>42</sup> Там же. С. 446.
- <sup>43</sup> Там же. С. 451.
- <sup>44</sup> *Кант И.* Метафизика нравов. С. 260.

# ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

*О.П. Зубец*

## **О гордости\***

Речь пойдет о гордости, что, по-видимому, требует некоторого предварительного обоснования, если не сказать — оправдания, ведь это понятие, на первый взгляд, находится на периферии этического словаря, во всяком случае современного. Последнее, впрочем, объясняется тем, что ценностные атаки рвущегося к доминированию буржуазного сознания, направленные против аристократического мира, остались в прошлом. Там же в еще большем историческом отдалении пребывают интеллектуальные споры и душевные муки, связанные с христианской греховностью. В рамках этих обозначенных явлений истории ценностного сознания понятие гордости занимало очевидно центральное место.

Видимо, стоит задуматься и о том ракурсе, в котором предполагается рассматривать гордость. Речь может идти об истории ментальностей — о том, что подразумевалось под этим словом (в той степени, в какой можно говорить об одном и том же слове в разных языках и культурах) на разных этапах истории и в разных культурах, с каким комплексом эмоций, мироощущений и ценностей связывалось это понятие. Можно говорить об истории самого понятия, тогда его содержание будет реконструироваться на основе сменяющихся друг друга и сопутствующих друг другу текстов мыслителей — в первую очередь, философов, теологов, моралистов. Данная статья есть попытка хотя бы в некоторой степени отразить многообразие исторических настроений и идей, не только внешне объединенных неким словом, но и выстраивающихся в смысловое единство. (Обозначая тему ста-

---

\* Статья написана в рамках исследования по гранту РГНФ № 05-03-03434а.

тьи не в качестве проблемы, а в виде некоторого слова (еще не определенного в качестве понятия), мы неизбежно сталкиваемся с тем, что близкое содержание при переводе на другие языки обретает различные формы. Так в ряде отрывков гомеровского эпоса, где в английском переводе идет речь о гордости — *pride*, в русском тексте слово гордость не появляется. Возможно, было бы разумно задать изначально некоторый смысл, которому соответствовало бы многообразие слов и зависимость от языка была бы меньшей, но это предполагает, что нам известно, о чем точно идет речь. К сожалению, такое определение никак не может быть задано нами в качестве отправной точки). В любом случае, и на уровне истории ментальностей и в понятийно-теоретической истории обретает очевидность то, что суть гордости не только не исчерпывается высокой оценкой человеком своего Я, но гораздо глубже и значительнее. Не случайно, если речь заходит о гордости, то она неизбежно занимает не просто центральное и организующее место в системе как бы рядоположенных понятий, но выходит за пределы этой рядоположенности. У Аристотеля описание «по праву гордого», величавого выделяется из общего хода рассуждений о добродетелях, становится самостоятельным сюжетом. У средневековых теологов гордость является матерью, корнем всех пороков, самой неодолимой опасностью для добродетельного человека и сутью дьяволиады. У Юма это некая первичность, позволяющая человеку конституировать свое Я. Возможно, имеет право на существование попытка определить, что за сила скрывается за многообразными определениями, пониманиями, переживаниями, объединяемыми понятием гордость.

### **Хюбрис — мифологическое обличье гордости**

Нелегко описать Хюбрис — ни внешность этой могущественной греческой богини, ни характер, ни сам смысл понятия «хюбрис» не сразу поддаются ясному описанию или определению. Под хюбрис (а также Гибрис, Пюбрис, Ибрис) понимают и дерзость, и необузданность, и неводержанность, и гордыню. Это и титаническое желание сравниться с богами и превзойти их. Это нечто, угрожающее порядку вещей. Ее определяют как самовластное высокомерие человека, рассматривающего себя как меру всех вещей. В античной драме это метафизическая гордыня трагического героя. Х.Арендт считает ее атрибутивной характеристикой человеческого действия, некоторой тенденцией разрывать все ограничения и пересекать все границы. Это та

особенность действий человека, которая делает их непредсказуемыми и прорывающимися сквозь какую-либо нормативную регуляцию, а потому креативными. Для Фуко хюбрис — необузданность как фундамент сексуальности.

Согласно Аполлодору, Хюбрис родила от Зевса Пана, а может, речь идет об их родственности по характеру. Пиндар же считает Хюбрис матерью пресыщения. Ее могущество было увековечено посвященным ей храмом еще в VII в. до н.э.

Английский автор обширного исследования «Hubris: A Study of Pride»<sup>1</sup> Роберт Пейн говорит об изначальном рождении двух видов гордости: одна, идущая сверху, с вершин гор — обиталищ богов — и есть Хюбрис. Другая — идущая снизу, из глубин подсознания, гордость Титанов — первых воплощений дерзости, постоянно проникающей в мир живых из мира мертвых. Человек оказывается между ними, и в них воплощает он пути своей человеческой гордости. Древний бог — существо, потрясенное собственным могуществом. Он воспевает свою единственность и силу. Эхнатон свидетельствует о себе: «Я — великий Бог, создавший сам себя, бог богов, с которым не сравнится никакой иной бог»<sup>2</sup>.

Речь не идет о том или ином действии, достойном воспевания, а лишь о самосозерцании, восторженном погружении в себя. Более поздний Зевс в своей гордости уже мало отличим от «обычного» героя, например Ахилла.

Немногочисленные древнейшие текстуально воплощенные выражения аристократического сознания (в общем, совершенно не склонного к собственной рационализации и теоретической оформленности, а довольствующегося различными формами символического выражения) возводят гордость в ранг наиболее существенного проявления аристократизма, формы его существования. Гордость гомеровского героя как его восприятие себя в качестве равного богам — одна из первых ценностно-психологических характеристик человека «по праву гордого» (как определяет его при реконструкции взглядов Аристотеля М.Оссовская). Гордость становится и первым объектом критики, морального нападения со стороны противостоящего герою этоса малого человека, выражаемого Гесиодом («Труды и дни». 213—218):

Слушайся голоса правды, о Перс, и гордости бойся!  
Гибельна гордость для малых людей. Да и тем, кто повыше,  
С нею прожить нелегко; тяжело она ляжет на плечи,  
Только лишь горе случится. Другая дорога надежней:  
Праведен будь! Под конец посрамит гордеца непременно  
Праведный. Поздно, уже пострадав, узнает это глупый.

Гордости противопоставляется не только преодоление ее, не одно смирение, а праведность вообще. В некотором смысле, гордость противопоставляется зарождающемуся представлению о моральности. Второй значимый момент — гордость рождает горе и превращает жизнь в нечто трудное, тяжелое. Это как бы тяжелый груз, который не каждому по плечу, а потому и не может быть предложен человеку малому в качестве блага и нормы. Гесиод не претендует на выработку всеобщей морали, ведя речь о потребностях, интересах и возможностях мелкого собственника. Но его аргументация потенциально содержит в себе тот аргумент, что гордость не может обладать тем качеством всеобщности, универсальности и общеобязательности, которые впоследствии становятся существенными признаками моральной ценности, т.к. содержит в себе в качестве предпосылки особое человеческое величие и силу, героическую исключительность.

Обострившееся в Позднее Средневековье и Новое время противостояние возвело гордость в ранг одного из главных обвинений, вменяемых господствующему сословию. А гордыня рассматривается (еще со времен Гесиода) как страшнейшая опасность и угроза добропорядочности. То есть гордость приобретает всеобщность в качестве всеобщего источника греховности, а ее исключительность персонифицируется в образе возгордившегося и павшего ангела — в лице Дьявола.

Пример критики, близкой гесиодовской, мы находим и у Эзопа — это басня о двух петухах и орле. «Два петуха дрались из-за кур, и один другого побил. Побитый поплелся прочь и спрятался в темное место, а победитель взлетел в воздух, сел на высокую стену и закричал громким криком. Как вдруг орел налетел и схватил его; а тот, который прятался в темноте, спокойно с этих пор стал владеть всеми курами.

Басня показывает, что господь гневается на горделивых и милосерд к смиренным»<sup>3</sup>. Конечно, мораль басни несет на себе явно более поздний христианский отпечаток. Тем не менее и во многих других баснях Эзопа критикуется любого рода большой масштаб — выделяющая человека красота тела, его величина, героизм, демонстрация учености, богатство и прочее — все, что может стать предметом гордости. Гордость понимается в мещанском этосе, главным образом, как гордость чем-то, что для дальнейшего исследования особенно важно.

### **Аристотель: гордость как величавость**

Первое ценностно-философское описание гордости принадлежит перу — вернее стилосу — Аристотеля. Впрочем, самого слова, которое было бы переведено на русский как гордость, он не употребляет.

ет. Тем не менее мы можем сослаться на двух авторов, которые воспринимают используемый Аристотелем термин именно как своеобразный синоним гордости. Эти авторы – Николай Гартман и Мария Оссовская. Кроме того, он же подробно рассматривается в монографии Роберта Пейна, целиком посвященной истории гордости, в качестве непосредственного описания и осмысления «pride».

Речь идет о *μεγαλοψυχία*. Эта добродетель в классическом переводе «Никомаховой этики» Аристотеля звучит как «величавость», в буквальном переводе «Эвдемовой этики» как «великодушие», но при стремлении не просто адекватно перевести, а раскрыть суть идеи возникает понятие гордости. Так, отвергая термин «великодушный» и отдавая предпочтение «величавому» как тому, кто «считает себя достойным великого, будучи этого достойным», Оссовская использует иное словосочетание для обозначения не самой добродетели, воплощающей середину между приниженностью и спесью, но человека, олицетворяющего и осуществляющего ее (а для Аристотеля осуществление, а следовательно, и его субъект – принципиально неустранимы) – это «по праву гордый». Надо сказать, что данное понятие обладает двумя важными содержательными достоинствами. Во-первых, «по праву» – значит не вследствие некоторых поступков или черт или обладания чем-то. Речь не идет о гордости чем-то. Это гордость – как первичная по отношению ко всем возможным человеческим проявлениям характеристика. Во-вторых, она несет на себе отпечаток эстетизированной позы, позиции, которую человек занимает в мире просто по праву, без всяких усилий, не в результате целенаправленной деятельности, а изначально, а потому не несущей на себе следов (вериг) подобного деятельного стремления, чреватого всевозможным несовершенством. Это – гордость, близкая по природе своей величине и красоте тела (что почти одно и то же). Человек «по праву гордый» – высокого роста, он неспешен, полезному предпочитает прекрасное и сам он не изящен, а прекрасен. Он очевидно велик – и ростом и делами, коих достоин. Так, гордость проявляется в величии – телесном и деятельном. Но если величие телесное и эстетизированное наглядно присутствует, то великие поступки даны нам и самому гордому лишь в качестве того, чего он достоин. То есть нет ничего, что было бы результатом деятельности этого человека и стало бы предметом его гордости. Наоборот, гордость есть его изначальная характеристика, подобная данной по природе и по родству телесной величавости.

\_egalouyςda, согласно Гартману, мыслилась Аристотелем как венец всех остальных ценностей, как нравственный идеал, скрывающий целую систему более частных ценностей (о чем мало свидетель-

ствует буквальный перевод «величие души»). Μεγαλοψυχία не есть дело каждого, но составляет ценность исключения. «Μεγαλοψυχος — человек высокого настроения, его этос — в ценностном направлении благородства. Он возбуждает подозрение в величии и оправдывает это подозрение, будучи действительно способным к нему и его достойным. Выдающаяся черта в нем — оправдано высокая самооценка, или, быть может, точнее — сама осуществленная оправданность такой самооценки, нравственная гордость, для которой есть все основания в виде подлинного величия и достоинства»<sup>4</sup>. Таким образом, в основе гордости лежит самооценка, выражающая подлинное величие, но ведь само это величие есть некоторая изначальность, само оно не является результатом оценки (поступков или чего-либо еще). В гартмановской интерпретации гордость выступает в качестве нравственной оценки человеческой способности к великому, своего рода залогом и предпосылкой реализации этого великого, которое способно стать оправданием гордости.

