



ИСТОРИЯ ЭТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Под ред. А.А. Гусейнова

Институт философии РАН
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
философский факультет
Государственный академический университет
гуманитарных наук (ГАУГН)

Учебник
для вузов

Под ред.
А.А. Гусейнова

ИСТОРИЯ ЭТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Рекомендовано Министерством образования Российской Федерации в качестве учебника для студентов высших учебных заведений, обучающихся по направлению подготовки и специальности «Философия»

«Академический проект»
Москва, 2020

УДК 17(091)(075.8)
ББК 87.73
И90

Издано при финансовой поддержке Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям в рамках Федеральной целевой программы «Культура России» 2012 – 2018 гг.

Авторы:

А.А. Гусейнов (предисловие, разд. IV, разд. VII, гл. 1–1.1, 1.2, 1.3, гл. 3–3.2, приложение); А.И. Кобзев (разд. I); В.К. Шохин (разд. II); А.В. Смирнов (разд. III); А.Г. Гаджикурбанов (разд. V); Р.Г. Апресян (разд. VI, разд. VII, гл. 2–2.1, 2.2, 2.3, 2.5); А.П. Скрипник (разд. VII, гл. 2–2.4); Т.А. Кузьмина (разд. VII, гл. 2–2.6); А.В. Максимов (разд. VII, гл. 2–2.7); А.В. Прокофьев (разд. VII, гл. 3–3.1); Е.В. Петровская (разд. VII, гл. 3–3.3); В.Н. Назаров (разд. VIII)

Рецензенты:

В.В. Соколов — доктор философских наук, профессор;
А.В. Разин — доктор философских наук, профессор

И90 **История этических учений: Учебник для вузов / Под ред. А.А. Гусейнова.** — М.: Академический проект, 2020. — 879 с. — (Концепции).

ISBN 978-5-8291-3220-0

В данной книге рассматривается история философских этических учений, относящихся к различным культурным регионам (Китай, Индия, арабо-мусульманский мир, Европа). Вместе они создают систему ответов на вопросы, как человеку надлежит поступать, чтобы жить достойно, что такое добро, зло, справедливость, в чем заключается глубинный смысл свободы воли человека и какова его ответственность, — ответов, окрашенных характерными чертами культурной традиции, к которой принадлежал тот или иной мыслитель.

Ясность и последовательность изложения материала делают книгу полезной для студентов и преподавателей философских и иных гуманитарных специальностей, а также для всех тех, кто интересуется развитием мировой философской мысли.

УДК 17(091)(075.8)
ББК 87.73

© Авторский коллектив, 2014
© Гусейнов А.А., сост., ред., предисл., 2014
© Оригинал-макет, оформление. «Академический проект», 2020

ISBN 978-5-8291-3220-0

Предлагаемая книга представляет собой исторический обзор философских этических учений. К философским авторам относятся те учения, которые складывались в рамках философского взгляда на мир в отличие от религиозного или конкретно-научного (социологического, этнологического, педагогического и др.). Их идентифицирующим признаком в качестве этических являются моральные понятия добра, зла, долга, справедливости, совести и др. Философскими их делает то обстоятельство, что они рассматривают человеческое поведение с точки зрения предельных ценностных оснований, которые задают ему сознательный и индивидуально-ответственный характер (нередкое в истории философии отрицание таких предельных оснований само является их частным случаем). Они, как правило, заключают в себе более или менее развернутую рационально-аргументированную нравственную программу человеческой жизнедеятельности. Вопрос о том, как достойно жить, является одним из важнейших, если не самым важным среди вечных вопросов философии.

Книга охватывает философские этические учения в их качественной полноте. Они структурированы соответственно основным оригинальным линиям философского развития. Названия разделов означают не географические регионы, а духовные «континенты»: Китай, Индия, арабо-мусульманский мир, Европа, Россия. Здесь требуются по крайней мере две оговорки. Арабо-мусульманская философия произросла из античных источников и переплелась с европейским Средневековьем; мера ее автономности по отношению к европейской философии выражена не так чисто, как в случаях китайской и индийской философий. Выделение в особый раздел русской этики, которая, как и русская философия в целом, несомненно, находится внутри европейской философской традиции, объясняется тем, что книга предназначена для российского читателя.

Поскольку речь идет о различных и соразмерных в этих различиях философско-этических традициях, остро стоит проблема их адекватной реконструкции. Исследователь не может рассмотреть мировую философию с некой равноудаленной точки зрения, ибо он сам находится внутри какой-то одной традиции подобно тому, как антрополог, исследующий расы, сам принадлежит к одной из них. Это таит в себе опасность односторонностей и искажений. О такой опасности мы знаем из европоцентристских версий мировой философии. Наряду с ними существуют, разумеется, и разные

варианты восточно-центристских историй философии. Авторы данной книги принадлежат к русско-европейской философской традиции и смотрят на развитие мировой философии сквозь ее призму. Но они при этом ясно осознают данный факт и сознательно стремятся блокировать искажения, которые могут из-за него возникать. В частности, они не рассматривают европейскую философию как единственно истинную или даже как вершину, по отношению к которой другие традиции могли бы выглядеть как более ранние, незрелые. Кроме того, они руководствуются убеждением, согласно которому философия вообще существует во множественном числе как многообразие конкурирующих учений, систем, школ. Философские положения не могут быть взвешены на весах универсальной истины и требуют конкретно-исторического, контекстуального подхода. Это в особенности верно применительно к этике, которая более индивидуализирована и конкретнее вписана в ткань культуры, более явно несет на себе печать эпохи, чем другие части (аспекты) философии.

Применительно к работе в целом авторы намеренно отказались от каких-либо обобщающих схем, поскольку современное состояние историко-философской науки не дает достаточных оснований для синтетических теорий, охватывающих всю мировую философскую этику. Целостность книге придает единство предмета рассмотрения, методов анализа и методических приемов организации материала. Что касается отдельных разделов, то они концептуальны и каждый из них представляет собой развернутый теоретический очерк, реализующий исследовательские результаты его автора, за исключением, пожалуй, раздела, посвященного европейской этике XIX и XX столетий, т. к. в этом случае речь идет о современных теориях, для адекватной оценки которых требуется более отдаленная интеллектуальная и историческая дистанция.

А.А. Гусейнов

РАЗДЕЛ I КИТАЙ

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК СУПЕРЭТИКА

Из трех главных и древнейших философских традиций: европейской, индийской и китайской — первая и последняя в наибольшей степени отличны друг от друга. Одним из определяющих специфику китайской философии качеств является ее универсальная этицированность, т. е. не просто превалирование этической проблематики, но и последовательное рассмотрение всех основных философских тем с точки зрения морали, стремление к созданию целостного антропоцентричного мировоззрения в виде своеобразной «моральной метафизики». Поскольку же философия образовала духовное ядро китайской культуры, особенностью последней многие специалисты также считают фундаментальную этицированность. Д. Бодде (D. Bodde, 1903–2003) еще в 1942 г. в статье «Основные идеи в формировании китайской культуры» («Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture») указал на этику как духовную основу китайской цивилизации, кардинально отличающую ее от других крупнейших цивилизаций, основанных на религии.

В научной литературе специфическая этицированность традиционной китайской философии общепризнана. В этом смысле ценностно-нормативный характер последней очевиден и хорошо изучен. Но обычно под этицированностью тут понимается абсолютное преобладание этической проблематики, что далеко не исчерпывает глубокого содержания данной характеристики.

Сфера этического для китайских философов всегда была не только наиболее важной, но и предельно широкой. В традиционной китайской культуре предмет этики оставался неотделимым от синкретического комплекса норм и ценностей этикета, ритуала, обрядов, обычаев, неписаного права и т. п. Поэтому же и термины, сопоставимые с понятиями «этика», «мораль», «нравственность», такие как «*dao de*» («Путь и благодать») или «сань ган у чан» («три устоя [отношений между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой] и пять постоянств [гуманности, должной справедливости, благопристойности, разумности, благонадежности]»), значительно шире и многослойнее по своему содержанию.

Для сравнения укажем, что в Европе выделение этики в особую философскую дисциплину со специальным терминологическим обозначением (*ēthika*) и собственным предметом осуществил уже Аристотель в IV в. до н. э. Кроме того, здесь, по крайней мере со времен стоиков, этика стала считаться одной из трех основных частей философии наряду с логикой-методологией и физикой (вместе с метафизикой), а в послекантовскую эпоху была признана особой наукой о внеэмпирической области должного.

Конечно, и в Европе с эпохи античности существует философская тенденция к универсализации этики. Достаточно вспомнить «Этику» Спинозы с ее всеобъемлющим содержанием (от онтологии до психологии) и «геометрическим» методом. В наше время также на фоне популярных представлений об относительной узости сферы моральных конвенций высказываются универсалистские взгляды на этот предмет. Например, А. Швейцер писал: «Я установил, что наша культура не имеет достаточно этического характера. Тогда возникает вопрос, почему этика оказывает столь слабое влияние на нашу культуру? Наконец, я пришел к объяснению этого факта тем, что этика не имеет никакой силы, т. к. она непростая и несовершенна. Она занимается нашим отношением к людям, вместо того чтобы иметь предметом наши отношения ко всему сущему. Подобная совершенная этика много проще и много глубже обычной. С ее помощью мы достигнем духовной связи со вселенной»¹.

Как явствует из приведенного рассуждения, проповедуемый в нем принцип отнюдь не доминировал в европейской философии. Но, думается, он играл существенную роль в религиозно-теологической мысли, для которой теизирующая онтологизация моральных ценностей и норм вполне закономерна.

В китайской философии, никогда не противопоставлявшей себя религии, но успешно ее ассимилировавшей, отсутствовала указанная спецификация этики, а также принципиальная дифференциация в последней теоретического и практического, сущего и должного, благодаря чему сфера морального всегда считалась предельно широкой и онтологически обусловленной. Согласно Г. Роземонту, китайские мыслители разрабатывали отсутствовавшую на Западе «моральную теорию человеческих действий», которая была призвана интеллектуально санкционировать систему исконных ритуалов, обрядов и обычаев в качестве необходимого и достаточного регулятора жизни в обществе².

Более того, в китайской философии этика имела не только социальный и антропологический, но также гносеологический и онтологический смысл. Основные виды знания различались по их моральной значимости, а фундаментальные параметры бытия трактовались в этических категориях, таких как «добро» (*шань*), «благодарить-добродетель» (*гэ*), «подлинность-искренность» (*чэн*), «гуманность» (*жэнь*) и пр. Поэтому некоторые современные исследователи и интерпретаторы конфуцианства видят его специфическую заслугу в выработке уникальной теории — «моральной метафизики».

Так, имея в виду кантовскую постановку проблемы соотношения морали и религии, выдающийся китайский философ и историк китайской философии Моу Цзунсань (1909 – 1995) следующим образом определяет специфику конфуцианства: «У конфуцианцев

¹ Цит. по: *Гештинг Г.* Встречи с Альбертом Швейцером. М., 1967. С. 118.

² *Rosemont H.* Notes from the Confucian Perspective: Which Human Acts Are Moral Acts? // *International Philosophy Quarterly*. N.Y., 1976. Vol. 16. № 1. P. 60 – 61.

мораль (*dao-gz*) не замкнута в ограниченной сфере, не составляет с религией две противоположные сферы, как на Западе. Мораль у них обладает безграничным проникновением. Моральные действия имеют границы, но та реальность, на которой они основаны и благодаря которой являются таковыми, безгранична¹. Эта безграничность — уже сфера религии. Моу Цзунсаню вторит другой известный ученый и мыслитель, Ду Вэймин: «Конфуцианская этика с необходимостью простирается в область религии»².

Моральная метафизика (*dao-gz dy син-шан-сюэ*) в терминах Моу Цзунсяня не тождественна метафизике морали (*dao-gz чжи син-шан-сюэ*). Последняя делает упор на мораль, объясняет ее доопытный характер. Первая же делает упор на метафизику и трактует обо всем существующем в мире, благодаря чему включает в себя и онтолого-космологические положения. Моральная метафизика сформировалась на основе анализа моральной практики и священного писания (канонов-*цзин*), отличаясь от западной чистой метафизики. Ее «смысл в том, чтобы, следуя дорогой морали, прийти к метафизике или обосновать метафизику, следуя дорогой морали. Это соответствует формированию «моральной религии» (*dao-gz dy цзун-цзяо*)»³.

Как считает Моу Цзунсянь, Кант не справился с задачей создания моральной метафизики, не смог решить проблему единства природного и морального миров. Моральная метафизика должна быть одновременно теологией. После Канта западная философская мысль стремится к этому, утверждает китайский ученый. Но именно неоконфуцианцы эпох Сун и Мин (X—XVII вв.) «явились создателями полноценной моральной метафизики», тем самым превзойдя Канта⁴.

Сходную точку зрения отстаивал один из крупнейших китайских философов XX в., виднейший историк китайской философии Фэн Юлань (1895—1990). Он полагал, что, идя этическим путем, неоконфуцианцы продвинулись дальше онтологического анализа в своем стремлении привести к единству выявляемое в подобном анализе наиболее общее противоречие между частным и общим. Методом достижения этой цели у них стала аккумуляция моральных поступков. Таким образом, заключал китайский мыслитель, Кант и неоконфуцианцы двигались в одном направлении, «но Кант все же не высказал того, что уже высказали представители учения о *dao*», т. е. неоконфуцианцы⁵.

¹ Моу Цзунсянь. Синь ти юй син ти (Сущность сердца [духа] и сущность [человеческой] природы). Т. 1—3. Тайбэй, 1968. Т. 1. С. 6.

² Tu Wei-ming. Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought. Berkeley, 1979. P. 8.

³ Моу Цзунсянь. Указ. соч. С. 9.

⁴ Там же. С. 10.

⁵ Фэн Юлань. Сун Мин дао сюэ тун лунь (Общая характеристика учения о дао [эпох] Сун и Мин) // Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1983. № 2. С. 62.

Все упомянутые здесь исследователи сходятся на том, что в неоконфуцианстве достигнуто своего апогея конфуцианское стремление к осмыслению мира как этического универсума. Однако подчеркнем, возможным это оказалось именно потому, что этика в конфуцианстве не была специфицирована ни предметно, ни методологически, ни категориально.

В рамках подобного мировоззрения этические категории становятся в один ряд с онтологическими, что нашло свое теоретическое отражение уже в таком основополагающем для всей китайской философии трактате, как «Чжоу и» («Чжоуские перемены»): «То *инь*, то *ян* — это называется Путем-*гао*. Продолжение этого есть добро. Оформление этого есть [индивидуальная] природа» («Си цы чжуань» — «Предание привязанных афоризмов», I, 5).

Центральную этическую категорию «добро» в китайском языке выражает иероглиф «шань», этимологически связанный с образами барана и флейты, что включает в себе представление о моральном единстве материального и духовного начал. Сами древнекитайские ученые трактовали изображение флейты, входящее в иероглиф «шань», как обозначение речи, подчеркивая тем самым духовный компонент его семантики.

Последняя охватывает все три основных вида норм и ценностей — этических, эстетических и деонтологических, благодаря чему термин «шань» издревле определялся с помощью иероглифов «мэй» («красота») и «и» («долг», «справедливость»). В состав всех трех фундаментальных ценностно-нормативных категорий («шань», «мэй», «и») входит элемент «баран» (*ян*) в качестве символа общественно признанной чувственно-материальной ценности. Поэтому в лексиконе китайской философии «добро» — «шань» охватывает все «хорошее» и напоминает древнегреческую «калокагатию», подразумевая не только благое и добродетельное, но и благообразное и доброкачественное. Соответственно и антоним иероглифа «шань» — «э» означает все «плохое» — как недоброе, злое, дурное, так и безобразное, уродливое, некрасивое и недолжное, недостойное, некачественное, порочное, скверное.

Указанные особенности китайской философии сформировались уже в древности, в «золотой век» ее истории, когда в ней происходила идейная борьба «ста школ» (VI—III вв. до н. э.). Из этого множества направлений четыре главные этические программы — гуманизма, натурализма, утилитаризма и этатизма — были выработаны соответственно конфуцианством (*жу цзя*), даосизмом (*гао цзя*), моизмом (*мо цзя*) и легизмом (*фа цзя*). Дальнейшее развитие автохтонной этической мысли в традиционном Китае не выходило за рамки этих общих установок. Принятие других принципов было всецело обусловлено инокультурным влиянием, прежде всего буддизма, а затем христианства и марксизма.

ЧЕТЫРЕ ГЛАВНЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ

2.1. КОНФУЦИАНСТВО (ЖУ ЦЗЯ): ЭТИКА РИТУАЛЬНОЙ БЛАГОПРИСТОЙНОСТИ И ЧЕЛОВЕКОЛЮБИВОГО САМСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

Древнейшая философская система и одно из трех, наряду с даосизмом и буддизмом, главных этико-религиозных учений-цзяо Дальнего Востока «школа ученых-интеллектуалов» (жу [цзя/ цзяо]) возникла в Китае на рубеже VI – V вв. до н. э. В оригинальном наименовании конфуцианства (жу) отсутствует указание на имя его создателя — Конфуция (552/1 – 479), что соответствует исходной установке последнего — «передавать, а не создавать; верить древности и любить ее» («Лунь юй» — «Рассудительные речи», VII, 1). Свое качественно новое этико-философское учение Конфуций подчеркнуто идентифицировал с мудростью «святых-совершенномудрых» (шэн) правителей полумифической древности, выраженной главным образом в историко-дидактических и художественных произведениях, древнейшие и авторитетнейшие из которых — восходящие к концу II — первой половине I тыс. до н. э. каноны *Шу цзин* («Канон писаний») и *Ши цзин* («Канон стихов»). Эта изначальная ориентация сделала опирающуюся на исторический прецедент нормативность и соотносящуюся с канонами беллетризованность фундаментальными характеристиками всего конфуцианства.

Хранителями древней мудрости во времена Конфуция (эпоха Чжоу, XI – III вв. до н. э.) были отставленные от кормила власти ученые-интеллектуалы, специализировавшиеся в «знаково-культурной» (вэнь) деятельности, т. е. хранении и воспроизводстве письменных памятников и протонаучных штудиях, главным образом астрономо-астрологических (семантика «знаков-культуры» — вэнь охватывает и письменность, и астрономо-метеорологические явления). Они концентрировались в районе царства Лу, родины Конфуция (современная провинция Шаньдун), и, возможно, являлись потомками правившей или жреческой верхушки государства Шан-Инь, покоренного в XII – XI вв. до н. э. племенным союзом Чжоу, находившимся на менее высоком уровне культурного развития. Видимо, их социальное падение отразилось в этимологическом

значении термина «жу» — «слабый». Конфуций счел эту социальную слабость несовместимой с их культурно-интеллектуальной силой и выдвинул идеал государственного устройства, в котором при наличии сакрального вознесенного, но практически почти бездействующего («обращенного ликом на юг») правителя реальная власть принадлежит жу, соединяющим в себе свойства философов, литераторов, ученых и чиновников. С самого своего рождения конфуцианство отличалось осознанной социально-этической направленностью и стремлением к слиянию с государственной властью во всех ее гражданских (но не военных) аспектах — от административного до идеологического.

Этому стремлению соответствовало теоретическое истолкование и государственной и божественной («небесной») власти в семейно-родственных категориях; «государство — одна семья», государь — Сын Неба и одновременно «отец и мать народа». Государство отождествлялось с обществом, социальные связи — с межличностными, основа которых усматривалась в семейной структуре. Последняя же выводилась из отношений между отцом и сыном. С точки зрения конфуцианства отец считался Небом в той же мере, в какой Небо — отцом. Поэтому «сыновняя почтительность» (*сяо*) в специально посвященном ей каноническом трактате *Сяо цзин* («Канон сыновней почтительности») была возведена в ранг «корня благодати/добродетели (*гэ*)».

Развиваясь в виде своего рода социально-этической антропологии, конфуцианство сосредоточило свое внимание на человеке, проблемах его врожденной природы и благоприобретаемых качеств, его положения в мире и обществе, способностей к знанию и действию и т. п. Воздерживаясь от собственных суждений о сверхъестественном, Конфуций формально одобрил традиционную веру в безличное, божественно-натуралистичное, «судьбоносное» Небо и посредничающих с ним духов предков, что в дальнейшем во многом обусловило обретение конфуцианством социальных функций религии.

Вместе с тем всю относящуюся к сфере Неба (*тянь*) сакральную и онтолого-космологическую проблематику Конфуций рассматривал с точки зрения значимости для человека и общества. Фокусом своего учения он сделал анализ взаимодействия «внутренних» импульсов человеческой природы, в идеале охватываемых понятием «гуманности» (*жэнь*), и «внешних» социализирующих факторов, в идеале охватываемых понятием этико-ритуальной «благопристойности» (*ли*). Нормативный тип человека, по Конфуцию, — «благородный муж» (*цзюнь цзы*), познавший небесное «предопределение» (*миш*) и «гуманный», сочетающий в себе идеальные духовно-моральные качества и право на высокий социальный статус.

Соблюдение этико-ритуальной нормы *ли* Конфуций сделал также высшим гносеопраксиологическим принципом: «Не следу-

ет ни смотреть, ни слушать, ни говорить несоответствующее *ли*»; «Расширяя [свой] познания в знаках-культуре (*вэй*) и стягивая их с помощью *ли*, можно избежать нарушений» («Лунь юй», XII, 1, VI, 27, XII, 15). Как этика, так и гносеопраксиология Конфуция зиждутся на общей идее универсального баланса и взаимосоответствия, в первом случае выливающейся в «золотое правило» морали (*шу*₃ — «взаимность»), во втором — в требование соответствия номинального и реального, слова и дела (*чжэн мин* — «правильное [употребление] имен»). Смысл человеческого существования, по Конфуцию, — утверждение в Поднебесной высшей и всеобщей формы социально-этического порядка — «Пути» (*гао*), важнейшие проявления которого суть «гуманность», «должная справедливость» (*и*), «взаимность», «разумность» (*чжи*₁), «мужество» (*юн*₁), «[уважительная] осторожность» (*цзин*₄), «сыновняя почитательность» (*сяо*₁), «братская любовь» (*гу / тун*), собственное достоинство, верность (*чжун*₂), «милосивость» и другие. Конкретным воплощением *гао* в каждом отдельном существе и явлении выступает «благодать/добродетель» (*гэ*). Иерархизированная гармония всех индивидуальных *гэ*₁ образует вселенское *гао*.

После смерти Конфуция его многочисленные ученики и последователи образовали различные направления, которых к III в. до н. э., по свидетельству современника Хань Фэя, было уже не менее восьми. Они развивали и эксплицитные этико-социальные (*Да сюэ* — «Великое учение», *Сяо цзин* — «Канон сыновней почитательности», *Цзо чжуань* — «Предание Цзо», т. е. комментарий к канонической летописи *Чунь цю* — «Весны и осени»), и имплицитные, онтолого-космологические (*Чжун юн* — «Срединное и неизменное», *Си цы чжуань*) представления Конфуция. Две целостные и противоположные друг другу, а потому впоследствии признанные ортодоксальной и неортодоксальной соответственно интерпретации конфуцианства в IV — III вв. до н. э. предложили Мэн Кэ, или Мэн-цзы (ок. 372 — 289), и Сюнь Куан, или Сюнь-цзы (313/290 — 238/215). Первый из них выдвинул тезис об изначальной «доброте» человеческой природы (*син*₁), которой «гуманность», «должная справедливость», «благопристойность» и «разумность» присущи так же, как человеку — четыре конечности. Согласно второму, человеческая природа изначально зла, т. е. от рождения стремится к выгоде и плотским наслаждениям. Поэтому указанные благие качества должны быть привиты ей извне путем постоянного обучения. В соответствии со своим исходным постулатом Мэн-цзы сосредоточился на исследовании морально-психологической, а Сюнь-цзы — социальной и гносеопраксиологической стороны человеческого существования. Это расхождение сказалось и в их взглядах на общество: Мэн-цзы сформулировал теорию «гуманного управления» (*жэнь чжэн*), основанную на приоритете народа

над духами и правителем, включая право подданных свергать порочного государя; Сюнь-цзы же сравнивал правителя с корнем, а народ — с листьями и считал задачей идеального государя «завоевание» своего народа, что сближало его тем самым с легизмом.

Во II в. до н. э., в эпоху Хань, Конфуций был признан «некоронованным царем», или «подлинным властелином» (*су ван*), а его учение обрело статус официальной идеологии и, победив главного конкурента в области социально-политической теории — легизм, в то же время интегрировало ряд его кардинальных идей, в частности, признало компромиссное сочетание этико-ритуальных норм (*ли*) и административно-юридических законов (*фа*₁). Конфуцианство обрело черты всеобъемлющей системы благодаря усилиям «Конфуция эпохи Хань» — Дун Чжуншу (II в. до н. э.), который, использовав соответствующие концепции даосизма и школы *инь-ян* цзя, детально разработал онтолого-космологическую доктрину конфуцианства и придал ему некоторые религиозные функции (учение о «духе» и «воле Неба»), необходимые для официальной идеологии централизованной империи.

В целом в эпоху Хань (конец III в. до н. э. — начало III в. н. э.) было создано «ханьское конфуцианство», основное достижение которого — систематизация идей, рожденных «золотым веком» китайской философии (V — III вв. до н. э.), и текстолого-комментаторская обработка конфуцианской и конфуцианизированной классики.

Реакцией на проникновение в Китай буддизма в первые века новой эры и связанное с этим оживление даосизма стал даосско-конфуцианский синтез в «учении о таинственном / сокровенном» (*сюань сюэ*). Постепенное нарастание как идейного, так и социального влияния буддизма и даосизма вызвало стремление к восстановлению престижа конфуцианства. Провозвестниками этого движения, вылившегося в создание неоконфуцианства, явились Ван Тун (584 — 617), Хань Юй (768 — 824) и его ученик Ли Ао (772 — 841).

Возникшее в XI в. неоконфуцианство поставило перед собой две главные и взаимосвязанные задачи: восстановление аутентичного конфуцианства и решение с его помощью на основе усовершенствованной нумерологической методологии, т. е. «учения о символах и числах» (*сян шу чжи сюэ*), комплекса новых проблем, выдвинутых буддизмом и даосизмом. В предельно компактной форме эти задачи первым решил Чжоу Дуньи (1017 — 1073), идеи которого через столетие получили всесторонне развернутую интерпретацию в творчестве Чжу Си (1130 — 1200). Его учение, поначалу считавшееся неортодоксальным и даже подвергнутое запрету, в XIV в. было официально признано и стало основой понимания конфуцианской классики в системе государственных экзаменов вплоть до начала XX в. Чжусианская трактовка конфуцианства доминировала в сопредельных Китаю странах — Корее, Японии, Вьетнаме.

Основную конкуренцию чжусианству в период правления династии Мин (XIV – XVII) составила школа Лу Цзюаня (1132 – 1193) — Ван Янмина (1472 – 1529), идейно господствовавшая в Китае в XVI – XVII вв. и также получившая распространение в сопредельных странах. В борьбе этих школ на новом теоретическом уровне возродилась исходная для конфуцианства оппозиция экстернализма (Сюнь-цзы — Чжу Си, лишь формально канонизировавший Мэн-цзы) и интернализма (Мэн-цзы — Ван Янмин), в неоконфуцианстве оформившаяся в противоположные ориентации на объект или субъект, внешний мир или внутреннюю природу человека как источник постижения «принципов» ($ли_1$) всего сущего, в том числе и моральных норм.

В XVII – XIX вв. оба ведущих учения — Чжу Си и Ван Янмина подверглись критике со стороны эмпирического направления ($лу сюэ$ — «учение о естестве», или «конкретная философия»), основанного Гу Яньшу (1613 – 1682) и возглавленного Дай Чжэнем (1723 – 1777). Оно сконцентрировалось на опытном исследовании природы и научно-критическом изучении конфуцианской классики, взяв себе за образец текстологию ханьского конфуцианства, благодаря чему получило название «ханьское учение» ($хань сюэ$).

С конца XIX в. развитие конфуцианства в Китае так или иначе связано с попытками ассимиляции западных идей (Кан Ювэй, Лян Цицао, Тань Сытун и др.) и возвращением от абстрактных проблем сунско-минского неоконфуцианства и цинско-ханьской текстологии к конкретной этико-социальной тематике первоначального конфуцианства.

В первой половине XX в., особенно в противостоянии учений Фэн Юланя (1895 – 1990) и Сюн Шили (1885 – 1962), внутриконфуцианская оппозиция экстернализма и интернализма соответственно возродилась на более высоком теоретическом уровне, сочетающем неоконфуцианские и отчасти буддийские категории со знанием европейской и индийской философии, что позволяет исследователям говорить о возникновении в это время новой, исторически четвертой (после изначальной ханьской и неоконфуцианской) формы конфуцианства — постконфуцианства, а точнее, постнеоконфуцианства, основанного, как и две предыдущие формы, на ассимиляции инородных и даже инокультурных идей. Современные конфуцианцы, или постнеоконфуцианцы (Моу Цзунсань, Тан Цзюньби, Ду Вэймин и другие), в этическом универсализме конфуцианства, трактующего любой пласт бытия в моральном аспекте и породившего моральную метафизику неоконфуцианства, усматривают идеальное сочетание философской и религиозной мысли. В Китае конфуцианство было официальной идеологией до 1912 г. и духовно доминировало до 1949 г., ныне подобное положение сохранилось на Тайване и в Сингапуре. После идеологического раз-

грома в 1970-е гг. (кампания «критики Линь Бяо и Конфуция») ныне оно успешно реанимируется и в КНР как носитель ожидающей востребования национальной идеи.

2.2. ДАОСИЗМ (ДАО ЦЗЯ): ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКИЙ НАТУРАЛИЗМ – ЭТИКА ПРИРОДОСООБРАЗНОГО НЕДЕЯНИЯ

«Школа Пути» (*gao* [цзя/цзяо]) — оригинальнейшее философско-религиозное течение традиционного Китая, одно из его главных «трех учений» (*сань цзяо*), являвшее собой в этой триаде основную альтернативу конфуцианству как философии, а буддизму как религии.

Впервые как целостное идейное формирование под названием «школа Пути и благодати» (*gao gē цзя*), воспроизводящим название основополагающего даосского трактата «Канон Пути и благодати» (*Дао гэ цзин*), оно было определено в ряду шести (философских) школ (*лю цзя*) Сыма Танем (II в. до н. э.) и зафиксировано его сыном Сыма Цянем (II–I вв. до н. э.) в заключительной 130-й главе первого в ряду нормативных династийных хроник грандиозного историко-энциклопедического сочинения *Ши цзи* («Исторические записки»). Данное название было сокращено до бинорма «школа Пути» (*gao цзя*), сохранившегося до наших дней в распыренной классификации философских школ Лю Синя (46 до н. э. — 23 н. э.). Эта классификация легла в основу древнейшего в Китае, а может и в мире, классификационно-библиографического каталога *И взнь чжи* («Трактат об искусствах и текстах»), который стал 30-й главой, составленной Бань Гу (32–92) по образцу *Ши цзи* династийной истории Хань шу («Книга [об эпохе] Хань»).

В обоих ставших официальными и классическими классификациях сопоставимыми по длительности существования и степени развития являются конфуцианство и даосизм. Определивший название последнего термин «дао» («Путь») настолько же шире специфики даосизма, насколько термин «жу» шире специфики конфуцианства. Более того, несмотря на максимальную взаимную антинормичность этих идейных течений, и раннее конфуцианство, и затем неоконфуцианство могли называться «учением *gao*» (*gao цзяо*, *gao шу*, *gao сюэ*), а приверженцы даосизма — включаться в категорию *жу*. Соответственно и термин «адепт *gao*» (*gao жэнь*, *gao ши*) применялся не только к даосам, но и к конфуцианцам, а также к буддистам и магам-алхимикам.

С последним обстоятельством связана серьезнейшая проблема соотношения философско-теоретической и религиозно-практической ипостасей даосизма. Согласно традиционной конфуцианской версии, преобладавшей на Западе в конце XIX — начале XX в., это разнопорядковые и гетерогенные явления, которым со-

ответствуют различные обозначения: философии — «школа *dao*» (*dao цзя*), религии — «учение / почитание *dao*» (*dao цзяо*). В историческом аспекте данный подход предполагает, что первоначально в VI—V вв. до н. э. даосизм возник как философия, а затем к I—II вв., то ли в результате покровительственного влияния имперской власти в конце III — начале II в. до н. э., то ли в подражание начавшему проникать в Китай буддизму, радикально преобразовался в религию и мистику, сохранив со своей исходной формой лишь номинальную общность.

В сущности эта модель аналогична традиционному представлению о развитии конфуцианства, возникнувшему в VI—V вв. до н. э. как философия, а к I—II вв. н. э. трансформировавшегося в официальную религиозно-философскую доктрину, которую некоторые синологи предлагают рассматривать в качестве отличной от исходного конфуцианства самостоятельной идеологической системы («синистической» или «имперской»). Более широкий, чем собственно конфуцианство, идейный базис этой системы составили доконфуцианские религиозные верования и мировоззренческие представления, которые конфуцианство включило в процесс рационализирующей адаптации к собственным концепциям.

В западной синологии второй половины XX в. возобладала теория, согласно которой даосская философия сходным образом возникла на основе протодаосской религиозно-магической культуры шаманского типа, локализовавшейся на юге Китая, в так называемых «варварских царствах» (в первую очередь Чу), не входивших в круг Срединных государств, считавшихся колыбелью китайской цивилизации (отсюда идея Китая как Срединной империи). В соответствии с данной теорией, пионером которой стал французский синолог А. Масперо (1883—1945), даосизм представляет собой единое учение и его философская ипостась, выраженная прежде всего в классической триаде текстов *Дао дэ цзин* («Канон Пути и благодати»), *Чжуан-цзы* («[Трактат] Учителя Чжуана»), *Ле-цзы* («[Трактат] Учителя Ле»), явилась теоретизирующей реакцией на соприкосновение с рационалистической конфуцианской культурой, локализовавшейся на Севере, в Срединных государствах.

Коренное отличие даосского мистико-индивидуалистического натурализма от этико-рационалистического социоцентризма всех остальных ведущих мировоззренческих систем в Китае периода формирования и расцвета «ста школ» побуждает некоторых специалистов усиливать тезис о периферийном происхождении даосизма утверждением об иноземном (прежде всего индо-иранском) влиянии, в соответствии с которым его *dao* оказывается своеобразным аналогом Брахмана и даже Логоса. Подобному взгляду радикально противостоит точка зрения, согласно которой даосизм является самым ярким выражением китайского духа, поскольку

представляет собой наиболее развитую форму национальной религии. Данной точки зрения придерживался ведущий российский исследователь даосизма Е.А. Торчинов (1956–2003), различавший в истории его становления несколько этапов.

1. С древнейших времен до IV–III вв. до н. э. происходило формирование религиозной практики и мировоззренческих моделей на основе архаических шаманистских верований. 2. С IV–III вв. до н. э. по II–I вв. до н. э. протекали два параллельных процесса: с одной стороны, обретало философский характер и письменную фиксацию даосское мировоззрение; с другой стороны, подспудно и эзотерично развивались методы «обретения бессмертия» и психофизиологизированной медитации йогического типа, неявно и фрагментарно, но все-таки отраженные в классических текстах. 3. С I в. до н. э. по V в. н. э. шло сближение и слияние теоретического и практического подразделений с включением достижений других философских направлений (прежде всего нумерологии Чжоу и, легизма и отчасти конфуцианства), что выразилось в обретении имплицитным материалом эксплицитной формы и письменной фиксации единого даосского мировоззрения, ранее скрытые компоненты которого стали выглядеть принципиальными новациями. 4. В этот же период происходила институализация даосизма в виде религиозных организаций как «ортодоксальных», так и «еретических» направлений, а также начало складываться каноническое собрание его литературы *Дао цзан* («Сокровищница Пути-*дао*»). Дальнейшее развитие даосизма протекало главным образом в религиозном аспекте, в чем большую стимулирующую роль играл буддизм как его основной в данной сфере конкурент.

Изначальный даосизм, представленный учениями Лао Даня, или Лао-цзы (традиционная датировка жизни: ок. 580 — ок. 500 до н. э., современная — V–IV вв. до н. э.), Чжуан Чжоу, или Чжуан-цзы (399/328 — 295/275 гг. до н. э.), Ле Юйкоу, или Ле-цзы (ок. 430 — ок. 349 гг. до н. э.), и Ян Чжу (440/414 — 380/360 гг. до н. э.) и отраженный в названных их именами произведениях: *Лао-цзы* (или *Дао дэ цзин*), *Чжуан-цзы*, *Ле-цзы*, *Ян Чжу* (гл. 7 *Ле-цзы*), а также даосских разделах энциклопедических трактатов *Гуань-цзы* («[Трактат] Учителя Гуаня»), *Люй-ши чунь цю* («Весны и осени господина Люя») и *Хуайнань-цзы* («[Трактат] Учителя Хуайнаня»), создал наиболее глубокую и оригинальную в древнекитайской философии онтологию.

Основные принципы первых даосских мыслителей — «естественность» (*цзы жань*) и «недеяние» (*у вэй*), знаменующие собой отказ от нарочитой, искусственной, преобразующей природу деятельности и стремление к спонтанному следованию природному естеству вплоть до полного слияния с ним в виде самоотжествления с господствующим в мире беспредпосылочным и нецелена-

правленным Путем-*дао*: «Небо длительно, земля долговечна. Небо и земля длительны и долговечны благодаря тому, что они живут не собой, а потому способны жить долго. На этом основании совершенномудрый человек отставляет назад свою личность, а сам первенствует; отбрасывает прочь свою личность, а сам сохраняется» (*Дао гэ цзин*, § 7).

Вскрываемая при таком подходе относительность всех человеческих ценностей, обуславливающая релятивистское «равенство» добра и зла, жизни и смерти, в конечном итоге логически привела к апологии культурной энтропии и квиетизма: «Настоящий человек древности не знал ни любви к жизни, ни ненависти к смерти; не радовался своему появлению [на свет] и не противился уходу [из жизни]; безразлично покидал [этот мир] и безразлично приходил в него, и это все. Он не забывал того, что было для него началом, и не доискивался до того, в чем [заключался] его конец. Получая [жизнь], радовался ей; забывая [о смерти], возвращался [в небытие]. Это означает, что он не прибегал к разуму, чтобы противиться *дао*, не прибегал к человеческому, чтобы помогать небесному» (*Чжуан-цзы*, гл. 6).

Однако на рубеже новой эры предшествующая высокоразвитая философия даосизма предстала соединенной с новорожденными или вышедшими из-под спуда, из эзотерического подполья религиозными, оккультными и магическими учениями, нацеленными на максимальное, сверхъестественное увеличение витальных сил организма и достижение долголетия или даже бессмертия (*чан-шэн у-сы*). Теоретическая аксиома первородного даосизма — равноценность жизни и смерти при онтологическом первенстве меонического небытия перед наличным бытием — на этом этапе его развития сменилась сотериологическим признанием высшей ценности жизни и ориентацией на различные виды соответствующей практики от диеты и гимнастики, фармацевтики и эротологии до психотехники и алхимии. В этой философско-религиозной форме проходила вся дальнейшая эволюция даосизма как особого парадоксально-прагматического стиля жизни и мышления, оплодотворявшего своим влиянием науку и искусство в средневековом Китае и сопредельных странах.

Один из идейных мостов от исходного даосизма к его последующей ипостаси перекинул Ян Чжу, акцентировавший значимость индивидуальной жизни: «То, что делает все вещи разными, — это жизнь; то, что делает их одинаковыми, — это смерть» (*Ле-цзы*, гл. 7). Обозначение его концепции автономного существования — «для себя», или «ради своего я» (*вэй во*), согласно которой «собственное тело, несомненно, главное в жизни» и для пользы Поднебесной нет смысла «лишаться даже единого волоска», стало синонимом эгоизма, который конфуцианцы противопоставляли неупорядоченному,

нарушающему этико-ритуальную благопристойность, альтруизму Мо Ди (Мо-цзы, V в. до н. э.) и равным образом отрицали.

Согласно Фэн Юланю, Ян Чжу олицетворяет собой первый этап развития раннего даосизма, т. е. апологию самосохраняющего эскапизма, восходящего к практике отшельников, покидавших вредоносный мир во имя «сохранения своей чистоты». Знаменем второго этапа стала основная часть *Дао гэ цзина*, в которой предпринята попытка постичь неизменные законы всеобщих изменений во Вселенной. В главном произведении третьего этапа — *Чжуан-цзы* закреплена еще дальше идущая мысль о релятивной равнозначности изменяющегося и неизменного, жизни и смерти, я и не-я, что логически подводило даосизм к самоисчерпанию философского подхода и стимулированию религиозной установки, которая также поддерживалась контрадикторно-комплементарными отношениями с буддизмом. В дальнейшем философия даосизма не только оплодотворяла развитие китайского буддизма, но и сыграла существенную роль в формировании «учения о таинственном» (*сюань сюэ*) и неоконфуцианства.

2.3. МОИЗМ (МО ЦЗЯ): РЕЛИГИОЗНО-ПОПУЛИСТСКИЙ УТИЛИТАРИЗМ – ЭТИКА ОБЪЕДИНЯЮЩЕЙ ЛЮБВИ И ВЗАИМНОЙ ПОЛЬЗЫ

Моизм — «школа Мо» (*мо цзя*), древнекитайское философско-религиозное учение, сформировавшееся в V – IV вв. до н. э. и получившее широкое распространение в IV – III вв. до н. э. во многом благодаря своим популистским установкам, методологически фундированной аргументации и широкой практической деятельности его адептов, сплоченных в военно-религиозный «орден» и способных на такие радикальные акции, как массовое самоубийство (более 180 человек во главе с Мэн Шэном) и казнь собственного сына (Фу Дунем).

Согласно теории происхождения древнекитайских философских школ, выдвинутой Лю Синем и зафиксированной Бань Гу в *И вэнь чжи* («Трактате об искусствах и текстах»), моизм создали выходцы из храмовых сторожей, что должно объяснять его теологизированность. Развивший эту теорию в XX в. и основывавшийся на отраженном в гл. 50 «Популярные учения» (*Сянь сюэ*) трактата Хань Фэй-цзы (III в. до н. э.) оппозиционным определении конфуцианцев и моистов как соответственно «жу» («ученые-интеллектуалы») и «ся» («воины-удальцы, рыцари»), Фэн Юлань связал происхождение моизма с социальной прослойкой «рыцарей», что должно объяснять повышенный интерес его представителей к военной тематике и их альтруистическое народолюбие.

Моизм явился одной из первых теоретических реакций на конфуцианство в древнекитайской философии. Создатель и единственный крупный представитель школы, названной его именем, — Мо Ди, или Мо-цзы (490/468 — 403/376 до н. э.), согласно *Хуайнань-цзы* (гл. 21), первоначально был сторонником конфуцианства, а затем выступил с его резкой критикой. От других философских течений древнего Китая моизм отличают две специфические особенности: теологизированность и организационная оформленность, что вместе с повышенным интересом к логико-методологической проблематике окрашивало его в схоластические тона.

Эта своеобразная секта выходцев из низших слоев общества, прежде всего ремесленников и внештатных воинов-удальцов, очень напоминала пифагорейский союз и возглавлялась «великим учителем» (*цзюй цзы*), который, согласно *Чжуан-цзы* (гл. 33), считался «совершенномудрым» (*шэн*) и которого Го Можо (1892 — 1978) сравнил с Папой Римским. Реконструируется следующая преемственность обладателей данного поста: Мо Ди — Цинь Гули (*Хуали*) — Мэн Шэн (*Сюй Фань*) — Тянь Сян-цзы (*Тянь Цзи*) — Фу Дунь. Затем в конце IV в. до н. э., видимо, произошел распад единой организации на два или три направления «отделившихся моистов» (*бе мо*), во главе которых стояли Сянли Цинь, Сянфу (*Бофу*), Дэнлин.

После теоретического и практического разгрома моизма во второй половине III в. до н. э., обусловленного его собственной дезинтеграцией и антигуманитарными репрессиями при династии Цинь (221 — 207 до н. э.), а также конфуцианскими запретами в эпоху Хань (206 до н. э. — 220 н. э.), он продолжал существовать лишь как духовное наследие, коллективно выработанное несколькими поколениями его представителей, целиком приписанное главе школы и закрепленное в глубоком и обширном, но плохо сохранившемся трактате *Мо-цзы*.

Учение самого Мо-цзы изложено в десяти начальных главах, названия которых отражают его основополагающие идеи: «Почитание достойных» (*Шан сянь*), «Почитание единения» (*Шан тун*), «Объединяющая любовь» (*Цзянь ай*), «Отрицание нападений» (*Фэй гун*), «Сокращение потребления» (*Цзе юн*), «Сокращение погребальных [расходов]» (*Цзе цзан*), «Воля Неба» (*Тянь чжи*), «Духовидение» (*Мин гуй*), «Отрицание музыки» (*Фэй юэ*), «Отрицание предопределения» (*Фэй мин*). Все они разбиты на три схожие друг с другом части, что явилось следствием отмеченного в гл. 33 *Чжуан-цзы* и гл. 50 *Хань Фэй-цзы* разделения моистов на три направления, каждое из которых оставило свой вариант изложения общих положений.

В середине трактата помещены главы «Канон» (*Цзин*), «Изъяснение канона» (*Цзин шо*), каждая в двух частях; «Большой

выбор» (*Да цюй*) и «Малый выбор» (*Сяо цюй*), которые вместе называются «Моистским каноном» (*Мо цзин*), или «Моистской диалектикой» (*Мо бянь*), и представляют собой формализованный и терминологизированный текст, демонстрирующий высшие достижения древнекитайской протологической методологии, полученные к III в. до н. э. в кругах поздних моистов или, согласно гипотезе Ху Ши (1891 – 1962), последователей «школы имен» (*мин цзя*). Содержание данного раздела *Мо-цзы*, охватывающее прежде всего гносеологическую, логико-грамматическую, математическую и естественно-научную проблематику, благодаря ее сложности и специфической (интенциональной) форме изложения стало малопонятным уже для ближайших потомков. Заключительные главы трактата, позднейшие по времени написания, посвящены более конкретным вопросам обороны городов, фортификации и сооружения защитных орудий.

Главный пафос социально-этического ядра моистской философии — аскетическое народолюбие, предполагающее безусловный примат коллективного над индивидуальным и борьбу с частным эгоизмом во имя общественного альтруизма. Интересы народа в основном сводятся к удовлетворению элементарных материальных потребностей, определяющих его поведение: «В урожайный год люди гуманны и добры, в неурожайный — негуманны и злы» (*Мо-цзы*, гл. 5). С этой точки зрения традиционные формы этикоритуальной благопристойности (*ли*) и музыки рассматриваются как проявления расточительства. Строго иерархичной конфуцианской гуманности (*жэнь*), которую моисты называли «разделяющей любовью» (*бе ай*), направленной только на своих близких, они противопоставили принцип всеобъемлющей, взаимной и равной «объединяющей любви» (*цзянь ай*), а конфуцианскому антиутилитаризму и антимеркантилизму, превозносившему должную справедливость (*и*) над пользой/выгодой (*ли₃*) — принцип «взаимной пользы/выгоды» (*сян ли*).

Высшим гарантом и точным (как циркуль для круга и угольник для квадрата) критерием обоснованности этой позиции моисты считали деифицированное Небо (*тянь*), которое приносит счастье тому, кто испытывает к людям объединяющую любовь и приносит им пользу/выгоду. Выступающее в качестве универсального «образца/закона» (*фа*), «благодатное» (*гэ*) и «бескорыстное» (*у сы*) Небо, с их точки зрения, не имея ни личностных, ни антропоморфных атрибутов, тем не менее обладает волей (*чжи₃*), помыслами (*и₃*), желаниями (*юй*) и одинаково любит все живое: «Небо желает жизни Поднебесной и ненавидит ее смерть, желает ее пребывания в богатстве и ненавидит ее бедность, желает ей находиться в порядке и ненавидит смуту в ней» (*Мо-цзы*, гл. 26). Одним из источников, дающих возможность судить о воле Неба, признавались посредст-

вующие между ним и людьми «нави и духи» (*гуй шэнь*), о существовании которых свидетельствуют исторические источники, сообщающие, что с их помощью «в древности совершенномудрые правители навели порядок в Поднебесной» (*Мо-цзы*, гл. 31), а также уши и глаза многих современников.

В позднем моизме, переориентировавшемся с теистических аргументов на логические, всеобъемлемость любви доказывалась тезисом «Любить людей не значит исключать себя» (*Да цюй*), предполагающим вхождение субъекта («себя») в число «людей», а контрарная оппозиция между апологией пользы/выгоды и признанием должной справедливости «желанной Небу» и являющейся «самым ценным в Поднебесной» снималась прямой дефиницией: «должная справедливость есть польза/выгода» (*Цзин*, ч. 1).

Борясь с ассимилированным конфуцианством древней верой в «небесное предопределение» (*тянь мин*), моисты утверждали, что в судьбах людей нет фатального предопределения (*мин*₁), поэтому человек должен быть активен и деятелен, а правитель — внимателен к достоинствам и талантам, которые следует почитать и продвигать независимо от их исходной социальной принадлежности. Результатом правильного взаимодействия верхов и низов на основе принципа равных возможностей, согласно *Мо-цзы*, должно стать всеобщее «единение» (*тун*), т. е. преодолевшее животный хаос и первобытные смуты всеобщей взаимной вражды, централизованно управляемое, машинообразное, структурное целое, которое составляют Поднебесная, народ, правители, государь и само Небо.

Эта идея, по мнению некоторых специалистов (*Цай Шансы*, *Хоу Вайлу*), породила знаменитую социальную утопию Великого единения (*да тун*), описанную в гл. 7/9 *Ли юнь* («Циркуляция благопристойности») конфуцианского канонического трактата *Ли цзи* («Записки о благопристойности»). В связи с особым вниманием со стороны представителей «школы имен» к категории «тун» в значении «тождество/подобие» поздние моисты подвергли ее специальному анализу и выделили четыре главные разновидности: «Два имени (*мин*₂) одной реалии (*ши*) — [это] *тун* [как] повторенность (*чун*). Невыделенность из целого — [это] *тун* [как] единотеленность (*ти*). Совместное нахождение в помещении — [это] *тун* [как] совпадение (*хэ*). Наличие основания для единения (*тун*) — [это] *тун* [как] родственность (*лэй*)» (*Цзин шо*, ч. 1). Важнейшим выводом из моистского идеала всеобщего «единения» стал призыв к антимилитаристской и миротворческой деятельности, который подкреплялся теорией фортификации и обороны. Для отстаивания и пропаганды своих взглядов моисты разрабатывали специальную технику убеждения, которая привела к созданию оригинальной эристико-семантической протологики, ставшей их главным вкладом в китайскую духовную культуру.

Вплоть до XVIII – XIX вв. трактат *Мо-цзы* занимал маргинальное положение в традиционной китайской культуре, специфическим проявлением чего стало включение его в XV в. в состав канонической даосской библиотеки *Дао цзан* («Сокровищница Пути-*дао*»), хотя уже в *Мэн-цзы* (III Б, 9) была отмечена противоположность моизма и даосизма (представленного Ян Чжу). Повышенный интерес к моизму, возникший в конце XIX — начале XX в. и поддержанный такими видными мыслителями и общественными деятелями, как Тань Сыгун (1865 – 1898), Сунь Ятсен (1866 – 1925), Лян Цичао (1873 – 1923), Лу Синь (1881 – 1936), Ху Ши и др., обуславливался, во-первых, общей тенденцией видеть в нем древнее провозвестие утилитаризма, социализма, коммунизма, марксизма и даже христианства, что позднее обернулось его обличением Го Можо как тоталитаризма фашистского типа, а во-вторых, стимулированной столкновением с Западом активизацией поисков китайских аналогов западной научной методологии.

2.4. ЛЕГИЗМ (*ФА ЦЗЯ*): ЗАКОННИЧЕСКИЙ ЭТАТИЗМ – ЭТИКА ТОТАЛЬНОЙ ВЛАСТИ

Легизм, или буквально «школа закона», представляет собой сформировавшееся в IV – III вв. до н. э. теоретическое обоснование тоталитарно-деспотического управления государством и обществом, которое впервые в китайской истории добилося статуса единой официальной идеологии в первой централизованной империи Цинь (221 – 207 до н. э.). Легистское учение выражено в аутентичных трактатах IV – III вв. до н. э. *Гуань-цзы* («[Трактат] Учителя Гуань [Чжуна]»), *Шан цзюнь шу* («Книга правителя [области] Шан [Гунсунь Яна]»), *Шэнь-цзы* («[Трактат] Учителя Шэнь [Бухая]»), *Хань Фэй-цзы* («[Трактат] Учителя Хань Фэя»), а также в менее значимых из-за сомнений в аутентичности и содержательной недифференцированности относительно «школы имен» (*мин цзя*) и даосизма *Дэн Си-цзы* («[Трактат] Учителя Дэн Си») и *Шэнь-цзы* («[Трактат] Учителя Шэнь [Дао]»).

В латентный период VII – V вв. до н. э. протолегистские принципы вырабатывались на практике. Гуань Чжун (? – 645 г. до н. э.), советник правителя царства Ци, видимо, первым в истории Китая выдвинул концепцию управления страной на основе «закона» (*фа*), определенного им как «отец и мать народа» (*Гуань-цзы*, гл. 16), что ранее применялось только в качестве определения государя (*Шу-цзин*, гл. 24/32: *Хун фань* — «Величественный образец», § 5). Гуань Чжун противопоставил закон не только правителю, над которым он должен возвышаться и которого должен ограничивать, дабы защищать от его необузданности народ, ибо «закон и есть любовь к народу» (*Гуань-цзы*, гл. 6), но также мудрости и

знаниям, которые отвлекают людей от их обязанностей. Чтобы противодействовать порочным тенденциям, Гуань Чжун также, по-видимому, первый, предложил использовать наказания как главный метод управления: «когда бояться наказаний, управлять легко» (*Гуань-цзы*, гл. 48).

Эту линию продолжил Цзы-Чань (ок. 580 — ок. 522 до н. э.), первый советник правителя царства Чжэн, согласно главному комментарию к *Чунь цю* — *Цзо чжуань* («Предание Цзо», Чжао-гун, 18 г., 6 г.), считавший, что «Путь (*гао*) Неба далек, а Путь человека близок и до него не доходит». Он нарушил традицию «суда по совести» и впервые в Китае в 536 г. до н. э. кодифицировал уголовные законы, отлив в металле (видимо, на сосудах-триподах) «уложение о наказаниях» (*син шу*).

Его современник и также сановник царства Чжэн, Дэн Си (ок. 545 — ок. 501 до н. э.) развил и демократизировал данное начинание, опубликовав «бамбуковое [уложение о] наказаниях» (*чжу син*). Согласно *Дэн Си-цзы*, он излагал учение о государственной власти как единоначальном осуществлении правителем посредством «законов» (*фа*) правильного соответствия между «именами» (*мин₂*) и «реалиями» (*ши*). Правитель должен овладеть особой «техникой» (*шу₂*) управления, которая предполагает способность «видеть глазами Поднебесной», «слушать ушами Поднебесной», «рассуждать разумом Поднебесной». Подобно Небу (*тянь*), он не может быть «великодушен» (*хоу*) к людям: Небо допускает стихийные бедствия, правитель не обходится без применения наказаний. Ему надлежит быть «безмятежным» (*цзи₄*) и «замкнутым в себе» («сокрытым» — *цан*), но одновременно «властно-величественным» (*вэй₂*) и «просветленным» (*мин₃*) относительно законосообразного соответствия «имен» и «реалий».