Роберт Пейн, отмечая особое культурное значение образа Μεγαλοψυχος, масштаб и целостность посвященного ему отрывка, тем не менее не удерживается от иронических нападок (из которых порой торчат уши классического франклиновского менталитета). Ему кажется, Аристотель слишком часто упоминает, что величавому мало что важно — закрадывается подозрение о важности многого. Вряд ли Аристотель нуждается в защите, но данный момент существенен в рамках решения нашей задачи — остановимся на нем подробнее. Действительно, Аристотель пишет: «...ведь даже к чести он не относится как к чему-то величайшему.., а для кого даже честь — пустяк, для того и все прочее [ничтожно]. Вот почему величавые слывут гордецами»<sup>5</sup>. Обвинение в гордыне, таким образом, вызвано признанием ничтожными общепризнанных жизненных благ. Величавый «чтит очень немногое»<sup>6</sup> (поэтому не подвергает себя опасности ради пустяков), он ни в чем не нуждается, ничто не кажется ему великим, ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других, и «не станет торопиться тот, кому мало что важно, и повышать голос тот, кто ничего не признает великим»<sup>7</sup>. Для величавого не важны высоко ценимые другими вещи и явления — в этом его принципиальное отличие, для него вообще не существует оценки, идущей извне. Он не помнит того, кто его облагодетельствовал, но более ценит собственные благодеяния. Казалось бы, сомнительное качество, но если добавить к нему конфуцианского величавого, который во всем винит себя и никогда другого — в отличие от малого человека, становится ясно, что речь идет о более общем — о том способе бытия в ценностном мире, ког-



да подлинным источником значимости является сам человек, а обретающее значимость из другого источника — не важно. Частое обращение Аристотеля к «неважности многого» — не сокрытие важности многого, а обращение к некоторому существенному основанию бытия величавого.

Р.Пейн иронизирует далее: «В чем Аристотель действительно преуспел, так это в представлении героя без какого-либо героизма. Подобно тому, как в наши дни мы представляем христианство без чудес и огня преисподней»<sup>8</sup>. Действительно, величавый чуждается опасности, не блещет в малых делах, предпочитает праздность и неторопливость. Он, однако, деятелен в немногих великих делах. Более об этих делах мы ничего не знаем. Это просто те дела, которые достойны величавого в силу того, что он достоин их. Никто и ничто извне — из мира малых дел — не может предложить ему дело. В этом смысле величавый как раз полностью воплощает древнегреческую идею героизма. Геракл — герой прежде и вне своих подвигов, он таков по факту своего рождения. Так же и величавый — горд и величав по праву. Не герой ждет подвига, а подвиг ждет своего героя, чтобы свершиться и стать именно героическим деянием. Величавый добродетелен, но не в добродетельности заключается его величавость, а в том, что и в добродетели он величав.

Герои стремились к божественному бессмертию и через образ величавого они, возможно, достигли желаемого — ибо аристотелевский *Μεγалоψυχος* преобразился в ходе духовной истории в бога Филона Александрийского — лишенного качеств и не нуждающегося в мире, для которого ничто не важно: «Он выше всяких явлений и впечатлений тварного мира»: великодушный человек поднялся до высот великодушного Бога. А на смену возгордившимся Прометею, Нарциссу, Эдипу, Антигоне приходят Люцифер, претендующий на возведение своего трона выше трона Бога, Адам и многие другие библейские герои.

Аристотелевская традиция пронизывает историю гордости и гордого человека, становится объектом критики и подражания в Новое время. А идея совпадения того, что человек считает достойным себя и чего он действительно достоин, превратилась в своеобразный обыденный критерий допустимости или недопустимости гордости — своеобразным показателем истинности представления человека о самом себе. (Хотя у самого Аристотеля величавый достоин великого просто по праву (рождения, рода, изначального величия). Для него важно не быть достойным, а считать себя таковым — эта идея неожиданно возродится у Канта).

### **Христианство: гордость как мать всех пороков и корень древа грехов**

Прежде чем апеллировать к взглядам некоторых средневековых мыслителей, обратимся к гордости как библейскому сюжету. Более 90 раз эта тема возникает в тексте Библии очевидно проговоренным образом, и гораздо чаще — по сути, по содержанию. Почти целая глава Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова посвящена ей — в главе 10 выделено отдельной темой «предостережение от гордости». «Гордость ненавистна и Господу и людям и преступна против обоих» (Сир. 10, 7). В чем состоит преступление гордости? Оно едино — хотя и идет речь о преступлении против столь разных персонажей. Едино по той причине, что касается их взаимоотношений, того, что существует между Богом и человеком. «Начало гордости — удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его; ибо начало греха — гордость, и обладаемый ею изрыгает мерзость» (Сир. 10, 14–15). У Аристотеля гордое начало присуще всякой добродетели, оно придает ей своеобразную мощь, очевидность. В библейском восприятии гордость, в первую очередь — движение, движение от Бога к греховности. «Гордость не сотворена для людей» (Сир. 10, 21). Гордость предстает в Библии в двух своих формах — с одной стороны, это легко уязвимая гордость властью, материальными благами, военными победами. Человек отдается иллюзии, что все эти приобретения и достижения принадлежат ему и зависят от него, но эта иллюзия быстро разрушается по божественной воле и возгордившийся лишается всего. Но существует и другая гордость — не чем-то обретенным или свершенным, не чем-то вообще, кроме собственной богоподобности человека. (Важно и то, что человек стал «одним из нас» именно благодаря познанию добра и зла, т.е. своим превращением в морального субъекта). И именно она рождает главное напряжение во взаимоотношениях человека и бога, именно она является корнем зла и матерью пороков. Неоднократно греховность в тексте Библии объясняется тем, что «возгордилось сердце его», себе присвоил он достижения и приобретения свои, а потому не воздал за оказанные ему благодеяния. Но в Библии насквозь проходит и иная линия понимания гордости — не как черты отдельных людей, а как сущностного качества человека и человечности. Человек есть «сын гордости», значит гордость делает его человеком — по сравнению со всеми другими тварями, тварными существами один лишь он осознал свое богоподобие, свою свободу, свою собственную способность творить и быть творцом мира. Могущество Бога, то, что действительно достойно его —

смирение гордых. Гордый – вот достойный объект силы его. Несчастному измученному Иову демонстрирует он свое могущество, описывая Левиафана – «царя над всеми сынами гордости». И в Книге Даниила величие Царя Небесного воплощается в том, что он «силен смирить ходящих гордо».

Еще один смысловой слой связан с пониманием гордости как черты власть имущих, угнетателей, сильных мира сего. В данном случае обличение гордости приобретает откровенно социально-политический смысл. «Уничожение от гордых», а не сама гордость, становится объектом и причиной критики.

Обратимся к тому, как тема гордости развивается и даже визуально преобразуется в христианском восприятии, начав с дохристианского комментария Ветхого Завета.

Иудейско-эллинистический мыслитель Филон Александрийский соединил в себе противоположные представления о гордости. С одной стороны, «гордость в высшей степени украшает правителя» – с иронией говорит он о Флакке, имея намерение представить пороки последнего во всем блеске, но в той же работе встречается утверждение, что и лишенный гражданских прав может сохранить частицу гражданского достоинства, а оскорбленный – частицу гордости, когда дела разбираются по справедливости и без привнесения личной злобы («Против Флакка о посольстве к Гаю»). Такую же полифоничность можно обнаружить в работе «О смешении языков».

Один из наиболее ярких образов человеческой гордости (гордыни – как отнестись) – Вавилонская башня, покушение на недостижимость божественного. Именно результатом этого грандиозного замысла стало распадение человечества на множество языков – т.е. грехов, пороков. Так свидетельствует об этом Филон Александрийский.

«И в самом деле, иные гордятся ими (пороками. – О.З.) – мол, если нас считают таковыми, это дает нам некую необоримую силу. Но Справедливость, спутница Бога, не замедлит наказать их за такую дерзость, хотя, возможно, они не только предчувствуют, но и предвидят собственную гибель, ибо говорят: давайте позаботимся о славе своего имени, “прежде нежели рассеемся”» (Быт. 11, 4)<sup>9</sup>. «Себялюбие Каина унаследовали дети его, и тянулись они жадно к небу до тех пор, покуда не явилась Справедливость, которой любезна добродетель и ненавистна низость»<sup>10</sup>. Для Филона гордость тех, кто замыслил Башню, есть стремление обеспечить славу своего имени, которая лишь высвечивает человеческую порочность. Но есть в человеке и иное начало, достойное иной гордости: «Поскольку неподложная и неподдельная радость обнаруживается лишь в благах души, всякий

мудрец и находит радость “в себе”, а не в окружающем. Ведь внутри него — добродетели рассудка, которыми стоит гордиться. Окружающее же его — или благосостояние тела, или изобилие внешних благ, из-за которых возноситься не следует»<sup>11</sup>. Для Филона гордость — некое вторичное явление, оценка которого зависит от содержания, на которое она направлена. Это своего рода луч света, способный освещать и порочность и добродетель. Но в христианской мысли гордость становится и вполне самодостаточным объектом внимания.

Борьба с самим собой — с собственной человеческой гордостью — стала постоянной темой всех самых эмоционально напряженных сюжетов раннего христианства. Святой Антоний, вопрошая об источнике сил для сопротивления дьявольским соблазнам, слышит в ответ призыв к смирению. Страстный Августин, в тяжелой борьбе с собой, выдвигает против гордости два аргумента, напоминающие кнут и пряник. С одной стороны, и эта мысль постоянно воспроизводится в тексте Библии, как может гордиться человек, если все, весь его мир может быть мгновенно разрушен по воле Божией и он будет низвергнут со своих высот, лишен всего великого и возвышающего над другими. И все это просто словом Божиим, некогда сотворившим мир. Но с другой стороны, Августин выдвигает идею смиренности самого Бога: если трудно гордецу подражать смиренному человеку (всего лишь человеку), то, может быть, ему легче подражать смиренному Богу. Так выстраивается своего рода ловушка, капкан для труднопобедимой гордости: не хочешь унизиться до смирения человека — гордо возвысься в подражании смиренному Богу.

Гордость так неодолима в силу того, что всегда обретает опору в человеческом волеии: если человек способен «волить», то уже есть некоторое основание для гордости — в воле произрастает это зерно. Наши мышцы послушны нашей воле и мгновенно исполняют ее, но воление, направленное на воление же, встречается с неизбежным сопротивлением. Указание не гордиться неизбежно наталкивается на стремление к гордости и потребность в ней. Августин пытается найти выход в служении Богу, а не собственным волениям. Но и здесь гордость обретает себя. Ее тайная сила заключается в том, что если другие грехи выражаются в совершении злых деяний, то гордость — в ожидании благого деяния, дабы разрушить его. Сила ее в невероятной способности перевернуть добро и обратить его в зло. Августин обращается к последнему средству и тогда лишь чувствует, что победа над гордостью возможна: человеческое воление — ничто, как бы гордость ни соблазняла человека, как бы ни спасался он монашеской жизнью, успех спасения будет лишь даром Бога. Надо ска-

зять, эта мысль не лишена в ценностном смысле аристократичности: лишь дар, а не заработанное личными усилиями, обладает подлинной ценностью.

Невероятная страстность Августина — частая спутница гордости — находит дополнение в приземленной трезвости Иеронима, относящегося к гордости спокойнее и допускающего святую гордость: *Disce superbiam sanctam, scito te illis esse meliorem*. Существует злая гордость, которой Бог противопоставляет смирение, но есть и другая — благая, одобряемая им. Это гордость, соотносимая со славой, даруемой Богом, слава мучеников (*superbire sancta superbia*). Злая, грешная гордость постоянно маскируется, имеет бесконечное число обликов, овладеть ей невозможно. Дайте женщине одежды и драгоценностей — и она будет гордиться. Лишите ее одежду и драгоценностей — она будет гордиться в наготе своей. Сделайте тело ее грубым и жалким, заставьте ее склониться перед создателем — она будет горда в своем смирении. Одетая в черное, с опущенной головой и немывтыми руками — само смирение, но желудок, желудок ее непрерывно переваривает пищу! — вот как безнадежно неустраима гордость человеческая (*patrologia latina, XXV*).