В период с IV по первую половину III в. до н. э. на основе отдельных идей, сформулированных предшественниками, практиками государственного управления, и под влиянием некоторых положений даосизма, моизма и «школы имен» произошло формирование легизма в целостное самостоятельное учение, ставшее в самую резкую оппозицию конфуцианству. Гуманизму, народолюбию, пацифизму и этико-ритуальному традиционализму последнего легизм противопоставил деспотизм, почитание власти, милитаризм и законническое новаторство. Из даосизма легисты почерпнули представление о мировом процессе как естественном Пути-*гао*, в котором природа значимее культуры, из моизма — утилитаристский подход к человеческим ценностям, принцип равных возможностей и обожествление власти, а из «школы имен» — стремление к правильному балансу «имен» и «реалий».

Эти общие установки были конкретизированы в творчестве классиков легизма Шэнь Дао (ок. 395 — ок. 315 до н. э.), Шэнь Бухая

(ок. 385 — ок. 337 до н. э.), Шан (Гунсунь) Яна (390 — 338 до н. э.) и Хань Фэя (ок. 280 — ок. 233 до н. э.).

Шэнь Дао, первоначально близкий к даосизму, впоследствии стал проповедовать «почтение к закону» (*шан фа*) и «уважение к властной силе» (*чжун ши*), поскольку «народ объединяется правителем, а дела решаются законом». С именем Шэнь Дао связывается выдвижение на первый план категории «*ши*» («властная сила»), совмещающей в себе понятия «власть» и «сила» и дающей содержательное наполнение формальному «закону». Согласно Шэнь Дао, «недостаточно быть достойным, чтобы подчинять народ, но достаточно обладать властной силой, чтобы подчинять достойного».

Другую важнейшую легистскую категорию «*шу*» — «техника/искусство [управления]», которая определяет взаимосвязь «закона/образца» и «власти/силы», разработал Шэнь Бухай, первый советник правителя царства Хань. Следуя по стопам Дэн Си, он привнес в легизм идеи не только даосизма, но и «школы имен», отразившиеся в его учении о «наказаниях/формах и именах» (*син мин*), согласно которому «реалии должны соответствовать именам» (*сюнь мин цзэ ши*). Сосредоточившись на проблемах управленческого аппарата, Шэнь Дао призывал «возвышать государя и приносить чиновников» таким образом, чтобы на них ложилась все исполнительские обязанности, а он, демонстрируя Поднебесной «недеяние» (*у вэй*), скрытно осуществлял контроль и властные полномочия.

Своего апогея легистская идеология достигла в теории и практике правителя области Шан в царстве Цинь Гунсунь Яна, который считается автором шедевра макиавеллизма *Шан цзюнь шу*. Восприняв моистскую идею машинообразного устройства государства, Шан Ян, однако, пришел к выводу о том, что оно должно побеждать и, как советовал Лао-цзы, оглуплять народ, а не приносить ему пользу, ибо: «Если народ глуп, легко [наводится] порядок. Это рождается законом... законы и установления суть предопределение народа» (гл. 26). Сами же законы отнюдь не богодухновенны и подлежат переменам, поскольку «умный творит законы, а глупый подчиняется им, достойный изменяет правила благопристойности, а никчемный обуздывается ими» (гл. 1). «Когда народ побеждает своих правителей, государство слабо; когда правители побеждают свой народ, армия могущественна. [...] Если проступки скрываются, народ побеждает закон, если преступления караются, закон побеждает народ. Там, где народ побеждает закон, государство в смуте; там, где закон побеждает народ, армия могущественна» (гл. 5). Поэтому власти следует быть сильнее своего народа и заботиться о могуществе армии. Народ же надо побуждать заниматься важнейшими делами — земледелием и войной, избавляя его тем самым от неисчислимых желаний.

Управление людьми должно строиться на понимании их порочной, корыстной природы. «Если использовать (*юи*) добро (*шань*), народ испытывает родственную близость к своим родственникам; если опираться на пороки, народ испытывает родственную близость к подчиняющим его. Сплочение и поддержка — там, где добро; разделение и регламентация — там, где пороки. Если выделяется добро, проступки скрываются; если опираться на пороки, преступления караются» (гл. 5). «Народу свойствен порядок, но его дела [несут] смуту, поэтому если в проведении наказаний считать легкое тяжким, то легкое не возникает, а тогда и тяжкому неоткуда будет нагрнуть» (гл. 5).

«Наказание рождает силу, сила рождает могущество, могущество рождает властное величие (*вэй*₂), властное величие рождает благодать (*гэ*). Благодать рождается наказанием» (гл. 5), поэтому «в государстве, где [наведен] порядок, много наказаний и мало наград» (гл. 7). «Красноречие и ум — пособники смуты; благопристойность и музыка — признаки разврата и распушенности; милость и гуманность — матери проступков; назначение и выдвижение на должности [добродетельных людей] — разносчики (буквально: крысы. — А. К.) порока» (гл. 5). Важнейшим средством борьбы с этими «ядовитыми» явлениями «культуры» (*вэнь*) признается война, неизбежно предполагающая железную дисциплину и всеобщую унификацию.

Хань Фэй завершил формирование легизма, синтезировав систему Шан Яна с концепциями Шэнь Дао и Шэнь Бухая, а также введя в него некоторые общетеоретические положения конфуцианства и даосизма. Он развил намеченную Сюнь-цзы и важнейшую для последующих философских, особенно неоконфуцианской, систем связь понятий «дао» и «принцип» (*ли*): «Дао делает тьму вещей таковыми, каковы они суть, и определяет тьму принципов» (Хань Фэй-цзы, гл. 20). Воплощающая *дао* благодать (*гэ*) в человеке укрепляется бездействием и отсутствием желаний, ибо чувственные контакты с внешними объектами растрачивают «(божественный) дух» (*шэнь*) и «духовное семя» (*цзин*₂). «Ароматный запах, тонкий вкус, доброе вино и жирное мясо услаждают рот, но губят телесную форму. Прелестная кожа и белые зубы радуют чувства, но отнимают духовное семя. Поэтому устраняя превосходное и чрезмерное, телесная личность (*шэнь*) избавляется от вреда» (там же, гл. 8). «Если дух развратно не расточается вовне, то телесная личность целостна. Целостность телесной личности называется достижением (*гэ*₁). Достижение есть достижение телесной личности. Всякая благодать (*гэ*) накапливается благодаря отсутствию деяний (*у вэй*), формируется благодаря отсутствию желаний, умиротворяется благодаря безмыслию, упрочивается благодаря неиспользованию. Если же действовать и желать, то не в чем будет благодати закрепиться» (там же, гл. 20).

Отсюда следует, что и в деятельности полезно придерживаться спокойной скрытности: «Дела завершаются благодаря тайне, и договоры рвутся благодаря разглашению» (гл. 12). Надо следовать своей природе и своему предопределению, а не «обучать людей гуманности и должной справедливости», которые так же непередаваемы, как ум и долголетие: «Ныне если кто-то скажет человеку: «Непреренно сделаю тебя разумным и долголетним», все в мире непременно сочтут это безумием. Разумность — это [индивидуальная] природа (*син₂*), а долголетие — предопределение (*мин₁*). Природа и предопределение не суть то, чему научаются у другого. А предложение человеку того, на что он не способен, все в мире называют обманом. [...] Разум народа нельзя использовать, как и сердце младенца» (гл. 50).

Следующий чрезвычайно краткий исторический период развития легизма стал для него исторически самым значительным. Еще в IV в. до н. э. он был взят на вооружение в государстве Цинь, а вслед за покорением циньцами соседних государств и возникновением первой централизованной империи в Китае обрел статус первой всекитайской официальной идеологии, опередив, таким образом, имевшее на это большие права конфуцианство. Однако незаконное торжество длилось недолго. Просуществовавшая всего полтора десятилетия, но оставившая о себе на века глубокую и недобрую память, пораженная утопической гигантоманией, жестоким сервиллизмом и рационализированным мракобесием, империя Цинь в конце III в. до н. э. рухнула, похоронив под своими обломками и грозную славу легизма.

Конфуцианство же к середине II в. до н. э. добилось реванша на официально-ортодоксальном поприще, прагматически учтя прежний опыт посредством умелого освоения ряда эффективных принципов легистского учения об обществе и государстве. Морально облагороженные конфуцианством, эти принципы находили реализацию в официальной теории и практике Срединной империи вплоть до начала XX в.

Даже вопреки стойкой конфуцианской идиосинкразии на легизм в Средние века видный государственный деятель, канцлер-реформатор и философ-конфуцианец Ван Аньши (1021 — 1086) включил в свою социально-политическую программу легистские положения об опоре на законы, в особенности карательные («суровые наказания за малые проступки»), о поощрении воинской доблести (*у₂*), о взаимной ответственности чиновников, об отказе от признания абсолютного приоритета «древности» (*гу*) над современностью.

В конце XIX — начале XX в. легизм привлек к себе внимание реформаторов, усматривавших в нем теоретическое обоснование ограничения законом императорского всевластия, освященного официальным конфуцианством.

После падения империи, в 1920–1940-е гг. легистскую апологику государственности стали пропагандировать «этатисты» (*гоцзячжуи пай*) и, в частности, их идеолог Чэнь Цитянь (1893–1975), ратовавший за создание «неолегизма». Сходных взглядов придерживались и теоретики гоминьдана во главе с Чан Кайши (1887–1975), заявлявшие о легистском характере государственного планирования экономики и политики «народного благоденствия».

В КНР во время проведения кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972–1976) легисты были официально объявлены прогрессивными реформаторами, боровшимися с консервативными конфуцианцами за победу нарождавшегося феодализма над отжившим рабовладением, и идейными предшественниками маоизма.

**■ 3.1. КАТЕГОРИЯ «БЛАГОПРИСТОЙНОСТЬ» (ЛИ₃)
КАК ЕДИНСТВО ЭТИКИ И РИТУАЛА**

Термин «ли₃» весьма сложен и для перевода и для понимания. Его наиболее распространенные переводы: по-русски — ритуал, нормы, этикет, обряды, церемонии, устав (благочестия), благочиние, регламент достойной жизни, этика, правила приличия, благопристойность, сдержанность; по-английски — cult, culture, worship, religion, (rules of) propriety, rules of proper conduct, deportment, (good) manners, formality, courtesy, etiquette, rites, ritual (action), ceremony, decorum, good form, politeness, good custom, good behaviour, customary morality, institutions, natural law; по-французски — bienséances, convenances, usages sociaux; по-немецки — Anstand, Bildung, gute Sitte, Sittlichkeit, Formlichkeit.

Этим термином выражается одна из центральных категорий китайской философии, главным образом конфуцианства, сочетающая два основных смысла — «этика» и «ритуал». «Ритуализованное» этимологическое значение «ли₃» — «культовое действие с сосудом», зафиксированное в его исходной форме, изображающей такой сосуд, — роднит данный иероглиф с фундаментальным онтологическим термином «ти» («тело», «плоть», «строй», «сущность», «субстанция», «телесная сущность»), графическую основу которого составляет изображение того же ритуального сосуда (в современном начертании эти знаки различаются левыми частями: у *ти* — это элемент «кости» (гу₂), у *ли₃* — «проявлять» (ши₄)).

В этимологическом родстве *ли₃* и *ти* заложено зерно позднейшей философской онтологизации единого комплекса этики-ритуала в Китае, в котором соответствующее ему понятие «благопристойность» стало мыслиться как выражение важнейшего фактора не только культуросозидания, но и космоупорядочения. Взаимосвязи *ли₃* и *ти* были теоретически эксплицированы древ-

некитайскими философами. Например, в завершающей «Ли цзи» гл. 46/49 сказано: «Всегда великая сущность (*ти*) благопристойности [образует] сущность (*ти*) неба и земли, законы (*фа*) четырех времен [года], права [сил] *инь* и *ян*». В предшествующей гл. 17/19 «Юэ цзи» («Записки о музыке») этого же конфуцианского канона высший онтологический статус «благопристойности» отражают такие ее определения, как «упорядочивающее [начало] (*сюй*) неба и земли», «различающее [начало] (*бе*) неба и земли».

В наиболее общем виде универсальный онтологический смысл «*ли*₃» был придан в «Ли цзи» (гл. 25/28, 17/19, 8/10) посредством определения с помощью омонимичного термина «ли» («принцип»): «Благопристойность — это принципы»; «Благопристойность — это принципы, которые не подлежат изменению»; «Должная справедливость и принципы суть знаки (*вэнь*) благористойности».

Если первоначально в дофилософский период (т. е. до середины I тыс. до н. э.) это онтологическое воздействие *ли*₃ считалось основывающимся на религиозном ритуале, то впоследствии оно получило преимущественно этическое истолкование.

Встречающиеся уже в древнейших (конец II — начало I тыс. до н. э.) идеологических памятниках — «Шу цзине» и «Ши цзине» — категория «*ли*₃», согласно их текстологическому анализу, который провел финский синолог П. Никкила, обозначала обряды, дающие возможность преодолеть политические конфликты и отражающие единство мира, а также храмовые, дворцовые ритуалы и формы поведения сановников по отношению к народу¹. В этих произведениях термин «*ли*₃» был еще слабо разработан, о чем свидетельствует его относительно редкое употребление: в «Шу цзине», состоящем примерно из 25 тыс. иероглифов, он встречается 18 раз, а в «Ши цзине», состоящем примерно из 30 тыс. иероглифов, — 10 раз.

С рождением философского учения Конфуция категория «*ли*₃» обрела самый высокий статус, войдя в шестерку его наиболее значимых ключевых понятий. Об этом свидетельствует и частота употребления данного термина в «Лунь юе»: 74 или 75 раз на примерно 16 тыс. иероглифов текста. Конфуцием категория «*ли*₃» была теоретически осмыслена и превращена в самую общую характеристику правильного общественного устройства и поведения человека по отношению к другим и к себе: «Правитель [должен] руководить поданными посредством благопристойности (*ли*₃)» («Лунь юй», III, 19); «Преодоление себя и обращение к благопристойности составляет гуманность (*жэнь*) [...] Не следует смотреть на несоответствующее благопристойности, не следует слушать несоответствующее

¹ Nikkila P. Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects // The Terms of Shu Ching and Shih Ching. Helsinki, 1982. Vol. 1. P. 137–143.

благопристойности, не следует говорить несоответствующее благопристойности» («Лунь юй», XII, 1).

Распространение подобно контролю на чувственную сферу стало у Конфуция основой для придания *ли₃* статуса общеносеологического норматива: «Расширяя [свою] ученость (*сюэ*) с помощью знаков-культуры (*вэнь*) и стягивая ее с помощью благопристойности (*ли₃*), можно избежать нарушений» («Лунь юй», VI, 25/27, XII, 15).

В целом с самого своего зарождения конфуцианство сосредоточило внимание на категории «*ли₃*», ставшей одним из его важнейших символов. И в китайской духовной традиции именно за Конфуцием закрепился образ первого идеолога и ревностного проповедника *ли₃*, теоретика превращения Срединной империи в «государство благопристойности и музыки». Более того, согласно некоторым конфуцианцам, например Ли Гоу (1009 – 1059), Янь Юаню (1635 – 1704), Лин Тинканю (ок. 1755 – 1809), в *ли₃* заключена главная идея Конфуция. Поэтому не случайно именно концепция *ли₃* стала центральной мишенью критических выпадов против конфуцианства со стороны конкурировавших с ним философских школ.

Из основателей таковых только родоначальник даосизма Лао-цзы, согласно древней легенде, встречался с Конфуцием. Сообщение об этой встрече в беллетристической форме впервые зафиксировано в основополагающем даосском трактате «Чжуан-цзы» (гл. 14, 21), а затем воспроизведено Сыма Цянем (ок. 145 — ок. 86 до н. э.) в «Ши цзи» («Исторических записках») в биографии как Конфуция (цз. 47), так и Лао-цзы (цз. 63). Верифицированное историографическим каноном описание встречи двух великих философов начинается со знаменитых слов о том, что Конфуций, который смолоду не только «любил благопристойность» (*хао ли*), но и «обучал благопристойности» (*сюэ ли*), прибыл к Лао-цзы с вопросом о *ли₃*, т. е. именно этот предмет представлен в виде важнейшей проблемы теоретической дискуссии между конфуцианством и даосизмом (историческая малодостоверность данной конкретной встречи лишь подчеркивает символическую значимость ее философского смысла). Высший гносеологический статус *ли₃* отражен в суждении Сюнь-цзы: «Учение доходит до предела в благопристойности» (Сюнь-цзы, гл. 1).

Даосы обрушились на вымученную искусственность и бесплодный ригоризм конфуцианского *ли₃* с позиций гедонистического следования природному естеству (см., например, «Чжуан-цзы», гл. 29, 31). В раннем даосизме *ли₃* представлено как результат последовательной деградации *гао*, благодати (*гэ*), гуманности (*жэнь*), должной справедливости (*и*) и в свою очередь как источник утраты верности (*чжун₁*) и благонадежности (*синь₂*) («Дао гэ цзин», § 38).

Моисты с позиции социально-экономического утилитаризма («должная справедливость — это польза-выгода») и понимания $ли_3$ как «почтительной осторожности» ($цзин_3$) («Мо-цзы», гл. 40: «Цзин» — «Канон», ч. 1) подвергли критике чрезмерное увлечение конфуцианцев обрядово-церемониальной стороной $ли_3$, ее усложнение до крайне изощренных, трудновыполнимых форм («Мо-цзы», гл. 39). Вместе с тем перекликающееся с моистским определение «Благопристойность — это почтительная осторожность ($цзин_3$) и только» закреплено в конфуцианском «Каноне сыновней почтительности» («Сяо цзин», § 12).

Легисты, также отвергая $ли_3$ как высший принцип социальной регуляции, в качестве альтернативы выдвинули административные правила и юридические законы *фа* (см., например, «Шан цзюнь шу», гл. 1).

Само выдвижение указанных принципов в противовес $ли_3$ обнаруживает сверхэтическую природу последнего. Если бы осуществление $ли_3$ обозначало только правильную регуляцию в плане этики, то оно могло бы безболезненно сочетаться и со следованием природному естеству, и с социально-экономическим утилитаризмом, и с административно-правовой законностью, поскольку все это — разные уровни общественного бытия и человеческой жизни. Иное дело — если считать $ли_3$ универсальной нормой, распространяющей свою юрисдикцию на все эти уровни, но тогда подобная норма перестает быть чисто этической (в обычном для нас смысле этого слова).

Конфуцианцы, конечно, не оставляли без внимания критику в свой адрес и развивали собственные взгляды на $ли_3$. Двухзначность этого термина, объединяющего «этику» и «ритуал», позволила двум главным последователям Конфуция и основателям противоположных течений в конфуцианстве — Мэн-цзы и Сюнь-цзы — по-разному истолковать «благопристойность»: как внутреннее моральное качество человека и как налагаемую на него извне социальную форму соответственно.

Исходя из признания врожденной доброты человеческой природы ($син_2$), Мэн-цзы утверждал: «Не имеющий отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца — не человек [...] Отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце — начало благопристойности». Человеку это начало принадлежит так же, как рука или нога («Мэн-цзы», II A, 6); «Все люди обладают благоговейно-уважительным и почтительно-осторожным (*гун цзин*) сердцем [...] Благоговейно-уважительное и почтительно-осторожное сердце — это благопристойность ($ли_3$) [...] Благопристойность ($ли_3$) [...] не внедрена в меня извне, она мне исконно присуща» («Мэн-цзы», VI A, 6).

Напротив, доказывая положение об изначальной недоброте человеческой природы, Сюнь-цзы ссылаясь на то, что человеку от

рождения присущи желания и стремления, прежде всего — любовь к пользе-выгоде и плотские страсти, губящие *ли₃*. Правила же *ли₃* были установлены в обществе древними совершенномудрыми для обуздания злой природы человека («Сюнь-цзы», гл. 23) и являются источником «знаков-культуры» (*вэнь*) («Сюнь-цзы», гл. 1, 22). Знаменательно при этом, что в определении «*ли₃*» Сюнь-цзы пользовался тем же биномом «гун цзин», что и Мэн-цзы: «Благоговеиная уважительность и почтительная осторожность (*гун цзин*) суть благопристойность» («Сюнь-цзы», гл. 13).

Развивая в самом начале своего сочинения концепцию учения (*сюэ*) как человекообразующего фактора, Сюнь-цзы утверждал, что таковое должно начинаться с канонов, а завершаться трактатами о благопристойности («Сюнь-цзы», гл. 1). Сам он, как, впрочем, и другие древние авторы, использовал иероглиф «*ли₃*» и для выражения понятия «благопристойность», и для обозначения одноименного трактата или трактатов. Причем в ряде случаев эти смыслы практически невозможно дифференцировать.

Подобное семантическое слияние получило и свое теоретическое оформление. В древнейшем китайском библиографическом каталоге Бань Гу — «Трактате об искусствах и текстах» («*И вэнь чжи*») первый раздел, носящий название «Шесть искусств» («*Лю шэ*»), посвящен важнейшей канонической литературе. В послесловии к нему развита теория, согласно которой пять канонов — «Юэ» («Музыка»), «Ши» («Стихи»), «Ли» («Благопристойность»), «Шу» («Писания»), «Чунь цю» («Весны и осени») — соответствуют «пяти постоянствам» (*у чан*) — гуманности (*жэнь*), должной справедливости (*и*), благопристойности (*ли₃*), разумности (*чжи*), благонадежности (*синь*), а также «пяти учениям» (*у сюэ*) и «пяти элементам» (*у син*).

В эпоху Сун (X–XIII вв.) создатели неоконфуцианства стали уделять повышенное внимание категории «*ли₃*» как символу всей конфуцианской традиции. В противовес даосской «Сокровищнице Пути-*дао*» («*Дао цзан*») и буддийской «Трипитаке», или «Великой сокровищнице сутр» («*Да цзан цзин*»), они сформировали собрание основополагающих текстов конфуцианства — «Тринадцатиканоние» («*Ши сань цзин*»), в состав которого входят уже три произведения, согласно вышеуказанной теории, воплощающих категорию «*ли₃*»: «*Чжоу ли*» («Благопристойность [эпохи] Чжоу»), «*И ли*» («Церемониальность и благопристойность») и «*Ли цзи*» («Записки о благопристойности»).

Особую значимость трактатов о благопристойности также подчеркнули братья Чэн Хао (1032–1085) и Чэн И (1033–1107), выделив из «*Ли цзи*» две главы — «*Да сюэ*» («Великое учение») и «*Чжун юн*» («Срединное и неизменное») в качестве самостоятельных произведений, открывающих «Четверокнижие» («*Сы шу*»).

В это же время предпринимались попытки вообще выдвинуть «Ли цзи» на первое место среди основных канонов, что сделал, например, Су Сюнь (1009–1065) в «Суждениях о шести канонах» («Лю цзин лунь»)¹.

Аналогичной точки зрения придерживался современник Су Сюня Ли Гоу, который в «Суждениях о благопристойности» («Ли лунь», 1) писал: «Благопристойность — это определитель человеческого Пути (*дао*), главное в великом учении [конфуцианства]»; «„Гуманность“, „должная справедливость“, „разумность“ и „благонадежность“ суть другие имена благопристойности».

В сунском неоконфуцианстве категория «ли₃» получила максимально широкое истолкование, что в своей лапидарной манере выразил его патриарх Чжоу Дуньши: «Принцип называется, благопристойностью» («Тун шу» — «Книга проникновения», § 3), а затем более пространно, как и положено экзегету, кодифицировал Чжу Си: «Благопристойность — это распорядок и знаки (*вэнь*) небесных принципов. Ведь у всего в Поднебесной есть соответствующий принцип, однако эти принципы не имеют ни фигуры, ни тени. Поэтому, творя определенный знак (*вэнь*) благопристойности, тем самым очерчивают один небесный принцип, который становится виден людям. Так, в учении опираются на циркуль и на угольник. Поэтому и говорится о распорядке и знаках небесных принципов» («Чжу-цзы юй лэй» — «Классифицированные высказывания Учителя Чжу [Си]», цз. 42).

Проделав семантическую эволюцию от «ритуала» к «этике», а точнее, от «этизированного ритуала» к «ритуализированной этике», категория «ли₃» в общем смысле стала выражать идею социального, этического, религиозного и общекультурного норматива, вошла в один ряд с такими фундаментальными для китайской философии понятиями, как «гуманность», «должная справедливость», «разумность» и «благонадежность». Однако этим не ограничилось, и уже в древности она онтологизировалась, дойдя до уровня космического дифференциатора и регулятора.

3.2. КАТЕГОРИЯ «БЛАГОДАТЬ» (ДЭ): МАГИЧЕСКАЯ СИЛА И МОРАЛЬНЫЙ ИМПЕРАТИВ

Будучи не просто философским понятием, но и общекультурным символом с религиозно-мифологической аурой — одним из главных конститутивных элементов «китайской идеи», категория «дэ» преисполнена величественной таинственности. Происхождение иероглифа «дэ» восходит к истокам китайской

¹ См. анализ и перевод трактата: Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. Кн. 1. М., 2002. С. 534–571.

письменности, к гадательным текстам эпохи Шан-Инь (XVI – XI вв. до н. э.). Сущностная связь *гэ* с фундаментальной для всей китайской культуры мантической практикой отражена, в частности, в термине «Чжоу и» «сы дэ» («четыре благодати»), знаменующем собой четыре основные мантические характеристики гексаграмм. Гадательная практика — это всегда попытка взаимосвязи с высшими, сверхъестественными силами, с эмпиричным миром духов и божеств. Именно такого рода связь и выражал этимон «дэ». В рамках мифологического мышления контакт с высшей силой предполагает овладение ею или, по крайней мере, приобщение к ней. Поэтому в древнейший, дофилософский период своего бытования термин «дэ», подобно океанийской «мане», обозначал и приходящий извне божественный дар, и внутреннюю магическую силу.

Основополагающее свойство этой динамической субстанции, конкретно воплощающей движение «небесного Пути», — способность возвращать, оживотворять, доводить любое явление до максимального развития, предельной актуализации имманентных ему потенций: «Дао рождает, *гэ* вскармливает» («Дао *гэ* цзин», § 51). Воздействие *гэ* на другие объекты, прежде всего на иные его субстанции, выражающееся в «ответе благодатью на благодать» («Лунь юй», XIV, 34; «Ли цзи», гл. 32/29; «Ши цзин», II, V, 8, 4, III, III, 2, 6), подчинено капитальному для «коррелятивного мышления» закону бесконтактного дальнего действия, наглядно реализующегося в магнетизме и звуковом резонансе. Классический образ высшей формы человеческого *гэ*, присущей «единому человеку» (*и жэнь*) и одновременно «сыну Неба» (*тянь цзы*) — императору, запечатлен в конфуцианском уподоблении последнего Полярной звезде, которая сама по себе неподвижна, но заставляет кружиться вокруг себя все прочие звезды («Лунь юй», II, 1).

Категория «дэ», игравшая важную роль в дофилософском, мифологическом мировоззрении древних китайцев, заняла центральное место в раннечжоуской идеологии X – VII вв. до н. э., отраженной в протофилософских текстах «Шу цзина» и «Ши цзина», а затем с возникновением китайской философии в середине I тыс. до н. э. стала одним из ее наиболее специфичных и конститутивных понятий. В самом общем виде это понятие можно определить как основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного явления или присущую ему индивидуальную благодать. Согласно «Ли цзи» (гл. 17/19), «благодать — это завершение (*гуань*) [индивидуальной] природы (*син₂*)», а по определению Ван Би (226 – 249) в классическом комментарии к начальному параграфу (*чжан₁*) второй части «Дао *гэ* цзина» (§ 38), в основном посвященной данной категории, «благодать (*гэ*) — это достижение (*гэ*), постоянное достижение без потерь, получение пользы-выгоды без вреда».

Однако исконное религиозно-мифологическое содержание *дэ* не выгорело в горниле философской рефлексии. Поэтому во множестве своих разносмысленных употреблений в самых разнородных текстах иероглиф «дэ» сочетает в себе признаки трансцендентности и имманентности, объективности и субъективности, чувственности и рациональности, статичности и динамичности, витальности и нормативности, оценочной позитивности и нейтральности и т. д. Все это, разумеется, чрезвычайно затрудняет выработку точной дефиниции «дэ» и соответствующий перевод адекватным термином. Отсюда нередко делается вывод о предпочтительности простого транскрибирования «дэ» и определения его в китайском стиле — через подбор контекстов. Подобный подход может быть даже еще больше усилен ссылкой на Хань Юя (768 — 824), который назвал «дэ» «пустой позицией» (*сюй вэй*), т. е. знаком, не имеющим конкретного содержания.

Между тем такого рода абсентеизм противоречит самим основам научной методологии, требующей максимальной отчетливости предмета исследования, что, конечно, не мешает вводить различные допуски дефинитивной точности и ограничения рассматриваемых областей употребления данного термина. С учетом этих оговорок мы продолжаем считать достаточно удачным давно отстаиваемый нами и уже широко распространенный перевод «дэ» словом «благодать», которое при своей прозрачной двукорневой конструкции без специальных дефиниций выражает как минимум два признака: хорошее качество и данность свыше. Эти признаки «дэ» эксплицитно представлены в китайской литературе определениями посредством знаков «шань» («добрый, благой, качественный») и «дао» («наивысшее благое начало, конкретизирующееся как *дэ*»).

Критики подобного перевода указывают прежде всего на то, что в отличие от термина «благодать», всегда подразумевающего позитивную оценку своего денотата, *дэ* может иметь нейтральный (просто «качество») или даже негативный («плохое качество») смысл. Например, в одном из суждений Мэн-цзы под *дэ* подразумеваются дурные поступки или плохие качества человека, требующие изменения (*гай₄*) («Мэн-цзы», IV A, 14/15; см. также: «Шу цзин», гл. 11, 21/28, 38/46, 39/47; «Ши цзин», III, III, 1, 2; «Ли цзи», гл. 25/22, 28/25; «Цзо чжуань», Вэнь-гун, 18 г., Сюань-гун, 3 г., Чжао-гун, 9 г., 24 г., Дин-гун, 4 г., Ай-гун, 13 г.). Поэтому выдающийся французский синолог С. Куврёр (1835 — 1919) определил *дэ* как «доброе или злое расположение души, доброе или злое поведение»¹.

Эта проблема носит общий характер, поскольку практически все термины традиционной китайской философии, будучи и по происхождению, и по функциям словами естественного языка,

¹ *Chou King*. Tr. par S. Couvreur. Ho kien fu, 1897. P. 425.

совмещают в себе дескриптивное содержание с оценочностью и нормативностью (прескриптивностью). Баланс того и другого смысловых компонентов может быть различным: один, как правило, доминантный, а другой — рецессивный. В случае с *дэ* явно доминирует позитивная оценка денотата в отличие, например, от синонимичного ему в обозначении пяти первоэлементов термина «син» («у дэ» = «у син»), который имеет основной нейтральный смысл «дело-действие» и оценочный обертон «хорошее дело-действие» (проявляющийся, например, в одобрительном и порицательном выражениях «это дело!» и «это не дело!»). Кстати, иногда в предлагаемом вместо «благодати» на роль русскоязычного эквивалента «дэ» как будто бы нейтральном термине «качество» также присутствует позитивная оценка (ср. «знак качества», «качественный продукт»). Однако соотношение дескриптивности и оценочности здесь прямо противоположно ситуации с китайским *дэ*, что явно мешает признать «качество» вполне достойным его семантическим эквивалентом.

Что же касается «негативных благодатей», хотя и не часто, но встречающихся в китайских текстах, то, с одной стороны, их негативность передается с помощью соответствующих эпитетов, сопровождающих знак «дэ» и свидетельствующих тем самым максимум об оценочной нейтральности последнего, ибо в противном случае в специальных эпитетах не было бы нужды, а с другой стороны, эта проблема уже относится не столько к семантике, сколько к прагматике, т. е. к плюрализму точек зрения, в рамках которого *дэ*, будучи индивидуальным качеством, — относительно (в отличие от всеобщего и потому абсолютного *гао*), а следовательно, являясь благодатью для одних, может оцениваться как неблагое другими. К примеру, для даосского персонажа разбойника Чжи (см. «*Чжуан-цзы*», гл. 29) его немеренная физическая сила — благодать, а для попавших в его руки жертв, чью печень он пожирал, — антиблагодать (ср. «несовместность» гения и зла, но допустимость «злого гения»).

С последним примером связано второе принципиальное возражение против идентификации *дэ* с благодатью. Область определения «дэ» включает в себя всю сферу материальных объектов, а «благодать» вроде бы относится только к духовной сфере. Но и это не так. В самом широком смысле «благодатью» может быть названо любое природное явление, в том числе самое что ни на есть материальное (ср. «всякую земную благодать», сопоставимую с употребляемой в пищу «ди дэ» — «земной благодатью» («*Хуайнань-цзы*», цз. 2), и «благодатство», т. е. «богатство»).

Так же обстоит дело и с фундаментальным для всей западной культуры древнегреческим аналогом «благодати» — термином «*charis*», в русском языке известным по своим производным

«харита» и «харизма». В обычном употреблении это слово может быть отнесено ко всяким чувственно привлекательным предметам и реалиям материального мира, собственно, поэтому хариты суть богини физической красоты. Более того, для европейской античности характерно допущение предельной сенсуализации и материализации «благодати», распространяемой на ту же сферу плотских проявлений, которая соответствует эротическому смыслу *дэ*. Достаточно сравнить трактовку подъятого уда как признака «полноты *дэ*» в «*Дао дэ цзине*» (§ 55) с определением того же самого в «Сатириконе» Петрония как «дара благодати»¹.

Однако в христианском контексте слово «*charis*» постепенно терминологизировалось как обозначение спасающей падшего человека всемиростивой силы божьей. Наличие этого смысла у «благодати» служит третьим аргументом против использования данного термина для перевода иероглифа «дэ». На это можно возразить, что в принципе никакие столь общие категории предельно различных культур, тем более представленные исторически выделенными, глубоко «укорененными» словами естественного языка, не могут совпадать друг с другом во всех присущих им специальных терминологизированных значениях. Вполне достаточно и тождественности основного, «ядерного» смысла. Да и сам китайский контекст способен весьма эффективно отсекал ненужные семантические коннотации.

Вместе с тем ореол религиозного термина у «благодати» в самом общем виде, т. е. без христианизирующей смысловой конкретизации, является в рассматриваемом аспекте как раз положительным фактором, поскольку категория «дэ», обладая безусловным философским статусом, и своим происхождением, и дальнейшим функционированием неразрывно связана с религиозно-мифологическим сознанием. «Дэ», охватывающий все разновидности благодати, — основополагающий термин в религиозных ипостасях и всех автохтонных китайских учений (прежде всего конфуцианства и даосизма), и тех, что проникли в Срединную империю извне (прежде всего буддизма и христианства). Весьма выразительно, в частности, буддийское наименование свастики как «знака благодати» (*дэ цзы*), свидетельствующее не только о максимальной смысловой широте, но и о символической природе категории «дэ».

Не беря на себя непосильную задачу отразить весь широчайший спектр лексических и терминологических значений «дэ», далеко выходящих за границы сугубо философских построений, мы далее постараемся продемонстрировать центральную философскую коллизию в разнообразных трактовках этих категорий — между ее даосской «архаизацией» как витальной силы («темной-таинствен-

¹ Петроний. Апулей. М., 1991. С. 149.

ной благодати» — *сюань гэ*) и конфуцианской «модернизацией» как нравственной нормы («светлой-общепонятной благодати» — *мин гэ*) в контексте исторической эволюции от «размытого» выражения мистической созидательной потенции и гармонизирующей симпатии к абстрактному обозначению универсальной моральной императивности, т. е. от магии и мантики через онтологию и космологию к этике и моральной метафизике.

Подобно тому как в театре короля играет его свита, в китайской классической философии смысл каждой фундаментальной категории раскрывается кругом коррелятивных понятий. Особенности категориальной системы китайской философии, построенной на полисемантической лексике естественного языка и весьма специфической методике определений, в корне отличной от западных родо-видовых дефиниций, требуют для установления смысла *гэ* обратиться к его анализу с обязательным привлечением ближайших понятий.

Категория «дэ» — одна из самых оригинальных в лексиконе традиционной китайской философии, не имеющая точного терминологического эквивалента в западных языках. Наиболее распространены следующие переводы: рус. — закономерность, манифестация (*гао*), (постоянные) свойства, (хорошие) качества, дарования, добродетель, достоинство, достижение, достоинство, доблесть, благодетельность, потенция, способность, энергия, сила; англ. — virtue, character, (moral) power, moral force, particular focus, (outflowing) operation (of the Tao), exemplification of Tao; фр. — vertu bienfaisance, bonté, efficience; нем. — Lebenskraft.

Сами китайские ученые определяли эту категорию посредством графически схожего омонима «дэ₁» («достижение», «довление», см. «*Ли цзи*», гл. 17/19), а также синонимичных иероглифов «шэн₁» и «дэн» («подъем», вознесение, «повышение», что в целом соответствует ее пониманию как «усиленного стремления вперед» в первом в Китае полном толково-этимологическом словаре начала II в. «*Шо вэнь цзе цзы*» — «Изъяснение знаков и анализ иероглифов»). В указанных древнейших определениях отражен этимологический смысл знака «дэ», восходящий к эпохе Шань-Инь (XVI — XI вв. до н. э.) и заключенный в его центральном графическом элементе, который изображает глаз с идущим из него вверх лучом, что означает взор, обращенный к небесному божеству, вышнему источнику всякой благодати.

После проникновения буддизма в Китай иероглиф «дэ» был использован для передачи санскритского термина «гуна» — «качество», «субстанциальное свойство» (букв. «нить»). Данная идентификация приоткрывает два важных аспекта в семантике *гэ*: во-первых, совмещение статики с динамикой, поскольку *гуна* — единство субстанции и силы; во-вторых, этическую нейтральность, т. е. воз-

можность характеризовать как положительные, так и отрицательные качества, поскольку гуны образуют и активное положительное (*сантва*), и пассивное отрицательное (*тамас*) начала.

Западные синологи нередко проводят аналогию *гэ* с первобытным представлением о безличной сверхъестественной силе — *мане* (М. Гране, Г. Кестер, В. Эберхард, А. Уэйли, П. Будберг, Д. Манро), соотносят его с индийской идеей кармы (А. Уэйли) или отождествляют с латинским термином «*virtus*» (А. Уэйли, Дж. Нидэм, Д. Робинсон). При этом, однако, Д. Робинсон отмечает, что понятие «дэ» исключает какое бы то ни было насилие¹, чему, действительно, можно найти много подтверждений в высказываниях китайских философов («*Лунь юй*», II, 1, XII, 19, XIV, 33; «*Дао гэ цзин*», § 38, 51; «*Гуань-цзы*»; гл. 49; «*Хань Фэй-цзы*», гл. 20). А между тем *virtus* — прежде всего воинское мужество, храбрость, стойкость, доблесть, геройство, т. е. как раз то, что весьма тесно связано с насилием; *Virtus* — богиня воинской доблести. В русском языке «насильственную» семантику этого термина представляет однокоренное с ним слово «вира» — «штраф за убийство» (ср. др.-инд. «*vāigam*» — «вира», «вражда»).

В связи с отождествлением «дэ» и «*virtus*» П. Будберг отмечал: «Филологов, однако, беспокоит отсутствие у китайского термина каких-либо дополнительных значений, принадлежащих латинскому этимону *vir*, а именно: «мужественности» и «мужества». Они напоминают нам, что термин «дэ» свободен от какой-либо связи с сексуальными ассоциациями и отличается этим от парного ему термина «дао», Путь, который в одном или двух выражениях, таких, как «жэнь дао» («путь мужчин и женщин»), внушает мысль о сексуальной активности»².

Безусловно, понятие «дэ» само по себе не обладает сексуальным смыслом. Однако в даосизме оно распространялось и на эту сферу человеческого бытия, в частности, была принята концепция непосредственной связи между *гэ* и *цзин*₂ (специфическая категория традиционной китайской идеологии, одновременно обозначающая и дух, и семья). Так, в упомянутом § 55 «*Дао гэ цзина*» «объемлющий полноту *гэ*» сравнивается с младенцем, которому «неведомо соитие самки и самца, но детородный уд которого подъят, что означает предельность *цзин*₂». А в гл. 20 «*Хань Фэй-цзы*», где комментируется текст «*Дао гэ цзина*», сказано: «Для тела (*шэнь*) накопление *цзин*₂ является благодатью (*гэ*)».

Таким образом, в целом верное рассуждение П. Будберга требует уточнения. Прежде всего следует разграничить два смысла оп-

¹ *Robinson D.* From Confucian Gentlemen to the New Chinese «Political» Man // No Man is Alien. Essays on the Unity of Mankind. Leiden, 1971. P. 150 — 151.

² *Boodberg P.A.* The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts // Philosophy East and West. 1953. Vol. 2. N 4. P. 324.

ределения «сексуальный»: 1) присущий одному из полов в отличие от другого; 2) связанный с отношениями двух полов. В приведенной цитате П. Будберг говорит об отсутствии сексуальных ассоциаций у *гэ* в первом смысле и о наличии таковых у *гао* — во втором. Но в первом смысле лишено сексуальных ассоциаций и *гао*, которое поэтому может рассматриваться и как мужской, и как женский предок всего сущего (см., например, «Дао гэ цзин», § 4, 25), являясь собственно единством мужского (*ян*) и женского (*инь*) начал (см. «Си цы чжуань», I, 4/5). Второго же смысла не исключает и категория «дэ». Это явствует из ее связи с «семенем» (*цзин*), из определения рождения-жизни (*шэн*) как «великой благодати (*гэ*) неба и земли» в «Чжоу и», где говорится и о «соединении [«разнополых» сил] *инь* и *ян*» («Си цы чжуань», II, § 1, 5/6), а также из того, что даже разврат (*цзянь*) мог квалифицироваться китайскими мыслителями как *гэ*.

Особый случай половой дифференциации — соответствующее сопоставление *гао* и *гэ*, в котором первая категория, как иерархически более высокая, естественным образом занимает мужскую позицию, а вторая — женскую. Так, в гл. 41/44 «Ли цзи» («Брачный долг» — «Хунь и») сказано: «Сын неба полагает принципы (*ли*) мужского Пути (*ян гао*), [его] супруга упорядочивает (*чжи*) женскую благодать (*инь гэ*)». В подобной диспозиции «дэ» выступает прямым антонимом «virtus».

В отечественной синологии имела место и полемика по поводу отождествления даосской категории «дэ» с другим понятием классической европейской философии. Несмотря на существование таких *гэ*, как разврат и разбой, Л.Е. Померанцева, проводя аналогию между «дэ» и греческим термином «agathon» («благо»), указала на понятийную близость даосского «дэ» и платоновского «блага»¹. Ей возразила Т.П. Григорьева, которая сформулировала два контраргумента. Согласно первому, греческое благо — абсолютное положительное начало, тогда как *гэ* может быть большим или меньшим, лучшим или худшим (примечательно, что Григорьева ссылаясь на те же тексты Платона, что и Померанцева); согласно второму, «даосы в принципе, по самой своей сути, не могли назвать «дэ» «благом», поскольку избегали называть вещи именами»².

Эти доводы выглядят неубедительными. По поводу первого аргумента необходимо заметить, что в даосизме *гэ* само по себе столь же абсолютно благостно, как и *благо* Платона; другое дело, что оно может в большей или меньшей степени присутствовать в отдельных вещах, но и солнцеподобное благо в разной степени одаряет

¹ Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н. э.). М., 1979. С. 209, примеч. 25.

² Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., 1979. С. 138–139.

своим светом различные вещи. Что же касается второго аргумента, то речь идет не о наименовании объекта *дэ* термином «благо», а о наличии у термина «дэ» смысла «благо»; к *дэ* как объекту даосы во множестве прилагали не менее «сиятельные» эпитеты, чем Платон — к благу.

Вместе с тем нельзя не указать и на принципиальные различия между *дэ* и платоновским благом. Во-первых, благо у Платона — наивысшее беспредпосылочное начало, тогда как *дэ* вторично, ибо имеет в качестве своей предпосылки *дао*, появляясь «после» (*хоу*) него и вращивая порожденное им («*Дао дэ цзин*», § 38, 51). В этом отношении более близки *дао* и *благо*, оба они отождествляются с Единым и представляются дающими существование всем вещам.

Во-вторых, *благо* — абсолют в единой иерархии логически упорядоченных понятий (*благо* само по себе — идея), поэтому его различные воплощения непротиворечивы; *дэ* — собирательный образ всего множества разнонаправленных сил, действующих в плюралистическом мире, поэтому различные его воплощения противоречивы и способны приходить в столкновение друг с другом. Сочетание «у дэ» («пять благодатей») было использовано Цзоу Янем (IV – III вв. до н. э.) как синоним «у син» («пять элементов»), и с того времени за ним закрепилось данное значение. Идентификация «пяти благодатей» с «пятью элементами» совершенно очевидно обнаруживает их динамически-силовой аспект (ибо «у син» — «пять действий»), а также сложную гамму отношений друг с другом в амплитуде от взаимопорождения (*сян-шэн*) до взаимопреодоления (*сян-шэн₁*), или взаимопокорения (*сян-кэ*). То, что для конкретного индивида является его «частным», «отдельным», «пристрастным» *дэ* (*сы дэ, ли дэ, би дэ*) — например, незаконное обогащение или прелюбодеяние — с точки зрения «одинакового», «единого», «правильного», «общего», «светлого» *дэ* (*тун дэ, и дэ, чжэн дэ, гун дэ, мин дэ*) оценивается как «нечестивое», «темное», «слабое», «дряхлое», «беспорядочное», «злое», «низкое», «ничтожное», «неистовое», «порочное», «варварское», «плохое» *дэ* (*сюн дэ, хунь дэ, лян дэ, шуай дэ, луань дэ, бао дэ, ся дэ, сяо дэ, тао дэ, хуй дэ, и дэ, э дэ*). Таким образом, все дело состоит в различии точек отсчета.

В-третьих, благо телеологично, а *дэ* — детерминистично (к примеру, в «*Чжуан-цзы*» (гл. 4) говорится: «Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение (*мин₁*) есть предел *дэ*»).

Поскольку специфику человека китайские мыслители усматривали в способности придерживаться должной справедливости — *и* и благопристойности — *ли₃*, его *дэ* они в основном понимали как добродетель. Но в принципе и применительно к человеку категория «дэ» могла употребляться в самом общем смысле, т. е. означать, допустим, высокий рост, дородность и красоту в ситуа-

ции, где для жизнедеятельности индивида наиболее ценным оказывалось именно это.

Из категорий древнегреческого философского лексикона с *gэ* может быть сопоставлена «aretē» («добродетель»), тем более что взаимосвязь между *благом* и *добродетелью* (например, в учении Платона) имеет определенное сходство с взаимосвязью между *dao* и *gэ* (как она представлена, например, в «*Дао gэ цзине*» и «*Да сюэ*»).

Что же касается широты понятия «дэ», далеко выходящего за рамки этического, то понятие «aretē» и в этом ему мало чем уступает. «Надо сказать между тем, — учил Аристотель, — что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественными (sroudaious) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так же и добродетель коня делает доброго (sroudaious) коня, хорошего (agathos) для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне» («Никомахова этика», II, 5 (VI), 133 16–21)¹. Пример с «добродетелью коня», заимствованный Аристотелем у Платона («Государство», кн. 1, 335 в)², весьма схож с рассуждением Конфуция о «добродетели» (*gэ*) лихого скакуна («*Лунь юй*», XIV, 33).

Подобно китайским философам, видевшим в *gэ* атрибут неба (*тянь gэ*) или неба и земли (*тянь ди чжи gэ*), т. е. природы и космоса (см., например: «*Чжуан-цзы*», гл. 12, 13, 15; «*Ли цзи*», гл. 7/9), стоики рассматривали добродетель в общекосмическом плане: «В самом деле, нет ничего совершеннее мироздания, нет ничего лучше добродетели, следовательно, добродетель — принадлежность мироздания» (Цицерон. «О природе богов», II, 14)³.

Сближает *gэ* с *aretē* и присущий им телесный характер: в «Кинегетике» Ксенофонта говорится о «теле добродетели» («*sōma aretēs*»)⁴, а в «*Ли цзи*» — о «добродетели, пропитывающей тело» (*gэ жунь шэнь*) (гл. 39/42 = «*Да сюэ*», II, 6) и том, что «добродетель (дэ) — это достигаемое (*gэ*) в теле (*шэнь*)» (гл. 42/45). Дэ представляется «пропитывающей» субстанцией, поскольку ее символ (*сян*) — вода («*Дао gэ цзин*», § 8; «*Чжуан-цзы*», гл. 15).

В целом такие телесные качества, как острота чувств, сила, красота и здоровье, были выделены древнегреческими философами в категорию врожденных «естественных добродетелей» (см., например: Марин. «Прокл, или О счастье», 3⁵). В китайской фило-

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 85.

² Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3. С. 102.

³ Антология мировой философии. М., 1969. Т. 3. С. 488.

⁴ Цит. по: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 3. С. 532.

⁵ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 441–442.

софии естественность *гэ* определялась как «несодеянность» (у *вэй*) и «небесность» (*тянь*): «То, чем деется несодеянное, называется небом; то, о чем речется как о несодеянном, называется благодатью» («Чжуан-цзы», гл. 12).

Отличает же «добродетель»-*aretē* от «дэ» то, что роднит ее с «*virtus*», а именно семантика, связанная с насилием, — «доблесть», «геройство», «мужество». Описывая словами Сократа одну из добродетелей — мужество, Платон как самоочевидную истину выдвигает положение: идти на войну — прекрасно и хорошо («Протагор», 359 e)¹. Впрочем, и у *гэ* есть связи с мужеством, хотя, видимо, только моральным: «Знание, гуманность и мужество (*юн₁*) — это три способа, которыми в Поднебесной проводится добродетель (*гэ*)» («Чжун юн», § 20).

О том, что здесь скорее всего подразумевается не военное или физическое мужество, свидетельствуют и контекст (сочетание с гуманностью и знанием), и положения других конфуцианских памятников. Например, в «Го юй» («Государственные речи», IV — III вв. до н. э.) при обсуждении военных действий говорится, что «мужество (*юн₁*) противоречит добродетели (*гэ*)» (цз. 21).

Поэтому кажется оптимальным переводить «дэ» словом «благодать», имея в виду, что *гэ* — нечто *данное* от *гао*, сопоставимого с *благом*. Хотя к *гэ* неприменимо европейское противопоставление «благодать — природа», ибо оно природно, т. е. «порождаемо Небом» (см., например, «Лунь юй», VII, 23/24), оппозиция небесного (естественного) *гэ* и человеческого искусственного, в особенности административно-правового, закона *фа* в принципе соответствует европейскому противопоставлению закона и благодати (ср.: «Слово о законе и благодати»). Уже Конфуций сформулировал тезис, основанный на подобном противопоставлении: «Если осуществлять Путь (*гао*) посредством администрирования и наводить порядок посредством наказаний, то народ будет [их] избегать и лишится стыда. Если же осуществлять Путь (*гао*) посредством благодати (*гэ*) и наводить порядок посредством благопристойности (*ли₃*), то народ будет иметь стыд и будет выправлен» («Лунь юй», II, 3).

В основополагающей для легизма «Книге правителя [области] Шан» («Шан цзюнь шу», гл. 7) причинно-следственная связь между методом управления и характером народа перевернута, но сама оппозиция закона и благодати играет точно такую же роль: «В древности народ был прост и оттого искренен, ныне народ ловок и оттого лукав. Поэтому, соответствуя древности, устанавливают порядок на основе благодати, а соответствуя современности, осуществляют закон на основе наказаний».

¹ Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. С. 250.

Приведенная цитата демонстрирует еще один семантический оттенок «дэ» — как антонима «и₂» («искусство», «ремесло»), а именно связь с безыскусностью, простотой, естественностью, органичностью. Прямое противопоставление «дэ — и₂» содержится в гл. 17/19 «Ли цзи»: «Совершенство благодати (гэ) — верхнее, совершенство искусства — нижнее». Понятно, что правовые нормы, в особенности с наказующим уклоном, оказывались в ином ассоциативном ряду — в сфере искусственности и неорганичности.

С подобным противопоставлением в китайской классической философии связано конфуцианско-легистское размежевание по признаку ориентации на этико-ритуальную «благопристойность» (ли₃) либо на политико-юридический «закон» (фа). Конфуцианский приоритет благопристойности как главной социальной нормы и соответствующего управления людьми посредством гэ вытекает из утвержденного Мэн-цзы тезиса об исконно доброй (шань) природе человека, а противоположная позиция легистов, отдавших приоритет закону и соответствующему управлению людьми посредством наказаний и наград, обусловлена близостью к выдвинутому Сюнь-цзы тезису об исконно злой (э) природе человека. В данном случае действительно метод — управление людьми согласно благодати (гэ) — стал аналогом предмета — доброты человеческой природы.

Собственно, об оценочно-позитивном смысле и гао, и гэ в самом общем виде свидетельствует их взаимосвязь с категорией «шань» («добро»). Универсальное описание мирового процесса как Пути-гао, атрибутом которого является добро-шань, содержится в философской части «Чжоу и»: «Одна инь, один ян — это называется Путем (гао). Продолжение этого есть добро (шань)» («Си цы чжуань», I, 4/5). В свою очередь, прямые свидетельства о понимании гэ как конечного модуса добра-шань, мыслимого в качестве «продолжения гао», встречаются в других канонических произведениях, в частности в «Шу цзине» (гл. 3): «Благодать (гэ) — это управление, [основанное на] добре (шань)» и в «Ли цзи» (гл. 17/19): «Если музыка добра (шань), то действия (син) сообразны (сян) благодати (гэ)». В «Чжуан-цзы» (гл. 7) «шань» прямо синонимизируется с «дэ» в притче о владыке Центра — Хаосе, чье гостеприимство сначала называется «добротой» (шань), а затем «благодатью» (гэ), и в предшествующей истории о Ле-цзы, где «пружина» (ци₄) жизненной силы определяется и как «благодатная», и как «добрая».

Вместе с тем очевидная взаимосвязь гэ с добром-шань может быть правильно понята лишь с учетом вышеуказанной широты семантики иероглифа «шань», далеко выходящей за пределы этики и проникающей в эстетическую (со значением «красота» — ср. «добрый молодец»), праксиологическую (со значением «умелость» — ср. «добрый мастер») и другие нормативно-оценочные сферы. К примеру, Конфуций называл «добрым» (шань) все то, чему мож-

но научиться («Лунь юй», VII, 21/22), т. е. именно нормативное и ценное в самом широком смысле.