Младший современник Иеронима Иоанн Кассиан Римлянин — монах с юга Франции — хотя и не создал оригинального учения о гордости, тем не менее свел воедино ряд основных христианских идей в двенадцатой книге «О духе гордости» (*de instituti coenobiorum*) — и настолько удачно, что его еще долго повторяли. По важности и по времени происхождения он ставит гордость на первое место: «Этот зверь самый лютый, свирепее всех предыдущих, искушает особенно совершенных и почти уже поставленных на вершине добродетелей губит жестоким угрызением»<sup>12</sup>. Забавно, что и аристотелевская величавость была принадлежностью особенно совершенных и на вершине находящихся, но не уничтожала, не разрушала их изнутри, она придавала оформленность и завершенность. Значит ли это, что основание негативной оценки гордости не в ее несовместимости с добродетелью, а в видении иного источника добродетели, некоторым образом противопоставленного человеку? Кассиан выделяет два рода гордости: один искушает мужей духовных и высоких, а другой — «новоначальных и плотских». Первый касается более возношения перед Богом, а второй — перед людьми. Первой гордостью искушаются особенно совершенные, это и не есть гордость чем-то внешним, что легко может быть разрушено, отнято, опровергнуто: не поступком, владением или положением. Это та гордость, которую изначально связывают с аристократизмом.

Для Кассиана она подобна главной губительной болезни, которая повреждает не один орган, а все тело, и в состоянии погубить даже стоящих на вершине добродетели. Ведь преданный одному пороку обычно не лишается других добродетелей, но гордость касается чего-то столь существенного, что разрушает город до основания. Стены святости сравниваются с землей пороков. (Но, с другой стороны, сразу вспоминается, что унижение себя ниже уровня земли и есть суть смирения и борьбы с гордостью — один и тот же образ служит проникновению в суть противоположных движений). «И чем более богатую душу захватит в плен, тем более тяжелому игу рабства подвергает и, с жестокостью ограбив все имущество добродетелей, обнажает совсем»<sup>13</sup>.

Персонификация такой богатой души — Люцифер, который счел себя подобным Богу и положился на способность свободной воли. В чем ошибка Люцифера? По Кассиану — в том, что думал, будто блеск мудрости и красоту добродетели он получил по могуществу своей природы, а не по благодению щедрости Создателя. То есть в основе гордости лежит идея или ощущение, что добродетель принадлежит мне, что Я есть ее автор, что человек может совершать добро без покровительства и помощи Божией. Раннехристианский взгляд отвергает возможность быть моральным в этом мире без участия высшей силы, что отражает некоторую подлинную реальность существа морали. Принятие на себя тяжести выбора и непредсказуемости последствий требует от человека особого взгляда на мир и свое место в нем, который может определяться как гордость. Если я беру на себя божественное — этот описанный в Библии взгляд на мир как сотворенный мной — то, очевидно, я и есть человек гордый.

«Гордость через Люцифера, низверженного за нее, вкравшись потом в первосозданного (Адама), произвела слабости и поводы ко всем порокам. Ибо когда он думал, что может приобрести славу божества свободой воли и своим старанием, то потерял и ту, которую получил по благодати Творца»<sup>14</sup>.

Уникальность гордости не только в том, что она есть «начало всех грехов и пороков», но в первую очередь в том, что она вызывает особое внимание Бога, который «гордым противится». «Гордость есть столь великое зло, что заслуживает иметь противником не ангела, не другие противные ей силы, но самого Бога»<sup>15</sup>. И противится Бог одним гордым, про другие пороки этого в Библии не сказано. Причина же этого в том, что другие пороки касаются людей, но только гордость «касается собственно Бога», достойна иметь его своим противником. Бог исцеляет гордость противным: вместо «взойду на небо» —

«смирилась до земли душа моя», вместо «выше звезд Божиих вознесу престол свой» — «Я кроток и смирен сердцем», вместо «мои суть реки, и я сотворил их» — «Я ничего не могу творить Сам от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела». Падение Люцифера ведет к начальному падению человека, а смирение Спасителя — основание его спасения. Победа над гордостью может осуществиться лишь через понимание, что помилование зависит лишь от Бога милующего. Никакой подвиг не приведет к блаженству, оно может быть лишь даром милующего Бога. Гордость же касается изначального условия существования человека как нравственного существа — в этом происходит столкновение с Богом, это делает ее главным объектом божественного противления. Спасение от гордости — устранение себя, стирание себя ниже уровня земли, а земле и пеплу что гордиться? Устранение человека из области добродетелей выступает, таким образом, как единственный способ преодоления гордости.

Прославленная аллегоричность средневекового сознания заставляет явственно лицезреть гордость во всей ее мощи. Испанец Пруденций в своей «Психомехии», посвященной борьбе человека с собственными пороками, изображает ее в качестве королевы амазонок, в сияющих доспехах, верхом на коне. Добродетели сильно меркнут в ее блеске, возможно, и вопреки желанию автора. Р.Пейн с радостью задается вопросом, как получилось, что гордость как чисто рациональная идея, порождение монашеских бдений, превращается в великолепную королеву, девственницу-всадницу, вдохновляющую воинов на бой, будущую Жанну Д'Арк, осужденную именно за гордость перед Богом. А как раннехристианский Бог превращается во Францию XIII в. в Деву Марию? — отвечает он вопросом на вопрос. Образы имеют склонность меняться: сам дьявол может выступать и в облике маленькой птицы (ведь он и есть падший ангел), и в образе соблазнительной девы (а ведь она и есть величайший источник соблазна). Но среди этих образов пока еще нет «человека гордого», подобного аристотелевскому, ибо ему нет места в этом мире. Описание его, наконец, появляется у Григория Великого: этот отдавшийся во власть гордости человек считает, что во всем всех превосходит, и «бредет сам с собой по широким пространствам собственной мысли, бормоча хвалы самому себе» (*moralia*, XXIV, 48). (Может, Гамлет?)

К XII–XIII вв. «когда все становится гордым, сама гордость утрачивает свою ядовитость». Согласно Дунсу Скоту, всякий порок есть лишь тень добродетели и «гордость есть лишь искажение подлинного чувства силы — в хорошем человеке она принимает форму любви к небесному совершенству и презрения к земной слабости — и именно

гордость положила начало человеческой греховности» (de divina natura, I, 68). Последнее замечание более традиционно, но оно не отменяет нового понимания гордости как человеческого достоинства. Сам Фома Аквинский в проповеди проводит мысль, что Сын Божий стал человеком, чтобы люди были бы как боги. Человек уподобляется Богу — но не в этом ли суть самой гордости?

### Томас Гоббс: мир или гордость

Томас Гоббс особо интересен в контексте нашего рассмотрения тем, что, с одной стороны, сам по себе стал объектом споров по поводу собственной буржуазной и не столь буржуазной природы, а с другой стороны — в своих взглядах столкнул устремления гордого — возрожденчески гордого — человека и человека, жаждущего мира. Проблема, видимо, порождена тем, что существует напряжение между человеческой природой, как ее описывает Гоббс, и путями установления мира с помощью разума. В «Человеческой природе» Гоббс описывает славу, «внутреннее чувство самоудовлетворения, или триумф души» как «страсть, имеющую своим источником воображение, или представление о нашей собственной силе и ее превосходстве над силами того, с кем мы состязаемся... Эта страсть именуется гордыней теми, кому она не нравится, а те, кому она нравится, называют ее сознанием собственного достоинства»<sup>16</sup>. (В стороне остается вопрос, кому она нравится или не нравится и почему.) Соответственно, «страсть, противоположная страсти к славе и проистекающая из сознания наших собственных недостатков, называется *смирением* теми, кто эту страсть одобряет. Другие же называют ее *малодушием* и *убожеством*»<sup>17</sup>. Если слава является «хорошо обоснованной», она способствует стремлению, развивающему человека,двигающему его все к большей силе в том бесконечном соревновании, которое и есть для Гоббса жизнь.

В «Левиафане» гордость оценивается уже в точки зрения цели достижения мира, а не личных успехов. Для увеличения принудительной силы клятвы человеческая природа имеет лишь два средства. «Этими средствами являются или боязнь последствий нарушения своего слова, или желание славы и чувство гордости, побуждающие человека показать, что он способен не нарушать своего слова. Это последнее является благородством, слишком редко встречаемым, чтобы на него можно было рассчитывать, особенно у тех, кто преследует цели богатства, власти или чувственных наслаждений, а к



ним принадлежит большая часть человечества. Страсть, на которую можно положиться, — это страх...»<sup>18</sup>. Далее гордость появляется уже как предмет девятого закона: «Если природа поэтому сделала людей равными, то это равенство должно быть признано; если же природа сделала людей неравными, то равенство все же должно быть допущено, так как люди считают себя равными и вступят в мирный договор не иначе как на равных условиях. Вот почему я в качестве девятого естественного закона устанавливаю здесь, что *каждый человек должен признать других равными себе от природы*. Нарушение этого правила есть *гордость*»<sup>19</sup>.

Майкл Оукшот указывает на трудность, возникающую из того, как разум находит способ разрешить противоречие между гордостью (страстью к превосходству и почестям) и страхом (опасением бесчестья). Если выживание более желательно, чем превосходство, то ради него гордые люди должны стать смиренными людьми. Но это выход для посредственности, согласной жить в мире, из которого исчезли бесчестье и честь. Главное, из чего исходит М.Оукшот далее, — это то, что характер человека у Гоббса не таков. «В конце концов кажется, что разум может нас научить лишь тому, как избежать страха, но человек, это воплощение гордости, не согласится, чтобы эта унылая (хотя и первоклассная) безопасность дала ему то, в чем он нуждается. Он не примет ее, даже если будет считать, что без нее бесчестье для него практически неизбежно»<sup>20</sup>. То есть Оукшот предполагает, что альтернативой посредственности, способной ориентироваться лишь на свой страх, является у Гоббса человек, гордость которого сильнее страха. Он в высокой степени независим, определен самим собой. Он избегает страха позорной смерти мужеством, тогда как другие — рациональным расчетом. Именно мужество связывает Гоббс со справедливостью характера. Возможно, подобный идеал человека, который «знает, как принадлежать самому себе» (это выражение Монтеня вдохновляет Оукшота), действительно как бы допускается Гоббсом, но отвергается в качестве основополагающего для «большой части человечества». Гоббс не может себе позволить выстраивание общества, опирающееся на немногих и исключительных — в духе Аристотеля. Тем не менее Оукшот пытается описать подобный мир. Но соревновательность, вне которой Гоббс не видит человечества, как бы выносит за скобки исключительность и уникальность. Соревнуются лишь равные. Попытка Оукшота выявить гоббсовскую аристократичность — это, скорее, выявление ценностных различий между «self-made man» и пассивным, преисполненным страхом обывателем, которого Оукшот и называет посредственностью, между этими двумя

образами буржуазности. Х.Арендт, К.Б.Макферсон и Л.Штраус видят в Гоббсе явного сторонника буржуазных ценностей. Штраус, правда, предполагает наличие существенного ценностного различия у раннего и позднего Гоббса, когда он задался целью заменить аристократический принцип чести на буржуазный страх, но, как утверждает английский исследователь Питер Хайес, уже в ранних работах Гоббс отвергает гордость с тем же пылом, что и в «Левиафане»<sup>21</sup>. Макферсон, в отличие от Штрауса, считает, что Гоббс выдвигает идею буржуазной формы гордости, на что Хайес возражает, что тогда гоббсовское государство не буржуазно, т.к. основано на законе против гордости. Видимо, можно предположить, что Гоббс, отвергая аристократическую «недоступную» гордость, стремится не потерять тот образ творческого и сильного человека, которого создает Возрождение, и предлагает ему в качестве пространства индивидуального совершенствования буржуазное соревнование, подобное соревнованию по бегу (и тут он в диалоге с Аристотелем). Но то, что было у него лишь намерением, осознанием ограниченности найденного пути, нашло более полное выражение у Д.Юма.

### Давид Юм: гордость «сияющего» Я

Новое время стало временем новой гордости – гордости страной, наукой, достижениями всевозможного рода. Но это многообразие человеческих проявлений сопровождалось и поиском собственной идентичности, того, что выражалось во фразе «Я есть то, что я есть» – и в пространстве этой ценностно-интеллектуальной задачи гордость обрела особое значение, вновь не в качестве гордости чем-то иным, внешним, а в качестве обращенности на самого себя и выражения своего места в мире и по отношению к миру. Юм стал тем мыслителем, который выразил и развил идею гордости в ее связи с идентичностью человека или здоровым чувством самости. Этому посвящен большой раздел «Трактата о человеческой природе». Надо сказать, что Юму удалось теоретически синтезировать оба представления о гордости – как гордости чем-то и как гордости в качестве определения своего исходного места и ценности в мире, иными словами, можно говорить в данном случае об аристократической и мещанской гордости. Юм в своих рассуждениях отталкивается от анализа гордости внешним объектом, а приходит к гордости как соотносительности с Я в качестве условия и предпосылки первого.

Юм начинает рассуждение с простой констатации, что гордость, будучи аффектом, порождается приятными объектами, имеющими к нам отношение, при помощи ассоциации идей и впечатлений, а неприятные объекты вызывают униженность. Но ограничения, вносимые далее в это общее утверждение, существенно преобразуют его. Во-первых, отношение между приятным объектом и человеком должно быть тесным, близким, т.е. этот предмет должен быть связан с человеком некоторым особым образом, не случайно. Второе ограничение касается исключительности, редкости данного предмета. При этом Юм оговаривает, что подлинным объектом аффекта является наше Я. Таким образом, гордость связана с уникальностью, с одной стороны, чего-то внешнего, но с другой — это наиболее существенно — с уникальностью, «редкостью» Я. Третье ограничение связано с тем, что приятный предмет должен быть заметен и очевиден и для других — Юм опять возвращается к внешнему источнику гордости. Но четвертое ограничение снова возвращает нас к человеческому Я как ее первичному источнику. «То, что случайно и непостоянно, доставляет нам мало радости и еще меньше гордости»<sup>22</sup>. Для второго аффекта, признает Юм, эта причина более существенна. Критерием длительности выступает сам человек, для него самое постоянное и длительное — это он сам, именно в сравнении со своим Я определяется постоянство, а значит, и воздействие на гордость того или иного предмета или явления. Таким образом, даже если гордость и порождается чем-то внешним, то только в его соотносительности с Я. Точно так же и роль оценки извне, другими людьми определяется значимость этих людей для Я и совпадением их оценки с моей собственной. Гордость, таким образом, рождается первичностью моего Я по отношению к воздействиям мира на меня и она же и является формой обнаружения, конституирования Я. Пятое ограничение заключается в воздействии общих правил, тем не менее и тут Юм оговаривает значение уникальности опыта каждого и значимости общего лишь в соотносительности с собственным Я. «Как бы ни уважал человек любое качество, рассматриваемое отвлеченно, но если он сознает, что не обладает им, похвалы всего света в данном отношении не доставят ему никакого удовольствия, потому что они не в состоянии будут повлиять на его собственное мнение о себе»<sup>23</sup>.

Данное рассуждение Юм заканчивает печально-горделивым пассажем о том, что наиболее гордые и наиболее имеющие к тому основания люди не всегда самые счастливые, а униженные не всегда самые несчастные. «Какое-либо несчастье может быть реальным, хотя причина его и не имеет отношения к нам; оно может быть реальным,

но не из ряда вон выходящим; реальным, но незаметным для других; реальным, но не постоянным; реальным, но не подходящим под общие правила. Такие бедствия не преминут сделать нас несчастными, хотя они и не способны ослабить нашу гордость»<sup>24</sup>. Таким образом, гордость выступает в качестве некоторого фундамента человеческой независимости от случайностей и удручающих мелочей жизни, противостоит всему, что стремится умалить значение человеческого Я, его самость.

Идея, соответствующая гордости как эмоции, является идея нашего Я. И именно эта идея неизменно вызывается этой эмоцией. «Благоприятная идея нас самих» и есть тот последний объект, в котором гордость как аффект находит свою последнюю причину, сколько бы ни шла речь о наличии вызывающих ее внешних объектов. Существенные для гордости исключительность и постоянство объектов обретают смысл лишь в качестве собственных исключительности и постоянства.

Юм уделяет особое внимание оправданию гордости, что понятно на фоне традиционного христианского неприятия ее. (Следует отметить, что, хотя в цитируемом нами академическом переводе Юма гордости противостоит униженность, речь идет о слове, переводимом в христианской традиции как смирение — это «humility».) В основе этого оправдания лежит рассмотрение связи гордости с добродетелью, явно противостоящее христианскому. Юм говорит о добродетели как о том, что возбуждает гордость (еще в большей степени, чем внешние объекты), а о пороке как о вызывающем униженность, которую принято считать добродетелью (правда, обозначаемую как смирение). Как бы игнорируя суть спора, Юм простодушно заявляет: «Я замечу, что понимаю под *гордостью* то приятное впечатление, которое возникает в нашем духе, когда сознание нашей добродетели, красоты, нашего богатства и власти вызывает в нас самоудовлетворение. А под *униженностью* я понимаю противоположное впечатление. Ясно, что первое впечатление не всегда порочно, так же как второе не всегда добродетельно. Самая строгая мораль позволяет нам чувствовать удовольствие при мысли о великодушном поступке, и никто не считает добродетелью бесплодные угрызания совести при мысли о прошлых злодеяниях и низостях»<sup>25</sup>. Последнее вполне заслуживает возражения — строгая мораль порой весьма близка именно к таким оценкам. Но важно обратить внимание на перечень, в котором в одном ряду оснований гордости стоит и добродетель и богатство. Для Юма качества предметов или явлений, вызывающих гордость, несущественны перед самой обращенностью человека на самого себя в чувстве самоудовлетворения.

Второй аргумент в оправдание гордости — ее значение для деятельности человека, для его смелости и предприимчивости. В этом смысле лучше переоценить собственное достоинство<sup>26</sup>.

Третий путь аргументации основан на утверждении, что «наши собственные ощущения также определяют добродетельность или порочность какого-либо качества, как и те ощущения, которые оно может вызвать у других»<sup>27</sup>. Поэтому, хотя гордость и может быть неприятна для других, тот факт, что она всегда приятна для нас (а собственная скромность часто вызывает в нас неловкость), является решающим.

Важным для Юма является соответствие гордого сознания собственного достоинства и наличия ценных качеств. Сама возможность совпадения гордости и «бытия достойным ее», пожалуй, один из главных аргументов в ее обосновании. Юм, в данном случае, выявляет момент, который был для Аристотеля определяющим — считать себя достойным великого, будучи этого действительно достойным. (Впрочем, переоценка себя, по Юму, все же лучше — ведь давая веру в себя и толчок к деятельности, она способствует и изменению человека, успеху его начинаний). Смирение может вменяться человеку лишь в качестве чего-то внешнего, невозможно вменить в качестве обязательной полную искренность в данном отношении. Гордость, наоборот, будучи неподдельной и искренней, хорошо обоснованной и в то же время скрытой, характерна для человека чести. Она скрыта, но проявляется в великих поступках и чувствованиях (И «по праву гордый» Аристотеля пассивен и празден в ожидании достойного великого). «Все, что мы называем *героической доблестью* и чем восхищаемся как величием и возвышенностью духа, есть не что иное, как спокойная и твердо обоснованная гордость и самоуважение...»<sup>28</sup>. А проявление гордости и высокомерия неприятно другим людям лишь потому, что оскорбляет их собственную гордость, рождает в них неприятный аффект униженности.

Порой великие дела гордых мира сего приносят страдания и разрушения, и тем не менее блестящие черты их виновников вызывают в нас восторг, побеждает более сильная и непосредственная симпатия.

Наиболее существенной в рамках данного рассмотрения является идея Юма, что аффект гордости («*passion of pride*») воспроизводит, порождает идею самости («*the idea of self*»). Гордость не только высвечивает Я в отношениях человека и мира, но превращает его в сияющее, блистающее Я («*shining self*»)<sup>29</sup>.

## И. Кант: моральный закон как источник смирения и гордости

В третьей главе «Критики практического разума» И. Кант обращается к себялюбию и сомнению, не упоминая о гордости. Тем не менее кантовское рассуждение позволяет соотнести эти понятия как родственные. Вот приводимая им дефиниция: «Это стремление делать себя самого по субъективным основаниям определения своего произвольного выбора объективным определением воли вообще можно назвать себялюбием, которое, если оно делает себя законодательствующим *себялюбием* и безусловным практическим принципом, можно назвать *самоуверением*»<sup>30</sup>. Моральный закон полностью исключает влияние себялюбия на высший практический принцип и «бесконечно уменьшает самоуверение», т.е. смиряет человека, смеющего сопоставить с этим законом чувственные влечения своей природы. Но то, что ослабляет и смиряет самоуверение, само является положительным началом, формой интеллектуальной причинности, формой свободы, а потому само становится предметом уважения. Определяющее основание нашей воли, вызывая чувство уважения к себе, субъективно становится основой уважения, некоторого положительного чувства. Таким образом, моральный закон, с одной стороны, несовместим с гордостью эмпирического чувственного Я, но порождает некоторое отношение к собственной способности уважать этот закон практического разума и быть в этом свободным. Такое позитивное отношение есть тоже своего рода гордость, противостоящая эмпирическому себялюбию. И это последствие смирения себялюбия рассматривается Кантом в «Метафизике нравов». Парадоксальным образом высокая самооценка человека выступает в качестве его долга перед самим собой. Как субъект морально практического разума, человек «выше всякой цены», «цель самое по себе», обладающая абсолютной внутренней ценностью. Человек не должен лишать себя уважения. «...Его ничтожность как человека-животного не может умалить его достоинство как человека, наделенного разумом, и он не должен отречься от высокой моральной оценки самого себя, имея в виду это достоинство, т.е. он должен добиваться своей цели, которая сама по себе есть долг, не раболепно, не холопски (*animo servili*), как если бы он добивался милости, не отречься от своего достоинства, а всегда [добиваться своей цели] с сознанием возвышенности своих моральных задатков (что содержится уже в понятии добродетели); и такая самооценка есть долг человека перед самим собой»<sup>31</sup>. Именно уверенность в собственной моральной ценности Кант называет моральной гордостью (*arrogantia moralis*). Это не гордость чем-то свершенным или

обладаемым, это некоторое исходное отношение к самому себе как существу, способному быть субъектом морального закона, существу внеэмпирическому, ноуменальному. В сущности — это не самооценка, а самоустановление, обретение позиции, если не сказать — позы. Это своего рода новое — нововременное — становление человека «по праву гордого» — право это он обретает не в историчности рода, а в законе практического разума, и не в качестве поддающегося внешне выражаемому, оформленному, эстетизированному эмпирическому бытию, а в качестве ноуменального существа, обладающего самозаконодательной свободой подобно аристотелевскому аристократу.

Смирение — по Канту — есть сознание и чувство ничтожности своей моральной ценности при сравнении с законом (*humilitas moralis*). Моральная гордость — такая уверенность в величии собственной моральной ценности, которая тем не менее избегает сравнения с законом, ибо она такого сравнения не может выдержать. Именно поэтому она не имеет содержания. Она противостоит не смирению перед нравственным законом, а нравственно ложному раболепию — «отказу от всяких притязаний на моральную ценность самого себя в убеждении, что именно этим можно приобрести скрытую ценность»<sup>32</sup>. Смирение не в сравнении с законом, а в сравнении с другими людьми, вовсе не является долгом, а стремление превзойти других в смирении есть высокомерие. «Самоуважение в сравнении с другими и есть благородная гордость. Невысокое мнение о своей личности не есть смирение, но выдает мелкую душу и униженный строй души (*kriechende Gemutsart*)»<sup>33</sup> — пишет Кант в «Лекциях по этике». Монах, смиренно ставящий себя в отношении других, именно этим горд. Для Канта преодоление этого противоречия заключается в гордости, основанной на сравнении себя с другими и установления на основе равенства людей собственного самоуважения. (Гоббс отвергает гордость, противопоставляя ей в качестве альтернативы страх, именно в силу того, что она противостоит равенству людей, является проявлением редкого среди них, исключительного благородства, а потому не может стать основой выполнения договора («Левиафан», гл. 14). Более того, его девятый естественный закон направлен непосредственно против гордости, которая не позволяет человеку признать других людей равными себе по природе («Левиафан», гл. 15). Но, с другой стороны, моральное самоуважение, основанное на достоинстве личности, не может и не должно опираться на сравнение с другими, а только на сравнение с моральным законом. В этом смысле смирение перед законом и гордость ноуменального существа взаимопорождают друг друга. Причем Кант, пожалуй, чувствует опасения в связи со

смирением, которое вызывает уныние, а не храбрость (ибо нет надежды соответствовать моральному закону). Понимая свое несовершенство, человек не решается ничего предпринять, склоняется к бездеятельности<sup>34</sup>. Гордость, поэтому, становится для Канта особенно важной, как дающая основание человеку действовать даже в условиях невозможности действовать совершенно.