В китайской культуре данный лингвистический факт находится в полном соответствии с философским толкованием «шань» как универсальной (а не специфически этической) нормативно-оценочной и вместе с тем онтологической категории. Именно поэтому в процитированном пассаже «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 4/5) «добро» названо «оформляющимся» (чэн₁) в индивидуальную природу (син₂) «продолжением» (цзи₁₂) Пути-гао, что пояснялось Чжу Си: «В плане неба и земли добро — предшествующее, а [индивидуальная] природа — последующее» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 5). Дай Чжэнь же, трактуя «продолжение» как «отношение человеческого существа к небу и земле», определял «добро» с помощью еще одного набора терминов из «Чжоу и» (гексаграмма № 1, «Вэнь янь чжуань» — «Предание знаков и слов») — «срединное и правильное, чистое и рафинированное» и уточнял, что «добро каждого дела означает его согласованность (хэ₁) с небом» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн» — «Смысл терминов [Трактата] Учителя Мэна» в истолковывающих свидетельствах», цз. 3). Следовательно, такова же и доброта гэ, выступающего в качестве формообразующего начала, превращающего хаос в порядок. Согласно такому пониманию в «Записках о музыке» («Юэ цзи» — гл. 17/19 «Ли цзи») музыка (юэ₁) определяется как «благодатные звуки» (гэ инь).

«Дэ» принадлежит к числу не только древнейших категорий китайской философии, но и вообще древнейших слов китайской письменности. Соответствующий иероглиф встречается уже в иньских надписях на гадательных костях — самых древних образцах китайской письменности (вторая половина II тыс. до н. э.). Разумеется, философский статус термин «дэ» приобрел лишь с возникновением философии как таковой. Однако этому этапу семантической эволюции гэ от магико-природной силы до морально-метафизического императива предшествовал, так сказать, пренатальный период, отраженный в двух важнейших протофилософских произведениях, канонизированных конфуцианством, — «Шу цзине» и «Ши цзине». Специальное исследование шести важнейших конфуцианских категорий, включая гэ, гао и тянь («небо»), в этих двух памятниках осуществил финский синолог П. Никкила, пришедший к следующим выводам.

Сначала на основе строгого текстологического анализа наиболее репрезентативного для первоначального конфуцианства памятника «Лунь юй» ученый выделил шесть ключевых категорий: тянь — «небо», гэ — «добродетель» («благодать»), гао — «путь», ли₃ — «обряды» («благопристойность»), и — «справедливость» («долг»), жэнь — «доброта» («гуманность»). Конкретное изучение всех употреблений данных терминов в произведениях, наиболее

адекватно представляющих доконфуцианскую идеологию эпохи Чжоу (XI—VII вв. до н. э.), т. е. в «*Шу цзине*» и «*Ши цзине*», должно, по замыслу П. Никкилы, дать ответ на вопрос: построил ли с их помощью Конфуций новую идеологическую систему (философию)?

В итоге детального разбора контекстов «*Шу цзина*», включающих интересующие нас термины, автор предложил такую генерализацию их значений. *Дэ* — главная добродетель в чжоуской мысли, унаследованная из древности (по крайней мере, от эпохи Инь, XVI—XI вв. до н. э.) и выражающая принцип гармонизации как общества, так и всего универсума. *Дао* означает «поведение» или «продвижение», а также Путь государя и Неба. *Тянь* — Небо, дающее начало всем вещам и принципам, направляющее ход истории посредством добродетельных (*гэ*) государей, за чьими действиями оно наблюдает глазами народа. Если правящая власть приобретает аморальные черты и тем самым вносит в мир дисгармонию, Небо восстанавливает порядок, сменяя правителя (династию) или, как в случае с династией Чжоу, пуская в ход воспитующие и наказующие меры.

В «*Ши цзине*» разбираемые термины фигурируют в иных значениях. *Дэ* там — добродетель государя, беспристрастного, заботящегося о жертвоприношениях, служащего образцом для народа, объединяющего империю и распространяющего на нее эту свою добродетель; внутри семьи супружеская верность и сыновняя почтительность. *Дао* по большей части — просто дорога. *Тянь* — невыразимая грандиозная и величественная сила, создавшая мир, народ и этические ценности, использующая государей и их чиновников для управления миром.

Важнейшим результатом тщательного исследования П. Никкилы стало установление двух фактов; с одной стороны, появлению конфуцианства (VI—V вв. до н. э.) предшествовал двухвековой период упадка чжоуской идеологии, а с другой стороны, в обеих идеологических системах ключевыми были понятия «*тянь*» и «*дэ*».

■ 3.3. КАТЕГОРИИ «ПУТЬ» (*ДАО*), «ОРУДИЙНЫЕ ПРЕДМЕТЫ» (*ЦИ₂*) И «ВЕЛИКИЙ ПРЕДЕЛ» (*ТАЙ ЦЗИ*): СИНЕРГИЯ НЕБА И ЧЕЛОВЕКА В БЛАГОМ АБСОЛЮТЕ

Теснейшим образом примыкающей к *гэ* в ее «ближнем круге» является, несомненно, категория *дао*. Собственно говоря, эти категории в паре могут выступить в качестве предельно обобщенного определения всего содержания китайской классической философии, наподобие того, как всю западную философию можно считать совокупностью «физики» и «метафизики» или «теоретической» и «практической» философии. В высшей степени показательным, что самый

глубокий трактат «золотого века» китайской классической философии, т. е. периода формирования ее внутренней парадигмы, озаглавлен с помощью этих двух категорий. Речь идет о «Дао дэ цзине».

Любопытно, что в его древнейшем списке (II в. до н. э.), найденном в кургане Мавандуй близ города Чанша (пров. Хунань), тематическое деление на две части противоположно традиционному, т. е. текст представляет собой «Канон *дэ* и *дао*», а не «*дао* и *дэ*». Случайно или нет, но подобная архитектоника соответствует историческому приоритету *дэ* как основополагающей категории идеологии и культуры Древнего Китая. В ходе дальнейшей эволюции теоретический приоритет перешел к термину «дао», прочно занявшему первое место в сочетании «дао дэ». При этом следует иметь в виду, что корреляция *дао* и *дэ* носит более сложный характер, нежели, например, антонимичных *инь* и *ян*. Элементы последней пары выводимы друг из друга (т. е. редуцируемы до одного репрезентанта), а *дао* и *дэ* — нет.

Иероглиф «дао» («путь», «подход», «график», «функция», «метод», «закономерность», «принцип», «класс», «учение», «теория», «правда», «мораль», «абсолют», англ. «way (of action)», «road», «path», «reason», «principle», «truth», «doctrine», «teaching», «absolute», фр. «voie (du devoir)», «route», «moyen», нем. «Sinn») этимологически восходит к идее главенства (*шоу*) в движении-действии-поведении (*син*). Помимо *дэ* ближайшая к *дао* коррелятивная категория — *ци₂* («орудийный предмет»). В современном языке бином «дао-дэ» означает «мораль», «нравственность». Термином «дао» передавались в Китае буддийские понятия *марга* (*mārga*) и *патхи* (*pathi*), выражающие идею пути и способа, прежде всего четвертой «благородной истины» и «восьмеричного пути», а также *бодхи* (*bodhi*) — «просветление», «пробуждение». Эквивалентами *дао* часто признаются Логос и Брахман. Иероглиф «дао» входит в обозначение ведущих направлений китайской философии — даосизма (*дао цзя*, *дао цзяо*, зап.-европ. taoism) и неоконфуцианства (*дао сюэ*). В «Мо-цзы» (гл. 39) «учением о *дао*» (*дао цзяо*), в «Чжуан-цзы» (гл. 33) «искусством (техникой) *дао*» (*дао шу*) названо и первородное конфуцианство.

В качестве высшей категории в различных философских системах *дао* определялось по-разному, поэтому предшественник неоконфуцианцев Хань Юй в специальном эссе «Юань дао» («Обращение к началу Пути») назвал его, как и *дэ*, «пустой позицией», не имеющей точно фиксированного смысла. По-видимому, в этой особенности заключено объяснение того странного факта, что не обладающий, согласно исследованию А.М. Карапетьянца, «никаким специфически конфуцианским значением» термин «дао»¹

¹ Карапетьянц А.М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982. С. 13.

использовался современниками первородного конфуцианства (по крайней мере моистами и даосами) как его определение. Здесь же находит подтверждение и предположение П. Никкилы, что серьезное различие в семантике «дао», прослеживаемое в текстах «Шу цзина» и «Ши цзина», продолжалось и в разных осмыслениях этого термина разными философскими школами.

В отличие от неантонимичной парности *гэ* и *гао*, другой коррелят последнего — *ци₂* — ему противопоставляется. Термин «*ци₂*» («орудийный предмет», «конкретное явление», «способность») первоначально обозначал (ритуальные) сосуды и (ремесленные) орудия, поэтому с ним связаны идеи специализации и полезности (*ли₂*), в частности культовой утилитарности и ремесленно-военной «остроты» (другое значение «пользы-выгоды» *ли*) инструментов и оружия (см. «Лунь юй», XV, 10; «Си цы чжуань», I, 10/11; «Дао дэ цзин», § 11, 29, 36; «Мэн-цзы», V Б, 4). Стремление показать, что всеобщность стоит превыше любых конкретных способов ее реализации, привело первых китайских философов к противопоставлению *ци₂* («орудийных предметов» и обусловленных ими специальных способностей) как универсальности (чжоу) «благородного мужа» («Лунь юй», II, 12, 14), так и «первозданной простоте» (*пу*) мироздания («Дао дэ цзин», § 28). Последняя в «Дао дэ цзине» выступает ипостасью *гао*, которое тем самым становится в оппозицию «орудийным предметам» (§ 15, 28, 32, 37, 80). В качестве же «отсутствия-небытия» (*у₁*) *гао* определяет главную функцию *ци₂* как сосуда — способность вмещать в себя (§ 11), т. е. *ци₂* представляется орудием дао. Фундаментальная оппозиция «дао — *ци₂*» («Путь — орудийные предметы») терминологически была впервые оформлена в «Си цы чжуани» (I, 12).

Уже в «Шу цзине» термин «дао» обрел абстрактные значения «поведение», «продвижение», «путь государя и Неба» и был соотнесен с «дэ» — также достаточно абстрактным выражением социальной и космической гармонии (гл. 3, 36/44, 44/52). С самого возникновения китайской философии центральным для нее стал вопрос о соотношении человеческого и небесного, т. е. общеприродного, *гао*. (В узком понимании «небесное дао» означало ход времен или движение звезд с запада на восток в противоположность движению Солнца с востока на запад.) Конфуций сделал *гао* и *гэ* основополагающими философскими категориями, сосредоточившись, однако, на их человеческих, а не на небесных ипостасях, которые взаимосвязаны, но могут проявляться и независимо друг от друга («Лунь юй», V, 12/13, XII, 19).

Он конкретизировал *гао* в различных наборах понятий: сыновняя почтительность и братская любовь («Лунь юй» I, 2), верность (*чжун₁*) и взаимность (*шу*), т. е. «золотое правило» морали (IV, 15), гуманность (*жэнь*), знание и мужество (XIV, 28), собственное до-

стоинство, уважительная осторожность, милосивость и должная справедливость (V, 15/16), правильные телодвижения, выражения лица и речь (VIII, 4).

В общем смысле *gao* в «Лунь юе» — благой ход общественных событий и человеческой жизни, зависящий как от предопределения (*мин*₁) (XIV, 36/38), так и от отдельной личности (XV, 29). Его носителем выступает индивид, государство, все человечество (Поднебесная), эпоха (см., например: IV; 15, VIII, 13, XV, 25). В силу различия носителей различны и их *gao* (XV, 39/40): прямое и кривое (XVIII, 2), большое и малое (XIX, 4), присущее «благородному мужу» (*цзюнь цзы*) и «ничтожному человеку» (*сяо жэнь*) (XVII, 4).

Соответственно разнятся и *гэ* (XIX, 11). Благодать изречена, более того, она родит дар слова (XIV, 4/5), состоит в верности, благонадежности (*синь*₂) и должной справедливости (XII, 10), противостоит прельщающей внешности (цветовому образу — *сэ*) (IX, 17/18, XV, 12/13; ср. «Ши цзин», III, I, 7, 7) и почвенной закоренелости (*ту*) (IV, 11). Благодатью следует отвечать на благодать, а не на вражду (XIV, 34/36), что согласуется с мыслью «Ши цзина» (III, III, 2, 6): «Нет безответной благодати». В отношениях же между разными *гэ* благодать «благородного мужа» доминирует над благодатью «ничтожного человека», как ветер — над травой (XII, 19). Идеальна гармония между благодатями правителя и подданных, подчеркиваемая главным тезисом «Да сюэ» об общественном благоустройстве как «выявлению (буквально: высветлению. — А. К.) светлой благодати (*мин гэ*) в Поднебесной», которое предполагает предварительное духовное и телесное совершенствование личности.

Последователи Конфуция и представители других школ универсализировали концепцию двух главных видов *gao* и *гэ*, различая также *gao* порядка (*чжи*₀) и смуты, древнее и современное, правильное и ложное, гуманное и негуманное и др., а кроме того, всеобщее и индивидуальное *gao* (см., например: «Мэн-цзы», III Б, 2; IV А, 2; VII Б, 16/17; «Хань Фэй-цзы», гл. 20). Согласно «Лунь юю», Поднебесная может вообще утрачивать *gao* (III, 24; VIII, 13; XVI, 2), но утрата *gao* людьми не оправдывает их казней (XII, 19). В идеале единое *gao* (IV, 15) должно быть познано. Его утверждение в мире исчерпывает смысл человеческого существования (IV, 8); при отсутствии *gao* в Поднебесной следует скрываться, отказываться от службы (VIII; 13, XV, 6/7).

Уже ближайшие ученики Конфуция придали высшей ипостаси *gao* (великое — *ga gao*, всепроникающее — *ga gao*₁) универсальный онтологический смысл. В «Чжун юне» *gao* «благородного мужа» или «совершенномудрого» определяется как исходящая из индивида общекосмическая сила — «упрочивающаяся на небе и земле», «основывающаяся (*чжи*₂) на навях и духах» (§ 29), приводящая к благодати — *гэ* (§ 33). Подлинность (искренность — *чэн*) со-

ставляет небесное, а ее осуществление — человеческое *gao* (§ 20). Обретший предельную подлинность способен образовать триединство с небом и землей (§ 22). *Дао* неба и земли «недвойственно» по отношению к вещам и «неизмеримо» в их порождении (§ 26).

Апогея подобная онтологизация *gao* достигла в творчестве создателя первой официальной и ортодоксальной версии конфуцианства Дун Чжуншу, который выдвинул тезис: «Великий исток Пути-*gao* исходит из Неба» — и в соответствии с принципом «подобия (μ_3) телесной личности Небу» и «единства Пути» (*gao u*) Неба и человека определил: «Следование небесному Пути (*тянь gao*) для пестования телесной личности называется Путем-*gao*» («Чунь цю фань лу», цз. 10, гл. 35, цз. 16, гл. 77). Последний также представляет собой «дорогу, по которой приходят к порядку (*чжи*₆), используя в качестве средств (*цзюй*₃) гуманность и должную справедливость, благопристойность и музыку» («Дун Чжуншу дуй цэ и» — «Первый ответный доклад Дун Чжуншу»).

В свою очередь, у антропологизированного «небесного Пути величие (*ga*) состоит в [силах] *инь* и *ян*, из которых первая образует благопристойность, а вторая наказания (*син*₃)». Ремишисцируя положение «Шу цзина» (гл. 3) об «удержании их середины (*чжун*)» в сочетании «сердца человека» (*жэнь син*) и «сердца Пути» (*gao син*), Дун Чжуншу утверждал, что «объединяющее (*цзянь*₁) выдвигание (*цзюй*₁) Пути Неба и человека называется "удержанием их середины"» («Чунь цю фань лу», цз. 17, гл. 80).

Кроме указанных выше наиболее тесно примыкают к *gao* понятия «предопределение» (*мин*₁), «[индивидуальная] природа» (*мин*₂), «телесная форма» (*мин*₁). В «Да Даи ли цзи» («"Записках о благопристойности" Старшего Дая») они взаимоувязываются следующим образом: «Обладание долей Пути-*gao* называется предопределением. Обладание телесной формой в качестве индивида (единицы) называется [индивидуальной] природой» (гл. «Бэнь мин» — «Коренное предопределение»).

Соотнесены данные понятия и в «Чжун юне», где *gao* означает следование самому себе (§ 25) или своей индивидуальной природе, предопределяемой Небом. Совершенствование в *gao*, от которого нельзя ни на миг отойти, есть обучение (*цзяо*). Гармония (*хэ*) составляет всепроникающее *gao* Поднебесной (§ 1), конкретизирующееся в пяти видах отношений: между правителем и подданным, отцом и детьми, мужем и женой, старшими и младшими братьями, друзьями и товарищами. Реализуется это *gao* посредством знания, гуманности и мужества — троякой всепроникающей благодати (*ga gao*) Поднебесной (§ 20), что тождественно троякому *gao* «Лунь юя» (XIV, 28). На обыденном уровне познание и осуществление *gao* доступно даже глупым и никчемным, но в своем предельном выражении оно содержит нечто непознаваемое и неосуществимое

даже для «совершенномудрых» (§ 12). Зародыш этой идеи сверхчеловеческого компонента *гао* содержался в «Шу цзин» (гл. 3), где противопоставлены «сердце человека» и «сокровенное» (вэй₃) (ср. «Дао дэ цзин», § 14) «сердце Пути-*гао*».

В «Мэн-цзы», аналогично «Чжун юн», подлинность (чэн) определяется как небесное *гао*, а помышление (забота — сы₁) о ней — как человеческое *гао* (IV А, 12). *Дао* «совершенномудрых» Яо и Шуня сводится лишь к сыновней почтительности и братской любви (VI Б, 2). В целом *гао* представляет собой соединение человека и гуманности (VII Б, 16). Смерть после полной реализации (исчерпания) своего *гао* и есть исполнение правильного предопределения (чжэн мин) (VII А, 2). Многие, однако, следуют своему *гао*, не осознавая этого (VII А, 5). Небесное *гао* предопределено, но кое в чем зависит и от индивидуальной природы (VII Б, 24), хотя в целом попытки воздействия на *гао* и предопределение бесполезны (VII А, 3). Если Конфуций, оценивал середину *гао* как недостаточность («Лунь юй», VI, 12), то Мэн-цзы видел в этом (или срединном *гао*) гармоническое состояние (VII А, 41, VII Б, 37).

Сюнь-цзы, с одной стороны, гиперболизировал всеобъемлемость *гао*, обьявив всю тьму вещей одним его «боком» («Сюнь-цзы», гл. 17); с другой стороны, назвал «совершенномудрого» «пределом» (цзи₂) *гао* (гл. 19). «Пределом» человеческого *гао* он считал благопристойность (гл. 19). Начав связывать *гао* с понятием «принцип» (ли) (гл. 2, 9, 12), Сюнь-цзы не ставил под сомнение телесную оформленность того и другого: «Предельное (чжи₀) *гао* — великая форма (мин₁)» (гл. 12). Познание *гао* предполагает его «телесное воплощение» (ми) (гл. 21). Постоянное в своей телесной сущности (ми), *гао* бесконечно изменчиво, поэтому в отличие от обычных вещей неопределимо по одной из своих сторон (гл. 21; ср. «Лунь юй», VII, 8). Посредством великого *гао* изменяются (бянь₁), трансформируются (хуа) и формируются (чэн₁) все вещи (гл. 31). Следование *гао* предполагает обуздание страстей (гл. 20), индивидуальное накопление благодати (цзи гэ) (гл. 8), его предварительное выявление (бяо) (гл. 17) и познание. Последнее — задача сердца, исполненного пустоты, сосредоточенности и покоя. Знание *гао* дает возможность «взвешивать» (хэн) всю тьму вещей (гл. 21). Наряду с «предельным» (чжи₀) (гл. 8, 12), «великим» (га) (гл. 12, 31), «генеральным» (гун) (гл. 12, 13, 16), всеохватным (чжоу) (гл. 5, 21), «упорядочивающим» (чжи_в) (гл. 5), свойственным «благородному мужу» (цзюнь цзы) (гл. 4, 19) существует «малое» (сяо) (гл. 18), «беспорядочное» (луань) (гл. 5), «порочное» (се) (гл. 8), «развратное» (цзянь) (гл. 7, 8, 10), «воровское» (тоу) (гл. 10), а также присущее «ничтожным людям» (сяо жэнь) (гл. 4), «беспорядочным людям» (луань жэнь) (гл. 16), «развратным людям» (цзянь жэнь) (гл. 19) *гао*.

В «Мо-цзы» трактовка *gao* мало чем отличается от раннеконфуцианской.

Оппозиционная конфуцианской важнейшая теория *gao* была развита в даосизме. Ее главная особенность — упор на небесную, а не человеческую ипостась *gao*, что отмечено уже в «Сюнь-цзы» (гл. 21) при характеристике Чжуан-цзы, согласно которому, действительно, «*gao* объединяется в небе» («Чжуан-цзы», гл. 12). Конфуцианцы, сосредоточившие свое внимание на человеческом *gao*, исходили из его словесно-понятийной выразимости и даже самовыразимости, активно используя такие значения *gao*, как «высказывание», «изречение», «учение». Поэтому противостоявшие им даосы сразу заявили о словесно-понятийной невыразимости высшего *gao* («Дао дэ цзин», § 1, 14, 25, 32, 41). Специально оговоренная ими условность термина «дао» вылилась затем в его оценку Хань Юем как «пустой позиции».

В раннем даосизме на первый план выдвинулись парные категории *gao* и *gэ*, которым посвящен главный даосский трактат «Дао дэ цзин» и две специальные главы «Чжуан-цзы» (гл. 5, 13 «Свидетельства полноты благодати» («Дэ гун фу») и «Путь Неба» («Тянь *gao*»)). В «Каноне Пути и благодати» *gao*, как и в конфуцианстве, выступает в двух основных ипостасях: 1) одинокое, отдельное от всего, постоянное, бездеятельное, пребывающее в покое, недоступное восприятию и словесно-понятийному выражению, безымянное, порождающее отсутствие-небытие, дающее начало Небу и Земле; 2) всеохватное; всепроникающее, подобно воде; изменяющееся вместе с миром; действующее; доступное «прохождению», восприятию и познанию; выразимое в имени-понятии, знаке и символе; порождающее наличие-бытие (*ю*); являющееся предком тьмы вещей (§ 1, 4, 14, 18, 25, 32, 34, 40, 41, 42, 53, 81). Кроме того, в «Дао дэ цзине» противопоставлены друг другу справедливое — небесное и порочное — человеческое *gao* (§ 77), а также признается возможность отступлений от него (§ 30, 33, 55) и вообще его отсутствия в Поднебесной (§ 46).

В качестве «начала», «матери», «предка», «корня», «корневища» (*ши*, *му*, *цзун*, *гэнь*, *гу*, — § 1, 4, 6, 16, 25, 52, 59) *gao* генетически предшествует всему миру, в том числе «господу» (*гу*) (§ 4), хотя и неясно, постоянно оно порождает все сущее или в единовременном акте. Осознание этих двух допустимых толкований побудило Го Сяна (ок. 252 — ок. 312) окончательно отвергнуть последнее из них.

Под вопросом стоит и субстанциальный характер *gao* в «Дао дэ цзине». С одной стороны, оно описывается как недифференцированное (хаотическое, лишненное пределов, первоначально-простое) единство, «таинственное тождество» (*сюань тун*), содержащее в себе все вещи и символы (*сян*) в состоянии пневмы (*ци*) и семени

(цзин₁) (§ 21, 28, 42), т. е. как вещь (§ 21, 42), проявляющаяся в виде безвещного (безобъектного) и бесформенного символа (§ 14, 16, 41), который в этом аспекте пустоотно-всеобъемлющ и равен всепроникающему отсутствию-небытию (§ 43). Но, с другой стороны, отсутствие-небытие, и, следовательно, *dao*, трактуется как деятельное проявление («функция» — юн) наличия-бытия (§ 11). Генетическое превосходство отсутствия-небытия над наличием-бытием (§ 40) снимается в тезисе об их взаимопорождении (§ 2).

Положение же о том, что *dao* рождает (оживотворяет) Единое, которое затем рождает (оживотворяет) тьму вещей (§ 42), скорее всего означает не субстанциальное первенство *dao*, ибо в таком случае оно само было бы Единым, а его универсальную организующую (мироустроительную) функцию. Без нее как предварительного условия никакая реальность не могла бы быть единой.

Таким образом, *dao* в «Дао дэ цзине» представляет собой генетическую и организующую функцию единства наличия-бытия и отсутствия-небытия (§ 1), субъекта и объекта (§ 23). Главная закономерность этого *dao* — обратность, возвращение (*фань*, *фу*₂, *гуй*₁), т. е. движение по окружности (чжоу син) (§ 14, 16, 25, 40; ему посвящена специальная глава «Люй-ши чунь цю» (III, 5), называемая «Юань дао₁» — «Круглый Путь»), характерное для неба, которое мыслится круглым. Следующее лишь своему естеству (*цзы жань*) (§ 25), *dao* противостоит опасной искусственности «орудийных предметов» (§ 80, 31) и вредоносной сверхъестественности духов (§ 60), определяя вместе с тем возможность и того и другого (§ 11, 29; ср. «Инь фу цзин» — «Каноп сокровенных свидетельств», III, 9).

Благодать-гэ оценивается в «Дао дэ цзине» как первая ступень деградации *dao* (§ 38), когда рожденная им вещь формируется (§ 51).

В «Чжуан-цзы» *dao* представлено «обладающим свойствами (цин) и достоверностью (син₂), но и лишенным деятельности (вэй) и телесной формы (син₁), допускающим (кэ₁) передачу (чуань), но не получение, допускающим достижение (гэ₁), но не узрение, основанном (бэнь) на себе, укорененном (гэнь) в себе, прочно (гу₁) сохраняющимся (цунь) с такой древности (гу₁), когда еще не было неба и земли» (гл. 6). Здесь же усилена тенденция к его сближению с отсутствием-небытием (гл. 23), высшая форма которого — «отсутствие [даже следов] отсутствия» (уу) (гл. 22). Следствием этого явился расходящийся с «Дао дэ цзином» и ставший затем популярным (см. «Хуайнань-цзы», гл. 15) тезис, согласно которому *dao*, не будучи вещью среди вещей, делает вещи вещами (уу₁) (гл. 11, 20, 22). Другое следствие — акцент на его непознаваемости: «Завершение, при котором неведомо, почему так, называется *dao*» (гл. 2, см. также гл. 25).

Вместе с тем в «Чжуан-цзы» максимально акцентирована вездесущность *dao*: оно не только «проходит (син) сквозь тьму вещей»

(гл. 12), образует «пространство и время» (*юй чжоу*) (гл. 23), «рождает и дух и душу» (*цзин шэнь*) (гл. 22), «рождает небо и землю, одухотворяет навей и господа» (гл. 6), но и присутствует в разбое (гл. 10) и даже в кале и моче (гл. 22). *Дао* — это объединение (*цзянь*, объединение) благодатей (гл. 12), генерализация (*гун*,) неба и земли, *инь* и *ян*, предел (*цицз*,) вещей (гл. 25), в котором все объекты и субъект (я) уравниваются (*цицз*) и обретают единство (*и*,) (гл. 2). Предельное всемогущество *дао* проявляется в естественном детерминизме благодати: «Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение есть предел (*чжи*,) благодати» (гл. 4). Благодать «проникает (*тун*) в небо и землю» (гл. 12), подразделяется на восемь разновидностей: левое и правое, нравственную норму и должную справедливость, долю и различие, соперничество и борьбу (гл. 2). Три благодати конкретной личности — высокорослость, дородство и красота (гл. 29), а «предельная благодать сердца» — бесстрашие (гл. 15).

Сближение понятий «дао» и «предел» наметилось уже в «Шу цзине» («Хун фань», § 5). Если в «Чжуан-цзы» *дао* стоит еще иерархически выше Великого предела (*тай цзи*) (гл. 6), то в «Люй-ши чунь цю» (V, 2) оно в качестве «предельного семени» (*чжи цзин*) отождествляется с такой ипостасью Великого предела, как Великое единое (*тай и*).

В «Хуайнань-цзы» *дао*, телесной сущностью которого является отсутствие-небытие (гл. 16), а обнаружением Хаос, Бесформенное, Единое (гл. 21), характеризуется как «стягивающее пространство и время» (гл. 1) и нелокализованно находящееся между ними, но в то же время зависящее от «телесной личности» (*шэнь*) (гл. 11). У Гэ Хуна (284 – 363) *дао* в ипостаси Единого обрело уже два модуса — Тайнственное Единое (*сюань и*) и Истинное Единое (*чжэнь и*) («Баопу-цзы» — «[Трактат] Учителя Объемлющего Простоту», I, 18).

Даосские идеи развивались также школой Сун Цзяня и Инь Вэня («Гуань-цзы», гл. 36 – 38, 49; «Инь Вэнь-цзы»), которая трактовала *дао* как естественное состояние семенной, топчайшей, эссенциальной, подобной духу (*цзин*, *лин*,) пневмы, не дифференцированной ни телесными формами, ни именами-понятиями, а потому пустотно-небытийной (*сюй у*). В «Дао дэ цзине» вездесущность *дао* передана оксюморонно его одновременной великости (*га*) и малости (*сяо*) (§ 34, также 18, 25, 53), а в «Чжуан-цзы» (гл. 33) процитировано высказывание основоположника «школы имен» (*мин цзя*) Хуй Ши: «Предельно (*чжи*,) великое, не имеющее [ничего] вовне, называется великим единым (*га и*); предельно малое, не имеющее [ничего] внутри, называется малым единым (*сяо и*)». В «Гуань-цзы» (гл. 36, 49) и «Люй-ши чунь цю» (XV, 3) отражена идентификация *дао* с «великим единым» и «малым единым»: «так велико, что не имеет [ничего] вовне; так мало, что не имеет [ничего] внутри».

Подобная трактовка *dao* стала общепринятой в традиционной китайской культуре, находя воплощение и в философских опусах (см., например, «Чжун юн», § 12), и в художественной литературе. Так, в приписываемой родоначальнику авторской поэзии Цюй Юаню (ок. 340 — ок. 278) и входящей в «Чу цы» («Чуские строфы», 5) поэме «Юань ю» («Путешествие в даль») сказано: «Путь (*dao*) может быть получен, но не может быть преподан (*чуань*). Он так мал, что не имеет [ничего] внутри; он так велик, что не имеет краев».

Представители школы военной мысли (*бин цзя*) также положили концепцию *dao* в основу своей теории. В «Сунь-цзы» («[Трактат] Учителя Суня») оно называется первым из пяти устоев военного искусства (наряду с «условиями неба и земли», качествами полководца и законом-*фа*), состоящим в единстве волевых помыслов (u_2) народа и верхов (1, 3). Поскольку война в трактате рассматривается как «Путь (*dao*) коварства» (1, 7), *dao* в нем связывается с идеей эгоистической самостийности и индивидуальной хитрости, которая была детализирована в позднем даосизме («Инь фу цзин»). Согласно «У-цзы» («[Трактат] Учителя У»), *dao* — «то, благодаря чему происходит обращение к основе и возврат к началу», то, что умиротворяет и становится первым в ряду четырех общих принципов успешной деятельности (остальные — должная справедливость, спланированность, требовательность) и «четырех благодатей» (остальные — должная справедливость, благопристойность, гуманность) (гл. 1).

Легист Хань Фэй-цзы, опираясь на конфуцианство и даосизм, развил намеченную Сюнь-цзы и важнейшую для последующих философских, особенно неоконфуцианских, систем связь понятий «дао» и «принцип» (*ли*): «Дао делает тьму вещей таковыми, каковы они суть, и определяет тьму принципов. Принципы суть знаки (*вэнь*), формирующие вещи. Дао — то, благодаря чему формируется тьма вещей» («Хань Фэй-цзы», гл. 20). Однако в отличие от конфуцианцев и вслед за даосами Хань Фэй-цзы признавал за *dao* как универсальную формирующую ($чэц_1$), так и универсальную порождающе-оживотворяющую (*шэн*) функции. В отличие же от Чжуан-цзы, Сун Цзяня и Инь Вэня («Чжуан-цзы», гл. 22; «Инь Вэнь-цзы», гл. 1) он считал, что *dao* может быть не только представлено мыслью в символе (*сян*), но и зафиксировано в визуальной форме (*син_1*) («Хань Фэй-цзы» гл. 20).

Базовой для всей последующей философской мысли стала трактовка *dao* в комментирующей части «Чжоу и», которая традиционно связывается с именем Конфуция, но, по-видимому, отражает общетеоретические воззрения своего времени, разделявшиеся всеми философскими школами. Здесь фигурируют и двоичная модель — *dao* неба и земли, творения (*цян*) и исполнения (*кун*), благородного мужа и ничтожного человека, и троичная — *dao* неба,

земли, человека, трех материалов (*сань цай*), трех пределов (*сань цзи*). Небесное *дао* утверждается силами *инь* и *ян*, земное — мягкостью и твердостью, человеческое — гуманностью и должной справедливостью («Шо гуа чжуань» — «Предание изъяснения триграмм», 2).

Главное выражение *дао* — перемены (*и*), изменения, преобразования по принципу «одна *инь* — один *ян*» («Си цы чжуань», I, 5). Поэтому его атрибутом является «обратность и возвратность» (*фань фу*) («Чжоу и», гекс. № 24, Фу — Возврат). *Дао* в качестве перемен означает «порождение порождения» или «оживотворение жизни» (*шэнь шэнь*) («Си цы чжуань», I, 5), что тождественно его даосскому определению («Чжуан-цзы», гл. 6) и соответствует пониманию просто порождения или жизни как «великой благодати неба и земли» («Си цы чжуань», II, 1), также имеющему параллель в «Чжуан-цзы» (гл. 12): «То, что позволяет вещам достигать (*гэ*) жизни, называется благодатью».

В более сильной, чем в «Дао дэ цзине» (§ 10), трактовке «Си цы чжуани» (I, 5), *дао* не только порождает (оживотворяет), но и обладает (*ю*) всем порожденным (живым). То, что *дао* не может быть «измерено» взаимопревращениями *инь* и *ян*, называется духом (*шэнь*) («Си цы чжуань», I, 5). Этот тезис родствен положениям «Чжун юна» (§ 26). В качестве перемен *дао* иерархически выше Великого предела — оно «обладает» им («Си цы чжуань», I, 11), что сходно с оценкой из «Чжуан-цзы» (гл. 6), согласно которой оно «предшествует» (*сянь*) ему. В «Си цы чжуани» (I, 12) впервые было введено противопоставление надформенного (*син эр шан*) *дао* подформенным (*син эр ся*) «орудийным предметам».

Там же указаны четыре сферы реализации *дао*: в речах, поступках, изготовлении «орудийных предметов», гаданиях (I, 10). Испытавший влияние и «Чжоу и», и даосизма конфуцианец Ян Сюн (53 до н. э. — 18 н. э.) представил *дао* ипостасью «(Великой) тайны» — (*тай*) *сюань*, понимаемой как «предел деятельного проявления» (*юн чжи чжи*) («Тай сюань цзин» — «Канон Великой тайны», цз. 7, ч. 5 «Сюань ли» — «Развертывание тайны»). По Ян Сюну, *дао* — «проникновение» (*тун*) во все («Фа янь» — «Образцовые слова», цз. 4; ср. «Чжуань-цзы», гл. 2, 23), «пустое по форме (*син*) и определяющее Путь (*дао*) тьмы вещей», а благодать (*гэ*) — следование *дао*, лишенному переворотов и достигающему (*гэ*) принципа («Тай сюань цзин», цз. 7, ч. 5 «Сюань ли»). Восходящий к «Дао дэ цзину» (§ 1) термин «сюань» («таинственное», «сокровенное», «глубочайшее», «темное», «мистическое») позднее вошел в обозначение «учения о таинственном», или «мистического учения», — *сюань сюэ*, соединившего в себе конфуцианство с даосизмом. У Гэ Хуна *дао*, «являющееся формой форм» (*вэй син чжи син*), охватывающее Великую пустоту (*тай сюй*) и сочетающее наличие-бытие

с отсутствием-небытием («Баопу-цзы», I, 9), в своем высшем выражении тождественно тайне и определяется как «таинственный Путь» (*сюань дао*) или «Путь Таинственного единого» (*сюань* и *чжи дао*) (I, 1, 18).

Основоположники *сюань сюэ* Хэ Янь (193 — 249) и Ван Би (226 — 249) прямо отождествили *дао* с отсутствием-небытием. Го Сян признал это, утверждая, что «предельный (чжи₀) Путь есть предельное отсутствие-небытие» (комментарий-чжу₂ к гл. 22 «Чжуан-цзы»), но вопреки «Дао дэ цзину» (§ 2, 40) отрицал возможность порождения наличия-бытия из отсутствия-небытия, т. е. отвергал возможную креационно-деистическую трактовку *дао*: «отсутствие-небытие, являясь отсутствием-небытием, не способно породить наличие-бытие» (комментарий-чжу₂ к гл. 2 «Чжуан-цзы»). Пэй Вэй (267 — 300) же отождествил *дао* с наличием-бытием.

Столь же различным интерпретациям подвергалась в китайской философии и оппозиция *дао* — «орудийные предметы». Цуй Цзин (VII — IX) идентифицировал ее с введенной Ван Би (комментарий-чжу₂ к § 38 «Дао дэ цзина») оппозицией *ти* — *юн*: деятельное проявление («функция») — телесная сущность («субстанция»). Это противопоставление стало одним из важнейших в неоконфуцианстве.

Чжан Цзай соотнес его с парой «благодать» (*гэ*) — «путь» (*дао*), первый член которой определялся как дух (*шэнь*), т. е. способность вещей к взаимному восприятию (*гань*), а второй — как преобразование (*хуа*), т. е. естественный процесс изменений в мире («Чжэп мэп» — «Исправление невежественной незрелости», гл. 4 «Шэнь хуа» — «Дух и преобразование»). Деятельное проявление, или преобразование (*хуа*), телесной первосущности (*бэнь ти*) шевмы, трактуемой как бесформенная (*у син₁*) Великая пустота (*тай сюй*). Великую гармонию (*тай хэ*) или единство наличия-бытия и отсутствия-небытия, пустоты (*сюй*) и реальности (*ши₁*), Чжан Цзай приравнял к надформенному *дао* (гл. 1 «Тай хэ» — «Великая гармония»). *Дао* им описывалось и как пронизывающее тьму вещей взаимодействие противоположностей (ляп *ти*, эр *гуань*), которое выражается в их взаимном восприятии и чудесно-утонченном (*мяо*) духовном согласовании (*хэ₁*), находящем свою телесную сущность в индивидуальной природе (гл. 17, ч. 2). Универсальность этого взаимодействия обуславливает возможность его познания (гл. 4).

Предтеча неоконфуцианства Хань Юй в специальном трактате «Обращение к истоку Пути» («Юань дао») вернулся к исходному конфуцианскому смыслу *дао* (противопоставив его даосскому и буддийскому пониманию) как следованию гуманности и должной справедливости (его предшественник Дун Чжуншу причислял к ним еще благопристойность и музыку).

Однако основоположники неоконфуцианской философии, используя положения «Чжоу и» и «Дао дэ цзиня», сделали упор на общеонтологический смысл *dao*. С точки зрения Шао Юна, бесформенное и самовозвращающееся *dao* — корень неба, земли и тьмы вещей, порождающий (оживотворяющий) и формирующий их («Хуан цзи цзин ши» — «Упорядочение мира по канонам [согласно] пределу», «Гуань у нэй пянь» — «Рассмотрение вещей. Внутренняя (авторская. — А. К.) глава»). Чэн Хао вслед за Чжан Цзаем приравнивал *dao* к индивидуальной природе («И шу», цз. 1), а Чэн И различал их как деятельное проявление и телесную сущность («Ичуань сянь шэн вэнь цзи» — «Собрание литературных творений наставника [Чэн] Ичуаня», цз. 5, «Юй Люй Далинь лунь чжун шу» — «Письмо Люй Далиню о срединности»), хотя говорил и о едином *dao*, выступающем в виде предопределения, индивидуальной природы и сердца («И шу», цз. 18), и о *dao*, обязательно предполагающем бинарность оппозиций (*gui*) («И шу», цз. 15).

Чэн И также определял *dao* с помощью категорий «срединное и неизменное», или «равновесие и постоянство» (чжун юн), и «гуманность», что в целом вытекало из понимания этой категории как «собирательного имени» (цзун мин) («И шу», цз. 15). Истоковывая высказывание Цзэн-цзы о Конфуциевом *dao* («Лунь юй», IV, 15), Чэн Хао соотносил верность с телесной сущностью, т. е. небесным принципом, а взаимность — с деятельным проявлением, т. е. человеческим *dao* («И шу», цз. 11).

Развивая идеи Чэн И, Чжу Си стал трактовать *dao* как «объединяющее имя» (тун мин), а принципы — как охватываемую им «детальную рубрикацию» (си му) («Чжу-цзы юй лэй», цз. 6). Вслед за Го Сяном, писавшим, что и «у принципов есть совершенный предел (чжи цзи)» (комментарий-чжу₂ к гл. 2 «Чжуан-цзы»), он утверждал, что «совершенный предел телесной сущности Пути-*dao* называется Путем-*dao*» («Чжу Вэнь-гун вэнь цзи» — «Собрание литературных творений Чжу [Си], князя Культуры», цз. 36, «Да Лу Цзыцзин» — «Ответ Лу Цзыцзину»).

В целом Чжу Си отождествил *dao* с принципом («корнем порождения-оживотворения вещей», «телесной сущностью неба») и Великим пределом («содержащим в себе тьму принципов»), а «орудийные предметы» — с пневмой, средством порождения-оживотворения вещей и силами *инь* и *ян*: «*Инь* и *ян* не суть Путь-*dao*; то, благодаря чему действуют *инь* и *ян*, есть Путь-*dao*» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 74); «Поскольку одна *инь* и один *ян* относятся к обладающим телесной формой (син₁) орудийным предметам, постольку то, благодаря чему за одной *инь* следует один *ян*, осуществляется телесной сущностью Пути-*dao*» («Чжу Вэнь-гун вэнь цзи» — «Собрание литературных творений Чжу [Си], князя Культуры», цз. 36, «Да Лу Цзыцзин» — «Ответ Лу Цзыцзину»).

Хотя при этом Чжу Си отстаивал единство *dao* как телесной сущности и деятельного проявления («Чжу-цзы юй лэй», цз. 6) и его реальную неотделимость от «орудийных предметов», в которые *dao* внедрено (чжун) («Чжу Вэнь-гун вэнь цзи», цз. 72), он подвергся критике со стороны Лу Цзююаня, апеллировавшего к исходному определению «Си цы чжуани» и доказывавшего, что *инь* и *ян* суть надформенное *dao*, а следовательно, между последним и «орудийными предметами» нет той функциональной разницы, которую установил Чжу Си («Юй Чжу Юаньхуй» — «[Письмо] Чжу Юаньхую», 2).

Ван Янмин, следуя идеям Лу Цзююаня, отождествил *dao* с человеческим сердцем и его основой — благосмыслием (*лян чжи*), («Чуань си лу», цз. 2, «Си инь шо» — «Изыяснения относительно сбережения времени»), впрочем ранее и Чжу Си заявлял, что «в одном сердце присутствует тьма принципов и, сумев сохранить сердце, можно затем до истощения [исследовать] принципы» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 9).

Пытаясь синтезировать взгляды своих предшественников, Ван Чуаньшань ратовал за неразрывное единство «орудийных предметов» и *dao* как конкретной реальности и упорядочивающего (*чжи*) ее начала (ср. «Мэн-цзы», VI Б, 11). Результат этого упорядочения — благодать. Подобно своему современнику Ван Ичжи (1611 — 1671) («У ли сяо ши» — «Первичное ознакомление с принципами вещей», «Цзун лунь» — «Введение»), Ван Чуаньшань считал, что, будучи надформенным, *dao* не лишено формы или символа, но доминирует над телесными формами, которыми наделено все в мире «орудийных предметов» («Чжоу и вай чжуань» — «Внешний комментарий к "Чжоуским переменам"», цз. 5 — 6).

В противовес Ван Ичжи и Ван Чуаньшаню Дай Чжэнь трактовал надформенное как предшествующее появлению телесных форм, но зато подводил под это понятие и силы *инь* — *ян*, и пять элементов (*у син*). Последнее было связано с тем, что *dao* он определял с помощью его этимологического компонента — *син* («движение», «действие», «поведение»), образующего термин «у син» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», цз. 2). «Человеческий Путь-*dao*, — утверждал Дай Чжэнь в специальном эссе о *dao*, — коренится в [индивидуальной] природе, а [индивидуальная] природа имеет исток в небесном Пути-*dao*» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», цз. 3). Далее, разбирая определение *dao* в «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 4/5), он пришел в выводу: «Добро (*шань*) — необходимость (*би жань*), а [индивидуальная] природа — естественность (*цзы жань*). Возвращаясь к необходимости, достигаешь эту естественность, что называется пределом в доведении естественности до конца (*цзи чжи*). Тут исчерпывается Путь-*dao* неба, земли и человеческих существ» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», цз. 3).

Чжан Сюэчэн (1738 – 1801) также отстаивал совпадающее единство «орудийных предметов» и *гао* (*гао цзи хэ и*), которые нераздельны, как тело (телесная форма) и его тень («Вэнь ши тун и» — «Всепроникающий смысл истории и литературы», «Юань дао» — «Обращение к [источку] Пути», ч. 2). *Дао* в его понимании — «то, благодаря чему тьма дел и тьма вещей таковы, каковы они суть, а не то, что они суть как таковые» («Вэнь ши тун и», «Юань дао», ч. 1). Полемизируя с конфуцианской традицией считать канонические произведения («Лю цзин» — «Шесть канонов») носителями *гао* (ср. утверждение Ван Янмина: «Каноны суть постоянное дао» — в «Цзи шань шу юань цзин гэ цзи» — «Запись о посвященном канонам зале библиотеки у горы [Гуй]цзи»), Чжан Сюэчэн квалифицировал их как «орудийные предметы», т. е. конкретно-исторические явления («Вэнь ши тун и», «Юань дао», ч. 2).

Следуя за Ван Чуаньшанем, Тань Сытун вернулся к прямому определению «орудийных предметов» и *гао* как телесной сущности и деятельного проявления. Поднебесная — тоже огромный орудийный предмет (ср. «Дао дэ цзин», § 29). Подверженность мира «орудийных предметов» изменениям влечет за собой изменения *гао*, которых люди не в силах избежать, поскольку не могут дематериализоваться. Это рассуждение стало у Тань Сытуна теоретическим обоснованием реформизма («Сы-вэй инь-юнь тай-дуань шу» — «Краткие заметки о беспокойстве за отчизну», другой перевод: «Беспокойство за судьбу Родины»).

Проделанный анализ смысла термина «дэ» в его категориальном окружении и концептуальной эволюции обнаружил в самом общем плане трансформацию архаического представления о безличной магической силе в идею индивидуального нравственного императива. Однако это был путь синтетической эволюции, сохранявшей в той или иной степени свернутости достижения предыдущих этапов. Обращаясь к истории литературы, можно было бы провести аналогию с движением от магии к реализму в форме магического реализма.

Поэтому превращение онтологически-безоценочной пары *гао* и *гэ* (ср. «Дао дэ цзин») в этически-аксиологизированное сочетание (ср. современное *гао-гэ* — «мораль») не повлекло за собой полного разрыва с наследием прошлого. Более того, с помощью подобной терминологии стало возможным построение моральной метафизики, представляющей собой высочайшее достижение и наиболее специфическое явление китайской классической философии.

Теоретический фундамент подобной онтологизации *гао* и *гэ* был заложен создателями неоконфуцианства. В частности, Чжу Си следующим образом связывал эти категории с Великим пределом, который, «не имея телесной формы (*син*₁) и обладая принципом» тождествен отсутствию предела, или Пределу отсутствия (*у цзи*),

и в качестве «метафизического» (*син эр шан*) абсолюта — «совершенного предела» (*чжи цзи*) и «предельного совершенства» (*цзи чжи*) является высшим благом: «Великий предел — это только [соответствующий] Пути-*гао* принцип (*гао ли*) предельно хорошего (*цзи хао*) и совершенно доброго (*чжи шань*). Всякий человек имеет единый Великий предел, всякая вещь имеет единый Великий предел. То, что Учитель Чжоу [Дуньши] называл Великим пределом, есть обнаруживающаяся благодать тьмы доброго (*вань шань*) и совершенно хорошего (*чжи хао*) у неба и земли, человека и вещи» («Чжунцзы юй лэй», цз. 94).

3.4. КАТЕГОРИЯ «ГУМАННОСТЬ» (ЖЭНЬ): ЛЮБОВЬ К ЛЮДЯМ И ГАРМОНИЯ МИРА

«Жэнь» — «гуманность», «человечность», «истинно-человеческое (начало)», «человеколюбие», «милосердие», «доброта», «дружелюбие», «беспристрастность», англ. «(co-)humanity», «humaneness», «human-heartedness», «true manhood», «benevolence», «goodness», «charity», «perfect virtue», «(benevolent) love», «altruism», «authoritative person», фр. «bonté», «charité», «bienveillance», нем. «Güte», «Wohllwollen» — одна из основополагающих категорий китайской философии и традиционной духовной культуры, совмещающая три главных смысловых аспекта: 1) морально-психологический — «[родственная] любовь-жалость к людям» (*ай жэнь*), стоящая в одном ряду с «должной справедливостью» (*и*), ритуальной «благопристойностью» (*ли*), «разумностью» (*чжи*), «благонадежностью» (*синь*); 2) социально-этический — совокупность всех видов правильного отношения к другому человеку и обществу; 3) этико-метафизический — «приянь к вещам» (*ай у*), т. е. симпатически-интегративная взаимосвязь отдельной личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы.

Этимологическое значение «жэнь» — «человек и человек» или «человек среди людей». Хотя иероглиф «жэнь» в смысле «доброта правителя к подданным» присутствует в современных текстах канонизированной конфуцианцами доконфуцианской классики («Шу цзин», «Ши цзин»), возможно, он был не только терминологизирован, но и искусственно создан Конфуцием, а затем включен в указанные тексты. С чрезвычайно редким употреблением «жэнь» в доконфуцианских памятниках резко контрастирует его изобилие в «Лунь юе», где, как отметил Чэнь Юнцзе, он использован 105 раз в 58 параграфах из 499, т. е. ему посвящены более чем 10 процентов текста. Отсюда Чэнь Юнцзе заключал, что «до появления Конфуция китайцы не выработа-

ли понятия общей добродетели», а таковым впервые выступило «жэнь» у Конфуция¹.

В конфуцианстве это понятие, действительно, сразу стало центральной категорией, определявшейся, с одной стороны, как спокойной-самодостаточная «любовь к людям», рождающая правильный баланс любви и ненависти («Лунь юй», XII, 22, IV 2, 3, VI, 21/22; «Мэн-цзы», IV Б, 28, VII Б, 46, VII Б, 1), а с другой — как «преодоление себя и возвращение к ритуальной благопристойности» (*кэ цзи фу ли*), реализующее «золотое правило» морали: «не навязывать другим того, чего не желаешь себе», «упрочивать других в том, в чем желаешь упрочиться сам, и подвигать их на то, на что желаешь подвигнуться сам» («Лунь юй», XII, 1/2, VI, 28/30).

У Конфуция *жэнь* представлялось специфическим атрибутом «благородного мужа» (*цзюнь цзы*), не присущим «ничтожному человеку» (*сяо жэнь*) («Лунь юй», IV, 5, XIV, 6/7, 28/30), но уже у его ближайших последователей оно стало не только долгом правителя, но и универсальным началом человеческой личности и отношений между людьми («Чжун юн», § 20; «Мэн-цзы», III А, 4, VII Б, 16; «Ли цзи», гл. 7/9). Мэн-цзы усмотрел источник *жэнь* в полностью лишенном желаний вредить другим людям, реагирующем с чувственной непосредственностью, соболезнующем и сострадающем «сердце» (*синь*), без которого человек перестает быть таковым, и поэтому сформулировал омонимичную максиму «Гуманность (*жэнь*) — это человек (*жэнь*)», детализированную в дефинициях: «Обретение (*гэ*) человека для Поднебесной называется гуманностью» и «Гуманность — это сердце человека» («Мэн-цзы», II А, 6, VI А, 6, VII Б, 16, 31, III А, 4, VI А, 11). Следствием «гуманного [отношения к] людям» (*жэнь минь*) философ считал «любовь [к миру] вещей» (*ай у*), т. е. всему существующему («Мэн-цзы», VII А, 45). Он также обобщил суждения «Лунь юя» о социально-политической значимости *жэнь* как фактора «умиротворения» (*пик*) и упорядочения (*чжи*) Поднебесной в понятии «жэнь чжэн» — «гуманное правление» («Мэн-цзы», I А, 5, I Б, 11, 12, II А, 1, III А, 3, 4, IV А, 11, 14/15), ставшем впоследствии идеологическим штампом конфуцианской ортодоксии.

В «Мо-цзы» даны определения: «Гуманность — это любовь, [соединяющая отдельные] телесные сущности (*ти ай*)» и «Гуманность — это гуманизирующая любовь» (гл. 40, 43), — обусловленные общим моистским пониманием *жэнь* как компонента предписываемого волей Неба единения Поднебесной посредством «объединяющей (*цзянь*) взаимной любви и связующей взаимной пользы-выгоды» (гл. 26, 35).

В раннем даосизме *жэнь* подверглось критике как искусственное образование, не свойственное природе («небу и земле»), про-

дукт деградации *дао* и *дэ* («Дао дэ цзин», § 38). В «Дао дэ цзине» (§ 8) *жэнь* признано благотворной основой общения людей, а в «Чжуан-цзы» (гл. 12) распространено и на неживую природу: «Любовь к людям (*ай жэнь*) и принесение пользы вещам (*ли у*) называется гуманностью».

Дун Чжуншу сделал шаг к онтологизации «гуманности», объявив ее «небесным сердцем (*тянь синь*), которое любит людей», воплощением «воли Неба» (*тянь чжи*) в человеческом теле и результатом «преобразования» (*хуа*) «пневмы» (*ци*) крови («Чунь цю фань лу», цз. 6, гл. 17–18).

В позднем даосизме, философии сюань-сюэ и буддизме *жэнь* стало играть роль одной из важнейших добродетелей — милосердия, преодолевающего барьер между «я» и «не-я» (*у во*).

Неоконфуцианцы под влиянием Хань Юя расширили онтологическое содержание понятия «гуманность». Чэн Хао, Чжан Цзай, Ван Янмин и др. усматривали в ней как атрибут неба (*тянь*), органическую единосущность индивида со всем мирозданием, уподобляя отсутствие *жэнь* физическому параличу («паралич» — медицинский смысл выражения «бу жэнь», буквально означающего «негуманность»). Ван Янмин утверждал, что *жэнь* «образует единое тело (*тим*) с камнем и черепицей» («Да сюэ вэнь» — «Вопросы к "Великому учению"»).

В трактовках *жэнь* неоконфуцианскими мыслителями конца империи отразились особенности восприятия ими западной научной мысли.