Кант дает, возможно, одно из лучших определений моральной гордости: «Из нашего искреннего и точного сравнения с моральным законом (с его святостью и строгостью) неизбежно должно следовать истинное смирение, но из того, что мы способны на такое внутреннее законодательство, что (физический) человек чувствует себя принужденным уважать в своем собственном лице (морального) человека, должно в то же время следовать возношение и глубочайшее уважение к себе как чувство своей внутренней ценности (*valor*), имея которую человек не может стать предметом продажи ни за какую цену (*pretium*) и обладает неотъемлемым достоинством (*dignitas interna*), внушающим ему уважение (*reverentia*) к самому себе»<sup>35</sup>. Это возношение существа, внутренне ценного, не имеющего цены — равнодушного к внешней оценке — и обладающего изначальным достоинством и способностью не принадлежать миру эмпирических причин и следствий. Аристотелевский «по праву гордый» чужд изящности — он велик и поэтому прекрасен. Так и гордый человек Канта любит не фарфоровой статуэткой, а огромным звездным небом, величием и даже величиной соразмерным нравственному закону. Кант все же находит эмпирическое воплощение величия, подобное телесному величию античности: на смену телу человека приходит тело мира. В свое время Августин заметил, что, обращаясь к величию гор или океана, человек уходит от созерцания самого себя. Позже теологами было замечено, что созерцание мира может быть подлинным созерцанием себя, подобным созерцанию Творцом своего творения. Кант сделал в этом ряду аллегорий следующий шаг. Идея величия нравственного закона возвращает нас к аристотелевскому пониманию величавого как считающего себя достойным великого, будучи этого достойным: человек должен считать себя достойным этого закона и он достоин его.

### **Николай Гартман: попытка слияния**

Гартман, в силу стремления к всеохватности, не мог обойти проблему гордости и смирения стороной, хотя, уделив им пару параграфов, в сущности, выразил лишь стремление сохранить оба понятия. Он ведет речь о «подлинной моральной гордости», об «оправданной



гордости», которая хотя и выражает ценности, противоположные смирению, и затрудняет синтез с противоположной этической позицией, тем не менее — совместно со смирением — не имеет формы ценностной антиномии. Гордость, склонная к дерзости, дабы не перейти в гордыню и высокомерие, должна быть уравновешена смирением и скромностью. Взгляд скромного — снизу вверх: он помещает точку сравнения явно выше себя самого и потому исходит из собственного морального несовершенства. Смирение также есть понимание своей неудовлетворительности, но не перед человеком, а лишь перед некоторым совершенством, нравственным идеалом или возвышенным образцом. Это, конечно, очень напоминает Канта — но без его углубленной мощи. Истинное смирение, оказывается, не противоречит оправданной гордости, а, в сущности, совпадает с ней: ведь «в том и состоит смысл подлинной нравственной гордости, сравнивать себя с недостижимо высоким и абсолютным»<sup>36</sup>. Собственно, рассуждение Гартмана представляет интерес лишь в качестве иллюстрации того, как неудачны попытки определить смирение и гордость через единое представление о морали и моральности, как основанных на сопоставлении человека себя с идеалом, чем-то внешним и отдаленно-высоким — различить смирение и гордость таким путем оказывается невозможным (во всяком случае, без ссылки на интуитивно улавливаемое, но убедительно не рационализируемое различие). И наоборот, аристотелевский, христианский, юмовский и кантовский подходы позволяют обнаружить специфическую природу гордости, являющейся не следствием моральной самооценки человека, а предшествующим ей установлением его места в мире и собственной самости, принимающей, порой, форму эстетизированной позы. Такое понимание, конечно, сопровождалось и отличным от него видением гордости как следствия высокой оценки собственных поступков, владений, качеств и т.д.. Можно сказать, что современная культура получила в наследство от своей истории то, что мы бы назвали полифонией гордости.

### Полифония гордости

Осознание или предчувствование того, что все, признаваемое нами ценным, является в то же время неполноценным и наоборот, неотступно сопровождает современную моральную рефлексию. Возможно, это и есть главное следствие богатого ценностного наследства, полученного нами от собственной истории и собственной историчности. Так, Алексис де Токвиль, признавая порочность гордости, тем не менее замечает, что «за этот порок я охотно бы отдал многие

наши мелкие добродетели»<sup>37</sup>. В такой форме обыденное сознание фиксирует тот факт, что за лежащей на поверхности гордостью проходящими вещами и оценками лежит нечто очень важное для самосознания человека, для его самоопределения в мире не в качестве вещи, вписанной в ряд причин и следствий, но в качестве автора. И Аристотель и, в некоторой степени, Юм, и конечно же Ницше (его ценностный герой с гордостью смеет говорить «Да» самому себе) связывают эту исходность гордости с аристократизмом<sup>38</sup>. Сославшись на статью «Ценностное границеположение и мораль»<sup>39</sup>, заметим, что два основных понимания гордости связаны с двумя противостоящими друг другу системами ценностей — центральной и периферийной. В одной гордость выступает как осознание и установление своего центрального и возвышенного места в ценностном пространстве. Для периферийной локализации человека свойственно осознание себя лишь посредством соотнесения себя с центром через оценку. Гордость для него есть сочетание противостояния центру и стремление обрести свою самость иным путем — в качестве следствия собственных поступков и обретений, установления равенства себя и других. И он стремится соединить гордость как устремление с реальным смирением перед результатами собственной деятельности, перед самим собой как продуктом этой деятельности. Подобное смирение перед самой собой и становится гордостью периферийного человека.

История гордости как ценностного понятия — и морального и философско-этического — позволяет за всем многообразием открыто противостоящих друг другу оценок увидеть сложную картину взаимодействия двух ценностных систем, нуждающихся в способе осознания субъектом самого себя и определения им своего места в мире ценностей. Этой потребности и отвечает гордость: в ней выпрямляющееся человекообразное обретает осанку, позволяющую видеть нечто за горизонтом бесконечных провалов своих личных и исторических замыслов.

### Примечания

<sup>1</sup> *Payne R. Hubris: A Study of Pride. N. Y., 1960.*

<sup>2</sup> Цит. по: *Payne R. Hubris: A Study of Pride. N. Y., 1960. P. 15.*

<sup>3</sup> *Эзоп. Басни. Калининград, 2004. С. 331.*

<sup>4</sup> *Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 421.*

<sup>5</sup> *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 132.*

<sup>6</sup> Там же. С. 132.

<sup>7</sup> Там же. С. 134.

- 8  
9 *Raune R. Hubris: A Study of Pride.* N. Y., 1960. P. 35.  
Филон Александрийский. О смешении языков // [http://khazarzar.skeptik.net/books/philos/conf\\_lin.htm](http://khazarzar.skeptik.net/books/philos/conf_lin.htm), 119.
- 10 Там же, 128.  
11 Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее. <http://khazarzar.skeptik.net/books/philos/deterius.htm>, 138.
- 12 Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М.—Минск, 2000. С. 175.  
13 Там же. С. 176.  
14 Там же. С. 178.  
15 Там же. С. 179.
- 16 Гоббс Т. Человеческая природа // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 543.  
17 Там же. С. 544.  
18 Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 109.
- 19 Там же. С. 119.  
20 Оукшот М. Моральная жизнь в сочинениях Томаса Гоббса // Оукшот М. Рационализм в политике. М., 2002. С. 163.
- 21 *Hayes P. Hobbes's Bourgeois Moderation* // *Polity*. 1998. Vol. 1.  
22 Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 422.  
23 Там же. С. 454.  
24 Там же. С. 424.  
25 Там же. С. 428.  
26 См.: Там же. С. 761.  
27 Там же. С. 762.  
28 Там же. С. 765.
- 29 Юм сам употребляет это понятие, но можно в данном случае сослаться и на такого его интерпретатора, как Герман Де Дийн (См.: *Dijn H. De. Hume's Nonreductionist Philosophical Anthropology* // *The Review of Metaphysics*. 2003. Vol. 56).
- 30 Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, Ч. I. М., 1965. С. 399.  
31 Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Указ. изд. Т. 4, Ч. II. С. 373.  
32 Там же.  
33 Кант И. Лекции по этике. М., 2005. С. 128.  
34 См.: Там же.  
35 Там же.  
36 Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 444.
- 37 Токвиль А. О демократии в Америке. М., 1897. С. 513.  
38 Даже ожесточенные критики гордости, естественно называющие ее гордыней, неизбежно описывают в качестве ее основы или сути ценностный облик аристократизма. Так, Д. Гильдебранд говорит о стремлении лишить ценности таинственного метафизического могущества, о стремлении обладать полной бытия, заняв ценностный престол, нежелании служить (*non serviam*) — несмотря на негативный пафос он воспроизводит притягательный образ аристократической, хотя и называемой им сатанинской, личности. Другие описываемые им типы гордыни — лишенные метафизических притязаний — вполне соответствуют традиционному периферийному восприятию мира — это самовосхваление и тщеславие
- 39 (Гильдебранд Д. фон. Этика. СПб., 2001. С. 540—553).  
Зубец О.П. Ценностное границеположение и мораль // Этическая мысль. Вып. 6. М., 2005. С. 219—238.

## ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

*А.В. Прокофьев*

### **«Плурализация успеха»: проблемы и парадоксы\***

Задача данного исследования — скорее поставить некоторые проблемы, нежели чем разрешить их каким-то окончательным образом, контрастно обрисовать ряд болезненных узлов, нежели чем развязать или разрубить их. Основная его тема: индивидуальный (прежде всего, профессиональный) успех в социальном пространстве. Причем скромный довесок «в социальном пространстве» предполагает, что проблемы успеха и успешности не будут, да и не могут рассматриваться изолированно от других сюжетов социальной этики, связанных с понятиями справедливости, свободы, общественной безопасности, экономической эффективности и т.д. Именно поэтому мне кажется необходимым предварительно обозначить общую, нормативно-теоретическую рамку дальнейших рассуждений. В ней понятие успеха играет двойную роль: во-первых, достижение успеха выступает как очень важная часть индивидуальной самореализации<sup>1</sup>, во-вторых, мотивация к достижению успеха служит одним из приоритетных средств повышения эффективности социальной системы в том, что касается технологической оснащенности, оптимизированного управления, экономического роста. Поэтому среди важнейших задач социальной инженерии, какими бы ограниченными ни были ее возможности, присутствует задача создать общественную систему, где каждому будут максимально доступны ситуации переживания успеха и где успехи индивидов и групп будут прямо способствовать общему благу. С определенной долей метафоричности ее можно обозначить как задачу по созданию «общества успешных индивидов».

---

\* Статья написана в рамках исследования по гранту РФНФ № 06-03-59301а/ц.

## Определение успеха

Но что же такое успех? Какова его предельно общая дефиниция? Можно выделить несколько аспектов этого понятия, последовательно уточняющих его содержание. Во-первых, *аспект результативности действий*. В этой необходимой, хотя и ограниченной, перспективе успех есть просто достижение поставленных целей или максимальное приближение к ним. Усилия индивида, направленные на практическую реализацию его способностей и талантов, могут приводить к последствиям, которые ретроспективно оцениваются им как личные успехи. И хотя наша деятельность разворачивается на фоне постоянно изменяющихся и неподконтрольных обстоятельств, ситуация успеха задается именно тем, что в качестве главной причины наступления благоприятных результатов рассматриваются специфические личные свойства и сознательные усилия самого человека. Неподконтрольные воле обстоятельства выступают лишь в качестве шансов — сырого и необработанного материала последующей успешности. Этим, в конечном итоге, успех отличается от удачи<sup>2</sup>.

Во-вторых, *сравнительный и соревновательный аспект*. Понятие успеха в своей полноте применимо лишь к тем случаям, где личные достижения имеют место на фоне особого вида деятельности, в котором преуспевающий индивид реализует себя и делает это лучше других — всех или, по крайней мере, многих. Успех квалифицируется в категориях превосходства, но не в смысле доминирования, а в смысле превосходного исполнения каких-либо функций или задач. Своеобразной парадигмой успеха является победа в спортивном состязании, предполагающем итоговое ранжирование достижений участников.

В-третьих, *аспект символического общественного признания*. Успех — это не любое сравнительное достижение, но лишь такое достижение, которое признано определенной группой или всем обществом, исходя из каких-либо коллективно разделяемых стандартов оценки достижений. «Успех должен быть признан, должен быть выражен и воспринят в определенных... символах. Это может быть плодотворное приложение своих талантов и умений, статус в профессиональной среде, обладание какими-то вещами, принадлежность к элитной группе и т.д. Для разных людей доминирующими могут выступать то одни, то другие символы. При этом само по себе доминирование символа говорит о том, что символы могут утрачивать непосредственную связь с отображаемым явлением, приобретать самостоятельное значение — так что преуспеяние нередко скорее связывается с обладанием символами, а не с результатами напряженной деятель-

ности»<sup>3</sup>. Как бы ни обстояло дело с отрывом символического признания от результатов деятельности, оно, вне всяких сомнений, не просто фиксирует успех, но фактически конституирует его. Для переживания собственной успешности необходимо, чтобы значимые для меня другие были осведомлены: а) о результатах моей деятельности, б) об их символических отображениях и в) о прямой связи тех и других с моими усилиями и способностями.

### Проект «плюрализации успеха»

Если социальная репрезентация нравственных императивов (или общественная мораль)<sup>4</sup> в действительности ставит перед социальной инженерией задачу по созданию общества «успешных индивидов», то при ее решении ближайшую серьезную проблему формирует многообразие видов деятельности и, в частности, профессиональных призваний, претендующих на символическое закрепление своих «пиковых» достижений в виде славы (или известности), власти и материальных ресурсов. При этом все перечисленные символы успеха, включая славу (или известность), представляют собой количественно ограниченные блага. В рамках каждого из видов деятельности распределяется та или иная их часть, большая или меньшая по объему. Характер распределения и его восприятие зависят от типа общества и исторических обстоятельств, его сформировавших. В традиционных и иерархических обществах фиксированное распределение ресурсов между различными видами деятельности гарантировано мощнейшими институциональными и идеологическими силами, а ориентация на максимальный индивидуальный успех существенным образом уравнивается ориентацией на соответствие усредненному стандарту собственной группы. Однако в модернизированном (т.е. эгалитарном по правовому статусу граждан и высокомобильном) обществе характер символической фиксации достижений постоянно оспаривается и дискутируется.

Сравнивая себя с представителями других профессиональных групп, успешный по критериям собственного сообщества индивид неизбежно задается вопросом о характере итогового распределительного зачета. И в некоторых случаях приходит к выводу, что, хотя его призвание не менее важно для общественного целого, очевидный успех на этом поприще не сопровождается аналогичным рядом признания и теряет тем самым статус успеха. Это вполне может рассматриваться как фундаментальная несправедливость. Такого рода судь-

ективные переживания порождают значительную нестабильность в обществе и резко снижают уровень совокупной удовлетворенности жизнью его членов. Конечно, эти переживания могут быть названы коллективной завистью или ресентиментом, однако именование в данном случае не решает проблемы, поскольку и коллективная зависть вполне может оказаться «извинительной»<sup>5</sup>, и ресентимент может оцениваться без ницшеанского, брезгливого презрения к нему<sup>6</sup>.

Иного рода ресентиментные переживания возникают у аутсайдеров внутри профессионального сообщества. Успех по определению не может быть достоянием каждого, кто принадлежит к какому-то виду деятельности. Это представляет собой еще одну проблему для общества, в котором успех обладает приоритетной ценностью. Однако в этом случае заряженные ресентиментом доводы будут направлены уже не против наличного соотношения профессиональных сообществ, а против самой ориентации на успех или использования успешности в качестве способа установления наиболее значимых социальных диспозиций.

В подобной ситуации модернизированное общество нуждается в механизмах смягчения острых углов, возникающих из-за возможности и потребности сравнения всех со всеми. Они должны играть ту позитивную роль, которую ранее играла цеховая и сословная раздробленность. В качестве главного рецепта решения первой из обрисованных выше проблем многие социальные этики предлагают совокупность мер, направленных на «плюрализацию успеха». То есть они ищут работающие способы для того, чтобы сформировать и поддерживать многообразие критериев индивидуального преуспеяния. Если такие способы окажутся эффективными, то это приведет к смягчению ресентиментных переживаний, к стабилизации профессиональных сообществ и одновременно освободит общество от необходимости дополнительной дистрибутивной политики со всеми трудностями и противоречиями, которые она с собой несет.

С несравненным стилистическим блеском эту мысль провозглашает Э.Геллнер. Вот показательный фрагмент из его работы «Условия свободы»: «Некоторое удовлетворение позиционных амбиций можно обеспечить, умело манипулируя иллюзиями. Например, однажды я принимал участие в научной дискуссии и был убежден, что наголову разбил в споре моего оппонента. Для меня это было приятно, и до сих пор приятно об этом вспоминать. Как я обнаружил впоследствии, мой оппонент был столь же глубоко уверен, что это он вышел тогда из спора победителем, и это тоже доставило ему немалое удовольствие. Наверное, мы не могли быть оба правы, зато сумели

быть оба счастливы, то есть иллюзия в данном случае дала приращение суммарно человеческого счастья. Такого рода иллюзии можно до некоторой степени институционализировать: пусть теннисисты считают, что только человек, демонстрирующий высокие результаты в их игре, по-настоящему достоин восхищения, а ученые придерживаются такой же точки зрения относительно занятий своей наукой, пусть распутники рассматривают свои победы как величайшее достижение и т.д. Не надо их в этом разубеждать. Благодаря этому огромное количество людей может считать, что только они и члены их группы принадлежат к социальной элите, и их не будет задевать то обстоятельство, что по критериям других групп они стоят ниже по социальной лестнице. В определенном смысле гражданское общество, утверждая множественность не только деятельности, но и критериев совершенства, создает (и это, несомненно, одна из его привлекательных сторон) систему таких иллюзий, позволяющих людям считать, что они достигли вершины, ибо здесь есть множество независимых вершин, и каждый человек может думать, что вершина, вблизи которой он находится, является самой важной и значимой<sup>7</sup>.

Наброшенная Э.Геллнером картина чрезвычайно притягательна и симпатична. В таком обществе профессиональным и прочим, ориентированным на общий вид деятельности группам, действительно, нечего делить: распутник может гордиться успехами в распутстве, монах — в целомудрии, бизнесмен — доходом, ученый — открытиями. Но дело в том, что, несмотря на упоминание «институционализации» разных осей оценки, основой переживания успешности в данном случае являются: а) субъективное самовосприятие (то, что «каждый человек может думать» о своем успехе или неуспехе) и б) оценка изолированной группы вне применения общезначимых и потому «весомых» символов успеха. Действительная же успешность индивидов определяется, в конечном итоге, именно общим признанием, т.е. признанием в контексте предложенных социальным целым, стандартизированных моделей осмысления успеха. Упорствовать в субъективных иллюзиях на фоне отсутствия общезначимых символов преуспеяния психологически очень трудная задача, а для большинства людей — попросту невыполнимая.

В особенности это верно, когда речь идет об успехе профессионального типа. В отличие от хобби и развлечений, он всегда есть успех или неуспех жизни в общем зачете, жизни как целостного проекта, соотнесенного с другими подобными же проектами по предельно общим и обеспечивающим их соизмеримость параметрам. Теннисист и ученый могут быть равно успешными в свете ключевых ценностей



и актуальной оценки своих профессиональных сообществ (в первом случае имеется в виду довольно сложное сообщество спортсменов, тренеров и компетентных болельщиков). Но если ошутимое богатство теннисиста сопровождается хронической бедностью ученого, отражающейся на качестве жизни последнего, то сможет ли тот воспроизводить ощущение принадлежности к социальной элите и способность игнорировать критерии других групп? Это означает, что в описании Э.Геллнера отсутствует чувствительность к парадоксальности и даже трагичности самого проекта «плюрализации успеха». Однако они очень прозрачно выражены в анализе сущности и функционирования практик, предложенном А.Макинтайром.

### **Парадокс «плюрализации успеха» в свете теории практики А.Макинтайра**

Известное определение практики, по А.Макинтайру, гласит: «Практика... [есть] любая последовательная и сложная форма социально учрежденной кооперативной человеческой деятельности, через которую блага, внутренние по отношению к ней, реализуются в ходе попыток применения тех стандартов превосходства, которые подходят для этой формы деятельности и частично определяют ее». Сфера практик, по А.Макинтайру, очень широка: искусства, науки, игры, политика в аристотелевском смысле, создание и поддержание семьи и т.д.<sup>8</sup>.

Возвращаясь к понятию успеха, можно заметить, что вне отсылки к какой-либо практике оно теряет всякий смысл. Если речь идет не о простой удаче (случайной известности, фантастическом наследстве, дорогостоящей находке, неожиданном благодеянии со стороны другого человека), а именно об успехе, т.е. об эффективном применении способностей и результативном приложении усилий в деле создания и использования шансов, то оценка успешности индивида может осуществляться лишь в группе людей, разделяющих некие стандарты превосходства по отношению к общей форме деятельности. Эти люди выступают в качестве представителей компетентного сообщества и в силу этого — в качестве своеобразных арбитров. Именно многообразие таких сообществ было для Э.Геллнера основой эффективной плюрализации индивидуальных достижений.

Вместе с тем приведенная выше дефиниция практики содержит в себе важное допущение о существовании двух различных видов благ. Во-первых, имеются в виду «внешние блага»: «в случае вымышлен-

ного ребенка [обучаемого шахматам], – конфета, а в случае реальных взрослых – престиж, деньги, статус». Неотъемлемой характеристикой «внешних благ» является то, что их всегда можно обрести с помощью целого ряда альтернативных способов. «Их достижение никогда не связано только с вовлечением в некоторый конкретный вид практики». Во-вторых, речь идет о «внутренних благах практики». Они опознаются и идентифицируются как блага только через участие в ней. «Внутренние блага», по А.Макинтайру, включают в себя два основных момента: момент совершенного перформанса (например, «исполнительское превосходство художника и превосходство... [его] картин») и момент индивидуального существования, подчиненного ценностям данной практики, ее традициям, ее ритму и т.д. (например, «жизнь художника, живущего большую или меньшую часть своей жизни именно в качестве художника»)⁹.

Нельзя не заметить, что в геллнеровском описании «плюрализации успеха» отсутствует понимание двойственности и противоречивости благ, фиксирующих успешность. Э.Геллнер обсуждает проблему исключительно в контексте «внутренних благ»: благо образа жизни задает ощущение принадлежности к элите, благо совершенного перформанса – переживание индивидуального превосходства или, хотя бы, индивидуальной востребованности. Однако, как указывает А.Макинтайр, несмотря на то, что формируют практику именно «внутренние блага», ее опора на «внешние блага» также необходима. Чтобы сохраниться в социальном пространстве и воспроизводить себя в течение длительного периода времени, практики неизбежно институционализируются. А «институты... включают приобретение денег и других материальных ресурсов; они структурированы в терминах власти и статуса»¹⁰.

При этом один из основных тезисов А.Макинтайра связан с тем, что «овнешнение» несет с собой значительные опасности для процветания практик. Во-первых, вторжение «внешних благ» и распределяющих институтов разрывает непосредственную связь оценки исполнения и действительной степени его совершенства. Символический ряд признания внутри сообщества может оказаться независимым от стандартов совершенного исполнения и определяться стратегией его бюрократической верхушки. Во-вторых, «внешние блага» по своей сути подлежат механической калькуляции и столь же механическому сравнению. На фоне существования множества практик, их конкуренции, различного доступа их представителей к материальным ресурсам ориентация на «внешние блага» превращается в предпосылку самоуверенной оценки профана в духе: «если ты такой умный

(опытный или умелый), то почему такой бедный (и соответственно — безвластный и безвестный)». При всей тривиальности этого рассуждения оно служит мощнейшим средством разрушения практик. По сути, оно так размечает пространство определения успеха, что в нем остается одна единственная практика — практика зарабатывания денег и одна единственная профессия — предприниматель.