Кан Ювэй оригинальным образом подытожил многовековое осмысление этой категории в китайской философской традиции и с помощью доступных ему сведений о науке Запада стал трактовать *жэнь* как проявление универсальной космической взаимосвязи. В своем важнейшем сочинении «Да тун шу» («Книга о Великом единении»), идентифицировав *жэнь* с эфиром *и-тай*, он утверждал, что первосубстанция мироздания — «изначальная пневма» (*юань ци*), представляющая собой Великую тайну (*тай сюань*), образует в каждой вещи, в том числе небе и человеку, сочетание духовного, душевного, ментального, интеллектуального, сознающего, разумного, «светло-благодатного» (*шэнь*, *цзин*₂, *лин*₁, *хунь*, *чжи*, *чжи*₄, *мин дэ*) начала с симпатической энергетикой, проявляющейся в качестве электричества, магнетизма, притяжения и «не выносящей» (*бу жэнь*), чужих страданий (см. «Мэн-цзы», I А, 7; II А, 6; VII Б, 31) «гуманностью».

Признавший себя учеником Кан Ювэя Тань Сытун первым в Китае посвятил *жэнь* специальную книгу — свое главное произведение «Жэнь сюэ» («Учение о гуманности» или «Гуманность и учение»), в котором, максимально развив идеи учителя, опять-таки «впервые стал рассматривать *жэнь* не как только свойство дей-

ствительности, а как саму действительность»¹. Он представил *жэнь* единой (u_3) и изначальной (*юань*,) общемировой субстанцией — эфиром (*и-тай*), проявляющимся, с одной стороны, в виде атмосферного электричества (*гянь*), силы тяготения (*си ли*), химического сродства (*ай ли* — буквально: «силы любви»), конфуцианской «[индивидуальной] природы» (*син₂*) и буддийского «[всеобъемлющего] океана природных стихий (*bhūtatathā*)», а с другой — психики (*синь ли* — буквально: «силы сердца»), интеллекта (*вэй синь*), сознания (*вэй ши* — буддийских *vijñānamātra*, *cittamātra*), буддийского «сочувствия и милосердия» (*цы бэй*), моистской «объединяющей любви» (*цзянь ай*), христианской «духовности» (*лин хунь*) и «любви к другому человеку (*ай жэнь*), как к себе».

Философы XX в., интерпретирующие классические китайские доктрины, истолковывают *жэнь* в изначальном конфуцианстве как сознательное следование этическим нормам (Ху Ши) или спонтанную нравственную интуицию (Лян Шумин), а в неоконфуцианстве — как принцип моральной метафизики (*гао-гэ гу син-шан-сюэ*), выражающий самосозидающее личностное начало (Фэн Юлань, Моу Цзунсань, Ду Вэймин)

■ 3.5. КАТЕГОРИЯ «ДОЛЖНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ» (И): БЕСКОРЫСТНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ И СООТВЕТСТВИЕ СМЫСЛУ

«И» — «должная справедливость», «долг», «чувство долга», «справедливость», «добропорядочность», «честность», «правильность», «принцип», «значение», «смысл», англ. «right (conduct)», «righteousness», «rightness», «justice», «signification», «(moral) duty», «morality», «sense of moral responsibility», «loyalty», «propriety», «selfshipfulness», фр. «équité», «honnête», «convenance», нем. «Gerechtigkeit», «Rechtlichkeit», «Pflicht», «Pflichttrente», «Recht», «das Rechte», «Rechtschaffenheit», «Schicklichkeit», «das Gezieemende» — также одна из основополагающих категорий китайской философии, в особенности конфуцианства. Она включает в себе идею «правильного (чжэн) соответствия (u_4) «содержания» формы, субъективных потребностей — объективным требованиям, внутреннего чувства справедливости — внешним императивам общественного долга. В «Чжун юне» (§ 20) дана лапидарная дефиниция: «Должная справедливость (*и*) — это соответствие (u_4)», построенная, как и многие другие, на омонимичности соответствующих иероглифов и легшая в основу ряда последующих более развернутых определений «должной справедливости». В период формирования неоконфуцианства его патриарх Чжоу Дуньши, сле-

¹ Chan Wingtsit. A. Source Book in Chinese Philosophy. Princeton; L., 1963. P. 738.

дую лаконичности оригинала, канонизировал эту дефиницию в инверсированной форме: «Соответствие называется должной справедливостью» («Тун шу», § 3). Оппозиционная «и» категория «ли₂» («польза, выгода, корысть, барыш, преимущество, успех, острота, быстрота»), в свою очередь, противопоставлялась *gao* (см., например: Дун Чжуншу. «Чунь цю фань лу», цз. 4, гл. 32; Ян Сюн. «Фа янь», цз. 1), что обнаруживает особую, доходящую до взаимозаменяемости близость «должной справедливости» с «Путем-*gao*».

Этимологически «и» восходит к сочетанию знаков «я» (*wo*) и «баран» (*ян*). Последний, входя также в состав иероглифов «добро» (*шань*) и «красота» (*мэй*), несет идею общепринятого «вкуса», охватывающего главные ценностно-нормативные сферы — этическую (*шань*), эстетическую (*мэй*) и деонтологическую (*и*). Интерпретация деонтологической нормы представлена в семантике «и» как общественный вкус («баран»), ставший внутренним чувством («я»).

В самом общем антропологическом смысле «и» — неотъемлемый атрибут индивидуальной природы (*синь*) человека, одно из «пяти постоянств» (*у чан*) его существования наряду с гуманностью (*жэнь*), благопристойностью (*ли₃*), разумностью (*чжи₄*) и благонадежностью (*синь₂*). В более конкретном социально-этическом смысле «и» — это нормы отношений между пятью парами социальных ролей: отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного («Ли цзи», гл. 7/9 «Ли юнь»). В еще более узком смысле — принцип поведения мужа, правителя или харизматического лидера. Стандартная терминологическая оппозиция «и — ли₂» («должное — полезное», «справедливое — выгодное», «честное — корыстное») знаменует собой противопоставление морального долга — эгоистической утилитарности, или обязанности по отношению к другому — соблюдению собственного интереса.

В древних протоконфуцианских памятниках «Ши цзине» и «Шу цзине» «и» обозначает умение правителей и чиновников приносить благо своей стране. У Конфуция «и» становится ключевой характеристикой «благородного мужа» (*цзюнь цзы*), отличающей его от гонящегося за пользой-выгодой «ничтожного человека» (*сяо жэнь*), определяющей его «основу» (*чжи₂*) и выражающей единство знания (*чжи*) и действия (*син*), соответствующее благодати (*гэ*), реализующееся посредством этико-ритуальной благопристойности (*ли₃*) и направленное на осуществление *gao* («Лунь юй», II, 24, IV, 16, XII, 10, XV, 18, XVI, 10, 11, XVII, 21/23, XVIII, 7). Поэтому «совершенный человек» (*чэн жэнь*), «видя пользу-выгоду, помышляет о должной справедливости», а сам Конфуций «редко говорил о пользе-выгоде» («Лунь юй», XIV, 12, IX, 1). Мэн-цзы радикально универсализировал «и» как одно из четырех начал исконно доброй (*шань*) человеческой природы — «стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] серд-

це» («Мэн-цзы», II А, 6, VI А, 6) и решительно отверг пользу-выгоду во имя должной справедливости и гуманности («Мэн-цзы», I А, 1), отличающих человека от животных («Мэн-цзы», IV Б, 19). «Должная справедливость — это Путь человека» («Мэн-цзы», VI А, 11), совершенствование его «пневмы» (*ци*) происходит благодаря «накоплению должной справедливости» («Мэн-цзы», II А, 2).

Главный оппонент Мэн-цзы в рамках конфуцианства — Сюнь-цзы, считая человеческую природу исконно «злой» и наделенной врожденным стремлением к пользе-выгоде, вместе с тем еще категоричнее определил *и* как основной человеческий признак («Сюнь-цзы», гл. 9), которому должно быть подчинено неискоренимое стремление к пользе-выгоде. Общеконфуцианское решение проблемы «и — ли₂» дано в «Да сюэ» (II, 10.22–23): «Не польза-выгода полезна-выгодна государству, а должная справедливость».

Моисты в отличие от конфуцианцев, трактуя «ли₂» как «приносящую радость» «общую пользу и взаимную выгоду», а не частный интерес и эгоистическую корысть, отвергли противопоставление «и — ли₂» прямой дефиницией «Должная справедливость есть польза-выгода» («Мо-цзы», гл. 40, 43). В специально посвященной «и» главе «Мо-цзы», носящей название «Ценить должную справедливость» (гл. 47 «Гуй и»), таковая названа «самым ценным из тьмы дел (*вань ши*)», поскольку самому «Небу желанна (*юй*) должная справедливость и ненавистна (*э*) недолжная несправедливость» (гл. 26). Воле Неба соответствует и всенародная «польза-выгода» (гл. 26), составляющая также один из трех главных гносеологических критериев (*сань бяо*) — «применимость» (*юн*) высказываний (гл. 35).

Легисты антиконфуцианский (ср. «Мэн-цзы», VI А, 2) и близкий к моизму тезис о том, что «люди стремятся к пользе-выгоде, как вода вниз» («Шан цзюнь шу», гл. 23), соединили с враждебным и моизму, и конфуцианству определением «и» как «Пути насилия» (*бао чжи дао*) ради абсолютной власти и унифицированной «законности» (*фа*).

В противовес всем указанным школам представители даосизма, отстаивая идеал естественной незаинтересованности, одновременно подвергли критике как пользу-выгоду, так и должную справедливость. Согласно «Дао дэ цзину» (§ 18, 19, 38), «и» — результат «упразднения великого Пути-*дао*», т. е. одна из ступеней общей деградации в мире: «За утратой Пути-*дао* следует благодать, за утратой благодати следует гуманность, за утратой гуманности следует должная справедливость, за утратой должной справедливости следует благопристойность. Благопристойность — это истощение верности (*чжун*,) и благонадежности (*синь*,), голова смуты» (§ 38). В отличие от «Дао дэ цзина» (§ 38), где проведены тонкие градации упадка, четко разграничены «нецеленаправленная» (*у и вэй*) гуманность и «целенаправленная» (*ю и вэй*) должная справедливость, в «Чжуан-цзы» (гл. 2, 6, 28) провозглашен отказ от различения «жэнь» и «и», сопро-

вождающийся призывом «забыть» ($ван_1$) как должную справедливость с гуманностью, так и пользу-выгоду.

Дун Чжуншу, привнесший в официализированное конфуцианство некоторые легистские и моистские идеи, сочетал радикальные формулы: «Гуманный человек выправляет свой Путь и не планирует свою пользу-выгоду, совершенствует свои принципы и не тревожится о своем успехе» (вариант: «Гуманный человек выправляет свое должное соответствие ($ц_0$) и не планирует свою пользу-выгоду, выветляет ($мин_2$) свой Путь и не рассчитывает на успех»); «Нет человека, для чьей природы должная справедливость не была бы добром, а не способный к должной справедливости теряет и пользу-выгоду, поэтому благородный муж до конца дней слова не молвит о пользе-выгоде», — с признанием за последней роли столь же необходимого регулятора телесной жизни («Чунь цю фань лу», цз. 9, гл. 32, цз. 3, гл. 4). Специально посвященная этой теме глава «Должная справедливость — важнейшее в пестовании телесной личности» («Шэнь чжи ян чжун юй и») «Чунь цю фань лу» (цз. 9, гл. 31) начинается следующим пассажем: «Небо, порождая человека, побуждает его породить должную справедливость и пользу-выгоду. Пользой-выгодой пестуется его тело ($ти$), должной справедливостью — его сердце. Сердце, не достигнув ($гэ_1$) должной справедливости, не способно радоваться ($лэ$); тело, не достигнув пользы-выгоды, не способно умиротворяться. Должная справедливость — пестун сердца, польза-выгода — пестун тела. В теле самое ценное — сердце, поэтому в пестовании самое важное — должная справедливость».

Усвоение даосских идей неоконфуцианством выразилось, в частности, в признании Шао Юном «совершенномудрых» способными «отрешиться от пользы-выгоды и от должной справедливости». Другой создатель неоконфуцианства, Чжан Цзай, пошел на сближение с моизмом в тезисе «Должная справедливость делает общей ($гун_1$) пользу-выгоду Поднебесной» («Чжэн мэнь», гл. «Да и» — «Великие перемены»). Открыто в защиту принципа общей пользы-выгоды выступили Ли Гоу (1009–1059), Ху Хун (1102/5–1155/61), Чэнь Лян (1143–1194), Е Ши (1150–1223). Ху Хун наиболее четко провел различие между частной и общей формами пользы-выгоды. Основоположник неоконфуцианской ортодоксии Чэн И прямо отождествил «должную справедливость» с общественно-альтруистическим ($гун_1$) и светло-активным ($ян$), а пользу-выгоду — с частно-эгоистическим ($сы$) и темно-пассивным ($инь$) началом, допустив, однако, возможность их гармонии и полезность-выгодность соблюдения должной справедливости: «[Силою] $инь$ помогающий [силе] $ян$ сформировать ($чэн_1$) вещь — это благородный муж, ею вредящий [силе] $ян$ — это ничтожный человек. Гармония ($хэ$) пользы-выгоды с должной справедливостью — добро, нанесение ею вреда должной справедливости — недобро» («И шу», цз. 17, 19).

Ван Чуаньшань соотнес должную справедливость с *dao* человека, а пользу-выгоду с его жизненными «функциями» (*юн*). Янь Юань (Сичжай), утверждавший, что «благодаря должной справедливости осуществляется польза-выгода», переиначил формулу Дун Чжуншу в призыв «выправлять свой долг, чтобы планировать свою пользу-выгоду, и, высветляя (*мин*₂) свой Путь-*dao*, рассчитывать на свой успех» («Сы шу чжэн у» — «Исправление ошибок в "Четверокнижии"», цз. 1: «Да сюэ»), аргументируя тем, что «совершенно не планировать пользу-выгоду и не рассчитывать на успех — это пустая безучастность (*цзи*), свойственная гнилым конфуцианцам (*фу жу*)» («Янь Сичжай сянь шэн янь син лу» — «Записки слов и дел наставника Янь Сичжая»).

■ 4.1. КОНЦЕПЦИИ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА ОТ КОНФУЦИЯ ДО ХАНЬ ЮЯ

Одной из наиболее фундаментальных проблем традиционной китайской философии, в особенности конфуцианства, была проблема природы человека (*жэнь син*). Ее обсуждение Ван Янмин («Чуань си лу», цз. 3) относил к тому, что Конфуций называл «разговором о высшем» («Лунь юй», VI, 19/21). Уже создателями конфуцианства были предложены такие решения этой проблемы, которые наметили магистральный путь дальнейших теоретических поисков и обусловили решающее значение ее аксиологического аспекта. Ко времени Ван Янмина были последовательно выдвинуты и пересмотрены все основные возможные на этом пути принципиально различающиеся решения, и его концепция явилась последним существенным шагом вперед, тем более что нашествие маньчжуров, упразднившее идеологическое господство янминизма, поначалу значительно снизило общий уровень философствования, а затем проникновение западных идей изменило направление, которому следовала китайская философская мысль.

Конфуцианские концепции природы человека отличает понятийно-терминологическое единообразие, все они концентрируются вокруг основополагающей для китайской философии категории «син₂» («природная сущность», «качество», «характер», «пол»), которую Дай Чжэнь определил как «реальную телесную сущность и реальное дело» (ши ти ши ши) («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», цз. 3). Ее главный теоретический смысл — конкретная индивидуальная природа, т. е. естественные и подлинные качества каждой отдельной вещи или категории вещей-дел, и в первую очередь человека. К примеру, согласно формулировкам Чжу Си, «в Поднебесной нет вещи, не имеющей [индивидуальной] природы», а «[индивидуальная] природа есть то, чем наделен человек» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 4, 5). Поэтому и без специального определения иероглиф «син₂» часто обозначает именно человеческую природу. За этим стоит не терминологическая расплывчатость, а мировоззренческая установка, согласно которой человек мыслился одним (хотя и центральным) из «десяти тысяч [родов] вещей», образующих весь мир.

Этимология иероглифа «син₂», состоящего из знаков «сердце, центр» (*синь*) и «жизнь, рождение» (*шэнь*), обнаруживает идею ви-

тального центра или психосоматической основы живого существа, на что прямо указывал Дун Чжуншу, который из производности «имени ($мин_1$) $син_2$ » от «шэн» делал умозаключение: «Естественные ($цзы$ $жань$) качества ($цзы_3$) рожденного-живущего ($шэн$) называются [индивидуальной] природой ($син_2$). [Индивидуальная] природа — это основа ($чжи_2$)» («Чунь цю фань лу», цз. 10, гл. 35).

В философских построениях «[индивидуальная] природа», как правило, фигурировала в соотношении с понятиями «добро» ($шань$), «зло» ($э$), «сердце» ($синь$), «предопределение» ($мин_1$), «чувства, чувственность» ($цин$), «принцип» ($ли$). В буддийских текстах она соответствовала терминам «svabhāva», «prakṛti», «pradhāna».

В конфуцианском осмыслении основных характеристик природы человека учение самого Конфуция, по всей вероятности, следует считать «нулевым циклом». В нем были даны предпосылки для различных, даже противоречащих друг другу точек зрения по этой проблеме. В «Лунь юе» сообщается, что «нельзя было услышать рассуждений учителя (т. е. Конфуция. — А. К.) о природе ($син_2$) и небесном пути» (V, 13), но там же приводится и принципиально важное высказывание Конфуция: «По природе [люди] близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга» (XVII, 2). Вероятнее всего, в этом высказывании заключена мысль о единстве человеческой природы и ее нейтральности по отношению к добру и злу, которые становятся свойственны человеку под влиянием внешних обстоятельств.

Вместе с тем «Лунь юй» наполнен изречениями, утверждающими разноразличность людей: «Случается, что благородный муж негуманен, но еще не случалось, чтобы ничтожный человек был гуманен» (XIV, 6); «Благородный муж достигает высшего, ничтожный человек достигает низшего» (XIV, 23); «Высшая разумность и низшая глупость неизменны» (XVII, 3); «С людьми выше среднего можно говорить о высшем, с людьми ниже среднего нельзя говорить о высшем» (VI, 19/21); «Знающие от рождения суть высшие, знающие по научению суть следующие, научающиеся через нужду суть следующие за следующими, не научающиеся [даже] через нужду суть низшие среди людей» (XVI, 9).

Во всех этих высказываниях не говорится прямо о природе человека: термин « $син_2$ » встречается в «Лунь юе» только дважды, и обе включающие его фразы мы уже процитировали. Поэтому указанные градации можно считать относящимися к благоприобретенным свойствам, однако кое-что разнит людей от рождения и ничем не может быть устранено: «высшая разумность и низшая глупость неизменны». Но принципиально важно то, что данное разграничение касается только интеллектуальных качеств человека, не распространяясь ни на его моральные качества, ни тем более на его природу в целом.

Некоторые из последующих конфуцианцев стремились универсализировать различие человеческих качеств, превращая его в разли-

чие природы людей (подробнее об этом — ниже); другие, наоборот, старались его теоретически сгладить. Интересно, например, что уже в «Чжун юне», произведении, традиционно приписываемом кисти внука Конфуция — Цзы-Сы (492 — 431 или 483 — 402), приведенное выше высказывание Учителя специфическим образом трансформируется: «Некоторые знаючи от рождения, некоторые знаючи по научении, некоторые знаючи через нужду, но что касается знания, то оно едино» (§ 20). Здесь подчеркивается единство людей с точки зрения качества того знания, которым они располагают, и отсутствует категория «не научающихся [даже] через нужду», тогда как в другом месте говорится, что и глупец может быть причастен к знанию пути «благородного мужа» (§ 12).

Все это вполне соответствует общему пафосу «Чжун юна», состоящему в утверждении сущностного единства всех людей. Тем же пафосом проникнуто и другое фундаментальное конфуцианское сочинение, автором которого считается непосредственный ученик Конфуция — Цзэн-цзы, а именно «Да сюэ». В нем доказывается врожденная склонность всякого человека к добру: «Ничтожный человек, пребывая в праздности, творит недоброе и способен в этом дойти до крайности, однако, столкнувшись с благородным мужем, в томлении скрывает свою недоброту и прикидывается добрым» (II, 6.2), и в качестве всеобщей и универсальной задачи выдвигается требование «остановки на добре (высшем, абсолютном благе — *чжи шань*. — А. К.)» (I, 1).

Великий последователь Конфуция — Мэн-цзы, развивая идею Учителя об общности природы всех людей, что наиболее ярко выразилось в его тезисе: «Совершенномудрые и я (мы) — однородны» («Мэн-цзы», VI A, 7), определил эту сущность как изначальную доброту. «Человеческая природа добра» (*жэнь син шань е*) («Мэн-цзы», IV A, 2, III A, 1), и это свойство присуще ей так же, как воде — свойство течь вниз.

Под изначальной добротой Мэн-цзы понимал главным образом четыре природенных специфических качества человека, своим истоком имеющих непосредственное спонтанное чувство, а завершением — сознательное поведение.

«Мэн-цзы сказал: "Все люди обладают не выносящим [чужого страдания] сердцем... У всякого человека, вдруг увидевшего ребенка, готового упасть в колодезь, будет испуганное и страшщееся, соболезнующее и сострадающее сердце. И это происходит не из-за внутренней близости с родителями ребенка, не из желания иметь хорошую репутацию среди соседей и друзей и не из отвращения к тому, что ребенок разразится воплями. Отсюда видно, что не имеющий соболезнующего и сострадающего сердца — не человек, не имеющий стыдящегося [за себя] и негодующего [на другого] сердца — не человек, не имеющий отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца — не человек. Соболезнующее

и сострадающее сердце — начало гуманности, стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце — начало должной справедливости, отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце — начало благопристойности, утверждающее и отрицающее сердце — начало разумности. Человеку принадлежат эти четыре начала, так же как ему принадлежат четыре конечности (*сы ти*)» («Мэн-цзы», II А, 6).

Ту же мысль Мэн-цзы высказывал в другом месте, специально разъясняя тезис о доброте человеческой природы: «Все люди обладают соболезнающим и сострадающим сердцем, все люди обладают стыдящимся [за себя] и негодующим [на другого] сердцем, все люди обладают благоговейно-уважительным и почтительно-осторожным сердцем. Соболезнующее и сострадающее сердце — это гуманность, стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце — это должная справедливость, благоговейно-уважительное и почтительно-осторожное сердце — это благопристойность, утверждающее и отрицающее сердце — это разумность. Гуманность, должная справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в меня, они мне исконно (*ту*) присущи» («Мэн-цзы», VI А, 6). Естественным выводом отсюда было признание того, что «всякий человек может стать [совершенномудрым] Яо или Шунем» («Мэн-цзы», VI Б, 2).

Истолковывая доброту как изначальное свойство человеческой природы, Мэн-цзы не только развивал, но и ревизовал взгляды Конфуция, который связывал понятие доброты (*шань*) с высшей категорией человеческих существ: «Учитель сказал: "Совершенномудрого человека я не видел. Увидеть благородного мужа — этого достаточно. Доброго (*шань*) человека я не видел. Увидеть обладающего постоянством — этого достаточно"» («Лунь юй», VII, 26). В «Цзо чжунани», произведении, традицией приписываемом кисти Цзо Цюмина, ученика и современника Конфуция, эта идея выражена максимой: «Добрый человек есть основание (*ци*) неба и земли» (Чэн-гун 15 г.).

Слишком высокое представление Конфуция о доброте, очевидно, дало в дальнейшем основание для идентификации его положений с теориями более позднего времени, в частности с концепцией множественности человеческих природ. Так, по поводу его тезиса о неизменности высшей разумности и низшей глупости в 20-м цзюане «Хань шу» («Книги [об эпохе] Хань») говорится: «Способность участия в совершении добра и неспособность участия в совершении зла называется высшей разумностью... способность участия в совершении зла и неспособность участия в совершении добра называется низшей глупостью... Способный участвовать и в совершении добра, и в совершении зла называется средним человеком». В «Хань шу» на этом теоретическом основании строится девятиступенчатая классификация (три ступени высшего класса, три ступени среднего класса, три ступени низшего класса) мифических и исторических персонажей от «сотворения мира» до тогдашней современности.

Главным оппонентом Мэн-цзы в вопросе о характере человеческой природы традиционно считается другой великий конфуцианец древности, Сюнь-цзы (Сунь Цин), утверждавший, что «человеческая природа зла; то, что она добра, — искусственное приобретение» (*жэнь син э, ци шань чжэ вэй е*) («Сюнь-цзы», гл. 23). Сюнь-цзы, так же как и Мэн-цзы, исходил из положения Конфуция об общности природы всех людей: «Природа [совершенномудрых] Яо и Шуня и [негодяев] Цзе и Чжи едина. Природа благородных мужей и ничтожных людей едина» (там же). Но в отличие от Мэн-цзы он утверждал, что «[обычный] человек с улицы может стать [совершенномудрым] Юем» (там же) только путем преодоления своих врожденных инстинктов и естественных склонностей, путем преобразования своей изначальной природы (*фань юй син, хуа син*), а отнюдь не следования ей (*цун син*).

Доказывая положение об изначальной недоброте человеческой природы, Сюнь-цзы ссылаясь на то, что человеку от рождения присущи желания и стремления, противоречащие прежде всего двум из четырех указанных Мэн-цзы сущностных человеческих качеств — благопристойности и должной справедливости. Любовь к пользе-выгоде губит способность «отказывать [себе] и уступать [другим]» («польза-выгода» — «ли₂» — стандартный антоним «должной справедливости» — «и», а названная способность, как это явствует из вышеприведенных слов Мэн-цзы, — начало благопристойности), плотские же страсти непосредственно губят благопристойность и должную справедливость (там же).

Выдвигая свою концепцию, Сюнь-цзы открыто полемизировал с Мэн-цзы. Но Мэн-цзы также развивал свой взгляд в полемике с философом Гао-цзы, который был то ли его учеником, то ли старшим современником, последователем Мо-цзы и именем которого названа излагающая эту дискуссию гл. VI «Мэн-цзы». Гао-цзы утверждал, что «природа человека безразлична к добру и недобру» (*жэнь син чжи у фэнь юй шань бу шань*) («Мэн-цзы», VI A, 2). Интересно при этом, что и Гао-цзы и Сюнь-цзы, исходя из разных представлений о человеческой природе (первый — как нейтральной, второй — как злой), одинаковым образом истолковывали возникновение доброты в человеке. Оба философа отождествляли ее с благоприобретаемыми свойствами (Гао-цзы — с гуманностью и должной справедливостью, Сюнь-цзы — с должной справедливостью и благопристойностью), изменяющими изначальную природу человека точно так же, как изменяет иву превращение в чашу (Гао-цзы), а кривое дерево — искусственное выпрямление (Сюнь-цзы).

Гао-цзы понимал нейтральность человеческой природы в абсолютном смысле, т. е. не считал для нее возможным сделаться доброй или злой. Добрыми или злыми могут быть лишь те формы, в которых она реализуется. Это хорошо видно из следующего высказывания ученика Мэн-цзы — Гунду-цзы: «Гао-цзы говорит: “[Человеческая]

природа лишена как добра, так и недобра". Некоторые говорят, что "[человеческая] природа может быть (сделаться — *вэй*. — А. К.) доброй, а может быть (сделаться) недоброй" ... Другие говорят, что „есть добрая человеческая природа и есть недобрая человеческая природа“» («Мэн-цзы», VI А, 6).

Китайские комментаторы полагают, что «некоторые» здесь выражают точку зрения конфуцианца «в третьем поколении» (т. е., видимо, современника Цзы-Сы) — философа Ши Ши. О последнем Ван Чун сообщает следующее: «Человек [эпохи] Чжоу — Ши Ши считал, что человеческая природа имеет добро и имеет зло (*жэнь син ю шань ю э*). Если брать добрую природу человека и, пестуя, доводить ее до высшей степени, тогда разовьется добро. [Если же брать] злую природу [человека] и, пестуя, доводить ее до высшей степени, тогда разовьется зло» («Лунь хэн», гл. 13).

Есть, впрочем, некоторое основание для сомнения в тождестве идей, приписанных анониму в «Мэн-цзы» и Ши Ши в трактате Ван Чуна. И там и тут говорится о возможности сделать человеческую природу доброй или злой, но в первом случае вовсе не утверждается, как во втором, что предпосылкой данного преобразования является изначальное наличие в человеческой природе и добра, и зла. Поэтому из приводимого Гунду-цзы первого анонимного тезиса можно извлечь лишь мысль о том, что человеческая природа потенциально добра и зла, тогда как Ши Ши, согласно Ван Чуну, полагал ее и доброй и злой актуально.

Представленный Гунду-цзы в предельно обобщенном и недетализированном виде такой подход к вопросу о человеческой природе был теоретически разработан в учении Дун Чжуншу. Определяя ее как «основу» (*чжи*), он замечал, что последняя из «имени добра», в отличие от «имени [человеческой] природы», не выводима (*чжун*), и, следовательно, нельзя говорить, что «основа — добра», но можно прибегнуть к сравнению: «[Человеческая] природа подобна рису на корню, добро — рису в зерне. Хотя рис в зерне происходит из риса на корню, нельзя рис на корню всецело отождествлять с рисом в зерне. Хотя добро происходит из [человеческой] природы, нельзя [человеческую] природу всецело отождествлять с добром» («Чунь цю фань лу», цз. 10, гл. 35).

Таким образом, Дун Чжуншу первым ввел очень важную идею доброты человеческой природы как ее потенциального состояния. Еще не будучи доброй, человеческая природа от рождения обладает «доброй основой» (*шань чжи*), «добрым началом» (*шань гуань*). Актуализируют потенциальную доброту человеческой природы обучение и воспитание. Признание актуальной нейтральности изначальной человеческой природы сближает Дун Чжуншу с Конфуцием, оценка ее как потенциально доброй — с Мэн-цзы, а упор на социализацию как фактор формирования доброго начала в человеке — с Сюнь-цзы. В этом смысле можно согласиться с утверждением Фэн

Юланы, что учение Дун Чжуншу о природе человека «представляет собой синтез идей Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы»¹.

Дун Чжуншу принадлежит еще два важных нововведения в области философских представлений о человеческой природе. Во-первых, он указал на дуалистичную структуру человеческой природы (в широком смысле), состоящей, по его мнению, из природы (в узком смысле) и чувственности (*цин*): «Телесной личности (*шэнь*) присущи природа и чувственность, так же как небу присущи [силы] *инь* и *ян*» («Чунь цю фань лу», цз. 10, гл. 25). Природу (в узком смысле) Дун Чжуншу трактовал как добротворный, а чувственность — как злотворный фактор.

Идея сложносоставности человеческой природы представляет собой существенный шаг вперед не только по отношению к концепциям, исходящим из ее однокачественности (природа добра, зла и нейтральна), но и по отношению к концепции, исходящей из ее разнокачественности (одновременное наличие в ней и добра и зла), поскольку таким образом дифференцируются природные факторы добра и зла, с одной стороны, и добро и зло как свойства природы — с другой.

Во-вторых, Дун Чжуншу ввел «принцип относительности» применительно к понятиям доброты и природы. С этой точки зрения человеческая природа может считаться доброй, если ее сравнивать с природой птиц и зверей, но не может считаться таковой, если ее сравнивать с природой «совершенномудрых». И то, что называется природой «совершенномудрых», не является природой в том же смысле, что и природа средних людей, а природа последних не есть природа в том же смысле, что природа совершенных ничтожеств (*гоу шао*)². Дун Чжуншу утверждал, что Мэн-цзы в своей теории ориентировался на превосходство человеческой природы по сравнению с природой животных, тогда как он сам ориентируется на то, что природа обычных людей (которую он только и имеет в виду под «природой») уступает природе «совершенномудрых», т. е. не добра по большому счету.

За довольно тонкими дистинкциями Дун Чжуншу последовала более простая и радикальная концепция Ян Сюна, который с наибольшей отчетливостью и последовательностью выразил восходящую, видимо, к Ши Ши идею амбивалентности человеческой природы. Ян Сюн писал: «В человеческой природе добро и зло перемешаны (*жэнь чжи син е шань э хунь*). Если совершенствовать присутствующее ей добро, то станешь добрым человеком. Если совершенствовать присутствующее ей зло, то станешь злым человеком» («Фа янь», цз. 3).

Вернемся, однако, к цитате из «Мэн-цзы». Во втором анонимном тезисе, воспроизведенном Гунду-цзы, проблема доброты или недоб-

¹ Фэн Юланы. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Шанхай, 1935. Т. 2. С. 517–518.

² Выражение «доу шао» восходит к «Лунь юю» (XIII, 20) и буквально означает «маленькая корзинка».

роты человеческой природы решается уже не «качественно», а «количественно», т. е. утверждается, что природа одних людей добра, и природа других — недобра.

У Дун Чжуншу эта идея приобрела завуалированную форму, поскольку, с его точки зрения, природа «совершенноумудрых» — сверхприрода, а природа совершенных ничтожествов — недоприрода, и в соотношении с низшими разрядами все вышестоящие разряды — добры, а в соотношении с высшим абсолютным разрядом совершенномудрия все остальные — недобры.

Ван Чун, возобновив концепцию различных типов человеческой природы, попытался на ее основе синтезировать важнейшие принципы своих предшественников: «Действительность состоит в том, что человеческая природа бывает доброй, а бывает злой (*жэнь син ю шань ю э*)¹, подобно тому как человеческие способности бывают высокими, а бывают низкими. Высокие не могут стать низкими, а низкие не могут стать высокими... Я уверен, что высказывание Мэн Кэ [Мэн-цзы] о том, что человеческая природа добра, относится к людям выше среднего, высказывание Сунь Цина [Сюнь-цзы] о том, что человеческая природа зла, относится к людям ниже среднего, а высказывание Ян Сюна о том, что в человеческой природе добро и зло перемешаны, относится к средним людям» («Лунь хэн», гл. 13)².

С этой же синтезирующей точки зрения Ван Чун интерпретировал и концепцию Дун Чжуншу: «Высказывания [Дун] Чжуншу говорят о том, что Мэн-цзы видел присущую ей [человеческой природе. — А. К.] [силу] *ян*, а Сунь Цин видел присущую ей [силу] *инь*». При этом, однако, он критически замечал: «Человеческая природа и чувственность совместно получают из [сил] *инь* и *ян*. Рождаясь из [сил] *инь* и *ян*, [они] могут быть изобильны или скудны. [Так], яшма, рождаясь из камня, может быть чистой, а может быть пестрой. Природа и чувственность, подобно [силам] *инь* и *ян*, разве могут быть исключительно добрыми?» («Лунь хэн», гл. 13).

Обосновывая свою позицию, Ван Чун ссылаясь и на приводившееся выше высказывание Конфуция. Стремясь связать их в единую систему, он заявлял, что слова Конфуция о взаимной близости людей по природе относятся к «средним людям» (людям средней категории), а его слова о неизменности высшей разумности и низшей глупости — к носителям абсолютного добра и абсолютного зла (*ци шань, цзи э*) («Лунь хэн», гл. 13). Таким образом, Ван Чун принципиально преодолел идею сущностного единства природы всех людей и

¹ Формула Ван Чуна «жэнь син ю шань ю э» тождественна формуле Ши Ши, но выражает иной смысл: не в единой природе совмещаются добро и зло, а добры и злы разные природы.

² Окончание этого фрагмента показывает, что приведенная в предыдущем примечании формула в контексте Ван Чуна может пониматься и в смысле Ши Ши — применительно к среднему человеку. Видимо, поэтому Ши Ши и его последователей Ван Чун считал «почти достигшими правильности» («Лунь хэн», гл. 13).

тем самым фактически дезавуировал принцип возможности для «человека с улицы» стать «совершенномудрым».

После Ван Чуна идею трех видов человеческой природы развивал Сюнь Юэ (148—209). Он применил в классификации людей термин «три категории» (*сань пинь*), употреблявшийся ранее в классических древних текстах, но не в приложении к людям: например, в «Шу цзине» (гл. 6) говорится о «трех категориях металлов». Впоследствии этот термин взял на вооружение Хань Юй, которому и стало затем приписываться авторство теории трех категорий человеческой природы. Правда, деление людей на три категории Сюнь Юэ непосредственно связывал с предопределением (*мин*₁), а не с природой.

Различая предопределение и природу, Сюнь Юэ писал: «Прирожденное называется природой, таковы тело (*син*₁) и дух (*шэнь*₁). То, благодаря чему устанавливается и завершается жизнь, называется предопределением» («Шэнь цзянь» — «Расширенное зеркало», гл. 5). Считая предопределение для людей высшей категории и предопределение для людей низшей категории константами, Сюнь Юэ признавал возможность влияния на предопределение, присущее людям средней категории, их собственных поступков: «Имеются три категории [небесного предопределения]. Высшая и низшая неизменны. Что касается средней, то она находится в зависимости от человеческих дел» («Шэнь цзянь», гл. 5).

В рамках такого различия основное внимание Сюнь Юэ уделял средней категории. При этом он уклонялся от прямой оценки природы в аспекте доброты или недоброты, рассматривая данные атрибуты скорее как присущие ее проявлениям (через посредство чувственности), нежели ей самой («Шэнь цзянь», гл. 5).

Свое отношение к другим концепциям человеческой природы Сюнь Юэ выражал следующим образом: «Мэн-цзы утверждал, что [человеческая] природа добра, Сюнь Цин [Сюнь-цзы] утверждал, что [человеческая] природа зла, Гунсунь [Ни]-цзы говорил, что [человеческой] природе не присущи ни добро, ни зло, Ян Сюн говорил, что в человеческой природе добро и зло перемешаны, Лю Сян говорил, что [человеческая] природа и чувственность соответствуют друг другу: природа не является исключительно доброй, чувственность не является исключительно злой... Только высказывания [Лю] Сяна верны» («Шэнь цзянь», гл. 5).

Согласно Ван Чуну, Гунсунь Ни-цзы придерживался мнения Ши Ши, что в человеческой природе наличествуют и добро, и зло. Поскольку сочинения Гунсунь Ни-цзы утрачены, установить истину сейчас весьма сложно, тем более что одни авторы считают его учеником (учеником ученика) Конфуция, а другие — учеником Сюнь-цзы¹. Следует, однако, признать, что в «Юэ цзи» («Записках о музы-

¹ Го Можо. Бронзовый век. М., 1959. С. 226—235, 254, 255.

ке»), произведении, приписываемом Гунсунь Ни-цзы (как, впрочем, и Сюнь-цзы) и представляющем собой ныне 17/19-ю главу «Ли цзи», трактатка человеческой природы действительно близка к высказанному Конфуцием¹. Там сказано: «От рождения человеку присуще спокойствие — такова небесная природа. В результате восприятия вещей возникают движения — таковы страсти (*юй*) природы. После того как вещи достигаются, а знания познаются, в теле формируются любовь и ненависть (*хао у*) к ним. Если любовь и ненависть не умеряются внутри, а знания поглощены внешним, невозможно оборотиться к самому себе (*фань гун*), и небесный принцип гибнет».

В «Юэ цзи» признание того, что человеку изначально присущ небесный принцип (*тянь ли*), противоположный человеческим страстям (*жэнь юй*) («Когда человек изменяем вещами, тогда гибнет небесный принцип и до предела разворачиваются человеческие страсти»), а также того, что «благодать является началом (*гуань*) природы», сочетается с утверждением, что музыка, «будучи воспринятой, приводит в движение доброе сердце (*шань синь*) человека». Следовательно, добро здесь мыслится атрибутом не спокойной природы, а подвижной чувственности. Надо также учитывать, что «ненависть» из пары «любовь и ненависть» обозначается тем же иероглифом, что и «зло» из пары «добро и зло», поэтому представление о добре и зле как явлениях, принадлежащих подвижной познавательно-чувственной сфере, для данного контекста вполне естественно. Это сопоставимо с положениями Ван Янмина: «Наличие добра и зла — это движение пневмы (*ци*)»; «Наличие добра и зла — это движение помыслов» («Чуань си лу», цз. 1, 3). Таким образом, если считать сказанное в «Юэ цзи» выражением взглядов Гунсунь Ни-цзи, сообщение Сюнь Юэ следует признать верным.

Что касается взглядов Лю Сяна (77—6 до н. э.), то Ван Чун приводит следующее его высказывание, отсутствующее в сохранившихся произведениях этого философа: «[Человеческая] природа есть то, что таково от рождения. Будучи заключенной в телесной личности (*шэнь*) человека, [она] не проявляется вовне. Чувственность есть то, что таково благодаря соприкосновению с вещами (*цзе юй у*). [Она] выходит из тела вовне. Выходящее из тела вовне называется [силой] *ян*. Не проявляющееся вовне называется [силой] *инь*» («Лунь хэн», гл. 13). Здесь бросается в глаза противоположная по сравнению с данной Дун Чжуншунь корреляция между природой и чувственностью, с одной стороны, и силами *инь* и *ян* — с другой. Соотношение же того и другого с добром и злом не уточняется. Поэтому свои критические замечания в адрес Лю Сяна Ван Чун заключает словами: «Не говоря о том, добра или зла [человеческая] природа, а только обсуждая внешнее и внутреннее, [силы] *инь* и *ян*, трудно познать принцип. Согласно вы-

сказываниям Цзы-Чжэна (Лю Сяна), [человеческая] природа — это [сила] *инь*, а чувственность — это [сила] *ян*, однако природные данные (*бин*) и чувственность человека в конце концов добры или злы?» («Лунь хэн», гл. 13).

Таким образом, все основные идеи и термины, затем развитые в более сложную и четкую систему Хань Юем, содержались уже в учении Сюнь Юэ. В начале своего трактата «Юань син» («Обращение к началу [человеческой] природы»), специально посвященного разбираемой проблеме, Хань Юй писал: «Существуют три категории [человеческой] природы, а того, благодаря чему она является природой, пять». Далее он пояснял, что высшей категории (*шан пинь*) присуще только добро, низшей (*ся пинь*) — только зло, а средней (*чжун пинь*) — и добро, и зло. Пять качеств, делающих человеческую природу тем, что она есть, суть следующие: гуманность, благопристойность, благонадежность (*синь*₂ — способность вызывать доверие), должная справедливость и разумность. Из перечисленных пяти качеств важнейшим Хань Юй считал гуманность.

Его представления о соотношении трех категорий человеческой природы с ее пятью сущностными качествами показаны ниже (знак «+» означает наличие данного качества, а «-» — наличие его противоположности):

Категории	Качества				
	гуманность	благопристойность	благонадежность	должная справедливость	разумность
Высшая — добро	+	+	+	+	+
Средняя — добро и зло	+ -	+ -	+ -	+ -	+ -
Низшая — зло	-	-	-	-	-

Категории человеческой природы определялись Хань Юем и по второму параметру: по степени совершенства присущей человеку чувственности, т. е. семи эмоций: радости, гнева, печали, страха, приязни, ненависти, вождения. В высшей категории семь эмоций пребывают в состоянии уравновешенности, или «срединности» (*чжун*)¹, в средней — незначительно отклоняются в ту или иную сторону, в низшей — недостаточны или чрезмерны.

4.2. КОНЦЕПЦИИ ПРИРОДЫ И ЧУВСТВЕННОСТИ ОТ СЮНЬ-ЦЗЫ ДО ЧЖУ СИ

Ни в «Лунь юе», ни в «Мэн-цзы» еще не было установлено соотношение между понятиями «син₂» и «цин». Выражающие их знаки

¹ Ср.: «Непроявленность веселья и гнева, печали и радости называется уравновешенностью (буквально: срединностью — *чжун*. — А. К.). Соответствие мере при проявлении всех [этих чувств] называется гармоничностью (*хэ*). Уравновешенность (срединность) — это великий корень Поднебесной. Гармоничность — это не имеющий преград путь (*гао*) Поднебесной («Чжун юн», § 1).

связаны как общим ключом «синь» — «сердце», так и семантическим параллелизмом¹: «син₂» — 1) природные качества любой отдельной вещи, 2) человеческая природа, 3) пол; «цин» — 1) природные свойства любой отдельной вещи, 2) способность восприятия и реагирования (прежде всего — эмоционального), присущая живым существам, в особенности человеку, 3) чувственность, привязанность, любовные чувства.

Таким образом, иероглиф «цин» обозначает и объективные, и субъективные данные, чувствуемое и чувствующее, что ближе всего к значению слова «чувственное» как «сенсуальное». В «Лунь юе» он употреблен дважды (как и иероглиф «син₂») — в третьем значении.

«Когда верхи любят благонадежность, среди народа нет осмеливающихся не проявлять чувство привязанности (*бу юн цин*)» (XIII, 4); «Если [ты, Янфу]², добьешься их [беспутных] привязанности (*гэ ци цин*) — печалься и переживай, а не веселись» (XIX, 19).

В «Мэн-цзы» иероглиф «цин» встречается четыре раза и во всех случаях — в первом значении. Наиболее характерен следующий пример: «Неравенство вещей — это их свойство (*цин*)» (III A, 4). Кроме того, знак «цин» выступает здесь как синоним знака «син₂» в его втором значении: «Мэн-цзы сказал: „Что касается их (людей. — А. К.) природных свойств (*цин*), то [таковые] можно считать добрыми“» (VI A, 6, см. также VI A, 8).

Сюнь-цзы акцентировал второе значение иероглифа «цин» и взаимопределил понятия «цин» и «син₂». Он писал: «То, что таково от рождения, называется природой... Обусловливаемые природой любовь и ненависть, веселье и гнев, печаль и радость называются чувствами» («Сюнь-цзы», гл. 22). Тождественный данному список эмоций содержится в более раннем тексте — «Цзо чжуани», но там они не обозначены иероглифом «цин» (Чжао-гун, 25 г.). Согласно Сюнь-цзы, чувства вторичны по отношению к врожденной человеческой природе и представляют собой результат ее взаимодействия с внешним миром. Различие врожденных (*син₂*) и благоприобретенных (*цин*) свойств он выразил в четкой формуле: «К [индивидуальной] природе (*син₂*) относится то, что я не способен (*нэн*) сотворить (*вэй*), но могу (*кэ₁*) преобразовать. К чувственности (*цин*) относится то, чем я не обладаю [изначально], но то, что я могу (*кэ₁*) сотворить. Приведением в соответствие (*цо*) и привыканием к обычаям преобразуется [индивидуальная] природа» («Сюнь-цзы», гл. 8). Кроме того, Сюнь-цзы разграничивал чувства и страсти (*юй*): «[Индивидуальная] природа есть воплощение неба (т. е. естественности. — А. К.), чувства

¹ У Чжу Си об этом сказано так: «Иероглиф "сердце" — это только мать знаков (*цзы му*). Поэтому иероглифы „природа“ и „чувственность“ производны (*цун*) от "сердца"» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 5).

² *Янфу* — по-видимому, ученик ближайшего ученика Кофуция — Цзэн-цзы, которому принадлежат эти слова.

суть основа [индивидуальной] природы, а страсти суть реакции (*ин*) чувств» («Сюнь-цзы», гл. 22).

Трактовка *цин* как вторичных, благоприобретаемых человеком свойств была философски новаторской. Во входящей в «Ли цзи» главе 7/9 «Ли юнь» («Циркуляция благопристойности»), тексте, видимо, несколько более раннем, чем «Сюнь-цзы», перечисление семи человеческих чувств (*жэнь цин*), ставшее затем стандартным и частично совпадающее с шестичленным набором Сюнь-цзы, сопровождается замечанием, что они суть то, на что человек способен (*нэн*) без научения. В то же время в «Юэ цзи», тексте, также входящем в «Ли цзи» (гл. 17/19) и, видимо, в той или иной степени связанном с творчеством Сюнь-цзы, после перечисления шести эмоций (как состояний сердца) следует заключение: «Эти шесть не природны (*фэй син*), являясь движениями, возникающими в результате восприятия вещей». Новаторство Сюнь-цзы в трактовке чувств-*цин* как творимых самим человеком становится еще более заметным на фоне следующего определения «цин», содержащегося в синхронном «Мэн-цзы» даосском каноне «Чжуан-цзы», где этот иероглиф, так же как и в «Мэн-цзы», берется в своем первом значении: «То, на что человек не может повлиять, — все это свойства (*цин*) вещей» (гл. 6).

Дун Чжуншу, как мы уже отмечали, воспринял введенное Сюнь-цзы противопоставление *цин* и *син*₂ и универсализировал его, представив чувственность и природу (в узком смысле) в качестве двух «равноправных» членов оппозиции, аналогичной универсальной оппозиции *инь*–*ян*. С этой точки зрения чувственность и природа оказываются одинаково врожденными: «То, что рождается небом и землей, называется [индивидуальной] природой и чувственностью» («Чунь цю фань лу», гл. 35).

Лю Сян синтезировал универсализацию Дун Чжуншу с пониманием соотношения *цин* и *син*₂, данным Сюнь-цзы, т. е. с пониманием *син*₂ как внутреннего естества человека, а *цин* — как его способности «соприкасаться с вещами» (*цзе юй у*) — иначе говоря, контактировать с объективной действительностью. В результате, как мы уже отмечали, он пришел к противоположной, нежели Дун Чжуншу, корреляции чувственности и природы с силами *инь* и *ян*. Действительно, раз природа — это нечто внутреннее и не контактирующее с вещами, т. е. скрытое, значит, она — *инь*, и раз чувственность — это внешнее и контактирующее с вещами, т. е. явное, значит, она — *ян*. Этот вывод опровергал Ван Чуи, ссылаясь на то, что «[индивидуальная] природа также соприкасается с вещами», поскольку, например, «смирительность и скромность, [способность] отказывать [себе] и уступать [другому] являются проявлениями [индивидуальной] природы» («Луи хэн», гл. 13).

Видимо, и парадоксальный результат Лю Сяна, и критика Ван Чуна повлияли на то, что Хань Юй отказался от равноположенности

син₂ и цин, вернувшись к первоначальной трактовке их соотношения, предложенной Сюнь-цзы. Эссе Хань Юя начинается словами: «[Индивидуальная] природа человека — это то, что дано ему от рождения, а чувственность — то, что порождается соприкосновением с вещами». С точки зрения Хань Юя, как и с точки зрения Сюнь-цзы, чувства могут быть и хорошими и плохими, тогда как, с точки зрения Дун Чжуншу, они составляют «алчную» (*тань*) сторону человеческой природы, природа же (в узком смысле) составляет ее «гуманную» (*жэнь*) сторону.

В целом рассуждения Хань Юя очень близки к рассуждениям Ван Чуна. В обоснование трехступенчатой градации человеческой природы он также ссылался на Конфуция и также пытался охватить своей теорией концепции Мэн-цзы, Сюнь-цзы и Ян Сюна как частные случаи. Правда, в отличие от Ван Чуна, Хань Юй считал эти концепции относящимися к людям средней категории. Основанием для такого вывода у него служит то, что все они предполагают возможность изменения изначальной природы в ту или иную сторону (что должно было объяснить реальное разнообразие человеческих натур), тогда как, с его точки зрения, природа людей высшей и низшей категорий константна. В этом Хань Юй опирался на уже отмеченные нами высказывания Конфуция: «Высшая разумность и низшая глухость неизменны» («Лунь юй», XVII, 3); «Случается, что благородный муж негуманен, но еще не случалось, чтобы ничтожный человек был гуманен» («Лунь юй», XIV, 6) и т. п. Считая сами категории неизменными и переход из одной в другую — невозможным, Хань Юй вместе с тем допускал возможность больших или меньших изменений в ту или иную сторону в рамках каждой категории.

Разбирая вопрос о категориях человеческой природы, следует не упускать из виду, что представляемое посредством иероглифа «син₂» различие между людьми столь же глубоко и органично, как, например, различие между полами (напомним, что иероглифу «син₂» принадлежит и значение «пол»).

Связанная с категорией «син₂» проблематика неоконфуцианства была во многом подготовлена философскими построениями буддизма, преимущественно школы чань (тезис о прозрении в собственном «сердце» сущностной, принадлежащей всем существам «[индивидуальной] природы будды» — *фо син*) и «школы (дхармической) [индивидуальной] природы ([*фа*] *син цзун*), отождествлявшей «[индивидуальную] природу» и «сердце», а также даосизма, которым в I тыс. н. э. активно разрабатывалась проблема соотношения «[индивидуальной] природы» с «предопределением» (*мин₁*). Последнее, понимаемое как обусловленный природными силами «[жизненный] путь», предполагалось возможным «алхимическими» (психофизическими и магическими) методами скорректировать вплоть до «обращения вспять» движения от рождения к могиле. Законченную

форму этот тезис приобрел в учении Чжан Боуаня (983? – 1082) об «одновременном совершенствовании [индивидуальной] природы и [жизненного] предопределения» (*син миш шуан сю*).

Син₂ и *миш₁* рассматривались даосами в качестве пневмы, причем «[индивидуальная] природа» соотносилась с «изначальным духом» (*юань шэнь*), т. е. разумным психическим началом, а «[жизненное] предопределение» мыслилось как соматические процессы, непосредственно не связанные с мышлением и психикой. Отсюда, отмечал Е.А. Торчинов, возникали «постоянные упреки даосов в адрес буддистов, психотехника которых была направлена исключительно на «совершенствование сердца» (*синь*) или «природной сущности» (*син₂*) и игнорировала пневменно-энергетические начала в человеке (*миш₁*). Это делало буддийскую практику, с позиции даосов, односторонней и недостаточной для обретения полного совершенства и бессмертия»¹. Поэтому в ряде течений даосизма *син₂* предполагалось уже не «совершенствовать», а «преодолевать».

Подобные концепции оказали влияние на тезис Чжан Цзая и Чэн И о «преодолении» «[индивидуальной] природы на пневменной основе» (*ци чжи чжи син*) с целью самосовершенствования и возвращения к «[индивидуальной] природе неба и земли» — *тянь ди чжи син* (Чжан Цзай) или «предельно коренной, совершенно изначальной [индивидуальной] природе» — *ци бэнь цюн юань чжи син* (Чэн И).

Чэн И и Чжу Си подвергли критике буддийское отождествление «сердца» (сознания) и «[индивидуальной] природы», подчеркнув онтологическую первичность *син₁*. Чжу Си воспринял проведенное Чжан Цзаем и Чэн И различие «предельно коренной, совершенно изначальной [индивидуальной] природы» (*ци бэнь цюн юань чжи син*) и «[индивидуальной] природы на пневменной основе» (*ци чжи чжи син*) и, связав их с началами *ли* (принцип) и *ци* (пневма) соответственно, окончательно сформировал концепцию изначально-общей доброй природы, обладающей вторичными и конкретными модусами, которым в разной степени присуще добро и зло.

«[Индивидуальная] природа, — утверждал Чжу Си, — это принцип. Настоящий принцип не имеет недоброго. Ведь слова Мэн-цзы о [человеческой] природе относятся к ее коренному состоянию. В таком случае [в них] безусловно есть то, на что можно опереться. Но ведь данное на пневменной основе не может не различаться как поверхностное и глубокое, толстое и тонкое. Слова Конфуция о том, что по природе [люди] близки друг другу, [а по привычкам далеки друг от друга], касаются пневменной основы» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 4).

¹ Чжан Боуань. Главы о прозрении истины (*У чжэнь пянь*) / Пер. Е.А. Торчинова. СПб., 1994. С. 21.