Интересно, что именно предпринимательской деятельности А.Макинтайр готов отказать в статусе практики. Конечно, именно в предпринимательской, конкурентной среде достигательная мотивация находит одно из своих кульминационных выражений, но в ней же возникают наибольшие трудности с формальной фиксацией успеха в качестве личного достижения. Здесь труднее найти комплекс «внутренних благ», неизмеримо сложнее разделить совершенный перфоманс и его символическое закрепление (или вознаграждение). Так получающий огромные гонорары артист все же может восприниматься как бездарность, если его гонорары связаны исключительно с рекламными манипуляциями аудиторией, но предприниматель, получивший максимальный доход, самым этим фактом обеспечил себе нечто, являющееся как основным критерием оценки усилий, так и главным компонентом символического отображения их успешности.

Мне представляется, что исключение А.Макинтайром предпринимательской деятельности из числа практик является преувеличением. Оно неизбежно лишь в том случае, если безоговорочно согласиться с некоторыми расхожими положениями, которые Р.Соломон назвал «мифологией бизнеса». Среди ключевых мифов — миф об исключительно корыстных мотивациях и миф об абсолютной конкурентности предпринимательской деятельности. Оба этих мифа не отражают существующих реалий. Что касается первого, то «прибыль как таковая не является самоцелью бизнеса: прибыль распределяется и инвестируется. Прибыль есть средство построения и расширения своего дела, вознаграждения администраторов, сотрудников и инвесторов». Даже там, где она выступает всего лишь как средство «держат планку», целью являются «статус и удовлетворение победой.., а не прибыль как таковая»<sup>11</sup>. Что касается второго мифа, то «бизнес, прежде всего, фундаментально ко-оперативен» и разворачивается на фоне определенной «корпоративной культуры» со своими собственными стандартами оценки<sup>12</sup>. То есть взятое вне своих маргинальных (хотя в некоторых условиях и способных отвоевывать значительное пространство) проявлений, предпринимательство может

восприниматься как своего рода практика. В ней существует ряд «внутренних благ», хотя они и не отграничены так строго от «внешних», как в некоторых иных, парадигмальных случаях.

Однако, если именно предпринимательство, со всей своей нехарактерностью в качестве практики, превращается в единственную и всеобъемлющую практику (т.е. в социальном универсуме имеются бизнесмены-ученые, бизнесмены-врачи, бизнесмены-учителя и, наконец, чистые бизнесмены), то специфические ценности определенного вида деятельности обретают сугубо вспомогательный, служебный характер. Первая и главная из наград профессиональной деятельности, по М.Уолцеру, — сама хорошо исполняемая работа с ее секретами, специальным жаргоном и постоянной коммуникацией с коллегами — превращается в последнюю, уступая свое место ресурсам, статусу и возможностям влияния на других людей<sup>13</sup>.

Но это значит, что сами ценности профессионализма оказываются под вопросом. Ведь если «внешние блага» считать главным показателем успеха, а сам успех — ключевой жизненной мотивацией, то переход к той форме деятельности, которая обещает на настоящий момент большие финансовые возможности и больший социальный престиж, будет всегда рационально обоснован. При исключительно (или преимущественно) подходящей шкале успеха средний и даже посредственный уровень своих профессиональных возможностей и результатов не может смущать индивида, если, конечно, сама деятельность ситуативно находится в выигрышном положении. На таком фоне неизбежна предельно развитая горизонтальная мобильность населения, или — в категориях более поэтических — его фундаментальная неукорененность.

Итак, перед нами вполне определившийся социальный парадокс — фиксация успеха возможна лишь при наличии группы, существующей вокруг практики и поддерживающей внутренние стандарты совершенства, однако сохранение практики нелегко без символического отображения успеха в виде «внешних благ», ориентация на которые, в свою очередь, способна коррумпировать практику. Как же может быть обеспечена «плюрализация успеха» в подобных условиях? Как установить такое соотношение между «внутренними» и «внешними» благами, которое позволило бы решить все три основных ее задачи: смягчить ресентиментные переживания, стабилизировать профессиональные сообщества и освободиться от необходимости дополнительного перераспределения ресурсов?

**«Плюрализация успеха», социальная справедливость  
и постсовременное общество**

Последний вопрос был глубоко осознан и стал предметом специального анализа в рамках комплексной или «сферической» теории справедливости М.Уолцера (что выгодно отличает ее от приведенного выше описания «плюрализации успеха» Э.Геллнером). Напомню, что основная идея уолцеровской теории справедливости состоит в том, что «определенное социальное благо  $x$  не должно распределяться между женщинами и мужчинами, которые обладают каким-то другим благом  $y$ , просто потому, что они обладают  $y$  и без учета значения блага  $x$ »<sup>14</sup>. Другими словами, каждое социальное благо или их взаимосвязанный набор составляют особую дистрибутивную сферу, в пределах которой приемлемы строго определенные критерии. Для области здравоохранения (как части сферы безопасности и благосостояния) применим критерий распределения по потребностям, для сферы денег и товаров — критерий правомочности свободных обменов, для сферы распределения публичных должностей или академических званий — критерий честного соревнования и заслуги (или более мягко — квалификации) и т.д.<sup>15</sup>

Тем самым, несправедливость, с которой сталкиваются люди в своей жизни, расслаивается на два вида. Наряду с тривиальными нарушениями критериев справедливого распределения в рамках определенной сферы выделяется наиболее фундаментальный пласт несправедливости — интервенции одной сферы со своими критериями в область другой. Они подрывают не только плюрализм сам по себе, но и обосновывающую его существование идею общечеловеческого равенства. Ведь различные люди обладают различными способностями, которые позволяют им получить наибольшие успехи в какой-то одной из областей человеческой деятельности. Если одна из дистрибутивных сфер получит преобладание за счет повсеместного применения ее критериев, то те люди, которые занимают в ней приоритетные позиции, смогут доминировать над всеми остальными. Поэтому подлинное равенство может быть только «комплексным равенством», а подлинная справедливость — только плюрализованной или «сферической».

Борьба за справедливость, в таком случае, всегда является двусторонней борьбой: борьбой против монополизации благ определенными группами и борьбой против тотального доминирования последних на основе этой монополизации. Именно поэтому М.Уолцер в одинаковой мере возражает против рыночной «коммодификации»

всех благ и против уравнительного вторжения государства во все области общественной жизни. Если резюмировать его позицию, то можно сказать, что справедливая политика должна стремиться к изоляции дистрибутивных сфер друг от друга, должна практиковать то, что сам М.Уолцер образно называет «искусством разделения»<sup>16</sup>. Неотъемлемой частью общего замысла М.Уолцера является установление своеобразных «блокпостов» на пути внедрения рыночного этоса во все возможные виды профессиональной деятельности. Эффективное разделение сфер справедливости делает невозможным обмен благ, полученных в одной сфере, на блага, приобретаемые в другой, и «плюрализация успеха» оказывается вполне возможной без дополнительных распределительных усилий<sup>17</sup>.

Однако, как стало очевидно из анализа теории практики А.Макинтайра, связь между профессиональными достижениями и «внешними благами» возникает не просто вследствие незаконной интервенции рыночного этоса. «Внешние блага» оказывались необходимым элементом символического отображения успеха, фиксируемого по стандартам некоего профессионального сообщества. Можно ли и в этом случае организовать эффективные «блокпосты» между сферами, где распределяются деньги, должности и признание? Можно ли избежать дополнительной дистрибутивной политики для создания «общества успешных индивидов»? Думаю, что нет. Если перед обществом стоит задача обеспечить такую ситуацию, чтобы сравнение вершин успеха не вело к потере самоуважения граждан, то этого нельзя добиться без достижения сбалансированного положения профессиональных сообществ, включая их доступ к основным распределяемым ресурсам. Таким образом, «сферическая» справедливость оказывается крайне нереалистичной социальной программой, поскольку самые разные распределяемые ресурсы оказываются необходимы для того, чтобы поддерживать функционирование любой из сфер справедливости, а «плюрализация успеха» представляет собой распределительный проект, компенсирующий имущественные неравенства и вознаграждающий заслуги. Но тогда она должна быть оценена именно в этом своем качестве. С какими же возражениями сталкивается подобный проект?

*Во-первых*, возражение от концептуальной несовместимости успеха и заслуги. В рамках дискурса заслуги само понятие «успех» оказывается под угрозой и едва ли не обесмысливается. Обретение успеха и вознаграждение заслуги в корне различны по своей эмоциональной ауре и функционированию в общественном сознании. Одной из важнейших черт успеха является спонтанность признания. Успех —

это чистая победа в игре по правилам, а не компенсация незаслуженно обиженного. Сами формулировки «верните мне мой успех», «обеспечьте заслуженное признание» звучат несколько странно и искусственно. Даже будучи удовлетворенными, такие требования сводят на нет саму ситуацию переживания успеха. Впрочем, это может быть лишь вопросом перехода к более справедливой системе распределения, поскольку внутри устоявшихся институциональных структур эффект возмещения и компенсации исчезнет.

*Во-вторых*, возражение, связанное с предполагаемой нравственной ценностью рыночного распределения ресурсов. Если взаимная иерархия (или рейтинг) профессиональных призваний создается в результате их рыночной востребованности, то сложившаяся система всегда служит более или менее точным отражением той взаимной пользы, которую приносят друг другу их представители. Стремясь изменить что-либо в этом раскладе на основе представлений о заслуге, дизайнер социальных институтов создает произвольные неравенства, ущемляя тех, кто наиболее полезен обществу.

Однако существует ряд обстоятельств, заставляющих корректировать этот вывод или, хотя бы, смягчать его категоричность. Прежде всего, работа рыночных механизмов всегда вторична по отношению к некоторым исходным, «нерыночным» социальным диспозициям, т.е. она накладывается на результаты сложной и противоречивой истории конкретного общества. Современная Россия является хорошим примером подобного наложения. Доступ к ключевым ресурсам различных профессиональных сообществ (или групп)<sup>18</sup> в ней будет еще очень долго зависеть от их стартового положения на тот момент, когда рыночные механизмы начали возрождаться. Но и там, где исходные диспропорции не выражены столь явно, реальный рынок редко отвечает образу «свободного» и «парето-оптимального»<sup>19</sup>. Когда же этот стерильный, кабинетный образ рынка выдается за самую реальность — возникает опасная идеология, которая служит блокированию любой эффективной критики социальных институтов, служит пресловутой тенденции требовать от человека «биографического решения системных социальных противоречий» (формулировка У.Бека).

*В-третьих*, возражение, акцентирующее негативные последствия избыточной дистрибутивной политики. Оно порождено, в первую очередь, предположением о том, что стремление создать структурные посылки «плюрализации успеха», заставляет игнорировать те этические соображения, которые связаны с экономической эффективностью социальных систем. Тем самым создается дополнитель-

ный контекст классической дилеммы «эффективность versus справедливость». Востребованность определенных видов профессиональной деятельности на рынке или же ее отсутствие представляет собой способ оптимизации использования рабочей силы в рамках экономики в целом. Работа подобного механизма не возможна без значительной мобильности населения, без измерения успеха по подоходной шкале и т.д. Не случайно некоторые критики «плюрализации успеха» и идеи «равенства статусов» замечают, что больше всех по пути реализации подобных проектов продвинулись социалистические страны Восточного блока и это произошло за счет снижения экономического роста и предельного ограничения индивидуальных свобод<sup>20</sup>. Кстати, этот пример выявляет и второе опасное следствие социально-политических стратегий, направленных на обеспечение «плюрализации успеха», — угрозу тотального контроля над всеми аспектами жизни членов общества со стороны ничем не контролируемой государственной власти.