Чжу Си был задан вопрос: «Мэн-цзы говорил, что природа [человека] добра, — Ичуань [Чэн И] называл это предельно коренной, совершенно изначальной природой. Конфуций говорил, что по природе [люди] близки друг другу, [а по привычкам далеки друг от друга], — Ичуань называл это природой на пневменной основе. Все это понятно. Но вот неизвестно: является ли то, что «Срединное и неизменное» характеризует как предопределяемое (*мин*₁) небом и называемое [индивидуальной] природой, предельно коренной, совершенно изначальной [индивидуальной] природой или же природой на пневменной основе?» Учитель дал следующий ответ: «[Индивидуальная] природа бывает только одного рода. Как может различаться то, что предопределено небом? Именно благодаря неодинаковости пневменной основы возникают несхожести. Это Конфуций и характеризовал словами о том, что по природе [люди] близки друг другу, [а по привычкам далеки друг от друга]. А Мэн-цзы испугавшись, что люди скажут: природа одного [человека] изначально отличается от природы другого, обратился к тому, что предопределяемо небом и несомно внутри пневменной основы. Объясняя людям, [он] утверждал, что в [человеческой] природе нет недоброго. Это как раз то, о чем Цзы-Сы сказал: предопределяемое небом называется природой» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 4).

Свое отношение к концепциям других участников веками длившейся дискуссии Чжу Си выразил в следующем пассаже: «Мэн-цзы говорил только об [индивидуальной] природе и не говорил о пневме, что свидетельствует о неполноте. Если говорить о природе и не говорить о пневме, то учение об [индивидуальной] природе не будет исчерпывающим. Если же говорить о пневме и не говорить об [индивидуальной] природе, то не проникнешь в сущностные качества природы. И Сюнь-цзы, и Ян [Сюнь], и Хань [Юй] — все они, хотя и рассуждали о природе, на самом деле вели речь о пневме. Сюнь-цзы усмотрел лишь природу дурных людей, поэтому и говорил, что [она] зла. Ян-цзы усмотрел наполовину добрых, наполовину злых людей, поэтому и говорил о смешении добра и зла. Хань-цзы усмотрел то, что в Поднебесной имеется множество разнородных людей, и утвердил это в качестве учения о трех категориях [человеческой природы]. Среди [учений] этих трех мужей учение Хань-цзы сравнительно ближе к истине» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 4).

Отчетливо видимое здесь стремление к универсальному теоретическому синтезу Чжу Си выразил и в более лаконичной форме: «Неодинаковость конфуцианских концепций [индивидуальной] природы не означает непонимания относительно добра и зла. Все дело только в неустановленности [смысла] слова "природа"» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 5). Весьма примечательно и то, что в синтезирующей схеме Чжу Си понимание человеческой природы Конфуцием оказывается объединенным с ее пониманием у Сюнь-цзы и противопоставленным ее пониманию у Мэн-цзы.

Помимо различения человеческой природы как субстанции и как модуса Чжу Си ввел в оборот и еще одно повествование — различение соотношений между добром и природой с онтологической и антропологической точек зрения: «В плане неба и земли добро — предшествующее, а [индивидуальная] природа — последующее... в человеческом плане [индивидуальная] природа — предшествующее, а добро — последующее» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 5). Смысл различения в том, что в онтологическом аспекте добро как атрибут принципа есть сущность по отношению к природе как явлению; в антропологическом же аспекте, наоборот, добро есть появление человеческой природы. Говоря о добре как онтологическом атрибуте принципа, не следует забывать о широте этого понятия, далеко выходящего за рамки чисто этического смысла и близкого к понятию «блага».

Понятия «природы» и «чувственности» Чжу Си связывал через понятие «сердца» (*синь*). Проводя аналогию между сердцем и водой, философ сопоставлял природу с ее (воды) неподвижным принципом (*гин ли*), а чувственность — с ее движущимся потоком. Движущуюся силу (*ци ли*) потока в этой аналогии он сравнивал с человеческими способностями (*цай*). Отсюда следовал вывод, что «только [индивидуальная] природа едина и тверда (*и гин*), а чувственность, сердце и способность вместе образованы пневмой. Сердца изначально не бывают неодинаковыми, но в ходе человеческой жизни возникают различия. Чувства (*цин*) могут быть и добрыми и злыми» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 5).

4.3. КОНЦЕПЦИЯ ПРИРОДЫ И ЧУВСТВЕННОСТИ, ВЫРАБОТАННАЯ ВАН ЯНМИНОМ

Чжусианская концепция человеческой природы подверглась радикальной критике со стороны Ван Янмина. Во-первых, он отказался от проведенных Чжу Си различий между принципом и пневмой, сердцем и природой: «Пневма есть [индивидуальная] природа, [индивидуальная] природа есть пневма. Изначально невозможно провести различие между [индивидуальной] природой и пневмой»; «Сердце — это [индивидуальная] природа, а [индивидуальная] природа — это принцип» («Чуань си лу», цз. 2, 1). Такой подход полностью противоречил чжусианскому соотношению природы с принципом, а сердца — с пневмой.

Во-вторых, разделив абсолютное совершенное добро, или высшее благо (*чжи шань*), и добро соотносительное со злом, Ван Янмин отождествил первое из них с первосущностью, или «коренным телом» (*бэнь ти*), сердца: «Совершенное добро есть первосущность сердца» («Чуань си лу», цз. 1). Совершенное добро, разумеется, было для него тождественно небесному принципу: «Первосущность сердца есть небесный принцип» («Чуань си лу», цз. 2). Поскольку Ван Янмин так

же, как и Чжу Си, рассматривал природу в качестве сущности (*ти*) сердца («Чуань си лу», цз. 2), она у него отождествлялась с совершенным добром. Разъясняя фундаментальный тезис «Великого учения» об «остановке на совершенном добре» (*чжи юй чжи шань*), он писал: «Совершенное добро — это [индивидуальная] природа. В [индивидуальной] природе изначально нет ни капли зла, поэтому и называется совершенным добром. Остановиться на нем — это значит вернуться к ее первоначальному состоянию, и только» («Чуань си лу», цз. 1).

Отделение совершенного добра от соотносительных добра и зла апофатически вписывалось в общую схему бинарных оппозиций «покой — движение», «принцип — пневма»: «Отсутствие и добра и зла — это покой принципа, наличие и добра и зла — это движение пневмы. Отсутствие движения под воздействием пневмы — это отсутствие и добра и зла, именно то, что называется совершенным добром». Как «не имеющую ни добра ни зла» Ван Янмин определял также сущность (*ти*) сердца (например, «Чуань си лу», цз. 3), которую он, в свою очередь, отождествлял с благосмыслием (*лян чжи*).

Собственно говоря, в дискуссии об абсолютном и соотносительном со злом добре участвовал и Чжу Си. Полемизируя со взглядами школы Ху, главными представителями которой были отец и сын Ху Аньго (1073 — 1138) и Ху Хун (1105 — 1155), он категорически отвергал такого рода дигинкцию. Сама идея высшего блага, трансцендентного оппозиции «добро — зло», имеет даосско-буддийское происхождение. И поэтому традиционные обвинения Ван Янмина в проповеди чань-буддизма под маской конфуцианства лишены не были определенных оснований.

Однако в учении Ван Янмина эта идея была призвана играть функционально иную роль, нежели в буддизме. Философ сам это прекрасно осознавал и стремился всячески подчеркнуть: «Буддийское отсутствие и добра и зла сводится к отрешенности от каких-либо занятий и не может быть использовано для наведения порядка в Поднебесной. Отсутствие же добра и зла у совершенномудрых — это лишь «отсутствие самочинной (*цзо*) любви» и «отсутствие самочинной ненависти», отсутствие движений под воздействием пневмы; в таком случае «следуют Пути правителя (*ван дао*)» и «соединяются с ним, имеющим абсолют»¹, — это и есть подчинение себя одному лишь небесному принципу» («Чуань си лу», цз. 1).

С еще большей силой, чем Чжу Си, Ван Янмин делал упор на единство природы: «[Индивидуальная] природа едина, и все. Как оформленную телесность (*син ти*) ее называют небом, как совершенную властелина ее называют господом (*гу*), как распространяющуюся активность (*лю син*) ее называют предопределением, как дарованное человеку ее называют природой, как владычествующее в телесной личности (*шэнь*) ее называют сердцем» («Чуань си лу», цз. 1);

¹ Цитируется «Шу цзин» («Хун фань», § 5).

«[Индивидуальная] природа едина, и только. Гуманность, должная справедливость, благопристойность, разумность (*чжи*) представляют собой [индивидуальную] природу [индивидуальной] природы (*син чжи син*)¹. Чуткость и прозорливость представляют собой основу (*чжи*) [индивидуальной] природы. Веселье, гнев, печаль, радость представляют собой чувства [индивидуальной] природы. Эгоистические страсти и исходящие извне побуждения (*кэ ци*) представляют собой затмение [индивидуальной] природы. Основа бывает чистой и мутной, поэтому чувства иногда чрезмерны, иногда недостаточны, а затмение бывает поверхностным или глубоким. Эгоистические страсти и исходящие извне побуждения — это одна болезнь, проявляющаяся как два недуга, а не две [различные] вещи» («Чуань си лу», цз. 2).

Исходя из этих общих посылок, Ван Янмин вновь утвердил принцип единства человеческой природы в его наиболее радикальной форме: «Всякий человек может стать [совершенномудрым] Яо или Шупем» («Чуань си лу», цз. 1). «Благосмыслие (*лян чжи*) и благомочие (*лян нэн*) у глупого мужика и глупой бабы те же, что у совершенномудрых» («Чуань си лу», цз. 2)². «Это благосмыслие есть то, что объединяет совершенномудрых и глупых» («Шу Вэй Шимэн цюань» — «Послание Вэй Шимэну»; «Ван Янмин цюань цзи» — «Полное собрание [сочинений] Ван Янмина», цз. 8).

В согласии с определением «Чжун юна» (§ 1) Ван Янмин утверждал: «Первосущность веселья, гнева, печали и радости сама по себе уравновешена (срединна) и гармонична» («Чуань си лу», цз. 2). С его точки зрения, чувства-эмоции как таковые суть функции благосмыслия и поэтому внеположны и добру и злу, они естественно-благостны: «Веселье, гнев, печаль, страх, любовь, ненависть и вожделение (*юй*) называются семью чувствами. Все семь совместно присутствуют в человеческом сердце. Однако надо ясно понимать [роль] благосмыслия. Взять к примеру солнечный свет: для него также нельзя указать направление и установить место. Пронизанная солнечным светом малейшая щель становится его местоположением. Пусть даже облака и туман заполнят все четыре стороны, в Великой пустоте (*тай сюй*) можно будет различить цвета и образы. Значит, солнечный свет неуничтожим. Из того, что облака способны затмить солнце, не следует заключать, что небо не должно рождать облака. Когда семь чувств следуют распространяющейся активности своего естества (*цзы жань*),

¹ Отсюда видно, что Ван Янмин, подобно Дун Чжуншу, использовал термин *син*, и в узком, и в широком смысле.

² Ср.: «Путь благородного мужа широко открыт и в то же время сокровенен. Глупые мужик и баба могут быть причастны к его знанию, но что касается его предела, то даже для совершенномудрого человека есть в нем нечто неведомое. Никудышные мужик и баба могут быть способны к его осуществлению, но что касается его предела, то даже для совершенномудрого человека есть в нем нечто непосильное» («Чжун юн», § 12).

все они являются деятельным проявлением (*юн*) благосмыслия и не могут быть разделяемы на добрые и злые. Однако не следует иметь здесь какую-либо нарочитость. Семь чувств, исполненные нарочитости, все вместе называются страстями (*юй*) и все вместе становятся затмевающими благосмыслие. Впрочем, как только появляется нарочитость, благосмыслие также само способно это осознать, а осознав — рассеять затмение и восстановить свою сущность. Как только эта задача разрешается, дальнейший труд [по нравственному самосовершенствованию] становится легким и всеобъемлющим» («Чуань си лу», цз. 3). Соотношение чувств-эмоций и благосмыслия Ван Янмин кратко определял следующим образом: «Благосмыслие не коснеет в веселье, гневе, скорби и страхе, однако веселье, гнев, скорбь и страх также не внеположны благосмыслию» («Чуань си лу», цз. 2).

Имеются свидетельства и о том, что Ван Янмин устанавливал определенную иерархию эмоций. Один из его последователей, Чжу Дэчжи (Бэньсы), сообщал: «Был задан вопрос о веселье, гневе, печали и радости. Наставник Янмин ответил: "Радость — это первосущность сердца. Если имеет место радость — возникает веселье. Если имеет место противоположное радостному — возникает гнев. Если утрачивается радостное — возникает печаль. Когда отсутствуют и веселье, и гнев, и печаль, это называется истинной радостью"» (цит. по: Хуан Цзунси. «Мин жу сюэ ань» — «Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин», цз. 5, цз. 25).

Сам Ван Янмин писал следующее: «Радость — это первосущность сердца. Не будучи тождественной с радостью — [одним] из семи чувств, [она] и не внеположна ей. Хотя совершеннмудрым и высокодостойным особо присуща истинная (*чжэнь*) радость, в равной мере она присуща и обычным людям. Однако обычные люди, обладая ею, сами не знают об этом. Напротив, сами добиваются множества скорбей и горестей и сами прибавляют [к этому] обманутость и заброшенность. Но хотя пребывают в скорбях и горестях, обманутости и заброшенности, эта радость не может не находиться в них. Стоит только проникнуться одной просветляющей мыслью, оборотиться к самому себе и обнаружить подлинность, чтобы она тут же возникла» («Чуань си лу», цз. 2).

Такая трактовка заставила одного из собеседников Ван Янмина поставить перед ним вопрос ребром: «Пусть радость — это первосущность сердца, но непонятно, сохраняется ли она во время рыданий в случае кончины кого-нибудь из родителей?» Ответ Ван Янмина был столь же решителен, как вопрос: «Для того, чтобы была радость, необходимы великие рыдания. Нет рыданий — нет и радости. Несмотря на рыдания, умиротворенность этого сердца и есть радость. Первосущности никогда не присуще движение» («Чуань си лу», цз. 3).

Приоритет чувства радости, безусловно, связан с тем, что «первосущность сердца» Ван Янмин считал благосмысленной (*лян чжи*),

т. е. преисполненной высшего и подлинного знания (*чжи*), атрибутом которого в конфуцианстве традиционно считалась радость: «Знающий (*чжи*) радуется» («Лунь юй», VI, 23); «Оборотясь к самому себе (*фань шэнь*), обнаружить подлинность (*чэн*, т. е. достоверность знания и искренность чувства. — А. К.) — нет большей радости, чем эта!» («Мэн-цзы», VII А, 4)¹.

Следует также иметь в виду, что в *вэньяне*, т. е. письменном литературном китайском языке, одним и тем же иероглифом выражаются как понятие «радость», так и понятие «музыка»², охватывающее помимо музыки массу других искусств вместе с соответствующими духовно-психическими состояниями, главное из которых — именно радость³. Семантическое единство «музыки» и «радости» было в конфуцианстве осмысленно и концептуально утверждено. А поскольку «музыка» рассматривалась конфуцианцами как высшее и необходимое проявление человеческой чувственности вообще, постольку «радость» естественным образом приобрела статус главного чувства. основополагающим источником, зафиксировавшим эти представления, являются «Записки о музыке», в которых сказано: «Музыка — это радость⁴, это то, что человеческие чувства не способны избежать... Музыка — это предопределение (*мши*,) неба и земли, основание (*цзи*,) уравновешенности (срединности) и гармоничности, то, чего человеческие чувства не способны избежать. Музыка есть то, с помощью чего прежние цари обнаруживали веселье».

Идейно господствовавшие во второй половине эпохи Мин последователи Ван Янмина развили и популяризировали эту тему. В частности, Ван Гэнь (1483—1540) утверждал: «Человечье сердце само в своей сущности радостно» («И цзи» — «Посмертное собрание [произведений]», цз. 2, «Лэ сюэ гэ» — «Песня о веселом учении»). Поскольку семантика иероглифа «лэ/юэ» («радость/музыка») в обоих указанных значениях связана с таким наивысшим проявлением чувственности, как эротика, подобные теоретические построения прекрасно согласовались с общим духом того времени, отмеченного наивысшим расцветом эротической литературы и живописи. По-видимому, не случайно одним из возможных создателей самого выдающегося китайского эротического романа «Цзинь, Пин, Мэй» («Цветы сливы в золотой вазе») считается янминист Ли Чжи (1527—1602).

Согласно Ван Янмину, порочными чувства-эмоции делаются, становясь страстями (*юй*), т. е. благодаря нарушениям меры, которые

¹ Ср. с противоположным библейским принципом: «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл. 1, 18).

² Правда, этим понятиям соответствуют разные чтения: «лэ» («радость») и «юэ» («музыка»).

³ См. также: Го Можо. Указ. соч. С. 235.

⁴ И понятие «музыка», и понятие «радость» здесь выражены одним и тем же иероглифом, поэтому в китайском оригинале фраза выглядит самоочевидной тавтологией.

суть следствия эгоистических помыслов и стремлений, обнаруживающихся в виде «любви к славе, пользе-выгоде, вещам» и являющихся атрибутами ненастоящего «эгоистического я» — *сы у* («Ван Янмин цюань цзи», цз. 7). Главный из этих пороков — гордыня (*ао*), «преступлениям которой несть числа» (там же).

Искоренение страстей, с точки зрения Ван Янмина, должно автоматически привести к полному выявлению благосмысленной, абсолютно благой природы человека. Для «доведения благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*) Ван Янмин считал годными все средства, в том числе и медитирующее самопогружение в безмятежности и покое, и активную практику в социальной жизни. Достижение этой цели он связывал с выполнением нескольких рекомендаций.

1) Для начала — сосредоточенность в «спокойном сидении и пресечении дум и рассуждений», имеющая целью научить не погружению в нирвану, а «самоанализу и умению властвовать [собой]» («Чуань си лу», цз. 1).

2) Непреклонное намерение уподобиться «совершенному мудрому» («Чуань си лу», цз. 3).

3) Личный опыт: «Если хочешь узнать, насколько горька [горькая тыква], тебе надо самому отведать [ее]» («Чуань си лу», цз. 1). Ср. афоризм Мао Цзедуна: «Если хочешь узнать вкус груши, то тебе нужно ее изменить — пожевать ее» («Относительно практики»).

4) Самопреодоление и постоянный каждодневный самоконтроль: всякую вредную мысль подстергать, как кот — мышь (чаньский образ, ранее использовавшийся Чжу Си) («Чуань си лу», цз. 1).

5) Очищение от эгоизма, себялюбия и вредных пристрастий до конца, иначе «достаточно будет одной крупички, чтобы нагрязнили все скопища зла, влекомые друг другом» («Чуань си лу», цз. 1).

6) Самотренировка в текущих заботах: «Если проникнуть взором до самой сути, то в обязанностях сохранения достоинства и деловых обстоятельствах нет того, в чем бы благосмыслие не находило чудесного применения (*мяо юн*). Совсем вне пределов обязанностей сохранения достоинства и деловых обстоятельств вовсе нет благосмыслия» («Ван Янмин цюань цзи», цз. 6), а еще лучше под ударами судьбы: несчастья, трудности, печали и горести — настоящие учителя («Ван Янмин цюань цзи», цз. 4).

7) Ограничение существом дела; главное — сосредоточить свое внимание на основной идее («Чуань си лу», цз. 2).

8) Воздержание от форсирования всей этой деятельности: «Не нужно помогать расти [побегам, выдергивая их]» (реминисценция из «Мэн-цзы», II А, 2) («Чуань си лу», цз. 3), ибо «в доведении знания до конца все мы достигаем только того, что позволяют наше положение и возможности» («Чуань си лу», цз. 3), а «все замышляющие то, что их силами не достижимо, и добивающиеся того, на что их знания неспособны, не могут осуществлять доведение благосмыслия до конца» («Чуань си лу», цз. 2); «Природные данные у людей неодинаковы, по-

этому при обучении не следует перепрыгивать через ступени. Если с людьми ниже среднего затеять разговор о природе (*син₂*) или предопределении, они не поймут. Нужно шлифовать их потихоньку» (реминисценция из «Лунь юя», VI, 19/21) («Чуань си лу», цз. 3).

4.4. ЭВОЛЮЦИОННАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ В КОНФУЦИАНСТВЕ И КАТЕГОРИЯ «ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ» (*МИН*)

Проведенный анализ концепций *син₂* показывает, что за двухтысячелетний период развития конфуцианства — от Конфуция до Ван Янмина — в нем были выдвинуты и разработаны практически все возможные решения проблемы соотношения человеческой природы с добром и злом. Этот факт реального исчерпания комбинаторно возможных ответов на поставленный философский вопрос свидетельствует прежде всего о том, что внутри традиционной китайской философии шел процесс постоянного развития в специфической форме постепенного перебора всех возможных решений тех или иных выдвинутых в древности проблем, а также перебора всевозможных взаимных комбинаций этих решений.

Причем со времени перехода конфуцианства на положение государственной идеологии в эпоху Хань¹ начала проявляться сильная тенденция к ассимиляции предшествующих концепций в качестве частных случаев более общей теории (этого не наблюдалось ранее, когда, например, Сюнь-цзы весьма категорически отвергал концепцию Мэн-цзы).

В наглядном виде весь комплекс рассмотренных решений проблемы человеческой природы можно представить следующим образом:

согласно:	человеческая природа:
Конфуций? VI – V вв. до н. э.	не добра и не зла —
Гунсунь Ни-цзы? V или III в. до н. э.	нейтральна
Гао-цзы IV в. до н. э.	
Мэн-цзы IV – III вв. до н. э.	добра
Сюнь-цзы III в. до н. э.	зла
Ши Ши? V в. до н. э.	и добра и зла —
Ян Сюю I в. до н. э. — I в. н. э.	смешанна
Дун Чжуншю II в. до н. э.	потенциально добра
Ван Чуну I в.	у трех категорий людей различна:
Сюнь Юэ II – III вв.	1) добра, 2) и добра, и зла, 3) зла
Хань Юю VIII – IX вв.	
Чжу Си XII в.	добра как субстанция и добра и зла как модус
Ван Янмин XV – XVI вв.	абсолютно добра

Доминантной в конфуцианстве все-таки была идея доброты человеческой природы. Именно эта доминанта обусловила отсутствие

¹ То, что потом конфуцианство временами утрачивало это положение, в данном случае несущественно, ибо в нем уже сформировалась и была теоретически обоснована идеологическая претензия на такой статус.

некоторых теоретически возможных вариантов трактовки человеческой природы (например, как потенциально или абсолютно злой). Это, в общем, вполне понятно — в противном случае конфуцианство вряд ли могло добиться положения официальной господствующей идеологической системы, поскольку такая заведомо не может быть проникнута духом антропологического пессимизма. В то же время, чтобы не выглядеть оторванной от реальной жизни утопией, такая система должна вскрывать и глубинные корни существующего в человеческом мире зла. Подобная диалектика изначального добра и изначального зла была камнем преткновения, разумеется, не только для конфуцианства. Аналогичную картину дает возможность наблюдать, например, и христианство (во всяком случае, официализированное), в котором идея изначальной доброты человеческой природы как являющей собой образ и подобие божие так или иначе доминировала над идеей первородного греха.

Помимо этого, так сказать, социально-прагматического фактора существовали и весьма важные общемировоззренческие предпосылки для исторического торжества концепции доброты человеческой природы в конфуцианстве.

Ставшее основополагающим для всего конфуцианства понимание соотношения между человеческой природой и небесным предопределением (*тянь мин*) было закреплено в таких фундаментальных произведениях, как «Ли цзи»: «Предопределяемое небом (дословно: то, что приказывает небо. — А. К.) называется [индивидуальной] природой» («Чжун юн», § 1), и «Чжоу и»: «До истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается индивидуальная] природа — для того чтобы дойти до конца в том, что предопределено» («Шо гуа чжуань», § 1).

Передающий здесь понятие предопределения иероглиф «мин₁» имеет этимологическое значение — «устный приказ», о чем свидетельствуют входящие в его состав элементы: «рот» (*коу*) и «приказ» (*мин*). Осмысление неба как безмолвно¹ руководящей миром силы с необходимостью привело к переосмыслению *мин₁* как негласного предписания, предопределения, судьбы. Подобно русскому слову «судьба», так же первоначально выражавшему идею устного приказа, приговора, «суда», иероглиф «мин₁» соединяет в себе значения «жизненное предопределение» и «предопределенная жизнь». Здесь же заключено объяснение того факта, что с помощью термина «мин₁» образуются, казалось бы, противоречащие друг другу высказывания. Например, в «Лунь юе» смерть в одном случае определяется как *мин₁* (VI, 8, 10), а в другом — как «утрата *мин₁*» (XIV, 12, 13). Но ведь точно так же и по-русски о смерти может быть сказано: «Такова судьба» и

¹ «Несомое вышним небом не имеет ни звучания, ни запаха» («Ши цзин», III, I, 1. 7); «Учитель сказал: "Разве небо [что-нибудь] говорит?"» («Лунь юй», XVII, 17/18/19); «Небо не говорит» («Мэн-цзы», V A, 5).

«Знать, не судьба!» Все дело в том, что в первом случае под «судьбой» подразумевается жизненное предопределение, а во втором — сама жизнь, зависящая от предопределения.

Интересно, что в основных европейских языках имеются термины, выражающие два аксиологически противоположных понятия судьбы: судьбы как счастья (доброй судьбы) и судьбы как несчастья (злой судьбы). В древнегреческом это *tuchē* («попадание», «удача», «счастливыи случай») и *anancē* («необходимость», «насилие», «страдание»), *aisa* («доля», «жизненный век», «справедливость») и *dīcē* («судебный приговор», «наказание», «возмездие», «кара»), *moira* («часть», «доля», «владение», «счастливыи удел», «счастье», но также — «несчастныи удел», «кончина», «гибель») или *eimarmenē* («судьба», «справедливость») и *amptōia* («несчастныи судьба», «несчастье», «беда»), *mogōs* («участь», «жребий», «кончина», «смерть») или *potmos* («участь», «жребий», «несчастье», «смерть»); в латыни — *fortuna* («случай», «удача», «успех», «счастье»)¹ и *fatum* («рок», «неизбежность», «неотвратимое несчастье», «гибель», «смерть»)²; в русском — «счастье»³ и «рок», «судьба»⁴ и «участь»⁵, «доля»⁶ и «недоля». Нет нужды говорить, что это различие распространяется и на заимствования из классических языков в языках новоевропейских. Из приведенного попарного списка терминов явствует также связь идей счастливыи судьбы и случайности и, наоборот, несчастливыи судьбы и необходимости.

Китайский термин «мин» не обладает такой парой ни в смысле оппозиции «счастье — несчастье», ни в смысле оппозиции «случайность — необходимость», имея значение предопределения как благого дара свыше (т. е. дара благого Неба). И судьба как случайность, и судьба как необходимость суть формы несвободы, которая не может быть познана, но может быть лишь угадана; напротив, предопределение допускает возможность свободы (о чем свидетельствует, на-

¹ Слепота богини Фортуны выражает идею случайности, а другой ее атрибут — рог изобилия — идею счастья.

² О неотвратимости судьбы-фатума свидетельствуют известные максимы: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (Послушныи судьба ведет, непослушныи — тащит), *Fata viam inuenient* (От судьбы не уйдешь).

³ Идею случайности счастья как судьбы выражают пословицы: «Глупому — счастье», «Счастье, что трястье: на кого захочет, на того и нападет» (Даль В.И. Пословицы русского народа).

⁴ Значение «удача» в слове «судьба» выявляет выражение «не судьба» в смысле «неудача», а значение «случайность» — выражения «на произвол судьбы» и «какими судьбами». Вместе с тем «судьба», как и *moira*, может означать нечто прямо противоположное, т. е. злую судьбину, например: «Судьба-злодейка». Но такая судьба уже мыслится не случайной, а неизбежной, как неотвратимый рок, — «Судьбы не миновать» (ср. «Без року не умереть»), «И всюду страсти роковыи, и от судеб защиты нет» (Пушкин А.С. Цыганы).

⁵ Ср. «Охота смертная, да участь горькая».

⁶ Связь «доли» по преимуществу с идеей счастливого жребия явствует из пословицы: «Где нет доли, тут и счастье невелико» (Даль В.И. Пословицы русского народа), а также из весьма прозрачной этимологии этого слова.

пример, совмещение в христианстве идей предопределения и свободы воли) и познания: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоан., 8, 32).

Понятие «мин₁» предполагает отсутствие абсолютной необходимости в двух смыслах: как возможность изменения самого предопределения (ср. с идеей Нового Завета) и как возможность подчинения ему или уклонения от него (ср. с идеей свободы воли). Подобное осмысление широко представлено уже в таких древнейших памятниках китайской идеологии, как «Шу цзин», «Ши цзин» и «Чжоу и».

В «Шу цзине» (гл. 26/34) говорится о «новом предопределении» (*синь мин*), а в «Ши цзине» (III, I, 1, 1) — об «обновлении предопределения» (*мин вэй синь*). Согласно «Шу цзину» (гл. 43/51), «Небо изменяет (*гай*) предопределение»; в «Чжоу и» (гексаграмма № 49 Гэ) «изменение предопределения» (*гай мин*) и синонимичная ему «смена предопределения» (*гэ мин*)¹ фигурируют в более и менее древних частях текста соответственно. В «Шу цзине» (гл. 29/37) высказано положение: «Предопределение не является постоянным» (*вэй мин бу юн чан*), а в «Ши цзине» (III, I, 1, 5) — его аналог: «Небесное предопределение не постоянно» (*тянь мин ми чан*). Там же утверждается, что «великое предопределение» (*да мин*) государства может быть «низвергнуто» (*цин₁*) (III, III, 1, 7) и небесное предопределение может не быть решающим фактором, поскольку «нет не имеющих [его] изначально, но мало кто может иметь [его] в конце» (III, III, 1, 1).

Видимо, идея потенциальной изменчивости и ассоциирующееся с волевым импульсом значение «приказ» у иероглифа «мин₁» послужили главным основанием для широко распространенной трактовки «тянь мин» как «небесной воли». Нам такая трактовка представляется неадекватной хотя бы потому, что понятие «тянь мин» может быть противопоставлено, как это делали, например, моисты, понятию «тянь чжи», т. е. собственно понятию «небесная воля» («Мо-цзы», гл. 26 — 28, 35 — 37). Воля в обычном понимании предполагает наличие конкретного субъекта воления (таково персонифицированное Небо у моистов), а предопределение-*мин₁* в стандартной конфуцианской трактовке — нет: «Если нет совершающих, а нечто совершается — это естественность (буквально: небо — *тянь*. — А. К.). Если нет доводящих до конца, а нечто доходит до конца — это предопределение» («Мэн-цзы», V A, 6).

Рациональность предопределения-*мин₁* и нефатальность взаимоотношений между ним и человеком выступает на первый план в рассуждениях Мэн-цзы: «Нет ничего, что не было бы предопределено (*фэй мин*), но следует воспринимать только правильное [предопределение]. Поэтому знающий предопределение не станет под нависшей [и готовой рухнуть] стеной. Умереть, исчерпав свой Путь-*дао*, — это

¹ В современном китайском языке *гэ мин* трансформировалось в «революцию» (*гэмин*), а *мин вэй синь* — в «реформы» (*вэйсинь*).

правильное предопределение. Умереть же в колодах и оковах [преступника] — не есть правильное предопределение» («Мэн-цзы», VII А, 2)¹.

Мэн-цзы подчеркивал, что предопределение-*мин*₁ — это внешняя заданность: «Добиваясь — достигнешь, отбрасывая — утрачиваешь, при этом добиваться — полезно для достижения, поскольку это касается заключенного в самом себе. Если же добиваться того, что обладает Путем-*дао*, и достигать того, что обладает предопределением, то добиваться — бесполезно для достижения, поскольку это касается заключенного вовне» («Мэн-цзы», VII А, 3). Как нечто внешнее предопределение-*мин*₁ самим субъектом может быть либо «утверждаемо» — *ли мин* («Мэн-цзы», VII А, 1), либо «устраняемо» — *фан мин* («Мэн-цзы», I Б, 4).

Разъясняя смысл «утверждения предопределения» (*ли мин*), Ван Янмин особо подчеркивал активный и творческий характер этого акта: «Утвердить (*ли*₁) — это «утвердить» из [выражения] «создать и утвердить» (*чжуан ли*). Сюда же относятся выражения такого рода: «утвердить благодать», «утвердить изречение», «утвердить достижение», «утвердить имя». Во всех случаях «утверждение» означает, что прежде никогда не бывшее ныне начинает возникать и утверждаться» («Чуань си лу», цз. 2).

У Сюнь-цзы такой подход достиг апогея в тезисе об «ограничении небесного предопределения» — «чжи тянь мин» («Сюнь-цзы», гл. 17). А Дун Чжуншу компромиссно признал существование двух видов предопределения: «великого предопределения» (*да мин*), которое «телесно» (природно) — *ти*, и «изменяющегося предопределения» (*бянь мин*), которое «политично» (социально) — *чжэн*₁ («Чунь цю фань лу», цз. 5, гл. 13).

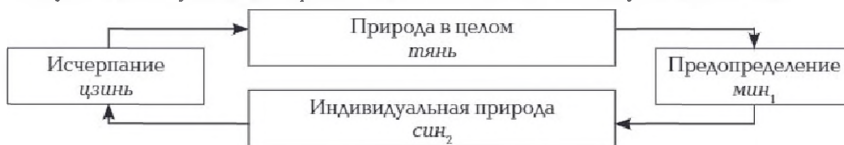
Развитие подобных идей породило учение о трех типах предопределения, критически изложенное Ван Чуном. Согласно этому учению предопределение может быть либо безусловно счастливым («правильное предопределение» — *чжэн мин*), либо безусловно несчастливым («инцидентное предопределение» — *цзао мин*), либо счастливым или несчастливым в зависимости от добродетельности или недобродетельности поведения того, на кого оно нисходит («соответственное предопределение» — *суй мин*) («Лунь хэн», гл. 6). Так в конфуцианстве были теоретически оформлены два полюса семантики «*мин*₁»: предопределение как внешняя заданность, не зависящая от воздействий своего носителя (в этом смысле смерть есть *мин*₁), и предопределение как внутренняя обусловленность, порождаемая всей совокупностью предыдущих поступков, т. е. жизненной линии своего носителя (в этом смысле смерть есть утрата *мин*₁).

¹ Ср.: «Всякий, делающий грех, есть раб греха», а не свободный человек (Ин., 8, 34).

С конфуцианской точки зрения небесное предопределение реализовалось в следующих параметрах: верхний уровень — Космос (*тянь di*), Поднебесная, государство; нижний — отдельная вещь (*ю*) и, в частности, индивидуальная природа человека (*жэнь син*).

Утверждая возможность познания *мин₁*, Мэн-цзы полностью следовал за Конфуцием, который говорил, что «не зная предопределения, нельзя стать благородным мужем» («Лунь юй», XX, 3) и что сам он «в пятьдесят [лет] узнал небесное предопределение» («Лунь юй», II, 4). Показательно при этом, что «познание небесного предопределения» Конфуций не считал высшей ступенью познания, заявляя, что в шестьдесят, а затем в семьдесят лет он достиг еще большего. Значимость предопределения для «благородного мужа» приравнивалась Конфуцием к значимости для него авторитета великих людей и высказываний «совершенноумудрых» («Лунь юй», XVI, 8).

Последователи Конфуция, основываясь на принципе гомоморфизма макрокосма и микрокосма, осмыслили возможность познания и изменения человеком своей собственной природы как возможность познания «неба» и влияния на него: «Знающий свою [индивидуальную] природу знает небо» (Мэн-цзы, VII A, 1); «Способный исчерпывающе [раскрыть] свою [индивидуальную] природу... может войти в триединство с небом и землей» («Чжун юн», § 22). Причем под «исчерпывающим раскрытием» подразумевалось совершенное знание истинной природы и вполне адекватное этому знанию поведение. Таким образом, в трактовке первых конфуцианцев путь к воздействию на природу в целом (*тянь* — небо) лежал через воздействие на индивидуальную природу (*син₂*). И следовательно, две формулы — «Чжуан юна» и «Чжоу и», приведенные в начале данного параграфа, описывают два вида противоположно направленных связей между природой в целом и индивидуальной природой. Эту замкнутую круговую систему можно представить с помощью следующей схемы:



Две другие не менее фундаментальные формулы из «Чжун юна» и «Чжоу и» описывают этот процесс посредством понятий «Путь-*гао*» и «добро»: «То *инь*, то *ян* — это называется Путем-*гао*. Продолжение этого есть добро. Оформление этого есть природа (*син₂*)» («Си ци чжуань», I, 4/5); «Руководствование [индивидуальной] природой (*син₂*) называется Путем-*гао*» («Чжун юн», § 1). Эти формулы говорят о том, что представленная на нашей схеме циркуляция есть не что иное, как Путь-*гао*, атрибутом которого является добро-*шань*, а конечным модусом — индивидуальная природа-*син₂*. Отсюда понятен тезис Чжу Си об онтологическом первенстве добра

по отношению к природе. Соотношение между *шань* и *син₂*, следовательно, мыслится так же, как соотношение между *гао* и *гэ*. Путь-*гао* несет с собою добро-*шань*, которое, как было показано в § 2 главы III, сопрячено благодату-*гэ*, в свою очередь являющейся «завершением» (*гуань*) индивидуальной природы-*син₂* («Ли-цзи», гл. 17/19).

Таким образом, хотя в качестве эквивалента иероглифа «мин₁» в практике перевода и утвердилось слово «судьба», несомое им понятие гораздо точнее выражает термин «предопределение». В конфуцианстве понятие «мин₁» представляет идею рациональной и нефатальной, а потому доступной познанию и пониманию детерминированности, которая как благо даруется человеку свыше. Именно такое понимание *мин₁* и явилось одним из важнейших теоретических факторов, определивших доминирующее положение в конфуцианстве идеи сущностной доброты человеческой природы, поскольку последняя считалась предопределяемой благим Небом.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев В.М. Труды по китайской литературе: В 2 кн. М., 2002.
 Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виноградский. М., 1994.
 Бамбуковые страницы: Антология древнекитайской литературы / Сост. И.С. Лисевич. М., 1994.
 Буров В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976.
 Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
 Васильев А.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
 Васильев А.С. Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.
 Вэнь-цзы. Познание тайн. Дальнейшее развитие учения Лао-цзы. СПб., 2004.
 Го Можо. Философы древнего Китая. М., 1961.
 Го юй (Речи царств) / Пер. В.С. Таскина. М., 1987.
 Гранс М. Китайская мысль. М., 2004.
 Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер. Е.А. Торчинова. СПб., 1999.
 Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972 – 1973.
 Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
 Духовная культура Китая: Энциклопедия. Т. 1 – 6. М., 2006 – 2010.
 Жюльен Ф. Путь к цели: в обход и напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. М., 2001.
 Жюльен Ф. Трактат об эффективности. М.; СПб., 1999.
 Зенгер Х. фон. Стратегемы в китайском искусстве жить и выживать. М., 1995.
 Иванов А.И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. СПб., 1912.
 Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840 – 1897). М., 1960.
 Искусство властвовать: Ли Гоу. План обогащения государства. План усиления армии. План успокоения народа (XI в.) / Пер. З.Г. Лапиной. Лю Шао. О человеческом существе (III в.) / Пер. Г.В. Зиновьева. М., 2001.
 Искусство управления / Сост. В.В. Малявин. М., 2003.
 История китайской философии / Пер. В.С. Таскина. М., 1989.

- Карапетьянц А.М.* У истоков китайской словесности. М., 2010.
 Китайская военная стратегия / Сост. В.В. Малявин. М., 2002.
 Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994.
 Китайский философ Мэн-цзы / Пер. П.С. Попова. М., 1998.
 Китайский эрос / Сост. А.И. Кобзев. М., 1993.
 Китайские социальные утопии. М., 1987.
 Книга правителя области Шан / Пер. Л.С. Переломова. М., 1993.
Кобзев А.И. «Да-сюэ»: «Великое учение» святомудрых для школяров, ученых и владык, или Судьба конфуцианского канона в Китае, на Западе и в России // Каноны конфуцианства и школы имен: «Великое учение» и «Мудрец Дэн Си»: В 2 т. Т. 1. М., 2014.
Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002.
Кобзев А.И. Эрос за китайской стеной. М., 2002.
Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. М., 1977.
 Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.
Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб., 1999.
Кучера С. История, культура и право древнего Китая. М., 2012.
Лапина З.Г. Политическая борьба в средневековом Китае. М., 1970.
Лисевич И.С. Мозаика древнекитайской культуры. М., 2010.
 Личность в традиционном Китае. М., 1992.
 Люйши Чунью. Весны и осени господина Люя. Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001.
Малявин В.В. Китайская цивилизация. М., 2000.
Мартинов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». СПб., 2001.
Маслов А.А. Мистерия Дао. М., 1996.
 Мэн-цзы / Пер. В.С. Колоколова. СПб., 1999.
 От магической силы к моральному императиву: категория *гэ* в китайской культуре. М., 1998.
Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй». М., 1998.
Петров А.А. Ван Би. Из истории китайской философии. М.;Л., 1936.
Петров А.А. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954.
 Письмена на воде. Первые наставники чань в Китае / Сост. А.А. Маслов. М., 2000.
Позднесва Л.Д. (пер.). Атеисты, материалы, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. М., 1967.
Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — [В. до н. э.]). М., 1979.
 Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
 Религии Китая: Хрестоматия / Сост. Е.А. Торчинов. СПб., 2001.
Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае. М., 1999.
Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012.
Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. Р.В. Вяткина, В.С. Таскина, А.М. Карапетьянца и др.: В 9 т. М., 1972–2010.
Торчинов Е.А. Даосизм. СПб., 1998.
 У-цзин. Семь военных трактатов Древнего Китая. СПб., 1998.
Феохтистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа. М., 2005.
Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
Чжан Бодуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. Е.А. Торчинова. СПб., 1994.
 Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина. М., 1995.
 Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
Ян Юн-по. История древнекитайской идеологии. М., 1957.

РАЗДЕЛ II

ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИНДИЯ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ПОНЯТИЯ

Индия, создавшая вторую по значимости автохтонную философскую традицию мира после европейской, не знала, в отличие от последней, дисциплинарной структуры философии. Поэтому мы не располагаем здесь даже намеком на те схемы, в которых «этика» могла бы занять соответствующую нишу наряду с «логикой» и «физикой», как то имело место после Ксенократа (396 – 314) и стоиков, или в качестве основания «практической» философии составить «опозицию» философии «теоретической», как то предложил Аристотель (384 – 322) и его последователи. Индийская мысль не представила нам и того единого термина, который реально соответствовал бы «этике». Два наиболее, казалось бы, подходящих «кандидата» на эту роль, с которыми мы в дальнейшем будем работать, ей в качестве эквивалента не соответствуют: понятие дхарма наряду с этическим включает очень многое другое¹, а понятие шила является по объему, напротив, более узким. Поэтому наша задача заключается в реконструировании того, что в индийских мировоззренческих памятниках соответствует этическому. Реконструирование же, как важнейшая историко-философская процедура, может оказаться продуктивным только при одном условии — когда оно не становится модернизацией или, говоря по-другому, применением к тому или иному мировоззренческому материалу тех конструкций, которые ему не соответствуют, иными словами, «вчитыванием» в него того, чего в нем нет. Но признаки именно этой, очень распространенной у историков философии, болезни обнаруживаются в значительном большинстве работ, посвященных традиционной индийской этике в целом, отдельным ее направлениям, а также тому, что можно назвать ее философским фундаментом. Начнем с последнего.

■ 1.1. «ЦЕННОСТИ», БЛАГА И ЦЕЛИ

В течение уже более чем двухсотлетнего существования научного изучения истории индийской философии индологи пытаются ввести соответствующий материал в рамки европейских философских категорий, и эти попытки не только неизбежны (индологи,

¹ Дхарма в самом общем виде означает «порядок», «норма», «закон» существования и развития как космоса, так и социума, а также совокупность «обязанностей» индивида. Объем понятия «дхарма» в социальном измерении включает аспекты и «религии», и «права», и «морали», но не исчерпывается ими и их, в свою очередь, не исчерпывает.

как европейские, так и индийские, в отличие от «традиционных ученых» пандитов, являются носителями европейской философской культуры), но и плодотворны: изучение специфики той или иной философской традиции возможно по определению только в контексте универсального — иначе невозможно говорить и о самой специфике. Проблема только в том, насколько те общеполитические метакатегории, которые выбираются для форматирования неевропейского философского материала, данному материалу реально соответствуют, иными словами, насколько родовые признаки той или иной избираемой метакатегории обнаруживают свое присутствие в тех неевропейских понятиях, которые посредством нее обобщаются.

Последние, по крайней мере, шестьдесят лет индологи предпочитают обобщать то, что они считают основаниями индийской «практической философии» (учения о целях человеческого существования и средствах их реализации), через «ценности», «систему ценностей», «иерархию ценностей» и прочие понятия аксиологического ряда. Более того, практика «перевода» в эти понятия индийских идей и концепций успела стать настолько распространенной и общепринятой, что оказались общепринятыми и производные словосочетания: «индуистские ценности», «индийская аксиология» и т. п. При этом авторы работ по данной проблематике делятся, на наш взгляд, на две основные группы — те, кто считают нужным опираться на некоторые распространенные в современной философской культуре трактовки аксиологических терминов, и те, которые считают какие-либо обоснования употребления этих терминов в применении к своему материалу излишними. Начнем со вторых, поскольку их больше, чем первых, но ограничимся лишь несколькими показательными примерами.

Так, крупнейший современный американский историк индийской философии К. Поттер в своей фундаментальной статье, посвященной ньяя-вайшешике (из многотомной серии «Энциклопедия индийской философии», одного из лучших монументальных изданий за всю историю индологии) в разделе «Теория ценностей» без всяких оговорок обещает читателю, что после краткого резюмирования общеиндуистских воззрений он «обратится к специфическим теориям ньяя-вайшешики, относящимся к природе освобождения и к другим характерным предметам индуистской теории ценностей — таким, как карма и трансмиграция, способность йогинюв и риши, проблема соотношения человеческой и божественной свободы, а также сравнительное достоинство различных путей к освобождению»¹. В том же, посвященном адвайта-ведан-

¹ Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up Gangeśa / Ed. by Karl H. Potter. Delhi, 1977. P. 18.

те, Поттер включает в ведантийскую «теорию ценностей» закабаление в сансаре (в том числе все ее стадии: смерть, «восхождение» тонкого тела, рай и ад, «схождение» на землю, рождение, жизнь), освобождение от нее (*мокша*), роль действия в освобождении и четыре стадии жизни (*ашрамы*)¹.

Значительно раньше, чем Поттер, и более «заинтересованно» об индийской системе ценностей писал видный индолог-философ М. Хириянна, который специально занимался традиционной индуистской схемой четырех человеческих целей (*puruṣārtha*), обозначаемых, как хорошо известно, в качестве прибыли (*артха*), чувственных удовольствий (*кама*), религиозной заслуги (*дхарма*) и «освобождения» (*мокша*). То, что дхарма и мокша как «высшие ценности» составляют основания индийской религиозной философии, Хириянна считает само собой разумеющимся, но он не оставляет без внимания и две первые. «Эти две ценности артхи и камы, — писал Хириянна, — ищут не только люди, но и все одушевленные существа. Различие состоит только в том, что если человек стремится к ним сознательно, то остальные существа инстинктивно. В этом различии мы и находим характеристическую черту пурушартх или «человеческих ценностей», т. е. то, что они представляют те цели, к которым человек сознательно стремится. Когда он к ним стремится по-другому, что иногда также бывает, они остаются ценностями, но перестают быть пурушартхами. Возможность стремиться к ним бессознательно обусловлена тем фактом, что человек сочетает в себе природу животного и самосознательного деятеля, иными словами тем, что он не только духовное, но и природное существо...»².

Третий пример дает нам А. Шарма, который является одним из признанных авторитетов в интересующей нас области и считает себя последователем Хириянны. Свое специальное исследование он начинает с перечисления основных словарных значений термина *puruṣārtha* (по лексиконам М. Моньер-Вильямса и Б. Алте), в которые входят: 1) человеческое усилие; 2) любой объект человеческого интереса; 3) любая из четырех перечисленных «человеческих целей». Шарма различает, далее (ссылаясь также на У.К. Смита), три возможных уровня объемов этих понятий (в сторону расширения): артху можно трактовать не только как «благополучие», но и как «экономические интересы», а также и как любое целеполагание вообще; каму — как, соответственно, «желание», «наполнение сексуальной, эмоциональной и артистической жизни» и как желание вообще; дхарму — как «нравственность», «правильное поведение» и долг как таковой; мокшу — как «спасение», «освобождение духа»

¹ Encyclopedia of Indian Philosophies. Advaita Vedānta up to Saṅkara and His Pupils / Ed. by Karl H. Potter. Delhi, 1981. Vol. III. P. 22—45.

² The Cultural Heritage of India / Ed. by H. Bhattacharya. Calcutta, 1969. Vol. III. P. 646—647.

и освобождение как таковое. Предложенная стратификация значений четырех «человеческих целей» резюмируется следующим выводом: «Эти четыре пурушартхи суть четыре класса ценностей, признаваемых в индуистской мысли, и потому они составляют основоположные строительные блоки индийской аксиологии»¹.

Априорная и безоговорочная трактовка четырех «человеческих целей» как «ценностей» становится иногда и критерием классификации всех жанров древнеиндийских текстов. Например, у известнейшего ведолога и индолога Р.Н. Дандекара ценность дхармы «организует» класс текстов дхармасутр и дхармашастр, артхи — ту традицию, от которой сохранились «Артхашастра» и «Нитишастра», камы — тексты начиная с отдельных заговоров «Атхарваведы» и завершая «Камасутрой», тогда как ценность мокши разрабатывалась в философских сутрах и комментариях к ним².

Среди тех индологов, которые, рассуждая о ценностях индийских, пытались опереться на некоторые существующие европейские философские трактовки ценностей или, по крайней мере, признавали необходимость их учета, можно выделить Н. Никама. Осмысливая значение понятия *purusārtha*, которое складывается из «человека» и «цели», известный исследователь и популяризатор индийской культуры в каждом из этих двух составляющих обнаруживает ценностное. Человек наделен ценностями уже по определению потому, что быть человеческой личностью — уже значит обладать ценностью. Что же касается цели, то она укоренена в желании, и здесь «мы можем сказать, что все вещи имеют ценность, поскольку они непосредственно соотносятся с сознательным удовлетворением [желания] — все вещи, которые «желаемы» и все, которые «желательны». И то и другое суть ценности. Но индийская культура не совершает «натуралистической ошибки» и не говорит, что вещь «желательна», потому что «желаема»³.

В отличие от подавляющего большинства авторов Шанти Натх Гупта учитывает концептуальные проблемы с «индийской аксиологией», но пытается их обойти. Он открывает свою монографию «Индийское понятие ценностей» (1982) с уяснения значения слова «ценности» (по Оксфордскому словарю, согласно которому «ценность есть достоинство, полезность, желательность, а также качества, на которые опирается вышеназванное»⁴) и исторического экскурса в историю данного понятия в европейской философии, раз-

¹ *Sharma A. The Purusārthas: A Study in Hindu Axiology. Michigan State University, 1982. P. 1, 20.*

² *Dandekar R.N. Post-Vedic Literature // R.N. Dandekar. The Age of the Guptas and other Essays. Delhi, 1982. P. 200 – 260.*

³ *Nikam N.A. Some Concepts of Indian Culture. Simla, 1967. P. 55 – 56.*

⁴ *C Gupta Shanti Nath. The Indian Concept of Values. Manohar, 1978. P. 7.*

личая субъективистские концепции (определения ценности через психологические состояния индивидов у И. Бенгама, Дж. С. Милля, Г. Сиджвика и Г. Спенсера) и объективистские (наиболее последовательная у Н. Гартмана, считающего, что ценности суть определенные сущности, в которых все сущее «участвует»), а также опыты разграничения ценностей «внутренних» и «инструментальных» (у В. Урбана) и прочие аксиологические дистинкции. Вывод, к которому приходит автор, казалось бы, не может оправдать название его книги: древние индийцы знали систему ценностей, но не знали самого понятия «ценностей» как такового. Поэтому «древнеиндийскую аксиологию» надо еще реконструировать. Первые ее признаки Гупта обнаруживает в «Миманса-сутрах» (I. 1. 1–4), где благо определяется как то, что приносит счастье (а потому критерием ценности выступает желательность или удовольствие¹), а ее основную сферу — в дискуссии представителей различных дисциплин знания о том, какая из четырех «человеческих целей» имела приоритет над остальными (в «Артхашастре», «Камасутре», дхармашастрах) и как возможна их гармонизация в случае «конфликта ценностей»². Среди параллелей индийской аксиологии с западной Гупта выделяет совпадение индийских концепций со схемами Э. Шпрангера, который различал типы человека «экономического», «эстетического», «социального» и «религиозного», и с онтологической аксиологией Н. Гартмана — в том, что высшие ценности, духовные (дхарма и мокша) должны опираться на низшие, «материальные» (артха и кама) как на свой «онтологический базис»³.

Как было уже отмечено, мы ограничимся только несколькими экскурсами в «индийскую аксиологию». Для тех, кого интересует более полный объем исследований в этой области, можно назвать публикации классиков этой проблематики — уже названного М. Хирьянны⁴, Нагараджи Рао⁵, Т.М.П. Махадэвана⁶, У. Гудвина⁷,

¹ *Gupta Shanti Nanh*. The Indian Concept of Values. P. 41.

² *Ibid.* P. 43.

³ *Ibid.* P. 28–29, 160.

⁴ См., к примеру: *Hiriyanna M.* The Indian conception of values // *Annals of the Bhandarkar Oriental Institute (ABORI)*. 1938–1939. Vol. 19. P. 10–24; *Hiriyanna M.* The Quest after Perfection. Mysore, 1952. P. 89–93.

⁵ *Rao P. Nagaraja.* The Four Values of Indian Philosophy. Mysore, 1940; *Idem.* The four values in Hindu thought // *Quarterly Journal of the Mythic Society*. Bangalore, 1941. Vol. 32. P. 192–197.

⁶ *Mahadevan T.M.P.* The basis of social, ethical, and spiritual values in Indian Philosophy // *Essays in East-West Philosophy* / Ed. by Ch.A. Moore. Honolulu, 1951. P. 317–335; *Idem.* Social, ethical, spiritual values in Indian philosophy // *The Indian Mind* / Ed. by Ch.A. Moore. Honolulu, 1967. P. 152–171.

⁷ *Goodwin W.F.* Ethics and value in Indian philosophy // *Philosophy East and West (PEW)*. 1954. Vol. 4. P. 321–344.

известного индийского философа Г. Малкани¹, У. Тэтинена², не говоря о многих других, у которых идея о том, что пурушартхи составляют основание индийской аксиологии, принимается не в качестве предмета обсуждения, но исходного пункта всех дальнейших рассуждений.

Понять тех, кто разрабатывал «древнеиндийскую аксиологию» и продолжает делать это в настоящее время, считая что в Древней Индии она была чем-то само собой разумеющимся, отчасти можно. Во-первых, сам термин «ценности» (английское *values*) является в современной философской культуре, безусловно, престижным, и потому тем, для кого индийская «практическая философия» значима, выгодно этот термин в применении к ней употреблять. Во-вторых, он становится и все более «обесцененным», т. к. уже давно проходит эпоху перехода из разряда философских терминов в строгом смысле слова в разряд «весомых» слов обыденного языка, а потому уже мало кто решится определить, к чему он может быть применим, а к чему не может.

В самом деле, для того чтобы отнести к «ценностям» все перечисленное у Поттера, достаточно знать, что «ценности» — это вообще все престижное и «весомое» для человеческого существования, что предполагает, собственно говоря, и каждый нефилософ. Но индийской философией следует заниматься не только нефилософам, но и философам, а философ, окинув взглядом все перечисленное (напомним, что это «карма и трансмиграция, способности йогинов и риши, проблема соотношения человеческой и божественной свободы», а также и рождение, и жизнь, и смерть), согласится с тем, что перечисленное можно отнести к «теории ценностей» только в том случае, если аксиология для нас ничем не отличается от антропологии, предметом которой является «все». Если же этот философ имеет представление о собственно аксиологической литературе (первый по времени из известных нам экземпляров этой категории текстов — «Психологическое основоположение системы теории ценностей» А. Дёринга, изданный в 1892 г.), то он обратит внимание на то, что «теории ценностей» всегда предполагали в качестве отправного пункта исследование того, что такое сама «ценность» как таковая. А все те значимые предметы внимания индийских риши, которые перечисляет Поттер, ни в малейшей мере не предполагали теоретизирование на предмет ценностей (если он, конечно, не располагает такими памятниками, о которых индологи до сих пор еще ничего не слышали), как, впрочем, и само понятие «ценностей». Поттер, конечно, предполагает, что они могли бы

¹ См., например: *Malkani G.R. Spirituality — Eastern and Western // The Philosophical Quarterly*. 1964. Vol. 37. № 2. P. 107.

² См., например: *Thaetinen U. Indian Philosophy of Value*. Turku, 1968.

быть таковыми для нас, но тогда об этом надо было бы прямо так и сказать, что для философии ценностей XX в. такие-то и такие-то соображения «индийских риши» о рождении, жизни, смерти и избавлении от всех них могут представлять интерес (в данном случае мы уклонимся от обсуждения того, так это или не так), но не приписывать аксиологические изыскания самим древним индийцам. Если же он полагает, что объем понятия «теория ценности» может никак не совпадать в Европе и Индии, но экстраполирует эту чисто европейскую философскую дисциплину на то, что к ней не имеет никакого отношения, то его позиция была бы равнозначна, да и то лишь приблизительно, утверждению, будто лингвистика может быть в одном случае наукой о языке, а в другом — самим языком...¹

Однако в сравнении с хириянновским поттеровское представление о ценностях и даже о теории ценностей следует признать еще вполне «академичным». В самом деле, Хириянна предполагает, что человек может «стремиться к ценностям» не только сознательно, но и инстинктивно — подобно тому, как самец — к самке. А это означает, в свою очередь, что «ценностное», которое впервые появляется в истории цивилизации в псевдоплатоновском диалоге «Гилпарх» в соотношении с понятиями прибыльного и благого (231e — 232a), могло быть освоено еще задолго до появления человека любыми животными, которые стремились к устройству своего жилища (артха) и к совокуплению (кама). Разумеется, обсуждать правомерность хириянновского терминологического уравнения человеческие цели = ценности в рамках предложенного им «теоретического каркаса» представляется излишним.

Не излишним, однако, было бы рассмотреть осмысленность данного уравнения в случае с Шармой, который хотя и цитирует только что рассмотренные хириянновские «медитации» (отнюдь не возражая против них), все же начинает свои рассуждения с трактовки терминов. Шарма правильно воспроизводит три значения сложного слова *riguṣa + artha* в словаре М. Моньер-Вильямса за исключением того, что первым по порядку и значимости его эквивалентом является «объект человеческого (у)стремления» (которое, кстати, находит соответствие в палийском сложном слове *purisa + atthika* — «ищущий слугу»), затем — «одна из четырех целей существования» человека и лишь в последнюю очередь — «человеческое усилие или старание»². Как видим, данный ключевой для нашего обсуждения термин, который соотносим с *riguṣa +*

¹ Приблизительность предложенных аналогий состоит в том, что перечисленные предметы забот «индийских риши» не совпадают даже с объемом понятия «ценностей», не говоря уже о «теории ценностей».

² *Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Oxf., 1970. P. 637; cp.: Rhys Davids T., Stede W. Pali-English Dictionary. Delhi, 1993. P. 469.*

кага («человеческое усилие» — в противоположность судьбе¹), ничего собственно аксиологического в себе не содержит. Как, впрочем, и его базовый компонент — многозначное слово *artha*, «прибыль», «польза», «богатство», «вещь», «объект чувств», «значение»². Но даже при двух расширениях значения каждой пурушартхи (которые Шарма предпринимает, ссылаясь лишь на мнения своих коллег и полностью игнорируя первоисточники), переход от их значений к «четырем классам ценностей» и тем паче к «фундаментальным строительным блокам индуистской аксиологии» явно требует таких промежуточных звеньев, которыми он нас не обеспечивает. В самом деле, только нефилософ может отождествлять цели и ценности.

Анализировать безоговорочную «конверсию» жанров индийской литературы в категории ценностей у Дандекара смысла, вероятно, нет. Культурологи и религиоведы в философских материалах обычно доверяют философам, а потому и претензии могут быть предъявлены преимущественно к последним.

Что касается Никама, решившего опереться на определенные трактовки «ценности» в европейской традиции, прежде чем перенести их в Индию, то его стратегия сама по себе совершенно правильна. Дело, однако, в том, что он, во-первых, никак не задается вопросом о том, действительно ли индийцы аксиологически мыслили то, что он им приписывает, точно так же, как европейцы, и, во-вторых, принимает одну из трактовок ценностного в европейской философии, притом более чем проблематичную, за единственно возможную. Слово *persona* означает только «человека», но никак еще не «личность», и потому приписывать традиционной индийской мысли положение И. Канта, сформулированное в «Основоположении к метафизике нравственности» (1785), согласно которому только личность имеет «ценность», тогда как вещи имеют лишь «рыночную стоимость», а аффекты души «аффективную цену», без обоснования того, что подобное положение новоевропейской философии у создателей схемы пурушартха уже было, мягко говоря, несколько неосторожно. Относительно же уравнения «ценность = желательность» можно сказать, что оно как таковое явно расширительно.

Наконец, хотя Гупте кажется, что он достаточно надежно обосновал свое обоснование пурушартх в качестве «ценностей» историко-философскими аналогиями, они работают скорее против

¹ См. об этом: *Halbfass W. Menschen und Lebensziele. Beobachtungen zu den purusahas // Hermeneutics of Encounter. Essays in Honour of G. Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday / Ed. by F.X. D'Sa and R. Mesquita. Vienna, 1994. P. 127.*

² *Bohtlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Abfassung. 1 Th. St.-Petersburg, 1879. S. 110.*

него, нежели за. Представить себе, что «аксиология» может быть там, где может и не быть самого понятия «ценности» — это то же самое, что допускать онтологию у того мыслителя, который и не думает обращаться к осмыслению сущего, а эпистемологию — у того, кто не ведает, что человеческое познание может предложить нам какие-либо проблемы. Можно, правда, наподобие мольтеровского Журдена, говорить прозой, не осознавая этого, но нельзя писать исследования о французской прозе, не отличая ее от поэзии. В этом и заключаются различия между тем, что Гупта хочет выдать за индийскую аксиологию, и аксиологией Э. Шпрангера и Н. Гартмана, которые строили свои вполне эксплицитные системы в полемике с конкурирующими и вполне эксплицитными трактовками ценности у десятков двух своих современников. Что же касается «вчитывания» аксиологической проблематики в начальные положения «Миманса-сутр», то просто трудно себе представить, за что он может здесь «зацепиться», поскольку речь идет о том, что дхарма есть такой «объект», признаком которого является побуждение к определенному действию (Миманса-сутры I.1.2). Видимо, только за то, что он обозначен как *artha*, это дает Гупте повод для спекуляции о «целях» (о значениях слова *artha* см. выше), которые по умолчанию для него тождественны «ценностям»...

В итоге мы обнаруживаем, что известные нам попытки установить аксиологические основания индийской «практической философии», исходя из самой традиционной индийской понятийной номенклатуры, оказываются безосновательными. Предложенные Поттером в этом качестве мировоззренческие каркасы индуизма не имеют к «ценностям» никакого отношения, а пурушартхи, в которых действительно систематизируются основные, с индийской точки зрения, цели человека, никак не идентичны ценностям, поскольку относятся к иным в сравнении с ними измерениям интенционального человеческого бытия. Отсутствие индийского эквивалента философского понятия ценностей не покажется столь неожиданным, если учесть, что «ингредиенты» данного понятия в традиции европейской мысли кристаллизовались очень долго из констелляций и контаминаций экономически, эстетически и этически ценностного¹ в контексте формирования персоналистической антропологии, пока не «склеились» термином «значимости» (*Geltungen*) у выдающегося немецкого философа Г. Лотце (1817 — 1881). Будучи предельным, далее «неделимым» понятием, ценности не поддаются строгой дефиниции, но могут быть установлены

¹ Контаминации исследований политэкономической стоимости и философской ценности имели важнейшее значение для формирования европейской аксиологической рефлексии, по крайней мере, с эпохи Аристотеля до эпохи Адама Смита, и они не обнаруживают никаких аналогий в истории традиционной индийской мысли.

в рамках наиболее глубинного уровня значимостей (в сравнении с такими уровнями, как предпочтения и блага), соответствующих первым «энергиям» личности как «песмешанного», монадического субъекта, которые и конституируют его личностную идентичность как центра каждого субъективного мира. В самом деле, если предпочтения у меня могут быть идентичными с другими людьми, а в благах я могу быть с ними солидарен, то мои ценности я столь же мало могу разделить с кем-то, как за кого-то родиться или умереть. Правда, в отличие от лейбницевской монады, данная имеет окна в другие миры, но они открываются уже на уровне сообщения благ, на который далее опирается уровень коммуникации предпочтений. Поскольку же индийская философия не знала ни «значимостей» (которые отличны от «значений»), ни «уникального личностного бытия» (которое отлично как от безличного Духа, так и от безличных составляющих онтологически внешней для него психофизической организации), наши поиски в ней понятий ценностей, вероятнее всего, и в дальнейшем окажутся малоперспективными. Причина, обусловившая их «вчитывание» аксиологии в наследие индийской мысли, состояла, во вторую очередь, в апологетических задачах (представить древнюю индийскую философию ничем практически не отличной от современной западной), но в первую — в ошибке герменевтического характера, в допущении того, что мы можем пользоваться для описания традиционной индийской мысли любимыми единицами современного европейского философского языка, не подвергая эту процедуру никакой историко-философской верификации.

Сказанное не означает, что нам следует полностью исключить из нашего поля зрения любые параллели между тем, что считалось ценностным в европейской философской традиции и отдельными оттенками речи некоторых поздних индийских философов. Так, к примеру, здесь обращают на себя внимание интонации крупного индийского философа и эстетика Абхинавагупты (X—XI вв.), который писал о невыразимых эстетических эмоциях, связанных с «блаженством собственного сознания» и «нежных» потому, что они «окрашены» прежними любовными впечатлениями и другими чувствами (Лочана 1.4)¹, что ориентирует нас на очертания определенного (пусть для индийской мысли и маргинального) «субъективного бытия», которое способно было стать той почвой, в которой в принципе могло бы прорасти семя ценностного, если бы оно в нее попало. Речь идет о том, что сама идея ценности как таковая древними и средневековыми индийскими авторами не разрабатывалась, что соотносимые с ней проблемы не становилась у них

¹ См.: Алиханова Ю.М. Учение Абхинавагупты об эстетическом переживании (по тексту «Лочаны») // Памятники письменности Востока. М., 1977. С. 178.

предметом теоретизирования и что основы индийской практической философии были не аксиологичными.

Если же искать реальное, а не измышленное основание индийской «практической философии», то у нас есть значительно большее основание связать наши надежды с понятием «блага», которое было существенным для индийской духовной культуры. Среди многочисленных его эквивалентов выделим два.

Первый — *śreyas* (грамматически — сравнительная степень от «хорошего», т. е. «лучшее»¹). В «Катха-упанишаде» царь смерти Яма наставляет юного брахмана-мудреца Начикетаса, стремящегося к истине, хорошо известными сентенциями, согласно которым «Одно — благое (*śreyas*), другое — приятное (*preyas*), и оба с разными целями сковывают человека. Тому, кто присваивает себе благое, будет хорошо (*sādhū*), а тот, кто выбирает приятное, отпадает от пользы. Оба эти — благое и приятное — приходят к человеку, и мудрый различает их, подвергая рассмотрению. Он предпочтет благое приятному, а глупый — приятное, прельщаемый приобретением и обладанием [удовольствий]» (II. 1–2). Слово *śreyas*, равно как и суперлатив *pīśśreyasa* («то, лучше чего ничего нет»), фигурирующий в споре богов о «превосходстве» друг над другом (Каушитаки-уп. II.14), пока еще не стал философским термином (потому, что с ним еще не начали работать философы), но станет таковым спустя тысячелетие в брахманистской традиции, тогда как его буддийский лексический коррелят (пал. *seyya*) так и не выйдет за границы обычного разговорного языка².

Другое слово, *kusala*, претерпело судьбу прямо противоположную. В той же «Катха-упанишаде» оно означает искусность в постижении высшего знания (II. 7), в еще более древней «Чхандогья-упанишаде» — искусность во владении ритуальным песнопением *удгитха* (I.1.8)³, но на этой «искусности» оно «застревает» и в последующей брахманистской литературе⁴, в то время как в буддийских палийских текстах оно оказывается не только мировоззренчески, но и философски весьма нагруженным. У буддистов *kusala* также означает искусность, но одновременно выступает и полноправным представителем «блага» сразу в нескольких важных контекстах. Прежде всего это любое благое дело, которое противоположно-

¹ См.: Барроу Т. Санскрит / Пер. с англ. Н. Лариной. М., 1976. С. 214.

² Ср.: «для меня лучше то-то, чем то-то» — Дигха-никая 1.184, ср.: «для них было бы лучше то-то» — II. 330 и т. п. Здесь и далее римская цифра означает том соответствующей группы текстов (никаи) Сутта-питаки Палийского канона, а следующая за ней арабская — страницу в изданиях серии Pali Text Society.

³ В IV. 10.2 то же слово *kus'alam* означает просто «хорошо».

⁴ См.: Tedesco P. Sanskrit *kuśala* — «skilful, welfare» // Journal of American Oriental Society. 1954. Vol. 74. P. 131 — 142.

но неблагому¹. Далее, это все «благие качества», которые составляют правильное и добродетельное поведение и обобщаются как *kusaladharmā* (Сутта-нипата, ст. 1039, 1078). Наконец, в палийских текстах функционирует формула 10 благих дел (*dasakusalakammā*), которая переключает всю программу классического буддизма как «практической религии»: щедрость, соблюдение нравственных правил (*sīla*), медитация, уважение к «высшим», внимание к их нуждам, передача другому своей «заслуги», радость из-за того, что «заслугу» получают другие, слушание проповеди учения Будды, сама проповедь учения Будды, устойчивость в правильных взглядах. Другие палийские тексты не оставляют сомнения в том, что указанные 10 благих дел непосредственно соотносимы с системой 10 «компонентов нравственности» (*dasasīlā*). Три «корня блага» являются отрицанием трех «корней несправедливости»: алчности, ненависти и «ослепления», (Маджджхима-никая, 1.47, 489 = Ангут-тара-никая I. 203 и т. д.). Симметрично все неблагое обобщается термином *akusala* (Дигхана-никая, 1.37, 163 и т. д.). Так, в «Сангити-сутте» 10 благим делам (Другой список) противопоставляются 10 неблагих дел (*dasa akusala kammapathā*), начиная с нарушения закона ахимсы и завершая культивированием неправильных взглядов (Дигхана-никая, III. 269).

Сказанного, как представляется, достаточно (а перечислены были далеко не все пассажи, содержащие *kusala*), чтобы убедиться в том, что *kusala* является устойчивым термином (со всеми признаками именно термина, а не просто популярной лексической единицы), который смело можно считать основным эквивалентом «блага» в классическом буддизме и который обобщает важнейшие понятия этики (нравственное поведение), «сотериологии»² («заслуга» и ее передача) и даже основные составляющие буддийской религии как таковой (вплоть до проповеди учения Будды и ее рецепции). Тем не менее «учение о благе» гораздо менее популярно в качестве основания индийской «практической философии» и у индийских и у европейских авторов, чем чуждое индийской мысли «учение о ценностях».

В итоге у нас остаются две категории «практической философии», которые можно заложить в основы индийской этики, не об-

¹ Так, «тот позволяет сиять миру, кто «покрывает» дурное дело (*parap kammat*) благим (*kusalena*)» — Маджджхима-никая, II.104, ср. Тхерагатха I. 872, ср. Дхаммапада, ст. 173.

² Термин «сотериология» в применении к индийским религиям мы вынуждены употреблять в кавычках потому, что они не знают «учения о спасении» в собственном смысле, т. е. не знают учения о грехопадении человечества и той бездне, из которой человек не может никоим образом выбраться собственными средствами, включая даже такие, как «правильное знание». Выход из мира страдания и сансары обозначается как «освобождение», но передавать эту направленность индийских религий в качестве «эмансипализма» мы никак не можем хотя бы уже из соображений стилистического характера.

ращаясь к той, которая не имела там реального «местожительства». Ими оказываются блага и цели.

1.2. ГРАНИЦЫ ЭТИЧЕСКОГО

Однако и в рамках рассмотрения не только оснований этики, но и собственно этического, наблюдается та же самая процедура некритических интерпретаций. Ограничимся несколькими примерами. Из трех способов достижения «освобождения» в «Бхагавадгите» второй, называемый карма-йога, трактуется как непосредственно этический, хотя на деле он означает только то, что адепт, действуя, не должен ожидать плодов от своих действий потому, что в противном случае он привязывается к «своему», к «самости» и увязает вследствие этого в состоянии сансары — перевоплощений и страдания. В этой практике нет никакой интерсубъективности, никаких оценок ни своих, ни чужих действий, но есть лишь определенная «технология» достижения «устраненности», не имеющей ничего общего с моральным идеалом, а потому и рассмотрение ее в качестве этического никак не является оправданным. Еще чаще в качестве своего рода этической проблемы рассматривается сама оппозиция сансары и нирваны в буддизме. Но «устранение» первой (означающей перевоплощения) и, соответственно, осуществление второй (означающей уничтожение возможности их воспроизведений) никак нельзя считать собственно этическими, т. к. и сансара, и нирвана в буддизме суть состояния существования «анонимной» психофизической организации А и не-А, различие между которыми определяется «волнением» и «успокоением» — понятиями вполне внеэтическими. Путаница понятий обнаруживается и при обобщении индийской мысли в целом. Например, когда известный религиовед ставит вопрос о возможности противопоставления друг другу «онтологического и этического мистицизма» в Индии, он не учитывает того, что «индийского этического мистицизма» вообще быть не может. Индийский мистицизм есть «снятие» этического, т. к. последнее возможно лишь в том пространстве интерсубъективности, которое индийским мистицизмом в первую очередь и преодолевается.

Сказанное никак не означает, что карма-йога или переход из сансары в нирвану (равно как и осознание их глубинной тождественности, на которой настаивает буддизм махаяны) или индийский мистицизм не представляют интереса для современного этика; напротив, он вполне может оценить их содержание с точки зрения своей философской специализации. Он только не должен приписывать свое этическое прочтение этих проблем самим «традиционным индийцам», которые рассматривали их по-другому. Именно вследствие

этого смешения горизонтов и появляются диссертации на темы «Этика адвайты» или статьи типа «Этические теории Рамануджи», «Джайнская социальная этика» или «Этика философии санхьи»¹.

Итак, наша идея предельно проста: то, что мы можем трактовать, не занимаясь модернизацией, в качестве этического в индийской мысли, должно соответствовать этическому в общепhilософском смысле, но соответствовать в самих памятниках этой мысли, а не вследствие нашего «вчитывания». Каковы же самые общие границы этического в европейской философской традиции, которые могут быть его границами и в применении к Индии, как и любому другому региону? Ограничимся мнениями лишь трех философов, деятельность которых составила три решающие вехи истории этики.

Аристотель, создатель этики как философской дисциплины, в «Большой этике» подвергает критике рассуждения о добродетели Пифагора за отождествление ее с числами, Сократа за отождествление со знанием и Платона за отождествление с абстрактным высшим благом, считая критерием правильной постановки вопроса о природе «этических проблем» выяснение того, частью чего является этическое. Этика для Аристотеля — составная часть политики, поскольку действовать в общественной жизни можно, только обладая определенными «этическими качествами», что означает быть человеком достойным. Быть же достойным — значит обладать добродетелями. Поэтому этика — как наука о добродетельном поведении — входит в политику не только как ее часть, но и как ее начало. Первейший же предмет этики есть высшее благо, но не абстрактное благо человеческое, благо в общественной жизни (1181a 24 — 1182b 5)².

Кант в предисловии к «Основоположению к метафизике нравственности» (1785) также подвергает критике современную ему этику, в первую очередь «общую практическую философию» Х. Вольфа, за то, что в ней «чистые» принципы нравственного действия не отличаются от «эмпирических», и он резко заявляет, что «практическая философия», не различающая мотивы наших действий, не заслуживает и названия философии. Этика есть учение о нравственности, теоретическая часть которого (отличаемая от эмпирической — практической антропологии) соответствует морали, а ближайший предмет («очищенный» от всего эмпирического) — понятиям долга и нравственных законов. То, что есть «морально доброе», должно быть не просто сообразно нравственному закону, но должно осуществляться именно ради него, а общая задача

¹ Обратим внимание на то, что статьи, посвященные рассмотрению джайнского мировоззрения с точки зрения современной социальной этики или философии санхьи с точки зрения этики или философии религии, вполне правомерны и представляют немалый интерес.

² См.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 296 — 297.

«Основоположения» — это отыскание и установление «высшего принципа моральности»¹.

Дж. Мур в *Principia ethica* (1903) снова подвергает критике всех своих предшественников — на сей раз за то, что они, будучи несомненно правы в том, что предметом этики является хорошее поведение, не пытались предварительно ответить на вопросы, что есть сами «добро», «зло» и «поведение». Этика есть наука об этических суждениях, а именно тех, которые содержат термины «добродетель», «порок», «долг», «обязанность», «правильное», «добро» и «зло», являются оценочными и содержат обсуждение человеческого поведения, которое составляет их самый общий и «интересный» предмет. Первая же задача этики, состоит в выяснении вопроса «Что есть добро?», но не через перечисление соответствующих объектов, а через выяснение общей «простой сущности» добра (которое, наряду со злом, является единственным «атомарным» предметом мышления, относящимся к этике), могущего быть заложенным в обоснование отдельных суждений о нем².

В итоге и в «политической этике» Аристотеля, и в «критической этике» Канта, и в начальной метаэтике Мура общее предметное поле этического совпадает и может быть определено как теория нравственности, ключевыми референтами которого являются «добро» и «зло», нравственное долженствование, а также добродетели и их противоположности, тогда как основание этического совпадает с границами «человеческого высшего блага». А если это так, то и границы этического в Индии, как и везде, должны быть определены в этих широких, но все же вполне определенных рамках, ибо «индийское этическое» и «этическое вообще» должны соответствовать отношениям вида и рода, а не (пользуясь индийским же примером) коровы и лошади.

Очертив область этического в применении к Индии (как и к любому другому региону), нельзя обойтись и без ее стратификации. Слово сочетание этические учения, историческому разъяснению которого на материале различных эпох и культур и посвящено настоящее издание, является в языке нашей культуры амбивалентным, законно включая в себя как этическую дидактику, так и этическое теоретизирование. В исторической перспективе между ними существует то взаимоотношение, что если первое присутствует почти во всех развитых культурах и почти всегда, то второе далеко не во всех и начиная только с определенного времени. В некотором смысле этическое теоретизирование в сравнении с этической дидактикой является мыслительной реальностью второго порядка и соотносится с ним примерно так же, как языкознание с языком,

¹ См.: Кант И. Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 154–160.

² См.: Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М., 1999. С. 40–43.

поэтика с поэзией или эстетика с памятниками искусства. И подобно тому, как языкознание, поэтика или эстетика необходимо предполагают уже наличными язык, поэзию и памятники искусства в качестве своих предметов, но последние как таковые еще никак не гарантируют того, что они станут предметами теоретизации (доказательство чему — вся история культуры), так и этика — одна из областей философского дискурса — появляется лишь там и тогда, где и когда складывается этот дискурс как таковой. С другой стороны, подобно тому, как язык, поэзия и искусство никоим образом не перестают развиваться с появлением соответствующих теоретизирований, но сосуществуют с ними параллельно, этическая дидактика также никоим образом не перестает «плодоносить» после появления первых ростков соответствующего теоретизирования. В Индии разрабатывалось и то и другое, и потому мы также вправе рассматривать эти линии этической мысли параллельно, что, однако, не следует абсолютизировать¹. Однако прежде обратимся к их наиболее распространенным оценкам.

1.3. ОЦЕНКИ «ИЗВНЕ» И «ИЗНУТРИ»

Этическая дидактика в индийских религиях (атеистического нравственного сознания в Индии мы не знаем — знаем только безнравственное — см. ниже) и этическое теоретизирование как одна из областей индийского философского дискурса оцениваются как нельзя более различно.

Так, уже начиная с А. Шопенгауэра, открывшего, по существу, индийскую мысль для европейцев, и с его последователя П. Дойссена; открывшего ее в определенном смысле для неоиндуистов, стало распространяться мнение, будто именно религиозная мысль браминов заложила самое глубокое из известных в мире оснований нравственности и альтруизма уже в те древние времена, когда один из них, великий мудрец-риши Удалака Аруни провозгласил знаменитое «великое речение» (махавакья) «Ты еси То» (Tattvam asi), означавшее, что все существа, населяющие мир, находятся в абсолютном бытийном единстве как искры единого пламени или капли единого океана и лишь неведение относительно этого факта ответственно за их обособление друг от друга и Всеединого и все следующие из этого обособления страдания и неприятности².

¹ О параллельности безусловной речь не может идти потому, что, во-первых, второе по определению, как было выяснено, появляется после первого, а не одновременно с ним и, во-вторых, эти линии отчасти и пересекаются, т. к. этическое теоретизирование везде (следовательно, и в Индии) было не только самоцельным, но имело и духовно-практические задачи.

² Согласно Шопенгауэру, тот, кто освоил «Ты еси То», уже причастен при соприкосновении с любым живым существом добродетели. — Шопенгауэр А. О четве-

Последователями Шопенгауэра и Дойссена были такие несхожие мыслители, как философствовавший мечтатель Г. Гессе¹ и искуснейший стратег от религии Свами Вивекананда². Да и в настоящее время представление о том, что именно индуистский пантеизм³ наилучшим образом гарантирует основания нравственности, считается непроверяемым положением как неоиудистов, так и многих «неформальных» почитателей индийской мудрости. Еще более высоко оцениваются нравственные достижения буддизма, который в очень широком диапазоне его почитателей — от культурно-

роном корне достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. I. М., 1993. С. 469. В специальной работе «Обоснование морали» он утверждает, что данная формула есть основа сострадания как подлинной, т. е. неэгоистической, праведности. В поддержку этого заключения он ссылается на «Бхагавадгиту» XIII. 27–28, где говорится о том, что тот, кто видит, как Бхагават (Кришна), пребывает во всех существах, не может причинить себе вреда и достигнет высшей цели. — *Schopenhauer A. Sammtliche Werke. Herausg. von P. Deussen. Bd. 3. München, 1912. S. 741–744.* П. Дойссен развила «этическое прочтение» этой формулы Упанишад у Шопенгауэра в специальной речи, прочитанной в 1893 г. в Бомбее и в личной беседе с Вивеканандой в 1896 г. См.: *Hacker P. Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus // Saeculum. 1961. Bd. 12. S. 389.*

¹ Так, в одном из писем 1948 г. писатель утверждал: «С индийской точки зрения, т. е. с точки зрения Упанишад и всей дубуддийской философии, мой ближний — это не только «человек как я», но есть я, он есть нечто единое со мной, ибо отделять его от меня, «я» от «ты» — это обман, майя. Этим толкованием также полностью исчерпывается этический смысл любви к ближнему. Ибо тому, кто уже постиг, что мир есть Единство, ясно и так, сколь бессмысленно, когда отдельные части и члены этого целого причиняют друг другу боль». Семь лет спустя в другом письме он признавался, что после того, как отошел «от всех конкретных религий», мысль о Единстве всего сущего и связанная с ней идея переселения душ для него «не вера, но образ, необычайно плодотворный, святой». — Паломничество Германа Гессе в страну Востока. Вступит. статья / Сост. и примеч. Р.Г. Каралашвили / Пер. с нем. М.С. Харитоновой // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982. С. 219.

² В лекциях Вивекананды в Америке и Англии «Карма-йога» (1893–1896) неоиудистский миссионер «успокаивал» свою западную аудиторию тем, что даже персоналист, живущий бескорыстно, способен реализовать высший нравственный идеал, пусть этот идеал и противоречит его «ограниченным воззрениям», связанным с верой в свое индивидуальное «я». Оказывается, у того, кто совершенно бескорыстен и не думает о себе, его «я» постепенно «растворяется», пока не «растворится» окончательно и, таким образом, реализуется «религия веданты». В другой раз Вивекананда учил, что Упанишад наставляют о том, что причиной ненависти и равнодушия людей друг к другу является невежество, а «плодом близкого знакомства» — любовь. В «доказательство» этого он ссылается на современную ему науку, которая «подтверждает» мысль Упанишад следующим образом: «Весь мир предстает как единая масса, океан материи, в котором вы да и я суть лишь имена крошечных густков и завихрений, не более. Но с точки зрения сознания этот же мир — всеобъемлющий океан мысли, в котором вы и я — точно такие же маленькие густки и завихрения. А дух, застывший в неподвижности, неизменен. Этот дух и есть Единый Неизменный, Неделимый и Однородный Атман». — *Вивекананда Свами. Практическая веданта. Избранные работы. М., 1993. С. 80–81, 377.*

³ Одна из форм монистического мировоззрения, отличная от пантеизма тем, что здесь не Бог «растворяется» в мире, но скорее мир в Боге.

лога и историософа А. Тойнби до активиста современного «супер-экуменизма» Г. Каурда — противопоставляется христианству как религия этическая религии догматической (со всеми, разумеется, вытекающими из этого противопоставления недостатками христианства и преимуществами буддизма). Более того, уже с начала научной индологии и нередко даже в современную эпоху классический буддизм оценивается не столько как религия, сколько как вид духовной терапии, основной составляющей в котором было именно нравственное учение, буддизм же махаяны — как религия космического сострадания.

Что же касается существования в индийской философской традиции этики как специальной области философского дискурса, то оно, напротив, неоднократно подвергалось решительному отрицанию. Американский индолог Э. Хопкинс, автор одной из наиболее авторитетных монографий по этической мысли Индии, писал, что нравственность, ее происхождение и выражение в различных предписаниях слишком часто принималась за нечто данное, чтобы стать предметом обсуждения в традиционной индийской мысли, а также, что изучение этики как таковой не привлекало в Индии внимания ни юриста, ни философа. Известный историк индийской философии П. Раджу констатировал отсутствие общего интереса к этической проблематике как таковой в индийской философии, а Н. Дэвараджа — практически полное отсутствие какой бы то ни было значимой этической теории в индийской мысли. По мнению Дж. Маккензи (считающего теперь, что индуизм открывает значительно лучшие перспективы для «глобальной этики», чем христианство, учившее всегда господству человека над природой¹), предмет нравственности не был в Индии отдельным объектом философского рассуждения, а Г. Панде отмечал, что индийцы уделяли внимание лишь практическому культивированию нравственных принципов, не делая их предметом рационализации².

Этим негативистским оценкам индийской философской этики иногда противостоят умеренно оптимистические позиции. Так,

¹ Как было уже отмечено некоторыми внимательными авторами, «глобалисты» были бы значительно последовательнее, если бы возложили ответственность за «антропоцентризм» (в данном случае мы отвлекаемся от корректности самого их обвинения по существу) на иудаизм, т. к. те стихи Библии, которые их не устраивают по преимуществу (прежде всего «и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле» (Быт. 1, 26) — появились на свет задолго до христианства и в настоящее время почитаются иудеями, но они не решаются делать этого по соображениям «политкорректности».

² Pande G.Ch. On ethical notions — Western and Indian. // Conspectus. 1965. Vol. 1. N. 2. P. 23–31.

Х. Бхаттачарья, признавая, что этика действительно не стала обособленной областью индийской философии, отмечает, что в этом отношении она вовсе не была исключением, т. к., возможно, только логика стала в Индии со временем единственной «обособленной дисциплиной» (в отличие от философской психологии и многого другого, что всегда было заключено в целое индийской религиозно-философской мысли). Признает Бхаттачарья и то, что для этики в Индии было много мировоззренческих «сдерживаний», например, учение адвайта-веданты о нереальности отдельного «я» (которое реально только с «конвенциональной» точки зрения, что для этики не совсем годится), общендийское учение о карме, налагавшее серьезные ограничения на свободный выбор индивида в настоящей жизни (отягощенной «долгами» всех предшествовавших), или индийский «теизм», который приносил свободу ограниченного индивида в жертву свободе «неограниченного» Бога. Однако сам факт развития этической мысли даже при указанных «сдерживающих факторах» свидетельствует о том, что последние не были для нее столь фатальны, как полагают многие историки индийской философии¹.

Обе эти позиции оказываются при обращении к первоисточникам некорректными. Можем сказать заранее, что источники позволяют скорректировать как неудержимый оптимизм в связи с нравственной составляющей индийских религий, так и неограниченный пессимизм в связи с местом этики в индийском философском дискурсе. Но прежде обратимся к самим этим источникам.

Индийская этическая дидактика будет рассмотрена в трех форматах. Вначале мы рассмотрим основные перечни и схемы нравственных добродетелей, которые были предложены брахманистской, джайнской и буддийской традициями, затем обратимся к тем из них, которые следует считать ключевыми для всех трех, и, наконец, к нравственным афористическим сентенциям и дидактическим нарративам, имевшим проповедническое назначение. Только после этого мы сможем осмыслить то место, которое нравственное занимало у брахманистов, джайнов и буддистов в общем контексте соответствующих религиозных мировоззрений и духовных практик. Рассматривая же этическое теоретизирование, мы будем исходить прежде всего из стадияльно-типологических различий в самой тематизации этического у первых философов Индии и в последовавшей индийской философии, которые определяются трактовкой «высшего человеческого блага» (см. п. 1.2). К этическому теоретизированию будут отнесены

¹ *Bhattacharyya H. Indian Ethics // The Cultural Heritage of India. Vol. III. The Philosophies / Ed. H. Bhattacharyya. Calcutta, 1953. P. 620–623.*

все доступные нашему наблюдению опыты тематизации этических реалий в индийской философии и их проблематизации, за которыми последуют некоторые сопоставления достижений индийской рефлексии с параллельными схемами европейской этической мысли и степень их востребованности для современной философской этики.

2.1. АРЕТОЛОГИЯ ИНДИЙСКИХ РЕЛИГИЙ

Один из первых перечней добродетелей в брахманистской мысли¹ представлен уже в «Брихадараньяка-упанишаде» (ок. VIII – VII вв. до н. э.), где царь всех созданий Праджапати завещает своим сыновьям — и богам, и людям, и демонам — три «заповеди»: подавление страстей, подаяние бедным и сострадание ко всем (V. 2).

¹ Здесь и далее мы предпочитаем словом «брахманизм» обозначать не только вторую стадию магистральной религиозной традиции Индии, которая следует за ведизмом и предшествует индуизму, но все три. При этом мы руководствуемся «конвенциональными» соображениями, удобством рассматривать континуально то, что на деле стадийно различимо — для включения в общий традиционный блок разновременных феноменов мысли (чтобы не делать каждый раз терминологических оговорок). Современная индология правомерно различает хронологически ведизм как религиозное образование, датируемое в целом с середины II тыс. до н. э. по VIII в. до н. э., брахманизм — как религиозное пространство с VIII по II вв. до н. э. и, наконец, собственно индуизм — с указанного времени по «высокое Средневековье» и даже современный индийский традиционализм. См., к примеру: Альбедиль М. *Брахманизм // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского*. М., 1996, С. 81–82. Хотя обычно в качестве различительных признаков этих трех стадий приводятся соответствующие приоритеты в пантеоне, культе и мировоззренческих моделях, соотносимые со степенью контактов между индоариями и местным этническим субстратом Индии, которые действительно находились в состоянии эволюции, общекультурологическое их различие предполагает и нечто другое. Ведизм можно условно охарактеризовать как дорефлективную, «народную» религию индоариев, приоритеты которой еще не были эксплицированы теоретиками жреческих школ, брахманизм — как, соответственно, религию, «созданную» ими (отчасти подобно тому, как язык санскрит был «создан» грамматистами), — в качестве основополагающих парадигм которой были выделены признание сакральности текстов Вед и Брахман, опирающихся на них ритуального и гностического преданий, а также варновых границ между членами «арийского социума», индуизм — как кодификацию норм ритуально-социального поведения всего населения Индии, включая и то, которое находилось за пределами деления на четыре варны. С точки зрения религиоведения принципиально важно, что только индуизм обнаруживает слабые, но реальные черты прозелитической религии (явное влияние миссионерских религий джайнизма и буддизма), о чем свидетельствуют некоторые эпиграфические и другие памятники, начиная со знаменитой Беснагарской стелы, посвященной обращению в вишунитский культ Бхагавата грека Гелиодора (II в. до н. э.) и продолжая «индуинизацией» Юго-Восточной Азии, а затем и Непала.

В наиболее популярном памятнике дхармашастр «Законах Ману» (ок. I—II вв. н. э.) в число десяти компонентов дхармы включаются мужество, терпение, самоконтроль, честность, чистота, обуздание пяти чувств, благоразумие, стремление к познанию, правдивость и негневливость (VI. 92). Список добродетелей несколько более позднего текста того же жанра «Яджнявалкья-смрити» включает ненасилие, целомудрие, обуздание чувств, щедрость, милосердие, сдержанность и терпение (I.122), а другой перечень того же текста позволяет считать, что правдивость, честность, негневливость, скромность, чистота, рассудительность, твердость и самоконтроль, наряду с обузданием чувств и достижением истинного знания, составляют дхарму (III. 66).

Составитель «Гаутама-смрити» считает важнейшими добродетелями милосердие ко всем существам, терпение, отсутствие враждебности, целомудрие, умиротворенность, благожелательность, равнодушие к почестям, отсутствие алчности (VIII. 22—24). Еще более полный «аретологический» список¹ знаменитой «Бхагавадгиты» включает бесстрашие, сдержанность, совершение жертвоприношений, изучение Вед, аскезу, честность, ненасилие, правдивость, безгневие, отвержение всего мирского, умиротворенность, отсутствие зависти, милосердие, отсутствие алчности, мягкость в обращении с другими людьми, скромность, «устойчивость», энергию, незлопамятность, мужество, чистоту, незлобивость и скромность (XVI. 1—3)².

В не менее знаменитых «Йога-сутрах» (ок. IV) восьмеричный путь йоги начинается также с выполнения нравственных предписаний, которые записываются здесь значительно более кратко, но и более емко. Базовыми добродетелями считаются ненасилие (*ахимса*), правдивость (*сатья*), отказ от присвоения чужого имущества (*астея*), целомудрие (*брахмачарья*) и нестяжательность (*апариграха*) [II. 30]. Согласно комментарию Вьясы (ок. VI) ненасилие означает непричинение вреда живым существам любым способом и во все времена, правдивость — соответствие речи и ума реальной действительности, честность — в конечном счете отсутствие всякой алчности, целомудрие — полный контроль над половыми органами и даже «скрытыми потребностями», нестяжательность — отказ от принятия любых даров вследствие видения вреда, связанного с их получением. А все вместе они, при условии их соблюдения при всех условиях и обстоятельствах, именуется «великим обетом» (махав-

¹ От греч. *aretē* — «добродетель».

² Подробные перечни добродетелей нередки и в брахманистских философских текстах. Так, в «Падартхадхармасанграхе» вайшешика Прашастапады (VI) целомудрие, наряду с верой, невреджением, человеколюбием, правдивостью, честностью, чистотой намерений, безгневием, омовениями, очищениями, богопочитанием, постом и вниманием относится к способам достижения «заслуги» (дхарма).

рата) [11.31]¹. Лишь тот, кто соблюдает их, может рассчитывать на успех в восхождении по ступенькам йогического самосовершенствования, которое завершается конечным «растворением» сознания в объекте медитации (*samadhi*).

Однако даже для зрелого брахманизма как наименее организованного религиозного комплекса традиционной Индии попытки «выписать» место этического в иерархии составляющих религии не были характерны. В этом отношении от него отличны два других — изначально оппозиционных по отношению к нему и значительно более структурированных — религиозных образования, возникшие в середине I тыс. до н. э.

В «Таттвартхадхигамасутре» Умасвати (ок. II в.) — авторитетнейшем тексте джайнской религии и философии — правильное поведение названо в качестве одного из трех условий достижения «освобождения» после правильных воззрений и правильного познания (1.1). Тот же термин «врата», уже знакомый нам из йоги, означающий начальный этап продвижения адепта на пути самосовершенствования и соответствующий выполнению базовых моральных предписаний, наиболее устойчиво употребляется именно в джайнской традиции, где он соответствует первой ступени дисциплины приостановления «притоков» кармической материи, вызывающих «загрязнение» души, за которой следуют ступени собственно аскетических упражнений.

В той же «Таттвартхадхигамасутре» пятеричный «обет» (который, возможно, именно отсюда был перенят в классической йоге) определяется как единство тех же пяти компонентов — ненасилия, правдивости, честности, полового воздержания и нестяжания (VII. 1). Значение этих нравственных предписаний для джайна-мирянина раскрывается через выяснение соответствующих им проступков. Насилие — это причинение вреда любому живому существу через активность, укорененную в «омрачении» сознания, которое может выражаться в связывании, избииении, мучении, «непосильном нагружении» любого живого существа или лишении его пищи и питья (VII. 8, 20). Лживость — вербализация того, что не соответствует истине — включает и проповедование ложных (с джайнской точки зрения) взглядов, и разглашение чужих тайн, и всевозможные нечестные способы ведения дел и сообщение тайны недостойному (VII. 9, 21). Воровство — присвоение того, что не дано — включает не только совершение кражи и прием ворованного, но также спекуляцию, использование ложных мер и весов и фальшивых денег (VII.

¹ В русском переводе с соответствующими сутрами и комментарием Вьясы можно ознакомиться по изданию: Классическая йога («Йога-сутра» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992. С. 137–138.

10, 22). Нецеломудрие — определяемое как соитие как таковое¹ — включает сводничество, связь с безнравственными незамужними и замужними женщинами, извращения и похотливость как таковую (VII. 11, 23). Наконец, стяжательство — отсутствие меры в обладании собственностью — складывается из превышения меры во владении землей и зданиями, драгоценными металлами, скотом и зерном, слугами и вещами (VII. 12, 24). Начальный нравственный тренинг состоит из противодействия всем перечисленным средствам удовлетворения пяти главных страстей и составляет «малый обет» (*ануврата*) [VII. 15]. За «малым обетом» следуют дальнейшие рекомендации для того мирянина или монаха, который хочет стать «продвинутым». В этот «великий обет» (*махаврата*) включается разное — и созерцание вредности перечисленных проступков, и культивирование дружелюбия (*майтри*) ко всем существам, радости (*прамога*) в связи с успехами высших, сострадания (*карунья*) к несчастным и безразличия (*магхьястха*) к порочным (схема, также заимствованная составителем «Йога-сутр»²) [VII. 6], и 8 новых обетов. К последним относятся самоограничения в связи с передвижением, местонахождением, соблюдением правил достойного поведения (воздержание от насмешек, болтовни, излишнего трудолюбия, привязанности к удовольствиям), а также строгое выполнение рекомендаций по медитативной практике, соблюдение постов, безупречность в связи со «средствами существования» (избежание любой степени нарушения закона ахимсы и вегетарианства, а также потребления возбуждающих напитков), щедрое подаяние и, наконец, для «самых совершенных», исполнение высшего обета джайнов — постепенного самоумерщвления посредством голодовки (*самлекхана*) [VII. 25–32]³.

Более подробная система джайнских обетов включает 21 «инвентарную единицу». Они складываются из 8 «воздержаний» от бесполезной пищи (мясо, алкоголь, мед, пять видов фиг), 5 вышперечисленных моральных упражнений (соответствуют начальному обету), 3 обета, усиливающие предыдущие (самоограничения в перемещении, в еде и одежде и воздержание от вредных занятий типа охоты, азартных игр и т. п.), 4 обета «продвинутой» самодисциплины (культивирование равнодушия, дальнейшие самоограничения в перемещении, пост по праздничным дням каждого месяца

¹ На деле подразумевается половая связь с любой женщиной кроме собственной жены.

² Составитель «Йога-сутр» слегка модифицирует эту схему таким образом, что дружелюбие следует испытывать к счастливым, сострадание — к несчастным, чувство радости по отношению к добродетельным, безразличие — к порочным (1.33).

³ Русский перевод седьмой главы «Таттвартхадхигамасутры» А.А. Терентьева был издан в антологии: Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001. С. 155–157.

и дела милосердия — обеспечение неимущих, преимущественно монахов, пищей, убежищем, лекарствами, книгами), которые вновь предвзвешивают «великий из великих» обетов — самоумерщвление постом в конце жизни для «избранных».

Нравственное поведение (*сила*) составляет одно из трех оснований «ортодоксального» буддизма — наряду с мудростью (*панна*) и медитацией (*джхана*)¹. Это положение твердо установлено как в канонической палийской литературе (Дигха-никая, I. 206 – 207 и т. д.), так и в околоскантонической. Согласно раннему абхидхармическому памятнику «Петакопадеса» нравственные предписания составляют один из четырех компонентов буддизма — наряду с медитативной сосредоточенностью, мудростью и «освобождением» (IV. 17). Оно включается по крайней мере в два звена восьмеричного пути, ведущего к избавлению от страданий (а это и есть «в краткой записи» вся программа буддийской религии как таковой) — в правильное поведение (*самма-камманта*) и правильный образ жизни (*самма-аджива*). Отсюда и разнообразие классификаций нравственных предписаний. Древняя «Саманнапхала-сутта» Палийского канона позволяет предположить, что первоначально их могло быть только четыре — всестороннее ненасилие, воздержание от присвоения чужого, половое воздержание и воздержание от лжи (Дигха-никая I. 63). Очень рано, однако (если вообще не с самого начала), наряду с ними фигурирует пятое, и этот пятеричный нравственный обет буддиста (который принимается сразу после посвящения нового адепта в буддизм) отличается от джайнско-йогического (см. выше) только тем, что нестяжательность (пятый компонент) замещается в нем воздержанием от спиртных напитков, и эта схема получила обозначение *панча-сила* или *панча-дхамма* (Самъютта-никая, II. 68; III. 203, 208 и т. д.).

Как и джайны, буддисты широко пользовались «расширениями» исходной схемы для тех своих последователей, которые хотели потрудиться сверх минимума. Так сложилась схема восьми нравственных предписаний для мирян (*аттханга-сила*), бравших на себя дополнительные обеты, связанные с ограничениями, принимаемыми в дни убыли и роста луны, соответствующие каждому 1, 8, 15 и 23 дню месяца, когда они обсуждали свои неисправности на собраниях *упосатха*². Данная схема включала, помимо пяти основных, так-

¹ Здесь и далее слова «ортодоксия» и «ортодоксальный» в применении к индийским религиям употребляются в кавычках потому, что ни реальной ортодоксии, ни ересей не может быть там, где нет Церкви.

² *Упосатха* считалась основным празднично-ритуальным днем традиционного буддизма, отмечавшимся ежемесячно в полнолуние, новолуние и дни «полулуния», когда были предусмотрены пост и некоторые обряды. Можно предположить, что буддисты заимствовали свой «субботний день» у других небрахманских религиозных групп шраманской эпохи (см. ниже).

же обеты воздержания от безвременного питания — после полудня (шестой обет), от присутствия на танцевальных, песенных, музыкальных, мимических представлениях и использования гирлянд, косметики и украшений (седьмой), от восседания на высоких сиденьях, т. е. от тщеславия (восьмой)¹. Для тех, кому и этой «нравственной работы» казалось недостаточно, буддийская община предлагала и десятичный обет (даса-сила, даса-дхамма), который исчислялся неоднозначно. В одной редакции он означал расширение восьмеричного за счет разделения воздержания от развлечений и украшений на два предписания и добавления воздержания от принятия золота и серебра (ср. выше в связи с дополнительными обетами джайнов). В другой, и более авторитетной, из пяти базовых предписаний сохранялись четыре первых, а пятый компенсировался шестью новыми, которые включали избежание поношений, грубой или резкой речи, болтовни, алчности, зложелательства и «еретических» (разумеется, в кавычках, поскольку буддизм не знал реальной ортодоксии) взглядов (Ангуттара-никая. II. 253–254; V. 260)². Для монахов же предполагается особая дисциплина — 311 правил по «уставному» тексту Виная-питаки «Патимокха» (патимокхасамва-сила), тогда как жизнь монахинь регулируется 272 правилами.

Помимо этих основных элементов система обетов, составляющих буддийскую нравственность, включала и производные обеты. Один из них назывался «похвальные деяния» (мангала-сила) — пребывание только в обществе «достойных», благожелательная и учтивая речь, служение родителям, развитие в себе воздержания, другой — нравственность удовлетворенности (сантоса-сила) —

¹ О том, что нравственные предписания схемы восьми добродетелей входят важной составляющей и в современные тхеравадинские церемонии, свидетельствует сообщение известного буддийского ученого Пхра Кавивораяна об обрядах в одном из тайландских монастырей (в Бангкоке): «Заслуживают упоминания специальные церемонии, которые соблюдаются во время ван пхара — в восьмой и пятнадцатый день убавления луны. В эти дни многие приходят в ват (монастырь. — В. Ш.), чтобы принять на себя пять или восемь обетов, называемых «сан» (сила) и послушать проповеди. Эта специальная церемония начинается в 9.00 с монахами и послушниками, которые сидят на возвышенной и покрытой ковром части пола и recitiруют приветствия... Миряне вслед за ними делают то же самое. Затем наиболее видный представитель мирян просит монаха дать им упосатха-силу и сказать проповедь. Обычно глава вата становится на кафедру и разъясняет упосатха-силу, включающую восемь обетов воздержания от 1) убийства, 2) воровства, 3) нецеломудрия, 4) обмана, 5) спиртных напитков, 6) питания после 12.00, 7) танцев, пения, музыки, неуместных зрелищ и венков, косметики, благовоний и всего, что может быть использовано для украшения тела и 8) пользования высокими и богатыми ложами и сиденьями. Некоторые из мирян берут на себя первые пять вышеперечисленных обетов. Главный монах проповедует тогда и монахам и мирянам 30–40 минут и завершает преподаванием ритуального благословения...» — Buddhism / Ed. by R. A. Gard. N.Y., 1962. P. 183.

² Иногда в палийских текстах только семь первых из этих предписаний включаются в сферу собственно нравственного — обобщаемого термином «сила» (Ангуттара-никая I. 269; II. 83–84).

культивирование умеренности в желаниях, чувства удовлетворенности тем, что есть. Нравственность чистого образа жизни (адживапарисуддхи-сила) означала воздержание от несправедливых способов зарабатывать на жизнь и нечестностей самого разного рода. Основными добродетелями, «поддерживающими» нравственные обеты, считались вера, внимание и твердость, необходимая по причине постоянного натиска аффектов и силы желаний¹.

В буддизме махаяны, в соответствии с общей тенденцией к интериоризации «законнического буддизма», различаются две основные разновидности нравственного обета: добродетель воздержания (нивритти-шила)² и положительная добродетель (правритти-шила). В «Бодхисаттвабхуми» (I.9) ставится вопрос о природе нравственного обета и дается ответ, что он заключается в ненарушении правил и содержит четыре момента: 1) «стыд» в связи с другими, 2) чистота намерений и скромность в связи с собой, 3) исправление себя после нарушения правил, 4) постоянное держание в уме закона, дхармы. У махаянистов различаются также несколько уровней нравственного: 1) мораль «всеобщая» (сарва-шила): соблюдение общепризнанных правил для мирян и монахов, 2) накопление спасительной заслуги для себя — преданность учению, рефлексии, медитации и т. д.; действия, направленные на обращение других — общение с ними в благополучии и бедах, наставление, утешение и т. д.; 3) «трудная мораль» (духкара-шила) — когда кто-то оставляет даже высший социальный статус, чтобы принять обеты бодхисаттвы, культивирует высочайшее внимание и т. д.; 4) «мораль совершенных» (сатпуруша-шила): совершение добродетельных поступков, побуждение к ним других, восхваление добродетели, симпатия к сходно мыслящим, должное самовосстановление после проступков.

Буддизм, однако, отличается от брахманизма и даже джайнизма тем, что здесь более четко различаются добродетели «минимальные», без которых дальнейший духовный прогресс адепта невозможен, и «совершенные», овладение которыми маркирует восхождение по ступеням «лестницы» бодхисаттвы. Последние и получили название «совершенств» (парамиты), исчисление которых представлено в текстах как традиционного буддизма, так и буддизма махаяны.

¹ Добродетель сдерживания чувств (индриясамвара-сила), означавшая контроль над пятью органами чувств и умом, не может рассматриваться нами потому, что не имеет непосредственного отношения к общезначимому пониманию нравственности (см. 2.2). Из палийских текстов известна и адживапарисуддхи-сила — воздержание от несправедливых способов зарабатывать на жизнь и любого рода бесчестности.

² Термины махаянского буддизма передаются, в отличие от терминологии палийского буддизма тхеравадинов, на санскрите.

Во введении к палийскому собранию джатак сообщается о брахмане Сумедхе (будущий Будда), который обещал и себе и своему учителю практиковать 10 добродетелей, ведущих к состоянию Будды. Среди них числились: 1) щедрость, 2) нравственное поведение в целом, 3) мироотвержение, 4) мудрость, 5) стойкость — мужество, 6) терпение, 7) правдивость, 8) решительность, 9) сорадование, 10) равнодушие (Джатаки. I. 19–28). В буддизме махаяны десять «совершенств» исчислялись несколько по-другому. Так, согласно популярной схеме, разработанной в «Дашабхумика-сутре» (ок. III в.), «Бодхисаттва-бхуми» (ок. IV в.), «Махапраджняпарамиташастре» (ок. V в.), «Бодхиচারьяватаре» Шантидэвы (VIII в.) и в других текстах и маркирующей продвижение на «пути бодхисаттвы», это 1) щедрость, 2) нравственное поведение как таковое, 3) терпение, 4) стойкость-мужество, 5) медитативная практика, 6) мудрость, 7) искусность в средствах помощи другим живым существам, 8) верность обету, 9) могущество, 10) знание. Как видно из сравнения двух иерархий «совершенств», во второй больший удельный вес имеют внеэтические добродетели, связанные с успехом в медитации и достижением «сверхсил»¹. Эти различия связаны с установкой на ускоренный метод достижения «освобождения» в «пути бодхисаттвы».