Однако и это двойное возражение не является бесспорным. Аргументация, связанная с экономической эффективностью, базируется на той предпосылке, что макроэкономический рост имеет тенденцию к бесконечному расширению, а плоды его, пусть и в неравной мере, улучшают положение всех. Но такая тенденция не представляет собой удостоверенного факта<sup>21</sup>. Впрочем, даже если макроэкономический рост посчитать исторической константой, он не устраняет автоматически проявлений ресентимента и сам по себе не обеспечивает глубокой удовлетворенности жизнью. Наиболее проницательные аналитические описания современного общества, отказавшегося от проектов социального переустройства, показывают, что оно далеко от идеального царства людей, материально обеспеченных и живущих полной, осмысленной жизнью. Очень убедительный социологический анализ З.Баумана показывает, что глобализированная и «дерегулированная» экономика современности порождает общественную систему, которая на своих верхних и средних этажах характеризуется крайней неуверенностью в будущем и болезненным переживанием уязвимости, а на нижних — стабильностью, обретаемой только за счет унижительной и бесперспективной бедности. Наличие двух этих полюсов, конечно, создает своего рода равновесие: пугающая стабильность бедности заставляет оставшихся в игре мириться с неопределенностью своего положения<sup>22</sup>. Однако вряд ли такое равновесие можно считать честной платой за экономическую эффективность общества. Схожим образом обстоит дело и с тоталитарной угрозой. Может статься, что в настоящий момент вовсе не она является главной опасностью в политической сфере. Ее самым очевидным обра-



зом замещает отсутствие «коллективно гарантированной безопасности», которая может быть обеспечена только за счет создания «фундамента для индивидуальной жизнедеятельности, независимого от рынка и застрахованного от рисков, которыми чреватые неизведанные пути технологических инноваций»<sup>23</sup>.

*Наконец*, четвертое и, должно быть, самое весомое возражение связано с тем, что проект «плюрализации успеха» не учитывает всей серьезности изменений, происшедших в социальном и культурном мире в последние десятилетия. Может быть, трудности, с которыми сталкивается стремление сохранить макинтайровские практики в качестве сферы успешной самореализации, связаны не только со сложностью удержания тонкого и динамичного равновесия «внешних» и «внутренних» благ. Вполне возможно, что они определяются особенностями новых принципов структурирования общества и той принципиально новой оптикой восприятия собственной жизни, которую сформировала у индивидов эпоха постмодерна. Эта оптика создает неискоренимо фрагментированное видение жизненного пути, для которого сама идея профессионального призвания, а значит, и профессионального успеха, проблематизируется: «Сегодня в движение пришли не только люди, но так же и финишные линии дорожек, по которым они бегут, да и сами беговые дорожки» (вновь З.Бауман)<sup>24</sup>. А.Ю.Согомонов, анализирующий в этой связи современное состояние профессионального этоса, замечает: «Следование стандарту [профессионального сообщества] уже не гарантирует профессионалу успешной карьеры и даже, скорее, наоборот. А отсюда понятно, что сам профессиональный стандарт растворяется в среде множественных образцов успешности»<sup>25</sup>. Можно ли устранить эту текучую неопределенность и развернуть на ее месте множество определенных, хотя и разнонаправленных осей индивидуального преуспевания? Возможно ли вообще что-то изменить в подобных процессах, затрагивающих глубины устройства современного (или пост-современного) социума и идентичности современного (или пост-современного) человека?

Другим столь же существенным аргументом является то, что в современных условиях, как это не прискорбно, для реализации любых стратегических планов, связанных с социальной справедливостью, попросту нет эффективных инструментов (или институтов). Если в последний раз обратиться к авторитету З.Баумана, то на настоящий момент мы лишены двух ключевых компонентов подобной политики: прежде всего, «агоры», т.е. публичного пространства, «преобразующего частные проблемы в заботы общества, [а] идею общественного благосостояния в проекты и задания, затрагивающие отдельных

людей», и, наряду с этим, тех плацдармов, с которых государство могло бы «эффективно влиять на способы нашего коллективного существования... в хитросплетениях “глобального беспорядка”»<sup>26</sup>.

Таков достаточно сложный проблемный контекст проекта «плюрализации успеха». Даже предварительный его анализ показывает, что как достойная реализации задача этот проект сохраняет все свои права и даже жизненно необходим современной социальной системе. Однако, во-первых, плюрализованность успеха не является наличным состоянием или уже сформировавшейся чертой гражданских обществ (вопреки мысли Э.Геллнера и отчасти Дж.Ролза). Во-вторых, ее достижение невозможно без существенного перераспределения ресурсов. И, в-третьих, перспективы ее воплощения во многом зависят от непредсказуемых тенденций общественного развития и в силу того — от некоторых слабо верифицируемых надежд.

### Примечания

- <sup>1</sup> Как полагают В.И.Бакштановский и Ю.В.Согомонов, «человек успеха ориентирован не просто на утилитарные цели, но на вдохновляющие цели экзистенциального свойства... Поэтому успех не может не быть самоценной мотивацией человеческой деятельности» (*Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Успех* (словарь прикладной этики) // *Этика образования*. Ведомости. Вып. 26. Тюмень, 2005. С. 248).
- <sup>2</sup> Подробнее о различии удачи и успеха см.: *Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Успех*. С. 253–255.
- <sup>3</sup> *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С. 225.
- <sup>4</sup> Об этом явлении подробнее: *Апресян Р.Г.* Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // *Вопр. философии*. 2006. № 5. С. 3–17; *Прокофьев А.В.* Феномен общественной морали // *Прокофьев А.В.* Справедливость и ответственность (социально-этические проблемы в философии морали). Тула, 2006. С. 10–52.
- <sup>5</sup> «Когда зависть является реакцией на потерю чувства собственного достоинства в обстоятельствах, где было бы неразумно ожидать, что человек будет чувствовать иначе, я буду говорить, что она извинительна» (*Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 463).
- <sup>6</sup> См.: *Solomon R.* One Hundred Years of *Ressentiment* // *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Berkeley, 1994. P. 95–126; *Solomon R.* Living with Nietzsche: What the Great “Immoralist” Has to Teach Us. N. Y., 2003. P. 89–115, а также: *Strawson P.F.* Freedom and Resentment // *Freedom and Resentment and Other Essays*. L., 1974. P. 15–16.
- <sup>7</sup> *Геллнер Э.* Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995. С. 206. Схожие идеи высказывались Дж.Ролзом (*Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 465) и М.Уолцером (подробнее см. последний раздел статьи).
- <sup>8</sup> *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.—Екатеринбург, 2000. С. 255.
- <sup>9</sup> Там же. С. 258.

- <sup>10</sup> *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.—Екатеринбург, 2000. С. 264.
- <sup>11</sup> *Solomon R.* Business and the Humanities: An Aristotelian Approach to Business Ethics // Business as a Humanity /Ed. by T.J.Donaldson, R.E.Freeman. N. Y., 1994. P. 61.
- <sup>12</sup> *Ibid.* P. 62.
- <sup>13</sup> Четырехчастную классификацию «наград» профессиональной деятельности и их ранжирование см.: *Walzer M.* Spheres of Justice. P. 155–157.
- <sup>14</sup> *Walzer M.* Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality. N. Y., 1983. P. 20.
- <sup>15</sup> *Ibid.* P. 84–90, 95–128, 129–147.
- <sup>16</sup> *Walzer M.* Liberalism and the Art of Separation // Political Theory. 1984. Vol. 12. P. 315–330.
- <sup>17</sup> Исследователь теории М.Уолцера Р.Беллами следующим образом резюмирует эту часть его учения: «Существуют различные статусы, принадлежащие различным видам труда. Уолцер предполагает, что мы должны каким-то образом изолировать (compartmentalise) их друг от друга. Мы должны отдавать каждому должное как мусорщику, банковскому менеджеру или ученому, ранжируя их по отношению к представителям их достойных уважения профессий, но не сравнивая их с представителями других видов деятельности» (*Bellamy R.* Justice in the Community: Walzer on Pluralism, Equality and Democracy // Social Justice: From Hume to Walzer / Ed. by D.Boucher, P.Kelly. L.—N. Y., 1998. P. 169).
- <sup>18</sup> Такое терминологическое разграничение в данном случае может оказаться полезным, поскольку существование полнокровных профессиональных сообществ в Советском Союзе не допускалось партийно-бюрократическим руководством. Советское общество было обществом «специалистов», а не «профессионалов» (см. подробнее: *Согомонов А.Ю.* Генеалогия Успеха и Неудач. М., 2005. С. 200–208; *Бакитановский В.И., Согомонов Ю.В.* Успех. С. 262–263). Это положение не устранено и в ходе постсоветских социальных трансформаций.
- <sup>19</sup> Подробнее о применении принципа «оптимальности» или «эффективности» к социальным институтам и характеру распределения ресурсов см.: *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 71–74.
- <sup>20</sup> *Bellamy R.* Justice in the Community: Walzer on Pluralism, Equality and Democracy. P. 169.
- <sup>21</sup> Интересно, что рассуждение Э.Геллнера о «плюрализации успеха», цитированное выше, возникает у него именно на фоне предположений о том, что экономический рост мог бы приостановиться или же перестал бы напрямую отражаться уровне благополучия людей. В крайней точке этого воображаемого, но вполне вероятного процесса, «разрушающего многовековую основу легитимности либеральных обществ», по Э.Геллнеру, размещается уже не просто общество плюрализованного успеха, но «иерархическая система, пронизанная статусными отношениями, которые пускают глубокие корни в личности человека» (*Геллнер Э.* Условия свободы. С. 207).
- <sup>22</sup> *Бауман З.* Индивидуализированное общество. С. 96.
- <sup>23</sup> Там же. С. 70–71.
- <sup>24</sup> Там же. С. 184.
- <sup>25</sup> *Согомонов А.Ю.* Генеалогия Успеха и Неудач. С. 173.
- <sup>26</sup> *Бауман З.* Индивидуализированное общество. С. 117, 252.

## Об авторах

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

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

**Давыдов Юрий Николаевич** — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института социологии РАН.

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

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

**Мясников Андрей Геннадьевич** — кандидат философских наук, доцент, председатель отделения Российского философского общества; руководитель Логико-понятийной экспертизы при РФО, г. Пенза.

**Прокофьев Андрей Вячеславович** — кандидат философских наук, доцент Государственного Тульского педагогического университета им. Л.Н.Толстого, по совместительству старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

**Свасьян Карен Араевич** — доктор философии, профессор, научный сотрудник Форума наук о духе.

**Чичовачки Предраг** — профессор философии, Университет Рочестера, США.

# Содержание

## ЭТИКА В КУЛЬТУРЕ

<i>К.А. Свасьян</i> Науки о духе: без науки и духа. Попытка анамнеза .....	3
<i>С.Н. Земляной</i> Трагическое видение – эссеистика – философия в духовном опыте молодого Георга Лукача .....	25

## НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Р.Г. Апресян</i> «Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злему» .....	62
<i>Ю.Н. Давыдов</i> Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой .....	83
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> От Киносарга к Портику .....	110

## ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>П. Чичовачки</i> Призрачное здание «истинной морали» Канта .....	127
<i>А.Г. Мясников</i> Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи .....	148

## ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>О.П. Зубец</i> О гордости .....	171
---------------------------------------	-----

## ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

<i>А.В. Прокофьев</i> «Плюрализация успеха»: проблемы и парадоксы .....	196
Об авторах .....	215

Научное издание

## **Этическая мысль**

### **Выпуск 7**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Оформление обложки: *Ю.А. Аношина, Д.А. Ларионов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 18.07.06.

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

Усл. печ. л. 13,37. Уч.-изд. л. 12,81. Тираж 500 экз. Заказ № 018.

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

**Готовятся к печати книги:**

1. **Бибихин В.В. Введение в философию права** /РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2005. – 345 с.
2. **Горелов А.А. Индивидуальность и эволюция** /РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2006. – 162 с.
3. **История философии. № 12** /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. Т.А.Дмитриев. – М.: ИФ РАН, 2005. – 243 с.
4. **Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы)** /РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2005. – 138 с.
5. **Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России. Осмысление фихтеанства русскими философами конца XIX – начала XX в.** /РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2006. – 221 с.
6. **Модернизация общества и экология. Ч. I** /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. О.Е. Баксанский. – М.: ИФ РАН, 2006. – 244 с.
7. **Морозов Ф.М. Схемы как средство описания деятельности (эпистемологический анализ)** /РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2005. – 181 с.
8. **Ориентиры... Вып. 3** /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2006. – 268 с.
9. **Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма** /РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2005. – 188 с.
10. **Розин В.М. Понятие и современные концепции техники** /РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2006. – 255 с.
11. **Философия науки. Вып. 11: Этнос науки на рубеже веков** /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. Л.П. Кияшенко. – М.: ИФ РАН, 2005. – 341 с.
12. **Шалак В.И. Логический анализ сети Интернет** /РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2005. – 96 с.