Различия между версиями учения о парамитах в каноническом и неканоническом буддизме² не сводятся лишь к классификацион-

¹ Согласно матрикам (инвентарным спискам единиц буддийского учения) махаянской «Дхарма-санграхи» различаются 10 «сил» (бала), необходимых тем, кто еще следует пути бодхисаттвы, и 10 «сил», уже обретенных теми, кто достиг состояния Будды. К первым относятся: 1) сила врожденных склонностей; 2) сила дискурсивной способности; 3) сила созерцания; 4) сила терпения; 5) сила знания; 6) сила отречения от всех привязанностей; 7) сила медитативного сосредоточения; 8) сила проницательности; 9) сила добродетельности, ведущей к накоплению «заслуги»; 10) сила обретения любых желаемых достижений. См.: *Ангросов В.П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000. С. 544 (последняя единица (пратипатти-балам) трактуется здесь как «сила достижения (в практике)». Разумеется, речь идет о «перфекционизме» во всех перечисленных достижениях, чем «силы» и отличаются от соответствующих естественных способностей. Как и в системе «совершенств» в целом, здесь не проводится различие совершенств этических и дианозических, принципиально важное для античной «практической философии».

² Различением канонического и неканонического буддизма мы пытаемся избежать употребления давно закрепившихся и в буддологии, и за ее пределами терминов «хинаяна» и «махаяна» в качестве парных, поскольку в этом качестве они оказываются дезориентирующими. Прежде всего они являются чисто оценочными и тенденциозными, т. к. первый термин, означающий «малая колесница», есть не более чем уничижительная оценка теми буддистами, которые величали свой путь как «великую колесницу», других буддистов, с коими они конкурировали, а потому и употребление самих этих терминов буддологами-немахаянистами является общепринятым недоразумением, ибо оно несет очевидную конфессиональную окраску. Если попытаться дифференцировать объективно то, что в этих терминах различается весьма субъективно, то следует говорить о буддийских школах, создававших

ным предпочтениям. В обоих случаях признаются и нормативные предписания, и альтруистические эксперименты, но различны «пропорции» этих двух компонентов, и если в первом случае акцент ставится на первом (ср. «талмудическая» калькуляция «обетов» в буддизме каноническом), то во второй — на втором. Делая «карьеру бодхисаттвы» может нарушить любые нравственные предписания, если духовное умозрение подскажет ему, что так он надежнее переправит других через океан сансары.

2.2. МОРАЛЬНЫЕ НОРМЫ И СОВЕРШЕНСТВА

В соответствии с вышесказанным «ключевые» нравственные добродетели целесообразно расположить в той последовательности, при которой вначале были бы выделены минимальные нравственные требования трех основных традиционных религий Индии к своим последователям, а затем некоторые из нравственных совершенств, по которым, как по ступенькам лестницы, должен продвигаться делающий «карьеру бодхисаттвы».

Первой во всех индийских версиях компонентов начального нравственного обета идет, как мы убедились (см. п. 2.1) ахимса (ahiṃsā — букв. «невреждение») — ненасилие как избежание убийства и причинения вреда действием, словом и мыслью любому живому существу. Первое из наиболее известных упоминаний о ней содержится в «Чхандогья-упанишаде» (III. 17.4), где она входит в число пяти добродетелей (наряду с подвижничеством, щедростью, честностью и правдивостью), моделирующих тради-

особым образом структурированные собрания канонических текстов или опиравшихся на них (вначале в рамках Виная-питаки и Сутра-питаки, позднее также и Абхидхарма-питаки) и тех направлений, которые примерно с I в. н. э. противопоставили им другие принципы организации авторитетных текстов, претендуя на альтернативное прочтение и хранение начального буддийского наследия. С этими различиями в самой текстопорождающей деятельности соотносились и содержательные переакцентировки общего наследия (переоценки понятий «архат», «бодхисаттва» и «будда», попытки ускорить «метод спасения» через помощь адепту извне, иная степень апеллятивности к мирянам и т. д.). Предлагая очень условно обозначать первых буддистов как «каноничных», а вторых как «неканоничных», мы не вкладываем в это различие никакой оценки, но лишь акцентируем значение текстопорождающей деятельности для традиции в целом. Нельзя не обратить внимания и на то, что простой фактологической ошибкой является противопоставление друг другу первого и второго направления в буддизме в качестве раннего и позднего. Школы «каноничных» буддистов успешно развивались и множились не только до деятельности самой знаменитой фигуры их оппонентов — Нагарджуны (II—III вв.), но и после него, а канон тхеравадинов — самых «каноничных» среди каноничных» дописывался и редактировался вплоть до III—IV вв., т. е. после создания «сутр нового типа» вроде сутр цикла Праджняпарамиты, «Буддхаватамсаки», «Саддхарма-пундарики» и прочих ранних текстов «большой колесницы». Тем не менее мы все же позволяем себе пользоваться термином «махаяана» вместо «неканонического буддизма», т. к. он является менее одиозным с научной точки зрения, чем хинаяна.

ционное понятие приношения даров жрецам. Однако инициаторами возвышения ахимсы на пьедестал центральной добродетели стали не брахманисты, но, напротив, их оппоненты — «диссидентствовавшие» философы шраманского периода (VI—V вв. до н. э.), которые подвергли сомнению эффективность ведийского ритуала, руководствуясь рациональными критериями, одним из которых была несовместимость предписываемых жертвоприношений (многие из которых требовали заклания животных) с принципом «целствования». Адживики — влиятельнейшее направление шраманского времени — даже разработали целую иерархию людей, распределяемых по цветам, в которой последнее место заняли «черные» — охотники, мясники и прочие, участвующие в убийстве животных (Ангуттара-никая. III. 383—384). О том, что уже в эту эпоху велись дебаты на предмет совместимости благочестия и радикального ненасилия, свидетельствуют предания «Махабхараты» о мудрецах древности, один из которых, мифический основатель санкхьи Капила, порицает Веда за то, что они санкционируют заклание жертвенных животных, а его противник, «полубожество» Сьюмарашми, отстаивает традиционалистский тезис о приоритете обрядовых предписаний при решении подобных конфликтных ситуаций (XII. 260—262)¹. К III в. до н. э. концепция ненасилия становится настолько популярной, что царь Ашока, предпринявший первую и единственную попытку идеологической унификации индийской культуры, посвящает ей первые два наскальных эдикта (ср. также эдикты 4, 11, 13 и колонные эдикты 2, 5, 7), где изложено его понимание дхармы, приемлемой для всех религиозных общностей.

Джайны воспроизводят иерархию людей у адживиков, в которой «черными» также оказываются все, причиняющие вред живым существам (Уттарадхьяяна-сутра. XXXIV. 21—32). Согласно канонической «Ачаранга-сутре» (I.4.1.1) ахимса — первый обет, первая заповедь архатов и бхагаватов (джайнские «совершенные»), следование которой, как выясняется из истории и современности джайнизма, предполагает не только бережное отношение к червям и насекомым, но даже ношение марлевой повязки и щеточки, чтобы спасти микроорганизмы в воздухе, воде и на суше. Следование ахимсе в проповеди джайнов обосновывается тем, что никто не захотел бы подвергнуться насилию сам, а потому должен понять нежелательность его и для других живых существ (I.2.3.92—93). Учение об ахимсе является в известном смысле и критерием философской истины: согласно тому же тексту любая доктрина, допускающая под любым предлогом нарушение принципа радикального ненасилия, есть «учение недостойных» (I.1.6.5, I.4.2.4). В известных уже

¹ Здесь и далее «Махабхарата» цитируется по критическому изданию В.С. Суктанкара и его последователей (1933—1966): римская цифра означает книгу, арабская первая — главы, вторая — стихи.

нам джайнских сутрах Умасвати нарушение императива радикального ненасилия считается первой причиной ущерба для нынешней жизни его нарушителя и для будущего рождения и отождествляется со страданием как таковым; овладение этой добродетелью рассматривается как основа для культивирования дружелюбия, сочувствия, сострадания и терпимости (VII. 1 – 6). Практические последствия подлинного культа ахимсы в джайнизме выражаются в строжайшем вегетарианстве, которое в идеале предполагает (для особо «совершенных») невреждение не только животным, но и растениям, и питание лишь теми плодами, которые сами падают с деревьев. На умозрительном же уровне этот культ выражается в том, что ахимса, по существу, идентична всему «обету» (см. п. 2.1): любой аффект, каждая страсть рассматривается как «вреждение» (himsa) душе того, кто ей предается, ибо она причиняет ей ущерб и препятствует достижению «освобождения».

У буддистов ахимса в качестве первого предписания в системе нравственно-поведенческого тренинга фигурирует в «Виная-питаке» (I.83), «Ангуттара-никае» (III. 203) и во многих других канонических текстах. Включается она и в составляющие восьмеричного пути (в рубрике «правильный образ жизни»), т. е. в основную систему всей буддийской духовной дисциплины, начинающейся с культивирования «правильных взглядов» (самым правильным из которых был отказ от идеи Я)¹. Авторитетнейшая «Брахмаджала-сутта» среди преимуществ Будды в сравнении с многими учителями его времени отмечает бережное отношение как к животным, так и к растениям (Дигха-никая. I.10 – 11). Вместе с тем сам Будда понимал ахимсу, в отличие от основателя джайнизма Махавиры, более по духу, чем по букве, и в конце жизненного пути счел даже возможным нарушить свое вегетарианство из уважения к приготовившему для него мясное блюдо мирянину. «Космологические» основания ахимсы буддийские мыслители, например, Ашвагхоша (I – II вв.), видели в осознании «родства» человека со всеми другими существами (Буддачарита. V. 4 – 13), а «золотое правило» осмыслось ими, как и джайнами (см. выше), через силлогизм: 1) для человека дороже всего он сам; 2) так же обстоит дело и со всеми другими; 3) следовательно, человек, для которого он сам дороже всего, не должен причинять вред другим (ср. Удана-Варга. V. 1 и т. д.)².

¹ Восьмеричный путь в буддизме (именуемый «арийским» или «благородным») включает правильные (санскр. самьяк, пал, самма) воззрение, размышление, речь, поведение, средства поддержания жизни, усилие, внимание и сосредоточение. В буддийской доктрине восьмеричный путь соответствует четвертой — последней «благородной» истине — о способе прекращения страданий.

² Силлогизм этот, правда, в известной мере уязвим: требуется еще доказать (с формальной точки зрения), что человек должен относиться к чужому достоянию (в том числе жизни) так же, как к собственному, а не просто признавать его наличие.

Буддисты подробно исчисляли все возможные разновидности насилия, различая, например, убийство собственными руками, приказ другим совершить убийство, убийство различными предметами, убийство через копание ям и т. п., убийство посредством оккультных сил и заклинаний-мантр (Комментарий к «Дхамма-сангани» 129). В соответствии с этим расширяется и сфера применения предписания о ненасилии. Однако эта сфера распространяется и на исток насилия, который содержится в гневе, и Будда, согласно каноническим текстам, предлагает пять путей для устранения последнего, начиная с культивирования в себе чувства дружелюбия по отношению к тому, кто причиняет досаду (Ангутгара-никая. III. 185).

Под влиянием джайнизма и буддизма ахимса становится приоритетной добродетелью и в дидактических индуистских текстах. Согласно «Махабхарате» подобно тому как следы всех животных «растворяются» в следе слона, все прочие дела дхармы — в ахимсе, а тот, кто практикует ее, становится бессмертным и, защищая все живые существа, идет высшим путем (XII. 237.18–20). В перечнях добродетелей по дхармашастрам ахимса часто занимает первое место, и за ней следуют правдивость, честность, чистота, обуздание чувств, также щедрость, сострадание, сдержанность и терпение (Законы Ману. X.63, Яджнявалкья-смрити. I.122 и т. д.). Идеал ахимсы определяет, согласно тем же текстам, нормы поведения отшельников: «лесной житель» (ванапрастха) может приносить жертвы лишь чистыми видами пищи, т. е. растительными (Законы Ману. VI. 5, 8, 11–12); ему, как и аскету-страннику (яти), предписывается обеспечивать безопасность всем живым существам (Законы Ману. VI. 68–69; Васиштха-смрити. X. 1–3, Баудхаяна-смрити П. 10.17.29–30). В комментарии к «Йога-сутрам» II.30 Вьяса определяет ахимсу в качестве отказа от «вреждения» живым существам любым способом и в любое время. Вполне в джайнском духе (см. п. 2.1) рассуждает он о том, что все остальные виды самоконтроля укоренены в ахимсе, могут рассматриваться как средства ее совершенствования и должны практиковаться как «дополнительные» средства, призванные довести ее до совершенства. В «Санкхья-карике» Ишваракришны (ок. V в.) одним из пороков такого способа устранения страдания, как участие в жертвоприношениях, объявляется «нечистота», связанная с необходимым для совершения ведийских обрядов закланием животных (ст. 2), и этот тезис обстоятельно развивается во всех многочисленных комментариях к тексту (данная позиция встретила, правда, и весьма серьезную оппозицию — со стороны самой «ортодоксальной» брахманистской системы мимансы — см. ниже)¹.

¹ Традиционный идеал ахимсы в новой, модифицированной форме нашел выражение и в индийской мысли XX в., прежде всего в идеологии гандизма, где объем понятия радикального ненасилия расширяется фактически до гуманизма как такового и получает развитие в концепции национально-освободительного движения.

Вторая по порядку добродетель — правдивость (санскр. *satya* — «истина», «правда») имеет еще более длинную «родословную». Первые упоминания о ней восходят уже к «Ригведе», притом в космологическом контексте: закон (*ṛita*) и истина (*satya*), родившиеся из космическо-аскетического жара (*tapas*), начинают космогонический процесс (X. 190.1). В «Брихадараньяка-упанишаде» правда тождественна дхарме: «говорящий дхарму» говорит правду, и наоборот (1.4.14). В «Чхандогья-упанишаде» правда частично уже отделяется от дхармы, т. к. знание о дхарме и не-адхарме сопоставляется со знанием об истине и лжи (VII. 2.1). Но в том же тексте она сохраняет и свое первоначальное «космологическое значение»: когда правдивый выдерживает испытание, не обжигаясь раскаленным топором, этот факт отождествляется с основой сущего, с действительным, с Атманом (VI. 16). Как одна из основных добродетелей правда включается (см. п. 2.1) в их список в «Бхагавадгите» (XVI. 2), где занимает второе место после ненасилия, а также в Дхармашастрах: в «Яджнявалкья-смирти» соответствующая ей *āṅava* («прямота») следует сразу после добродетели терпения (111.65).

В «Таттвартхадхигама-сутре» Умасвати правдивость включается в добродетели джайнского монаха — после «чистоты» и перед самоконтролем (IX. 6). Как второй обет мирянина она тесным образом соотносится с ненасилием: любая ложь «окрашена» определенным действием страстей и потому наносит вред душе. Тем не менее и джайны должны были учитывать возможности их несовместимости, например, в том случае, когда надо решать, сказать ли правду преступникам, где скрывается их потенциальная жертва, или преступить обет правды ради сохранения чужой жизни. Джайны предпочитают второй вариант (для мирянина) и полное молчание (для монаха). Среди же разновидностей лжи наиболее предосудительна ложь корыстная. Ко лжи относятся также лжесвидетельство, распространение слухов, раскрытие тайн и даже резкость в речи. Вьяса, комментируя «Йога-сутры». II.30, определяет правду как соответствие речи реальной действительности. Правдивость в речи имеет целью благо всех существ, но никак не причинение им вреда. Ложная праведность (*ṛiṣṭyābhāsa* — «видимость праведности») превращает даже правдивые слова в наихудшее зло. Поэтому следует говорить правду, имея в виду благо всех существ. Буддисты учили, что правда — это бессмертная речь, извечный нравственный закон и что совершенные «установлены» в правде и дхарме (Самьютта-никая. 1.189). Как и насилие, ложь многообразна и может включать не только вербальные способы искажения истины, но и телодвижения¹.

¹ «Истина» из одной из базовых традиционных добродетелей претворилась в кардинальное понятие этики Махатмы Ганди, который даже ввел производное понятие *satyaagraha* («держание за истину», «упорство в истине») для выражения своей

Третья базовая добродетель — неприсвоение чужого — в брахманистских и джайнских текстах именуется обычно «не-воровством» (*asteya*), в буддийских же — «не-взятием того, что не дано» (*adinnādāna*). Вяса в комментариях к «Йога-сутрам» (11.30) определяет воровство как присвоение чужого, на которое нет законного основания (буквально, «основания в шастрах»), а сущность соответствующей добродетели определяется как отсутствие алчности. Джайны различают такие разновидности воровства, как собственно воровство, прием краденого, спекуляцию, использование ложных весов и денег (Таттвартхадхигама-сутра. VII. 22). Буддийская проповедь апеллировала к примеру самого Будды, о котором говорится, что «избегая брать то, что ему не дано, отшельник Готама¹ воздержив-

основной нравственно-политической доктрины и разъяснял его в «Автобиографии» (1927) и других составляющих его необозримого литературного наследия. Термин «сатьяграха» опирается на особое прочтение «Бхагавадгиты», которую Ганди начал изучать почти с двадцатилетнего возраста (в английском переводе Э. Арнольда), посвятив этому многие годы размышлений (результаты этих размышлений материализовались в небольшой книжке «Анасакти-йога», а затем в собрании эссе «Гитамата»). «Бхагавадгита» привлекла его возможностью использования потенциала ее «философии действия» для решения задач политической борьбы. В соответствии с центральной концепцией карма-йоги «Бхагавадгиты», по которой следует стремиться только к самому действию как реализации должностования, но не к его «плодам» и быть свободным от привязанностей (Ганди и терминологизировал этот императив в виде анасакти-йоги — «йога непривязанности»), проявляя равное отношение к успеху и неудаче (11.47–51 и т. д.), Ганди и построил собственную «философию действия». Каждое действие, чтобы отвечать критерию истинности, должно быть «незаинтересованным» — совершаемым не ради эгоистических интересов, но ради осуществления предназначения человека в этом мире, образцом для чего должно служить поведение святого, который трудится для Бога, а не для себя. «Сатьяграха» тождественна «опыту с истиной», а также подлинно результативному действию, результативность которого как раз и равнозначна его незаинтересованности. Истина и справедливость не только не могут быть в противоречии друг с другом, но суть одно и то же. Критерием истины является, помимо незаинтересованности, альтруизм, следование интересам «другого» и «других» (в конкретном историческом контексте — интересам Индии и ее народов). Истина для Ганди есть не просто нравственная добродетель, но божественная сила, космическая реальность, которая является непобедимой и непреодолимой. В этой связи он ссылался на «Чхандогья-упанишаду» (VI. 6), где Брахман, после целой серии аналогий, которые риши Уддалака Аруни предлагает своему сыну Шветакету, сравнивается и с той ситуацией, когда невиновный, проходя через испытание, может без вреда для себя взять горящий топор. «Сатьяграха» в системе понятий Ганди находится в нерасторжимом единстве с соблюдением закона невреждения-ахимсы (как отмечал В.С. Семенов, Ганди отвечал своим оппонентам, подчеркивавшим, что «Гита» учит войне, что речь в данном случае идет о войне символической — в сознании человека); более того, они являются практически синонимами, с различными оттенками, выражающими одну и ту же духовную реальность. Тот, кто действует истинно, т. е. незаинтересованно, не может причинять никакого вреда другим людям или живым существам. Между двумя основными императивами нет, однако, простого равенства: «сатьяграха» является по отношению к ахимсе первичным началом, ее источником.

¹ Готама (скорее всего «богатый коровами») — клановое имя Будды Шакьямуни, вряд ли связанное со знаменитым ведийским родом Гаутама.

вается от того, что ему не дано, но берет и желает [только] то, что ему дают, и действует с чистым сердцем» (Дигха-никая. I.4). Как и предписание о ненасилии, предписание о честности включается в пятый компонент восьмеричного пути, которое соответствует правильному образу жизни. Буддисты различают две разновидности воровства — прямое и опосредованное. Первое — это присвоение чего-либо чужого без предварительного согласия владельца, второе — действие с помощью обмана (который включает в себя весьма многое). Комментаторы Палийского канона, возглавлявшиеся Буддагхосой (V в.)¹, перечисляют в этой связи ложные меры, весы, применение силы, сокрытие и подделки (Комментарий к «Дхаммасангани» 125). Разумеется, объем соответствующей добродетели включает избежание всех перечисленных разновидностей нечестности.

Добродетель целомудрия обозначается в брахманистских текстах многозначным термином *brahmacarya*, лишь одно из значений которого соответствует воздержанию от незаконных половых связей². В «Вайшешика-сутрах» (VI. 2. 2) брахмачарья относится к одиннадцати факторам, способствующим достижению состояния «возвышения» (абхьюдая). Вьяса в комментарии к «Йога-сутрам». II.30 истолковывает ее как «контроль над сокрытым половым органом», в который, по дальнейшему толкованию Вачаспати Мишры (IX), включается также стремление смотреть на женщину, слушать ее голос и касаться ее. Умасвати также различает несколько разновидностей полового невоздержания, в которое включаются связь с замужними безправственными женщинами, с незамужними, извращения, похотливость, а также содействие нарушению целомудрия другими (Таттвартхадхигама-сутра. VII. 23). Особенностью трактовки брахмачарьи у джайнов является интерпретация совокупления как такового в качестве нарушения предписания о ненасилии: половой акт предполагает уничтожение множества микроорганизмов и, кроме того, будучи сопровождаем страстью, наносит ущерб душе. Однако, не желая лишиться своих мирян, джайны идут на компромисс, утверждая, что брахмачарья предписывает избегать чужих жен и довольствоваться своей (Ратнакарандашравана-чарья. III. 13). Будде также приписывается рекомендация своим последователям избавляться от потребности в половой жизни вообще, а

¹ Палийскому комментарию предшествовали сингальские, которые частично редактировались «коллекцией Буддагхосы».

² Два других значения — аскетизм в целом и ученичество как первая из четырех нормативных стадий жизни (предшествующая положению женатого домохозяина, лесного отшельника и аскета). О брахмачарье как ученичестве обильно свидетельствуют уже ранние упанишады (Брихадараньяка-упанишада. V. 2. 1, VI. 2. 4; Каушитаки-упанишада. I. 1, IV. 19; Тайттирия-упанишада. I. 3. 3,4,2 и т. д.), а также тексты, в которых специально рассматриваются обязанности различных стадий жизни-ашрам — Дхарма-сутры и Дхармашастры.

тем, кому это не по силам, — не нарушать чистоты чужого брака (Сутта-нипата. Ст. 396).

Добродетель нестяжательности (санскр. *aparigraha*) завершает список составляющих «обета» у джайнов и йогинов. Умасвати трактует стяжательность как превышение меры во владении земель и зданиями, серебром и золотом, скотом и зерном, служанками, слугами и вещами (Татхвартхадхигама-сутра. VII. 24). Вьяса, комментируя «Йога-сутры» (II. 30), уточняет, что нестяжательность есть отказ от всех подносимых даров вследствие понимания всех тех проблем, которые создаются их приобретением, хранением, потерей, привязанностью или их повреждением. У буддистов нестяжательность замещается в перечне пяти базовых добродетелей трезвенностью, но ее «опущение» компенсируется, как мы уже знаем, запретом на принятие серебра и золота в системе десятиричного обета (см. выше, п. 2.1). «Брахмаджала-сутта» предлагает своим последователям образ Будды как пример нестяжательности, констатируя, что «отшельник Готама не принимает рабынь и рабов. Отшельник Готама не принимает коз и овец, петухов и свиней, слонов, быков и коней. Отшельник Готама не нуждается в лошадях и полях... не занимается куплей и продажей» (Дигха-никая. 1.4), чем и отличается от других почитаемых «шраманов и брахманов». Нестяжательность обильно прославляется в буддийских джатаках — литературно-фольклорных дидактических повествованиях о прежних жизнях Будды. В наибольшей мере ею отличились царевич Вессантара, без размышления отдававший просящим все свое имущество, и царь Шиби, пожертвовавший даже собственными глазами (см. ниже). Образ Будды, решившего накормить голодную тигрицу своим телом — устойчивый символ буддийской нестяжательности.

Первым среди тех совершенств, которые можно отнести к нравственным (и которое открывает список совершенств как таковых), буддисты неизменно называли щедрость (санскр., пал. *dāna* — «дар», «дарение») — добродетель благотворительности, считавшаяся важным условием всяческого преуспевания. Она, однако, прославляется начиная уже с самых ранних памятников индийской культуры. Так, один из гимнов «Ригведы» напоминает богатым, что следует уделять что-то и бедным, т. е. богатства преходящи и надо уметь пользоваться ими (X. 11 – 7). В «Брихадараньяка-упанишаде» божество грома дает наставление, как мы помним (п. 2.1), давать милостыню наряду с предписанием контролировать себя и оказывать сострадание другим (V. 2.3), а в «Чхандогья-упанишаде» щедрость рекомендуется наряду с аскезой, «невреждением», честностью и правдивостью (III. 17.4). Она входит, как мы также знаем, в перечни добродетелей в Дхармашастрах (Яджнявалкья-смрити 1.122 и т. д.) и прославляется в дидактических текстах «Махабхараты». В комментарии Шанкары (VII – VIII вв.) к «Чхандогья-упанишаде»

утверждается, что первыми среди тех, кто достигают «места заслуги», т. е. неба, являются домохозяева, практикующие дарения странствующим аскетам (II.23.f), а также, что они идут «путем дыма» и возвращаются после смерти на землю в кармически благополучном состоянии (V. 10.3–8).

В текстах Палийского канона благотворительность рассматривается как добродетельный акт, приносящий заслугу (пунья), наряду с «минимальным» нравственным поведением (см. выше) и медитацией (Дигха-никая. III. 218). Эти же тексты свидетельствуют, по крайней мере, о трех способах классификации информации, связанной с благотворительностью: исчисляются восемь объектов дарения (Ангуттара-никая. III. 239), восемь способов подачи милостыни (Дигха-никая. III. 258) и пять правильных «образов» щедрости: благотворить с верой, тщательно, быстро, не раскаиваясь и не в ущерб ни себе, ни другим (Ангуттара-никая. III. 172). Согласно абхидхармистам; высший дар, однако, не материальный, а дар дхармы; пять же «великих даров» — пять периодов жизни, рассматриваемые как дар другим (Катхаватгху. VII. 4 и т. д.). Среди махаянских текстов следует выделить «сотериологический» трактат «Бодхисаттвабхуми», в котором различаются девять разновидностей благотворительности: 1) готовность отдать все, что ни попросят; 2) готовность пожертвовать любой собственностью (вплоть до собственного тела); 3) готовность пожертвовать самыми дорогими предметами; 4) неразличение лиц, коим оказываются благодеяния; 5) дарение, сопровождаемое почитанием и благоговением перед одариваемым; 6) неразличение одариваемых¹; 7) дарение с целью облегчения реальных нужд; 8) дарение ради благополучия одариваемого и в этой жизни и в следующей; 9) дарение незамедлительное. Другие разновидности добродетельного дарения включают: дарение без колебаний, отказ от привычки «накапливать» дары для другого раза; дарение при отказе от тщеславия; дарение при полном бескорыстии; дарение, сопровождаемое состоянием радости; дарение всего лучшего; дарение не ради наращивания «заслуги». Предполагается, что в результате культивирования добродетели щедрости будущий бодхисаттва до такой степени продвигается в добродетели самоотрицания, что может совсем освободиться от личностного самосознания и «раствориться» в конечном просветлении. Этот «идеал», как представляется, противоречит другой установке самих же махаянистов, по которой щедрость должна быть не безмерной, но рассудительной. Махаянистам также присуща вера в то, что в случае конфликта благотворительности с собственно моральными предписаниями следует отдать предпочтение именно ей.

¹ «Неразличение лиц, коим оказываются благодеяния» и «неразличение одариваемых» представляются тавтологичными, если не считать, что объем благотворительности в первом случае шире, чем во втором.

Следующее по порядку совершенство — нравственное поведение как таковое (шила) — уже было подробно рассмотрено нами как начальный нравственный тренинг буддиста (п. 2.1). Было бы, однако, не совсем верным считать, что «совершенство» не отделялись буддистами от «базовых добродетелей»: на стадии «совершенств» эти добродетели соответствуют своего рода перфекционизму, точнее, профессионализму в «занятиях нравственностью» (подобно тому, как может быть достигнут профессиональный уровень в благотворительности, чтении мантр и любых других видах религиозной практики), а потому нравственность как «совершенство» трактовалась как способность с легкостью довести каждую из составляющих начального «обета» до уровня *par excellence*.

После овладения «техникой нравственности» буддист мог приступить к совершенству терпения (санскр. *kwanti*, пал. *khanti* — «терпение»), которое высоко чтилось и в джайнизме, где оно рассматривалось в качестве основного средства преодоления первого аффекта, ведущего к насилию — гнева, причиняющего самому гневающемуся больше вреда, чем объекту его возмущения: он разрушает, подобно огню, своего собственного «носителя», свою «опору». В «Таттвартхадхигаме-сутре» Умасвати терпение включается в группу добродетелей наряду с сочувствием всем существам, щедростью и другими (VI. 13).

В палийских текстах термин *khanti* является многозначным и распространяется на терпение страданий, прощение обид и даже постоянное освоение буддийского учения (Маджджхима-никая. II.175). Абхидхармические тексты уточняют, что последнее из этих значений термина соответствует рассмотрению всех вещей как «хрупких» и «бессущностных» в соответствии с истинным учением Будды, и что правильное «воззрение» достигается либо учением, либо самостоятельным размышлением. Махаянисты уточняют в связи с последним «пунктом», что правильное «воззрение» наступает тогда, когда постигается не только то, что вещи ничем не произведены и не имеют «субстанциальной реальности», но и то, что сама их причинная обусловленность также иллюзорна. Терпение способствует «стабилизации» правильных взглядов, а те, в свою очередь, — терпению. Нетерпение или гнев считается величайшей преградой для «прогресса» бодхисаттвы, который должен воплотять благосущность. Нетерпение следует подавлять правильным размышлением: о том, что страдание — общий удел всех людей, что привычка к нему притупляет его остроту, что оно полезно, ибо вызывает боязнь совершить проступки и что оно способствует почитанию будд как избавителей от него. На обидчиков бессмысленно гневаться, т. к. они действуют вследствие определенных причин, основная из которых — дурные дела в прошлых рождениях. Особо следует устранять зависть, равно как и мысль о том, что враг может

быть препятствием для получения «заслуги». Тот, кто причиняет кому-либо зло, является его благодетелем, ибо нет большей добродетели, чем терпение. В «Дашабхумика-сутре» терпение трактуется как способность денно и ночью упражняться в изучении махаянских сутр.

После терпения буддист должен был овладеть совершенством стойкости — мужества (санскр. *virya*, пал. *viriya* — «мужество», «энергичность»), которую лучше всего интерпретировать как способность удерживать полученные результаты. Данное совершенство отождествляется с «усилием ради блага» (*kusalotsaha*), необходимым для достижения «заслуги» (пунья) и истинного знания. Духовное мужество подробно расписано в «Махапраджняпарамиташастре», в «Бодхичарья-ватаре» Шантидэвы и других махаянских трактатах. Совершенство духовного мужества требует постоянного внимания и культивирования, т. к. сознание столь же постоянно «размывается» потоками аффектов, привычно к рассеянности и расслабленности. «Враги» этого совершенства — расслабленность тела и ума, привязанность к мирским удовольствиям, нерешительность, безволие, уныние и презрение к самому себе. Для победы над ними требуются размышление над теми опасностями, которым мы подвержены, презрение к удовольствиям этого мира, память о достижениях будд и бодхисаттв, живших в былые века. Средствами усиления духовного мужества считаются решимость в желании достижения высшей цели, гордость за свое дело, радость совершения «освобождающих» трудов, рассуждение о своих силах и их соразмерности соответствующим подвигам, бдительность к коварству страстей, совершенный самоконтроль. Опираясь на терпение, это совершенство является, в свою очередь, опорой для практики медитации (дхьяна). Без практики в рассматриваемом совершенстве вся «заслуга» вступившего на путь бодхисаттвы теряется, и потому оно рассматривается как хранилище всех достижений.

Хотя альтруистические добродетели лишь частично были включены в палийский список «совершенств» (сорадование как девятое совершенство по вступлению к Джатакам — см. п. 2.1), а в махаянском были опущены, мы не можем считать, что они им не предполагаются (нет никакого труда обнаружить их и в составе первого совершенства — благотворительности). Согласно «Дашабхумика-сутре», тот, кто следует «путем бодхисаттвы», овладевая на третьей ступеньке терпением, одновременно развивает и альтруистические чувства.

Добродетель сострадания (санскр., пал. *karuna* — «жалость», «сочувствие») — одна из двух основных категорий индийского альтруизма, означающая способность войти в положение страждущих и желание оказать им помощь. В брахманистской традиции термин

«каруна» появляется сравнительно поздно. В «Законах Ману» соответствующая добродетель — сочувствие всем живым существам (носителю ее называется bhūṭāṅkamaṭra: «симпатизирующий», «сострадающий» живым существам) — завершает перечень достижений лесного отшельника, следуя в нем за изучением Вед, щедростью, самоконтролем, дружелюбием и сосредоточенностью (VI. 8). Согласно «Йога-сутрам», как мы уже знаем (см. п. 2.1), очищение сознания достигается культивированием дружелюбия, сострадания, радости и беспристрастности по отношению, соответственно, к радующимся, страждущим, добродетельным и порочным (1.33). По толкованию к этой сутре Вачаспати Мишры, сострадание есть желание разрушить чужое страдание как если бы оно было собственным. Тот же смысл термин «сострадание» имеет и в основоположном тексте джайнов «Таттвартхадхитама-сутре» Умасвати, где оно означает правильное отношение к несчастным (VII. 6).

Нет сомнения, что эта четырехчастная схема благих состояний сознания была брахманистами, и джайнами заимствована у буддистов, у которых концепция сострадания получила значительно более полное и последовательное развитие. В текстах Палийского канона сострадание, наряду с дружелюбием, симпатической радостью и равнодушием, относится к четырем достижениям, предназначенным для культивирования положительных векторов сознания (первые две считаются вспомогательными по отношению к двум последним). В комментарии к древнему сборнику дидактической поэзии и прозы «Суттанипате» сострадание истолковывается как желание избавить других людей от несчастья и страдания (толкование к «Суттанипате» 73). Сострадание наряду с тремя названными совершенными состояниями сознания неоднократно фигурирует в абхидхармических текстах. Эта четверка сопровождает медитативные упражнения (Дхаммасангани. I.1.2.5; Вибханга XIII. 1), а ее составляющие именуется четырьмя «безграничными вещами», также соотносимыми с медитативной практикой (Сангитипарьяя. III.43, IV. 7). При этом существенно различны великое сострадание (maṅkaraṇa) Будды и сострадание обычных людей: первое реализуется только на четвертой стадии медитации-дхьяны и локализуется лишь в теле «великого человека», рождающегося на материке Джамбудвипа¹ (Махавибхаша. 1.3.2).

В буддизме махаяны сострадание — первая добродетель того, кто стремится следовать путем бодхисаттвы, отчасти соответствующая первому совершенству — щедрости (см. выше). Махаянисты неоднократно цитировали «Дхармасангити-сутру», по которой все действия бодхисаттв, совершаемые телом, словом или мыслью,

¹ Джамбудвипа — в традиционных индийских космографиях именование материка нашей земли («Материк [яблоневого дерева] джамбу»), в центре которого размещается Индия (Бхаратаварша).

направляемы состраданием ко всем живым существам. Здесь же утверждается, что бодхисаттве нет нужды совершенствоваться во всех добродетелях — вполне достаточно одной, и таковой является сострадание. В махаянских текстах оно описывается и «положительно» — как любовь ко всем существам, — и уподобляется любви матери к ребенку, но при этом подчеркивается, что, в отличие от обычной любви-привязанности, сострадание не укоренено в дихотомиях (первая из которых «свое — чужое») и не является эгоцентричным. Различие и в том, что обычная любовь связана с незнанием и часто является полем порождения прямо противоположного аффекта ненависти. «Бесстрастие» сострадания, однако, никак не мешает махаянистам противопоставлять ее нормам нравственного поведения. Большой популярностью, в частности, пользовался рассказ о принявшем на себя обет целомудрия подвижнике Джйоти, который из чувства «сострадания» решил удовлетворить любовную страсть домогавшейся его женщины. При этом «мученик сострадания» нашел для себя на редкость удачную аргументацию: лучше, решил он, ему пострадать в аду, чем сделать женщину несчастной и заставить ее умереть от неудовлетворенного желания. Образцом сострадания считается сам Будда. Указывается, что в сочетании с мудростью (праджня) оно составляет один из двух столбов буддизма, и именно этими добродетелями в первую очередь считаются наделенными будды, составляющие «второе тело» Будды (самбхогакая). Сострадание включается в знаменитый обет бодхисаттвы, который кратко может быть сформулирован примерно так: «Пока есть хотя бы одно несчастное существо в мире, мое счастье не может быть полным».

Сострадательный аспект пути бодхисаттвы подчеркивается во множестве махаянских памятников, ярче всего, вероятно, в «Бодхи-чарьяватаре» Шантидэвы. «Великое сострадание» демонстрировали, по махаянской мифологии, прежде всего Шакьямуни (исторический Будда), а также будды Вирочана, Бхайшаджьягуру, Амитабха, Ак-шобхья. Воплощением сострадания считается также бодхисаттва Авалокитешвара¹. Помогая людям избавляться от

¹ Первенствующие будды, вписанные в махаянистскую и ваджраянистскую мандалу (санскр. *mandala* — «круг», «диск», «сфера») — сакрализованный графический символ сложной структуры, основную магическую диаграмму, широко используемую в буддийском и индуистском тантризме в целях наглядного пособия для созерцательной практики — в виде «географической карты» медитирующего и одновременно для моделирования вселенной, подчиняемой задачам «осваивающего» ее оккультиста. Уже в «Саддхармапундарика-сутре», датированной в настоящее время в целом не позднее III в. н. э., дается указание на мандалу как на сакральное пространство буддийского пантеона, располагаемого в основных и промежуточных сторонах света: будда Акшобхья (с его страной Абхирати) размещается на востоке, а будда Амитабха (со страной Сукхавати) — на западе; и эта их локализация будет иметь фиксированный характер и в дальнейших ориентированных по компасу ман-

похоти, ненависти и заблуждения, он, согласно и махаянистам и ваджраянистам¹, облегчает им освобождение от дальнейших перевоплощений. Весьма популярно изображение Авалокитешвары в виде «Одиннадцатиголового с великим состраданием» (экадаша-махакаруника): столь много ликов требуется ему для того, чтобы нигде в мире не «пропустить» страдания и немедленно прийти на помощь страждущим (для явщего успеха в этом деле он наделен еще и тысячью руками). Среди понятий махаяны, близких состраданию-каруне, можно выделить пуньякшетру («поле заслуги»), ибо сострадание (как щедрость) в наибольшей степени приносит заслугу (пунья). Онтологическая подкладка обета сострадания трактуется у Шантидэвы и других философов и поэтов махаяны в виде представления о неразличении себя и других (паратмасамата) и даже возможности «превращения других в себя» (паратмапариварта-на) — так, что А может принять страдания В.

«Совершенство» сорадования (санскр. *maitrī*, пал. *mettā* — «дружба», «дружелюбие») — вторая основная «категория» индийского альтруизма, которая, в отличие от каруны, означает преимущественно положительное сопереживание другим существам. Нетрудно понять, почему оно, как правило, следует за состраданием, а не предшествует ему: значительно легче сочувствовать несчастным, чем сопереживать радость счастливых, ибо последнее уже требует преодоления зависти, тогда как первое позволяет еще чувствовать свое превосходство над другими. Сорадование читается во всех трех основных индийских религиях. В «Законах Ману» (VI. 8) оно входит в список основных добродетелей, в котором занимает третье место после изучения Веды и скромности и предшествует вниманию. В «Таттвартхадхигама-сутре» Умасвати сорадование как дружелюбие по отношению ко всем существам идет

далах. В нормативном варианте Вирочана (он же Вайрочана — «сияющий»), а также Акшобхья («невозмутимый») и Бхайшаджьягуру («врач-наставник») «отвечают» за восток, Амитабха («неизмеримый свет») — за запад (Амогхасиддхи — за север, Ратнасамбхава — за юг). Этим небесным «мандаловым буддам» (иногда называются дхьяни-будды), соответствуют в буддийской мифологии свои бодхисаттвы и земные будды. Будде Амитабхе — бодхисаттва Авалокитешвара и земной основатель буддизма Шакьямуни. Соотношение будд и бодхисаттв в этой мифологии довольно сложное. При общей тенденции, состоящей в том, что будды начинают свой путь к «просветлению» как бодхисаттвы (такovým описывается и основатель буддизма), а бодхисаттвы — существа, принявшие решение стать буддами, некоторые бодхисаттвы остаются намеренно в своем «статусе» (как и Авалокитешвара), а в некоторых случаях они практически неразличимы (таков, к примеру, Мантрея — и бодхисаттва и будущий будда). Подробно «совершенство»-парамиты в их последовательности излагаются в классическом труде по махаяне: *Dayal H. The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. L., 1932.*

¹ Третье основное направление буддизма, «тантра левой руки», прогресс в которой связывался с быстрым усвоением мантры (иногда ваджраяна так и называется мантраяна — «путь/колесница мантры»).

первым в списке полезных упражнений для души, который следует за начальным «обетом», но оно в определенном смысле раздваивается, т. е. наряду с ним указывается и радость (*pramoda*) по отношению к высшим (VII. 6). В «Йога-сутрах» (1.33) сорадование названо в качестве первого из средств очищения сердца (вместе с состраданием, симпатической радостью и беспристрастием). По толкованию Вясы, сострадание испытывают по отношению к тем, кто страдает, тогда как сорадуются счастливым, а Вачаспати Мишра уточняет, что сорадование — это добросердечность (*sauharda*), устраняющая даже следы зависти.

Концепция сорадования-дружелюбия специально разрабатывалась, однако, только в буддизме. В поучениях Будды оно определяется как одно из важных средств очищения сердца (Дигханикая. 1.251; Самьютга-никая. 11.265; Ангуттара-никая. IV. 150). Определение сорадования представлено в «Висуддхиматге» Буддагхосы. Размышление, на которое опирается сорадование: «Подобно тому как я желаю своего благополучия и люблю себя, так же обстоит дело и с другими, потому пусть они будут счастливы». А в его комментарии к «Сутта-нипате» 73 утверждается, что сорадование есть желание принести благополучие и радость живым существам, и здесь также вполне различима «положительная» акцентировка альтруистической установки сознания, отличаемая от сочувствия к чужому несчастью. Сорадование рассматривается как духовное упражнение, необходимое для достижения высших целей, при котором культивируемая благожелательность обращается (в порядке возрастающей сложности) на людей дорогих, недорогих, нейтральных и, наконец, на врагов. «Разрабатывать» сострадательное сердце — значит желать, чтобы все существа достигли состояния счастья, мира и благополучия. Конечная задача — достижение «безграничного сорадования». Культивирование данного состояния описывается как процесс длительный и сложный. В «Дашабхумика-сутре», специально посвященной 10 ступеням совершенства бодхисаттвы, указывается, что бодхисаттва «пронизывает» всю вселенную своим умом и сорадованием, обладая безграничной свободой от ненависти, зависти и вражды к любому живому существу.

2.3. МОРАЛИСТИЧЕСКАЯ АФОРИСТИКА И «НАГЛЯДНАЯ ПРОПОВЕДЬ»

Индийская моралистическая афористика и проповедь слишком богаты для того, чтобы быть представлены здесь хоть в сколько-нибудь пропорциональной полноте. Поэтические сентенции, прославляющие добродетели и порицающие пороки, были перлами рассыпаны по многим дидактическим текстам уже с древности,

а впоследствии иногда даже собирались в специализированные антологии, многие из которых выборочно, а то и полностью переводились на европейские языки. Поэтому здесь целесообразно ограничиться лишь очень немногими хрестоматийными примерами, которые обычно цитируются в историях индийской словесности.

Так, среди многочисленных афоризмов индуистской литературы, можно выделить сентенции V книги «Махабхараты» — «Уддйогпарвы» («Книга о старании»), где дядя Пандавов и Кауравов Видура наставляет отца Кауравов царя Дхритараштру¹. Одна из серий вложенных в его уста сентенций (плоды анонимного афористического творчества, включаемые в самые различные тексты), завершается афоризмом:

«Справедливость есть единственное высочайшее благо, прощение — единственный превосходнейший мир, знание есть единственное совершенное зрение, а непричинение зла насилем — это единственное, что приводит к счастью» (Махабхарата. V. 53.48)².

А вот и целая программа добродетельной жизни, которую он предлагает царю и которая обнаруживает признаки причастности брахманизму только в своей завершающей части:

«Тот человек, который никогда не принимает надменного вида, который даже в пылу своей удали не говорит с пренебрежением о других, который, даже забывшись, не говорит никогда грубых слов, — всегда бывает любим (всеми)».

Кто не растравляет утихшей вражды, кто не заносится в своем высокомерии и не принижается совсем (в своей покорности), кто, думая «я в бедственном состоянии», не выказывает раздражительности, того считают наиболее отличительным в благородстве поведения.

Тот, кто отличается благородным поведением добродетельного человека, не радуется своему счастью и не бывает доволен несчастьем другого, не выражает сожаления после того, как дал дары, и не похваляется.

Кто хочет постичь обычаи и нравы (разных) стран, а также законы (различных) каст, кто вместе с тем знает, что возвышенно и что низко, и может появляться там и тут, тот всегда обретает верховную власть даже над людьми выдающимися.

Кто, будучи рассудительным, отвергает гордыню, безумство, зависть, нечестивые поступки, неприязнь к царю, злословие, вражду со многими людьми, а также споры с опьяненными, безумными и порочными, тот — наиболее выдающийся (из людей своего круга).

Кто повседневно соблюдает такие обязанности, как самообуздание и очищение, почитание божеств, обряды, благоприятствующие

¹ Пандавы и Кауравы — два великих близкородственных клана, потомки Бхараты, конфликт, а затем война между которыми составила сюжет «Махабхараты».

² Махабхарата. Книга пятая Удйогпарва, или Книга о старании / Пер. с санскр. и коммент. В.И. Кальянова. Л., 1976. С. 68—69, 71, 74.

щие (успеху дела), искупления и различные общепринятые обычаи, тому сами боги ниспосылают благополучие» (ст. 92 – 96).

А вот и «каталог» проявлений едва ли самого глубокого порока:

«Кто испытывает зависть к чужому богатству, красоте, могуществу, высокому роду, счастью, удаче и почестям, тот страдает болезнью неизлечимой» (34. 40)¹.

Среди прославлений отдельных добродетелей в Дхармашастрах наиболее, пожалуй, известен гимн правде, который был включен в главу, посвященную правдивому и ложному свидетельству в знаменитом правовом сборнике «Нарада-смрити»:

«Ведь [правду] считают единственным, несравненным средством очищения души; правда — лестница на небо; она подобна лодке, [служащей для переправы] с одного берега на другой.

[Если] будут взвешены на весах правда и тысяча коней, [предназначенных] для ашвамедхи², то ведь правда будет иметь больший вес, чем тысяча [предназначенных] для ашвамедхи коней...

Жертвоприношение коня — один из самых торжественных и дорогостоящих обрядов Древней Индии, который совершал царь, претендовавший на территорию своих соседей.

Земля держит [все существа] благодаря правде, благодаря правде восходит солнце, благодаря правде дует ветер, и благодаря правде течет вода...

Говори правду, избегай лжи. Благодаря правде ты достигнешь неба сказав ложь; ты ввергнешь себя в полный ужасов ад.

И [пребывающие] в [этих] адах ужасные [и] могучие слуги Ямы³, вырезав твой язык, будут вновь и вновь рубить [тебя] метами...

Нет дхармы более высокой, чем правда; нет преступления большего, чем ложь. Поэтому говори правду, в особенности если ты — свидетель» (III. 1. 191 – 206)⁴.

Среди наиболее добродетельных героев пуранической литературы выделяется сын царя демонов Прахалада, которого жестокий отец бросил в океан за почитание Вишну, завалив его еще и скалами, и на вопрос о том, как ему удалось выбраться оттуда, он отвечает:

«...Тот, кто не размышляет о том, как нанести вред другим, но считает их самим собой, свободен от последствий порока, поскольку причина последнего [в нем] не существует; но тот, кто навлекает страдание на других — делом, мыслью или словом — сеет семена будущей жизни, и плод, который ожидает его — страдание...

¹ Махабхарата. Книга пятая Удйогопарва, или Книга о старании. С. 68 – 69, 71, 74.

² Жертвоприношение коня — один из самых торжественных и дорогостоящих обрядов Древней Индии, который совершал царь, претендовавший на территорию своих соседей.

³ Бог смерти в индийской мифологии.

⁴ Дхармашастра Нараты / Пер. с санскр. и коммент. А.А. Вигасина и А.М. Самозванцева. Вступительная статья А.А. Вигасина. М., 1998. С. 88 – 89.

Любовь ко всем существам должны старательно возвращать [в себе] все те, кто получили знание о том, что Хари¹ во всех существах» (Вишну-пурана I. 19. 1–9)².

К нравственной афористике индуизма можно в целом отнести и сентенции из «Шатакатаграм» («Три стостишия») великого поэта Бхартрихари (ок. VII – VIII вв.)³. К лучшим строкам в стостишьи о правильном поведении («Нитишатака») относится разоблачение такого распространенного порока, как осуждение людей:

«Дурной человек запятнает
Любое достоинство в добром.
Про скромного скажет — тупица;
Про набожного — лицемер.
Храбрец для него бессердечен.
Честный — глуп, любезный — услужлив.
Блестящий — высокомерен;
А красноречивый — болтлив»⁴ (I. 24).

Среди многочисленных джайнских моральных сентенций можно выделить разоблачение стяжательства в канонической «Утгарадхьяна-сутре»:

«И если кто-то отдаст кому-то и целую землю, тому этого будет недостаточно — столь трудно удовлетворить кого-либо.

Чем больше кто приобретает, тем больше хочет — желания растут со средствами. Хотя и две маши⁵ могут быть достаточными, едва ли удовлетворят и десять миллионов» (VIII. 16–19).

Один из ранних неканонических памятников «Прашноттарарат-намала» («Гирянда драгоценностей вопросов и ответов») предлагает следующие «диалоги»:

«Чего боятся? Смерти. Кто в еще худшей беде, чем слепой? Страстный. Кто герой? Тот, кого не рассеивают стрелы, [направляемые] глазами красивых женщин.

Что неизмеримо? Поведение женщин. Кто разумен? Тот, кто не обманывается им. Что такое нищета? Неудовлетворенность. Что такое отсутствие достоинства? Заискивание.

Что такое ад? Зависимость от другого. Что такое счастье? Избавление от всех желаний. Что такое истина? Благополучие живых существ. Что они любят больше всего? Жизнь» (8, 10).

¹ Одно из основных имен Вишну.

² Цит. по: *Winternitz M. History of Indian Literature. Delhi, 1987. Vol. I. P. 523.*

³ «Конфессиональность» Бхартрихари нередко дискутируется и в целом признается синкретической с преобладанием индуистских элементов. Соответствующие отсылки см. в кн.: *Серебряков И.Д. Литературный процесс в Индии в VII–VIII вв. М., 1979, С. 70.*

⁴ *Индийская лирика II – X веков / Пер. с пракрита и санскрита Ю. Алихановой, В. Вертоградовой. М., 1978. С. 128.*

⁵ Мелкая монета.

А вот как характеризуется нарушение предписания о «невреждении» в средневековой антологии «Субхашитаратнасамдоха» («Сокровищница драгоценностей афоризмов») Амитагати (X):

«Царь гор может заколебаться, огонь — остыть, камень — плавать в воде,

Луна — излучать жар, солнце — восходить на западе,

Но не дхарма сосуществовать с убийством живых существ» (XXVIII. 6).

Хемачандре же в «Йогашастре» (XII) понадобились лишь два стиха для исчерпывающей характеристики основоположной джайнской добродетели:

«Ахимса подобна любящей матери всех существ. Ахимса подобна реке нектара в пустыне сансары. Ахимса — это движение облаков к лесному пожару страдания.

Ахимса — это лучшая целебная трава для существ, мучимых болезнью, называемой вечным возвращением существования» (11.50–51)¹.

В океане буддийских моралистических афоризмов мы бы попросту утонули, если бы не располагали древней антологией «Дхаммападой», в которую были включены очень многие «бродячие» правоучительные (гномические) стихи, которые воспроизводятся и в других дидактических сборниках. Приведем только самые «отточенные».

Среди первых парных стрóf выделяются посвященные подсечению внутренних корней ненависти и мести:

«Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он обобрал меня». У тех, кто таит в себе такие мысли, ненависть не прекращается».

«Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он обобрал меня». У тех, кто не таит в себе таких мыслей, ненависть прекращается» (ст. 3–4).

Из сопоставления этих двух состояний сознания делается знаменитое афористическое заключение:

«Ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма» (ст. 5).

А уже в следующем стихе дается рекомендация, как именно прекратить ненависть через правильный поворот сознания:

«Ведь некоторые не знают, что нам суждено здесь погибнуть. У тех же, кто знает это, сразу прекращаются ссоры» (ст. 6).

Задача истинного мудреца — возведение препятствия на пути аффектов — формулируется весьма выразительным образом:

«Пусть мудрец усилием, серьезностью, самоограничением и воздержанием сотворит остров, который нельзя сокрушить потоком» (ст. 25).

¹ Джайнские сентенции цитируются по изданию: *Winternitz M. History of Indian Literature. Delhi, 1983. Vol. II. P. 449, 537, 541, 546–547.*

А вот не менее известный афоризм о высоте добродетели самообладания:

«Если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой — величайший победитель в битве» (ст. 103) и «Строители каналов пускают воду, лучники подчиняют себе стрелу, плотники подчиняют себе дерево, добродетельные смиряют самих себя» (ст. 145, ср. 80).

Та же идея развивается и в несколько ином ключе. Критерием оценки поступков по отношению к другим является отношение человека к себе самому; без нравственной «заботы о себе» невозможна забота о других. Такова суть «золотого правила» по «Дхаммападе»:

«Как он поучает другого, так пусть поступает и сам. Полностью смиряя себя, он может смирить и других. Поистине, смирение самого себя — трудно» (ст. 159) и «Пусть он не пренебрегает своим собственным благом, как бы ни было велико благо другого. Познав свое благо, пусть он будет привержен высшему благу» (ст. 166).

Типичная идея всех индийских дидактических традиций выражается в «Дхаммападе» с предельной ясностью:

«Добрые дела встречают добродетельного человека, ушедшего из этого мира в другой, как родственники — своего близкого при его возвращении» (ст. 220).

Равно как и другая:

«Мудрые сдержаны телом; они также сдержаны в слове; мудрые сдержаны умом; они поистине во всем сдержаны» (ст. 234).

Адюльтерные же устремления сдерживаются буддийским афористом с изящным юмором:

«Беспечный человек, желающий чужую жену, получит четыре вещи; достижение бесчестья, нарушенный покой, в-третьих, осуждение, в-четвертых, преисподнюю» (ст. 309)¹.

Моралистические строфы «Дхаммапады» часто цитировались в других дидактических памятниках, притом не только традиционного буддизма, но и махаяны. Одним из них было «Дружественное письмо» («Сухриллекха»), приписываемое Нагарджуне². Так, в строфах, обращенных и к мирянам и к монахам, автор наставляет своего читателя:

«Тебе должно полагаться на собственное нравственное поведение — Быть неколебимым чувствами, безупречным в поступках...

Ибо сказано, что нравственные заповеди — основа всех добродетелей; Подобно тому, как земля — основа всего живого и неживого» (ст. 7).

¹ Дхаммапада / Пер. с пали, введение и коммент. В.Н. Топорова. М., 1960. С. 59–60, 62, 76, 83, 86, 87, 96, 111.

² Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. С. 70, 72–73.

И далее:

«Даяние, нравственность, терпимость, решимость;
Сосредоточенное созерцание и проникновение в мудрость — вот они
Безграничные совершенствования, кои должно тебе развивать;
Дабы пересечь океан существования (сансары) и стать Победителем»

(ст. 8).

Среди же строф, которые представляют собой советы мирянам, можно выделить:

«Как на врагов должно смотреть на жадность, коварство, притворство;
Пристрастие к телесным и мирским благам, леность, высокомерие;
Похоть и ненависть, а также на зависть к происхождению;
Внешности, учености, молодости и власти» (ст. 12)

и следующую:

«Мудрый Будда установил, что нравственная чистота —
Это причина бессмертия, а безнравственность — причина смерти!
Поэтому ради умножения в тебе добродетельных качеств
Достоинно отнесись к тому, чтобы блюсти нравственную чистоту» (ст. 13).

Хотя в Индии учение о нравственности не рассматривалось составной частью политической науки, как то имело место у Аристотеля (см. п. 1.2), индийская нравственная проповедь нередко обращалась к царям (см. выше). Тому же Нагарджуне приписывается специальное дидактическое стихотворное сочинение «Ратна-валираджапарикатха» («Наставления царю в нитях драгоценностей»), в котором правителя наставляют в буддийской онтологии и этике¹.

Если в «Дхаммападе» и посланиях Нагарджуны любовь к другим уравновешивается разумной любовью к себе, то в «Бодхичарьяватаре» («Вхождение в жизнь, [ведущую] к просветлению») Шантидэвы, которая представляет собой кульминацию поэзии махаяны, альтруизм становится самозабвенным. Вот как, например, бодхисаттва формулирует свой знаменитый обет «отложить» свою нирвану до освобождения от страдания всех живых существ:

«Посредством той заслуги, которую я когда-либо накопил, и добрых дел да принесу я всем существам облегчение от всех их страданий! Я хочу быть лекарством, врачом и сиделкой для всех больных — сколько бы ни длилась их болезнь».

И далее:

«Я хочу быть защитником тех, кто нуждается в защите, вожатым для тех, кто блуждает в пустыне, а также лодкой, пристанью и мостом для тех, кто ищет берег;

Светильником для тех, кому нужен светильник, кроватью для тех, кому нужна кровать и рабом для всех, кому нужен раб» (III. 6 – 7, 17 – 18)².

¹ Полный комментированный перевод см.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. С. 124 – 286.

² Цит. по: Winternitz M. History of Indian Literature. Vol. II. P. 358.

Желая добра другим, будущий бодхисаттва собирается делать добро самим буддам, которые неоднократно сходили в ады¹ ради блага живых существ. Подобно тому, как человек любит свои руки и ноги, как члены своего тела, так он должен любить и другие существа. С неподдельным вдохновением Шантидэва доказывает, что для благочестивого «ученика просветления» должно быть, как мы знаем, очевидно единство себя и других, и он должен стремиться к «превращению других в себя» (см. п. 1.2).

Моральная дидактическая афористика в буддийской литературе не ограничивается поэтическими сентенциями. Приведем только один пример прозаического жанра. В знаменитой «Милиндапаньхе» («Вопросы [царя] Милинды») греко-бактрийский царь Менандр (II в. до н. э.), пытаясь уяснить у буддийского мудреца Нагасены признаки неопределимой нирваны, достигает следующего результата:

« — Хорошо, почтенный Нагасена, пусть нет места, откуда берется нирвана. А есть ли такое место, находясь в котором истинно-делающий осуществляет нирвану?

— Да, государь, есть такое место, находясь в котором истинно-делающий осуществляет нирвану.

— Каково же это место, почтенный, находясь в котором истинно-делающий осуществляет нирвану?

— Нравственность, государь, — вот это место. Стоя на почве нравственности и пользуясь подлинным вниманием, истинно-делающий осуществляет нирвану, где бы он ни находился: у греков ли, у шаков² ли, в Китае, в Вилате, в Александрии ли, в Никумбе, в Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — все равно»³.

Очевидно, что само перечисление стран — как земных, так и неземных, — где «истинно-делающий» осуществляет нирвану, находясь на почве нравственности (сила), свидетельствует об универсализации нравственного принципа как основания всей духовной практики.

Нравственная апелляция к правителям не ограничивалась перечислением тех добродетелей, которые они должны усваивать, и пороков, которые им нужно избегать. Буддистские морализаторы

¹ Традиционная индийская мифология насчитывает от 6 до 50 адов, располагающихся один под другим.

² Шаки — иранские племена, проживавшие на северо-западе Индии и в течение веков оспаривавшие у индийских государей права на владение Индостаном; Александрия — или египетская, поддерживавшая в первые века новой эры постоянные связи с Индией, или обозначение греческих колоний к северу от Индии; Каши — Бенарес и прилегающие местности. Кошала — одно из двух (наряду с Магадхой) самых сильных государств Северо-Восточной Индии, Гандхара — область Северо-Западной Индии, синтезировавшая местную и греческую культуру. Другие перечисленные страны однозначной локализации не поддаются.

³ Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Перевод с пали, предисловие, исследование и комментарий А.В. Парибка. М., 1989, С. 298 — 299.

напрямую связывали состояние общества и даже биогенетические характеристики людей (начиная с продолжительности жизни) с состоянием общественных нравов. Наглядный пример дает падиесская «Чаккаваттисиханада-сутта» («Наставление о лвином рыке владельца земли»). Сюжет наставления составляет популярный и в буддийской, и в джайнской литературе образ идеального царя-миродержца (чакравартина), который своим доблестным правлением может не только упорядочивать жизнь своего царства (поскольку подлинному чакравартину препятствий со стороны соседей быть не может, то его царство вообще не должно иметь границ), но и влиять на экологию земли и физическое состояние ее обитателей. Успех государственно-воспитательной деятельности идеального царя обуславливается его желанием слушать добрых советчиков и следовать закону дхармы. Но чакравартин — тоже человек, и когда он начинает своевольничать, в его стране (по индийским представлениям, она должна быть соразмерна всему миру) начинаются малые нестроения, которые нарастают как ком и ведут к разрушительным последствиям. Интерес к данной сутте, безусловно, связан с попыткой прочертить причинно-следственные связи между обществаемыми пороками, распространяющимися подобно болезни.

Приведем один из «узлов» повествования сутты о деградации мира: «Итак, о монахи, когда не стало неимущим помощи имуществом, то распространилась бедность; от распространенности бедности распространились кражи; от распространенности краж распространилось оружие; от распространенности самоубийства распространилась заведомая ложь; от распространенности заведомой лжи распространились доносы; от распространенности доносов распространились похотные поступки; от распространенности похотных поступков распространились грубые речи и пустословие; от распространенности двух этих дхарм¹ распространились жадность и враждебность; от распространенности жадности и враждебности распространились ложные воззрения; от распространенности ложных воззрений распространились три дхармы — несправедная страсть, несоразмерная алчность, ложная дхарма; от распространенности этих трех дхарм такие дхармы распространились: неуважение к матери, неуважение к отцу, неуважение к шраманам, неуважение к брахманам, непочтительность к старшим в роду; от распространенности этих дхарм у тех людей и жизненный век, и красота пошли на убыль...»².

Наконец, буддисты достигали совершенства и в жанре дидактической живописи — речь идет о наглядных портретах идеальных

¹ Дхармы означают любые объективные факты и факторы опыта, а также физические, психологические и нравственные (независимо от их оценки) феномены.

² Буддийские сутры // История и культура древней Индии: Тексты / Сост. А.А. Вигасин / Пер. А.В. Парибка. МГУ, 1990. С. 182–183.

«героев добродетели», которые нередко встречаются как в махаянских, так и в традиционных текстах. Ограничимся опять-таки лишь несколькими примерами.

Один из них дает «Сукхавативьюха» («Подробное описание блаженной [небесной] страны») (ок. II—III вв.) — сочинение ранней махаяны из литературного цикла, посвященного будде западного региона Амитабхе (Амитаюс), составленное на санскрите и впоследствии ставшее чрезвычайно популярным на Дальнем Востоке. Будда на холме Гридхракута близ Раджагрихи, сопровождаемый тысячами монахов, учеников и бодхисаттв, перечисляет в беседе со своим любимым учеником Анандой 81 своего предшественника. Последний из них, будда Локешварараджа, рассказывает монаху Дхармакаре (сам Амитабха в одном из своих предшествовавших воплощений) о райских «странах Будды». Выясняется, что достойнейший Дхармакара (букв. «Исполнитель дхармы»), исполняя обет бодхисаттвы, никогда не позволял себе в течение неисчислимых «эонов» и отдаленных импульсов похоти, злобы или жестокости, избегая даже контактов с объектами пяти чувств. Он был деликатен в общении, сострадателен, уживчив, дружелюбен, удовлетворен тем, что у него было, лишен зложелательства, легкомыслия, подозрительности, лукавства, его речь была благожелательна, он был усерден и настойчив в своем стремлении к Чистой Земле¹. Ради блага всех существ Дхармакара постоянно рецитировал молитву, демонстрируя в то же время почтение (без лести) к друзьям, учителям, общине, дхарме и Будде, побуждая и других совершать добрые дела. Исполняя непрерывно обеты бодхисаттвы, он постепенно осваивал совершенства-парамиты, начав со щедрости (см. п. 2.2), был примером для других в достижении «совершенств» знания, медитации, мужества, терпения и, наконец, нравственного поведения. В результате Дхармакара накопил такую «заслугу» (пунья), что в каком бы месте он ни возрождался, к нему со всей земли стекались несметные богатства. Его подвиги позволили ему, наконец, постичь и истину «пустоты» (шуньята), а также реальное отсутствие причинно-следственных связей и целей существования (гл. X).

В главе XX едва ли не самого авторитетного текста праджняпарамитского цикла «Аштасахасрика-праджнянапарамита» (ок. I—II вв.) широкой кистью написан величественный аллегорический образ бодхисаттвы. Будда рекомендует бодхисаттве Субхути представить себе прервосходного героя благородного происхождения, наделенного красотой, могуществом, нравственностью, образованностью, бесстрашием, рассудительностью, способностью к ясному самовыраже-

¹ Чистые земли — буддийские «райские страны», окормляемые буддами, одна из которых — Сукхавати, куда после смерти должны возноситься те, кто умер с именем Амитабхи на устах. Почитание «райских стран» очень популярно в Китае, Корее, Японии и Вьетнаме.

нию и обоснованию своих взглядов и задач, умением разбираться во времени, месте и обстоятельствах, превосходным владением луком и прочими видами оружия, искусностью во всех ремеслах, компетентностью во всех дисциплинах знания, множеством друзей, богатством, телесной силой, щедростью ко всем и приятностью для многих. Он завершает каждое начинание, владеет словом, чтит достойное чести, уважает достойное уважения, почитает достойное почитания и постоянно ощущает всевозрастающее чувство радости и «вкуса». Затем Будда предлагает своему ученику представить себе ситуацию, когда подобный человек взял бы с собой всю свою семью на прогулку и они внезапно оказались бы в глухом и страшном лесу. Его неразумные домочадцы ощущают страх, но он заверяет их в том, что им бояться нечего, т. к. он вскоре выведет их из чащобы. И Будда задает риторический вопрос — может ли подобный человек сам испытать страх, если на него нападут многочисленные враги, и оставить свою семью в глухом лесу, спасаясь бегством?! Подобным же образом не оставит свою семью — страждущих живых существ — и бодхисаттва, озабоченный благополучием живых существ, подвигающийся в дружелюбии, сорадовании и сострадании ко всем (см. п. 2.2), а также в полном спокойствии. Сострадание бодхисаттвы специально обсуждается в главе XXII того же текста. Великая «заслуга» накапливается, когда особое «видение» позволяет узреть все существа как бы проходящими путь на заклание. Великое волнение охватывает то «великое существо», перед которым открываются зрелища всеобщего страдания тех, кто несет бремя дурной кармы, ожидая ближайших наказаний в адских регионах; тех, чьим уделом становятся низкие рождения, удаляющие их от Будды и его учения; тех, кому предстоит скорая гибель и кто запутался в сетях ложных воззрений и не может из них выпутаться; наконец, тех, кто уже обрел рождение, благоприятное для «освобождения», но упустил свой шанс. Сострадание приводит бодхисаттву к решению: «Я освобожу все эти существа и избавлю их от страданий!» Буддийские нарративы о добродетельнейшем царевиче Вессантаре и не менее самоотверженном царе Шиби также можно рассматривать как сюжетно развернутые, прозаические варианты моралистической поэзии. Подвиги обоих царей являются наглядной проповедью двух основных нравственных совершенств буддизма — щедрости и сострадания.

Повествование о царевиче Вессантаре (последняя и самая подробная история из палийского собрания Джатак¹), демонстрирующее успехи Будды в овладении «техникой нестяжательности и альтруизма», стало одним из самых популярных буддийских «мора-

¹ Всего собрание палийских Джатак — фольклорных по происхождению повествований о существовании Будды в прошлых его рождениях, оказавших значительное влияние на становление индийской повествовательной литературы, — включает 547 таких нарративов.

литэ» на Ланке, в Бирме и Тибете. У царевича Вессантары был слон, обладавший волшебной способностью вызывать дождь. Соседний царь, страна которого страдала от засухи, попросил у него это сокровище, и тот без размышлений со слонем расстался. Его подданные в гневе изгоняют своего безотказного правителя, и Вессантара без всякого сопротивления уходит в горы со своей семьей. Но на пути его встречают брахманы, решившие, что им не помешают его лошади, повозка и весь его скарб, и Вессантара незамедлительно выполняет их просьбу. Наконец, царевич находит себе покой, питаясь одними фруктами и кореньями — но тут еще один молодой брахман просит у него сыновей и слуг, и Вессантара отдает ему и их (несмотря на вопли протеста с их стороны). Наконец, еще одному брахману приглянулась супруга царевича — и ему отказать он также не смог. После всех этих подвигов непротивления перед царевичем является сам царь богов Индра, открывший, что стяжатели-брахманы были лишь его собственные манифестации, т. к. он хотел как следует прокзаменовать Вессантару на нестяжательность. Поскольку будущий Будда выдержал «тест на нравственность» с честью, Индра благополучно возвращает ему все то, чего он лишился.

Если подвиг Вессантары увенчался отказом от всего имущества (вначале неодушевленного, затем одушевленного), то царь Шиби в санскритском дидактическом сборнике примерно II в. «Авадана-шатака» (повествование № 34) продолжил свои подвиги там, где его «предшественник» завершил свои. Ему мало удовлетворить людей — в мире есть еще и малые живые существа, которым тоже много чего нужно. Так он в один прекрасный день надрезает себе ножом кожу и стоит, позволяя ядовитым мухам удовлетворять свою жажду его кровью. Но Индра, великий искустель человеческих добродетелей, подвергает его новому тесту: он появляется перед Шиби в облике коршуна, делая вид, что хочет на него напасть. Шиби сосредоточивает на хищнике весь накопленный им запас дружелюбия (майтри) и предлагает: «Возьми, дружок, любую часть моего тела, которая тебе нужна — я отдам ее тебе!» После этого царь богов оборачивается брахманом и просит у этого индийского предка уайльдовского «Счастливого принца» его глаза. И когда Шиби охотно соглашается, Индра принимает свой истинный облик и пророчит, что Шиби (в которого перевоплотился не кто иной, как царственный патрон буддизма Ашока¹) со временем достигнет нирваны.

¹ Царь Ашока (III в. до н. э.) из династии Маурьев был создателем самой значительной за всю историю Индии (до настоящего времени) «империи» и к концу правления перешел от политики «веротерпимости» к открытому покровительству буддизма. Он, в частности, созвал так называемый третий буддийский собор, на котором «ортодоксы»-стхавиравадины одержали верх над многочисленными оппонентами.

2.4. ЭТИКА И ИНДИЙСКИЕ ПУТИ К «ОСВОБОЖДЕНИЮ»

Сказанное, как кажется, не оставляет никаких сомнений относительно того, что нравственная составляющая была неоспоримо важным компонентом духовной практики основных индийских религий, а индийская нравственная афористика входит в золотой фонд мировой этической дидактики. Однако любые «этические тексты» следует читать в общемировоззренческих контекстах, которые вынуждают нас определение индийских религий, в первую очередь буддизма, в качестве этических по преимуществу, скорректировать.

Начнем снова с брахманизма. Первое, что бросается в глаза и на что обратил внимание крупнейший индолог XX в. П. Хакер, состоит в том, что у нас нет никаких аргументов в пользу того, что хотя бы один контекст многократно воспроизводимого речения «Ты еси То» из «Чхандогья-упанишады» (VI. 8.7; 9.4; 10.3; 11.3; 12.3; 13.3; 14.3; 15.3; 16.3) давал повод видеть в нем обоснование альтруизма¹. Речь в них идет об обнаружении той природы вещей, которая как раз оставляет за скобками любые проявления какой-либо положительной эмоциональности и, самое главное, малейшую возможность альтруизма, означающего уже этимологически определенное отношение к «другому», поскольку примеры, иллюстрирующие эту реализацию Всеединства, свидетельствуют как раз о демонтаже самого отношения «я» и «другого» (анalogии с соками разных деревьев, сливаемые пчелами в общий сок; с реками, втекающими в единое море; с кусочками соли, растворяющимися в воде), без которого о нравственном сознании по вполне понятным причинам речь идти не может. Не случайно уже в предшествовавшем тексте того же жанра, в знаменитой «Брихадараньяка-упанишаде» — той самой, где впервые, как мы знаем, был предложен первый краткий перечень нравственных добродетелей (см. п. 1.3), однозначно указывается, что достигший высшего знания (познания Атмана) уже не беспокоится о том, почему он совершил зло и не совершил добро (IV. 4. 22), а в древней «Тайттирия-упанишаде» утверждается, что тому, кто познал «блаженство Брахмана», уже не мучат мысли: «Почему я не совершил добро?», «Почему я совершил зло?» (II. 9). Внеморальный конечный пункт «восхождения» вполне понятен, исходя из того, что путь к «освобождению» проходит через «снятие» индивидуального самосознания и, соответственно, «иллюзии» чужой индивидуальности, и именно это «видение» считается симптомом истинного прозрения. Так, по той же «Бхагавадгите» истинно мудрый видит одно и то же в украшенном знаниями и нравственностью брахмане, в корове, слоне или собаке (V. 18), и,

¹ См.: *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta* / Ed. by W. Halbfass. N.Y., 1995. P. 277–278.

разумеется, в этом апофеозе высокомерия очень затруднительно обнаружить какую-либо нишу для нравственного сознания.

Противоречие между этикой и онтологией обнаруживается и в джайнской дидактике. Тот же Амитагати, настаивавший на безусловности нравственных предписаний, в другом своем произведении «Йога-сара» («Сущность йоги») приводит популярное в индийской литературе сравнение, согласно которому злые действия, совершаемые гневом и другими аффектами, ошибочно считаются относящимися к действию самой души — подобно тому, как битва, выигранная пехотинцами, считается победой самого царя (11.34), а в другом стихе он и прямо утверждает, что враги, отцы, матери, родственники, братья и дети могут огорчать или радовать только тело, но не душу (V. 12). Если довести данную мысль до логического завершения, то из этого следует, что для души в конечном счете безразлично, совершает ли она добрые или злые дела, а потому и различие нравственного и безнравственного становится достаточно условным.

Добро и зло оказываются в конечном счете вполне условными и в «самой этической мировой религии» — в буддизме. Так, та же «Дхаммапада», составитель которой ставит «золотое правило» нравственности над всеми прочими человеческими достижениями, позволяет считать, что конечный результат нравственной деятельности практически не имеет ничего общего с ее исходным пунктом:

«В непорочной мысли, в невоплощенной мысли, отказавшейся от добра и зла, в бодрствующей нет страха» (ст. 39).

А вот кем оказывается истинный монах, для которого уже не осталось ничего несовершенного им в этой жизни:

«Кто стоит в этом мире выше добра и зла или ведет праведную жизнь, кто живет здесь, обладая знанием, именно такого называют бхикшу» (ст. 267).

В завершающей «главе о брахманах», где неоднократно указывалось на то, что только истинное знание и нравственность делают человека брахманом, а вовсе не происхождение, итог (а композиционно это и итог всей духовно-нравственной проповеди «Дхаммапады») аналогичный:

«Я называю брахманом того, кто здесь избежал привязанности и к добруму и к злему, кто беспечален, бесстрастен и чист» (ст. 412)¹.

При сопоставлении этих афоризмов с теми, что были приведены раньше (см. п. 2.3), неизбежен вывод, что нравственный тренинг подобен здесь лишь лодке, которая нужна для переправы на берег другого сознания. Соответственно, настаивать на необходимости нравственного сознания при достижении «истинного» не более рационально, чем настаивать на ношении взрослыми детских вещей

¹ Дхаммалада / Пер. с пали, введение и коммент. В.Н. Топорова. С. 65, 103, 128.

или, пользуясь сравнением некоторых индийских текстов, заботиться о копии прудика на побережье океана¹.

Модусы выражения превосходства над нравственным сознанием у того, кто вышел на более высокий уровень «практики» в буддизме весьма разнообразны. Но в общем виде они различаются в связи с тем, на что именно опирается «практикующий»: 1) на овладение техниками достижения более «продвинутых состояний» сознания, 2) на осознание своего безусловного превосходства над всеми людьми или 3) на философские рассуждения в духе различения практической и конечной истины.

В первой позиции перед нами иерархизация духовных степеней, которая восходит еще к текстам Палийского канона, но профессионально разрабатывается в махаянских сутрах. Так, уже в древней «Саманнапхаласутта» («Наставление о плодах аскезы») на вопрос царя Аджаташататру о том, есть ли польза от аскезы, Будда читает ему целый курс по «практической религии», согласно которому нравственные упражнения составляют только первую ступеньку лестницы восхождения «совершенного», за которой следует практика в контроле над чувствами, в постоянном внимании к себе и в культивировании сорадования живым существам, а затем равнодушия к ним, уединенного созерцания, обретения сверхспособностей (вначале обладание «божественным слухом», затем созерцание прежних собственных и чужих реинкарнаций) и совершенства всеведения (Дигхникая. 1.43 – 84). «Занятия нравственностью» — это такой же комплекс упражнений, как следующая за ним «практика сорадования» и «практика равнодушия», в которой нравственность «снимается»².

Успех же в этом «снятии» нравственного гарантирован буддисту уже тем, что учение об отсутствии «я» (доктрина анатмавада), следовательно, «снятие» самого отношения себя и другого составляет основной «догмат» буддийского мировоззрения³, а потому intersubъективная по определению нравственность «провисает»

¹ Аналогичным образом адвайта-ведантисы полагают, что ведийские предписания актуальны только для тех, кто не достиг еще истинного знания. Их соблюдение необходимо для его достижения, как средство подготовки души для избавления от неведения, но при «реализации» осознания единства Атмана и Брахмана, когда невозможно совершение никаких действий, они уже пользы не имеют. См. шанкаровская «Брихадараньякопанишад-бхашья», 1.4.10 и некоторые другие пассажи основателя адвайта-веданты и его последователей.

² В списке четырех совершенных состояний махаянской «Дхармасанграте» в иерархической последовательности расположены сорадование, сострадание, радость и равнодушие (Упекша).

³ Анатмавада является одним из трех основных «аксиоматических» основоположений буддийской доктрины наряду с духкхой (всеобщность страдания) и аниьей (всепреходящесть сущего), но на деле два других основоположения можно в определенном смысле рассматривать в качестве уточнения первого.

между антиперсоналистской «мудростью» и ее реализацией в соответствующей «медитации» (см. выше, п. 2.1)¹.

Во второй позиции — позиции «онтологического» превосходства «совершенного» над теми, для кого значимы нравственные добродетели, — оказывается сам Будда как проповедник в авторитетнейшей канонической «Брахмаджала-сутте» («Наставление о сети Брахмы»). Будда перечисляет все те свои добродетели, за которые его хвалят «простые люди» в трех главах текста, называющихся соответственно «малой», «средней» и «большой» главами о морали (сила). В «малой» главе Будда перечисляет такие свои похвальные деяния, как воздержание от причинения вреда всеми способами всем живым существам, скромность, сострадательность, попечение о живых существах; принятие только того, что ему дается; избегание всяческой лжи, правдивость и надежность; воздержание от клеветы и разглашения тайн, миротворческая деятельность; избегание грубости и культивирование дружелюбной, мягкой и приятной речи; избегание пустословия и использование языка только для полезного и назидательного; умеренность в пище, игнорирование всех зрелищ и представлений, равнодушие к любым предметам роскоши, к женскому полу, а также к рабам, рабыням, излишествам в собственности и отвращение к любым «извилистым путям» жизни, связанным с нечестностью. В «средней» главе о морали Будда перечисляет хвалы в свой адрес, из которых следует, что народ осознал его превосходство над всеми «шраманами и брахманами» его времени, которые «живут подаяниями веры». В отличие от них Будда не повреждает даже малых побегов растений, умерен в своих потребностях, игнорирует все зрелища и развлечения, а также любые азартные игры, наряды и высокие ложа, украшения, празднословие на любые «мирские темы», не участвует в спорах и дискуссиях, не роняет свое достоинство каким-либо услужением сильным мира сего. Наконец, в «большой главе» о морали простые люди хвалят Будду за то, что он презирает все те сомнительные занятия, которыми кормятся прочие «шраманы и брахманы», как то: разнообразные гадания, «истолкования», предсказания, распознавание предзнаменований, оздоровительная, любовная и прочая магия и даже обычная медицина. Однако все эти правила жизни добродетельного буддиста, подробнейшим образом расписанные, обобщаются предварительным замечанием Будды: *«Мелко, мо-
нахи, ничтожно и соответствует лишь морали то, за что простые*

¹ Именно поэтому вышерассмотренные сверхчеловеческие подвиги «альтруизма» у царевича Вессантары и царя Шибхи (п. 2.3) имели в качестве своего глубинного смысла установку не на любовь к «другому» (которого в буддизме нет так же, как и меня), а на ликвидацию «всего своего», были средством ускорения избавления от всех уровней самоидентификации.

люди хвалят Татхагату»¹ (Дигха-никая. I. 3). Из этого однозначно следует, что общечеловеческая нравственность и даже специально культивируемая буддистами имеет хотя и безусловно положительное, но по масштабам лишь карликовое значение для буддийского «сверхчеловека»².

Третьим оппонентом нравственного сознания в буддизме оказывается концепция двух уровней истины. Мы расстались с «Бодхичарьяватарой» Шантидэвы на очень высокой ноте альтруизма, когда выяснилось, что бодхисаттва хочет быть не только проводником заблудившихся, кораблем, пристанью и мостом для тонущих в океане сансары и ложем для изнемогших от нее, но даже должен стремиться к «превращению других в себя» (п. 2.3). И тут, на апофеозе высочайших нравственных чувств, действие «наркоза сострадания» завершается внешне неожиданным отрезвлением (в гл. IX) под действием махаянской философии пустотности. Все в мире тщетно и преходяще, но если иллюзия в связи с выполнением обязанностей (карьямоха) благотворна, то иллюзия в связи с собственным «я» (атмамоха) вредоносна (интересно, что при этом не уточняется, каким образом можно оправдать благотворную иллюзию, если она опирается на вредоносную, ибо обязанности по отношению к другим невозможны без различения «я» и «другого»). После возвышенного изложения учения об активном сострадании Шантидэва приходит к выводу о том, что, поскольку все сущее пусто и преходяще, нечего приобрести и нечего потерять, некого одобрять и некого порицать, нет ни радости, ни страдания, ни любимого, ни ненавистного, ни алчности, ни щедрости — ищите их где

¹ Tathāgata — букв. «Так ушедший» или «Так пришедший» — в раннем буддизме обозначение человека, достигшего высшего совершенства (или уже обладавшего им), устойчивый эпитет Будды, заимствованный из обозначений «совершенного» в других новых религиях шраманского периода. В пользу последнего соображения свидетельствует уже то, что проблема «Существует ли Татхагата после смерти?» входила в число «обязательных» предметов обсуждения у паривраджавов и других философов (первый из этих «обязательных» предметов обсуждения формулировался так: «Являются ли Атман и мир безначальными?»).

² В этой связи весьма характерно, что Будда весьма высоко оценивает и достижения теоретической мысли всех «шраманов и брахманов», которые по однозначно ясному свидетельству данного текста в его глазах значительно выше нравственности. Изложение в «Брахмаджала-сутте» 64 философских позиций эпохи Будды, начиная с позиции по проблеме безначальности (соответственно, небезначальности) Атмана и мира и завершая проблемой возможности (соответственно, невозможности) достижения блаженства при жизни, завершается неизменным рефреном: «Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце — знание об «успокоении», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранение Татхагата». — «Дигха-никая». I. 30 и т. д.

вам угодно, и все равно не найдете! (IX. 152–153). Как мадхьямик¹ Шантидэва принимает учение о двух уровнях истины, и если на уровне конвенциональной истины были друзья (все живые существа) и враги (главные страсти), то на уровне истины абсолютной нет ни тех, ни других (а потому и само деятельное сострадание является «условным», полезным или вредным в зависимости от точки отсчета — см. выше)².

Шантидэва здесь не был первооткрывателем. Еще за шесть-семь столетий до него один из самых ранних текстов праджняпарамитского цикла «Аштасахасрика-праджняпарамита» (ок. I–II вв.) предваряет учение о сострадании положением о том, что бодхисаттва думает, будто ведет к нирване бесчисленное множество существ, но на деле нет ни тех, кого следует к ней вести, ни тех, кто мог бы их вести. Такова истинная природа всех феноменов, которые «провисают» в обманчивой видимости и подобны фантому большой толпы людей, которую может создать на перекрестке дорог маг или его ученик и по своей воле в мгновение превратить в ничто (1.1). Иными словами, мораль бодхисаттвы действует в том измерении мира, о котором можно, повторив шекспировского Просперо, сказать, что «мы созданы из вещества того же, что наши сны»³, и она теряет всякую

¹ Мадхьямика (букв. «учение о срединности») — основное философское направление в махаяне, учрежденное на «школьном» уровне во II–III вв. Нагарджуной и его последователями и комментаторами, но начавшее распространяться уже с I–II вв. в качестве своеобразной эзотерической надстройки над традиционным буддизмом (который понимался мадхьямиками как «буддизм для масс»). Доктринальное ядро мадхьямики составляет учение о том, что все в мире взаимообусловлено, а потому лишено собственной сущности (нихсвабхава-вада), пусто (шунья-вада) и иллюзорно (майя-вада). Подлинная реальность и соответствующая ей конечная истина (парамартха-сатъя), в ракурсе которой выявляются все названные характеристики всех вещей, располагаются за пределами всех оппозиций (в том числе субъектно-объектных), а потому и возможностей рационализации. Поэтому все признаваемые достоверными средства познания в действительности недостоверны. Тем не менее мадхьямики из «педагогических» (точнее, стратегических) соображений допускали для тех, кто не дорос еще до высшей истины, временное пребывание в мире истины относительной, конвенциональной, «практической» (самврити-сатъя), в которой законно различение субъектов и объектов опыта, а также дхарм (атомарных единиц потока существования согласно традиционному буддизму) в качестве реальных.

² В X главе поэт, однако, вновь как ни в чем не бывало обращается к идеалу активного сострадания и необходимости работать для освобождения даже обитателей ада и просит помощи на то у бодхисаттвы Манджушри. Во времена тибетского историка буддизма Таранатхи (XVII в.) высказывались сомнения относительно аутентичности данной главы, и один из комментаторов «Бодхичарьяватары» воздержался от ее истолкования, прекрасно ее зная. Однако глава вполне может быть и подлинной. В пользу этого предположения говорит ее наличие во всех рукописях текста, а также более чем вероятная возможность того, что Шантидэва снова возвратился в мир относительной истины, уже достаточно долго побывав в мире «безотносительном», подобно тому, как бодхисаттва без труда возвращается из «нирванического» состояния в «профанический» мир.

³ Шекспир У. Буря. Действие 4, сцена 2.

значимость при «пробуждении». В результате в буддизме махаяны в наибольшей мере обнаруживается очевидное противоречие между нравственностью и онтологией — идеалом неустанного культивирования добродетелей и стратегией избавления условного субъекта от условного зла в контексте безусловной пустоты-шуньяты.

Рассмотрев все основные аспекты этической составляющей традиционных индийских религий, мы можем уже более или менее объективно оценить те возможности их нравственной апелляции к европейскому сознанию, которые осмысливали философы, начиная с Шопенгауэра, и пытались использовать миссионеры, начиная с Вивекананды (см. п. 1.3).

Индийские религии значительно преуспели в «аретологии» — учении о добродетелях, разграничив базовые направления нравственного совершенствования (в виде преодоления основных проявлений аффектированного сознания) и прогрессирующие приращения к первым, особенно рельефно прочерченные в джайнизме и буддизме (в виде дальнейших «обетов», связанных преимущественно со стoiceскими самоограничениями). Эти же религии дают европейцу системный взгляд на соотношение основных базовых добродетелей начиная с ахимсы и их степеней, а также разработанную «аретологическую» терминологию, обязанную своим происхождением достаточно тщательной калькуляции ступенек самосовершенствования.

Несомненно, важное значение имело различие буддистами, прежде всего махаянистами, нормативных добродетелей и совершенств, при котором выявлялись многоуровневые измерения нравственного сознания и оптимизм в связи с возможностью доведения целенаправленных усилий нравственной воли до перфекционизма. Хотя приведенные перлы поэтической нравственной афористики, в которых нельзя не признать великолепные зарисовки нравственных добродетелей и чувств, равно как и глубинных нравственных пороков, имеют скорее общегуманистическое, чем собственно религиозное содержание (недаром Э. Ламонт говорил об эдиктах Ашоки, иные из которых составлены в духе этих афоризмов, что они выражают «естественный нравственный закон»), никак нельзя считать случайным обстоятельством то, что они создавались в рамках конкретных религиозных традиций и, несомненно, что они составляли весьма значимое направление их нравственной проповеди.

Не менее, однако, очевидно, что нравственное совершенствование имеет в значительной мере «технологический» характер, выступая ступенькой для достижения тех «трансэтических» состояний сознания, которые считаются однозначно высшими в сравнении с нравственными. Цель нравственного тренинга как «снятие» нравственного сознания в определенном смысле является пара-

доксом, но парадоксальность здесь абсолютизировать не следует. Достижение конечного этапа самосовершенствования измеряется в индийских религиях мерой «снятия» личностного самосознания, которое заложено в брахманистскую философию всеединства, обнаруживается даже в джайнском «необъяснимом дуализме» и изначально запрограммировано в главном буддийском догмате «не-Я». Нравственное сознание не может иметь достаточного основания (следуя терминологии Лейбница) без культивирования интерсубъективности, которая в индийских религиях демонтируется вместе с субъективностью как таковой, в результате чего результативность нравственной терапии предполагает (в буддийском антиперсонализме — в химически чистом виде) в конечном счете ликвидацию болезни существования в мире страдания-сансары вместе с ... самим «пациентом».

**3.1. ДИСКУССИОННОЕ ПРОСТРАНСТВО
ЭПОХИ ПЕРВЫХ ФИЛОСОФОВ**

Что же касается негативных оценок существования в Индии этического теоретизирования как области специализированной философской предметности (см. п. 1.3), то они отражают тот несомненный факт, что в индийской философской традиции действительно не было философской дисциплины, специальным предметом которой была бы мораль, нравственность как таковая в качестве принципа жизнедеятельности индивида. Справедливо и то, что собственно этическая проблематика оказалась своего рода «ничейной землей»: составители дхармашастр рассматривали этические нормы в чисто прескриптивном, но не в дескриптивном плане, а большинство представителей философских школ уделяли из «практической философии» преимущественное внимание не злу и добру, а «освобождению», в том числе и от того и от другого. Однако при всей ограниченности этического в собственно философском наследии Индии абсолютизировать «внеэтический характер» этого наследия было бы также неправомерно. Во-первых, потому, что в Индии специальных философских дисциплин как таковых вообще не было (этика здесь вовсе не исключение), и это составляет одно из важных отличий индийского философствования от «дисциплинарной» структуры классической европейской философии. Поскольку же отсутствие в индийской философии отделенных друг от друга «логики» и «физики» не заставило никого ставить под сомнение присутствие в ней реальных соответствий гносеологии и онтологии, то аналогичное положение с «этикой» также не может иметь решающего значения. Во-вторых, ввиду того, что, не будучи приоритетным предметом исследований индийских философов, собственно этические проблемы некоторыми из них все же и ставились, и решались. Помимо этого, в-третьих, не учитывается сложная эволюция индийской философской мысли, которую и рассматривать следует стадially, учитывая, что на разных ее этапах различные проблемы становились в разной степени приоритетными. Одним из проявлений данной стадialности является и то обстоятельство, что на начальном этапе индийской

философии этическая проблематика оказалась значительно более востребованной, чем на последующих.

Истоки этической теоретизирования в Индии восходят к так называемому шраманскому периоду индийской культурной истории (от санскр. *шрамана*, пал. *самана* — «аскет», «отшельник»), названного так потому, что соответствующая эпоха была временем беспрецедентного и практически одновременного расцвета аскетических групп, ставших в открытую оппозицию брахманистскому традиционализму. О том, когда это произошло, больших разногласий нет, и датировка шраманского периода серединой I тыс. до н. э. может считаться, как мы уже знаем (см. § 2 гл. II) общепринятой. Большинство индологов называют в числе основных причин, вызвавших шраманское движение умов, начало городской цивилизации, формирование «среднего класса» и протоимперских государственных образований, испытывавших потребность в идеологиях более универсалистского типа, в сравнении с которыми мировоззрение брахманской «ортодоксии», базировавшееся на представлении о незыблемости границ между основными социальными слоями-варнами¹ должно было казаться уже достаточно узким и

¹ *Варны* (санскр. *varṇa* — «цвета», «буквы», «звуки», «роды», «разряды») — четыре социальные общности, на которые делилось население Индии, — жрецы-брахманы, воины-кшатрии, земледельцы, ремесленники и торговцы вайшьи и слуги-шудры, — признание сущностных и иерархических различий между которыми было и остается важнейшим компонентом мировоззрения «ортодоксального» индуизма. Хотя генезис и специфика института варн остаются одной из самых дискуссионных тем в индологии (по некоторым подсчетам, количество публикаций по этой теме уже к началу 1900-х годов достигло 5000), считается установленным, что он восходит не к вторжению индоариев в Индию, но еще по крайней мере к периоду индоиранской общности (древнеиранское общество знает и реальные соответствия трем высшим варнам и, вероятно, четвертой, и их обозначения в качестве «цветов» — *пиштры*). Индийская система сословно-кастового деления общества (и «сословие» и «каста» могут быть эквивалентами *варны* только в условном смысле) отличается не столько беспрецедентностью (как полагала прошлая индология), сколько тем, что именно в Индии это деление и подразумеваемый им приоритет жречества стали объектами сакрализации. Авторитетный (для мифологического сознания) источник этой сакрализации усматривался в гимне Ригведы. X. 90, где четыре варны производятся в «нисходящем порядке» из тела Первочеловека-Пуруши: жрецы — из его уст, воины — из рук, вайшьи — из бедер и слуги-шудры — из ног (ст. 12). Употребление самого слова «варны» в значении социальных общностей относится к несколько более поздней группе текстов (Шатапатха-брахмана. V. 5.4.9; VI. 4.4.13), но именно трактовка ведийского гимна о Пуруше, по которой иерархия этих общностей имеет космогоническое происхождение, стала определяющей для брахманистской идеологии. Позднее она воспроизводилась во многих авторитетных текстах и стала базовой для иерархизации общества в дхарма-сутрах и дхарманаштрах, в том числе и в наиболее авторитетных среди последних «Законах Ману», где Пурушу как «субстрата» варновых делений замещает Брахма (I.31, 87; X. 45). Немалый авторитет имела и другая мифологема, по которой в «золотой век» все люди были брахманами, а затем, по мере их деградации, стали постепенно появляться три остальные варны (Брихадараньяка-упанишада I.4.11 — 15; ср. Махабхарата. XII. 181.10 — 13; Бхагавата-пурана. IX. 14.48 и т. д.).

ограниченным. Другой импульс шраманского движения ищут в местном, неарийском (преимущественно дравидийском) субстрате, который, «оправившись» от победного натиска индоариев, начал оказывать постепенное обратное влияние на победителей. В результате «новые религии» Индии связывают и с новыми социально-государственными потребностями «шраманской Индии», и с разочарованием интеллектуальной и духовной элиты в архаических институтах и соответствующих им религиозных ценностях, и с попытками оттесненных в свое время маргиналов занять передовые позиции в высокой культуре.

Все эти факторы вполне реальны, значимы и заслуживают внимания, но они являются более или менее внешними, основным же следует считать другой — связанный с внутренним развитием индийской интеллектуальной культуры. Основные брахманистские мировоззренческие приоритеты — значимость ведийского ритуала, авторитетность ведийских священных текстов, «природная» незыблемость границ между варнами, возглавляемыми брахманским жречеством, — могли быть поставлены под сомнение «новыми» религиями только потому, что в среде самих «брахманистов», притом как раз в эпоху «эксплицирования» этих ценностей, начали вывялаться мыслительные поляризации, оппозиции, *pro* и *contra* в рамках дискуссий жреческих школ. Если культура доросла до альтернатив и плюрализма мнений (а об этом свидетельствуют дискуссии ритуаловедческих школ по крайней мере VII — VI вв.¹), то удерживать этот процесс в рамках контролируемой ситуации в пределах узких жреческих школ оказывается уже невозможным, и он с неизбежностью эти рамки ломает². Большинство философов «новых религий» кончали именно «брахманские колледжи», и большинство тех из них, кто обратился к этическим проблемам, учились в классах «брахманской риторики».

В том, что в Индии теоретизирование над этическими проблемами по времени совпадает с философским теоретизированием

¹ Подробнее об этом см.: Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997. С. 22 — 33.

² Если средствами рациональности ведутся диспуты о том, имеют ли смысл ведийские гимны как таковые или их значение только «функционально» — в контексте обряда, который они сопровождают, то отсюда уже недалеко до возможности усомниться и в том, имеет ли смысл и результативен ли сам обряд, во время которого они рецитируются. Если ведутся дискуссии на тему, являются ли традиционные боги бывшими героями или олицетворениями природных сил, то естественным их продолжением может быть выяснение вопроса о целесообразности почитания этих богов вообще и о том, нельзя ли заменить их новыми. Наконец, само орудие доказательств и опровержений, использовавшееся в дискуссиях о том, под каким именем следует призывать то или иное божество в том или ином обряде и какой тому или иному обряду должен предшествовать пост, является слишком большим соблазном, чтобы умеющий пользоваться им не прибегнул к нему и в дискуссиях по мировоззренческим проблемам.

как таковым, не должно вызывать никакого удивления. Основные философские проблемы, которые были поставлены философами-шраманами как оппонентами брахманизма, имели непосредственные этические выходы. Большинство этих течений, авангард которых составляли группы, обобщенно называемые адживики¹, проповедовали фаталистическую доктрину, непосредственно заостренную против брахманистского ритуализма. Ставился вопрос о результативности ведийских (и торжественных, и домашних) обрядов — вопрос о том, может ли совершение их что-либо изменить для того, кто их совершает. Брахманистское мировоззрение основывалось на положительном решении этого вопроса, а его наиболее непримиримые оппоненты решали его отрицательно, опира-

¹ Адживики (от санскр. *ajīva* — «образ жизни») — антибрахманистское религиозно-аскетическое направление, выделившееся в середине I тыс. до н. э. среди множества аскетических групп и кружков шраманского периода индийской истории и долгое время конкурировавшее с джайнизмом и буддизмом. Адживики, по буддийским источникам, эпатировали даже уже начавшее привыкать к подвижническим экстравагантностям индийское общество, расхаживая без набедренных повязок, облизывая руки после строго вегетаринской пищи и демонстрируя всем свой аскетический мазохизм. На деле, однако, сам их «кинический» аскетизм своей экстравагантностью завоевывал им и общественное мнение и благосклонность царей. Помимо общепризнанного руководителя адживиков Маккхали Госалы буддисты называют Нанда Ваччху, Киса Санкиччу, Пандупутту, Упаку, а также философа Пурана Кассапу, эпатировавшего общество своим нескрываемым имморализмом. Об организованности адживикизма свидетельствуют и сообщения о том, что его последователи располагали и не дошедшим до нас канонам авторитетных текстов. Основной философской доктриной Госалы был жесткий детерминизм, по которому все в жизни предопределяется мировой Необходимостью (нияти-вада), действующей через подчиненные факторы детерминации в виде «окружающей среды» (сангагпи) и «собственной природы» (бхава), а потому действия человека не имеют никакого значения для его будущей судьбы и все живые существа подчиняются механистическим законам, заставляющим их, независимо от их достоинств и пороков, пребывать в сансаре и «освобождаться» через каждые 8 400 000 мировых периодов. Из основного учения адживиков закономерно следовал имморализм, который и нашел непосредственное выражение в высказываниях Пурана Кассапы. Фатализм в адживикизме хорошо сочетался с интересом к «природознанию» и с мантикой, значительно хуже — с аскетизмом и с учением о карме, которое обесмысливается, если отрицается результативность действий. Начиная с послемаурейской эпохи (с III в. до н. э.) адживикизм, несмотря на покровительство некоторых правителей, постепенно уступает позиции своим теоретически лучше оснащенным для конкуренции соперникам (что не помешало его последователям, однако, оказаться настолько приметными, что именно они, вероятнее всего, вступили в контакты с Александром Македонским). Тем не менее на юге (Восточный Майсур) он смог просуществовать даже до XIV в., пережив здесь, таким образом, самих буддистов. То, что джайнский философ Шиланка, живший в XV в., активно и весьма находчиво полемизирует с их концепцией, свидетельствует о том, что и тогда еще их основная «догма» тревожила их оппонентов. Последние адживики ассимилировали, по мнению их наиболее авторитетного исследователя А. Бэшема, и некоторые черты махаяны. Об истории адживикизма см. специальную и весьма фундаментальную монографию: *Basham A.L. History and Doctrine of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion. Delhi etc., 1981. См. также: Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977. С. 318–319.*

ясь на свое учение о предопределении (*нияти*): если настоящая и будущая жизнь индивида предопределена, совершение жертвоприношений (или любая форма участия в них) изменить для него по определению ничего не может. Но если это так, то, поскольку брахманистами вся человеческая жизнь рассматривалась как круг жертвоприношения, а все благие начинания, включая и изучение Вед, и милостыню, и нравственный образ жизни — как переводимые на «эквивалент» обряда, то сама возможность характеристики чего-либо как добра или зла также начала проблематизироваться. Детерминистам в оценке нравственности были близки и материалисты, которые также отрицали значимость человеческих поступков, но уже по другой причине — они считали человека существом полностью конечным, а потому не имеющим самой мотивировки для обеспечения себя хорошим будущим после разрушения тела.

Этическая проблематика заняла приоритетное место в дискуссиях первых индийских философов, видимо, сразу. Об этом свидетельствует хотя бы пассаж из знакомой уже нам «Брахмаджаласутты», в котором сопоставляются позиции тех философов-«уклонистов», именуемых очень образно «скользкие угри» (амправиккхепики), которые отказываются охарактеризовать что-либо в качестве добра или зла. К первым двум позициям мы еще вернемся, но сейчас для нас самой значимой является третья. Третий «скользкий угорь» обосновывает свое воздержание от суждений следующим образом: «У меня нет суждения в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной что то-то благое, а то-то неблагое, т. е. шраманы и брахманы — образованные, тонко [мыслящие], поднаторевшие в дискуссиях, способные расщепить даже волос, которые расхаживают, скашивая своей мудростью безосновательные суждения. Они зададут мне перекрестные вопросы, спросят о моих аргументах и «допросят» меня. Когда же они со мной [все] это проделают, тогда я не смогу им удовлетворительно ответить. Если же я не смогу им удовлетворительно ответить, то это [вызовет у меня] досаду, а досада станет препятствием для [моего «прогресса»]»¹. Пассаж не оставляет ни малейших сомнений относительно того, что этические проблемы были областью применения диалектического искусства профессиональных полемистов, изощрявшихся в дискуссиях на соответствующие темы, и это однозначно свидетельствует об очень широкой постановке этического теоретизирования в шраманскую эпоху. Для того чтобы представить себе, какие приблизительно направления решения этических проблем были в ту эпоху популярны, обратимся к цитированному и некото-

¹ Pali Text Society. The Digha Nikaya / Ed. by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. L., 1967. Vol. I. P. 24 – 26.

рым другим палийским текстам — основным нашим источникам по начальному периоду индийской философии.

3.2. ФИЛОСОФИЯ ПРАВДЕННОСТИ И БЕЗПРАВДЕННОСТИ ШРАМАНСКОГО ПЕРИОДА

И джайны, и буддисты делят философские учения эпохи Джинны и Будды на два больших класса — учения, в которых признается действие (кириявадины), и учения, в которых оно отрицается (акириявадины). При этом под признанием и отрицанием действия подразумеваются признание и, соответственно, непризнание его результативности для его субъекта. Именно в этом формате нам варианты этого решения целесообразно выстроить по шкале, начиная с эксплицитных отрицаний значимости нравственного действия и завершая его эксплицитными признаниями.

С максимальной определенностью отрицание значимости нравственного действия нашло выражение во взглядах авторитетного адживика Пурана Кассапы, основной фрагмент учения которого содержится в известной нам «Саманнапхала-сутте» Палийского канона. Когда знакомый уже нам царь Магадхи Аджаташатру (см. п. 2.4) якобы обратился к этому философу с вопросом о пользе аскезы, он получил от него вполне исчерпывающий ответ: «Великий царь! Те, кто действуют и побуждают действовать других, увечат [людей] и подстрекают к тому [других], совершают поджог и подстрекают к тому [других], делают [других] несчастными, притесняют, дрожат [сами] и заставляют дрожать [других], отнимают чужую жизнь, присваивают то, что не дано, совершают кражу со взломом, уносят похищенное, грабят одинокие жилища, выходят на большую дорогу, ходят к чужим женам, говорят неправду, — никто [из них] зла не совершает. И даже если [кто-то] с острым как лезвие диском превратит живые существа, [населяющие эту] землю, в мясное месиво, в «паштет», то такое действие не будет злом и не даст приращения зла. Если [кто-то] пойдет на юг от Ганга, чтобы убивать, подстрекать к убийству [других], увечить и подстрекать к тому же [других], совершать поджог и подстрекать к тому [других], то эти действия не будут злом и не дадут приращения зла. И если [он] пойдет на север от Ганга, чтобы раздавать милостыню и побуждать к тому [других], приносить жертвы и побуждать к тому [других], то эти действия не будут добром и не дадут приращения добра. Посредством милосердия, самоконтроля, самообуздания и правды не будет добра или приращения добра»¹.

¹ Pāli Text Society. Op. cit. P. 52–53.

Циничная откровенность Пураны была, конечно, рассчитана на эпатирование слушателей и привлечение их к себе самым своим смелым нигилизмом, доведенным до крайности. Однако за его эпатажем можно усмотреть и решимость дойти до логического конца в следовании доктрине «отсутствия действия». Фрагмент дает нам лишь заключительный вывод из его учения, позволяя догадываться об исходной посылке¹. Однако его «силлогизм» нетрудно восстановить и в полном виде: поскольку деяния человека не являются результативными (а это следует из презумпции об их предопределенности), нравственные и, соответственно, безнравственные действия, несмотря на видимое несходство, в конечном счете тождественны, т. к. в одинаковой степени определены необходимостью и не могут внести соответствующих своему качеству изменений в будущую судьбу индивида, а потому между ними реальных различий нет. В таком восстановленном виде учение Пурана Кассапы представляется одним из самых последовательных вариантов философии имморализма в истории мировой мысли.

Эксплицитный, хотя и не доведенный до непосредственно логического завершения, имморализм демонстрирует и другой знаменитый философ шраманской эпохи материалист Аджита Кесакамбала. Согласно соответствующему фрагменту той же «Саманнапхала-сутты» он ответил царю Аджаташатру на тот же вопрос следующее: «Великий царь! Нет ни милостыни, ни пожертвования, ни жертвоприношения, ни вызревания плодов добрых и злых дел, ни этого мира, ни того, ни матери, ни отца, ни нерожденных существ другого мира, ни тех шраманов и брахманов, которые, будучи на правильном пути и с правильными целями, сами объяснили бы [существование] этого мира и другого, постигнув [его своим] умозрением. Этот человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в «тело земли», вода — в «тело воды», огонь — в «тело огня», ветер — в «тело ветра», а чувства — в пространство. Четверо несут на погребальных дрогах труп до места погребения, где [жрецы] лопочут свое, пока кости не побелеют и пепел не завершит «жертвоприношения». Глупцы разглагольствуют о [пользе] щедрости...»². Взгляды Аджиты нашли отражение и в других палийских текстах. В «Брахмаджала-сутте» в числе многих философских групп эпохи Будды названы и «те, кто учат о разрушении» (учхедавадины), и считают, что человек после смерти полностью распадается на составляющие (со всеми вытекающими из этого последствиями). А джатака № 491 содержит стих,

¹ В Самьютта-никае цитируется стих приверженцев учения Пурана Кассапы, содержательно полностью соответствующий основному фрагменту: согласно этому стиху Пурана не признает ни преступления, ни добродетели, считая за ничто увечье, убийство или любое другое насилие.

² Pāli Text Society. Op. cit. P. 55.

по которому «Иные говорят: „Богов нет, жизнь завершается уже здесь на земле, и добрые и злые получают свою плату“».

Позиция Аджиты отличается не меньшей цельностью, чем доктрина Пурана Кассапы: его «этика» полностью соответствует его «логике» и «физике». Из того, что органы чувств являются единственным источником наших знаний обо всем, следует достоверность существования только телесных образований¹; телесные же образования полностью разрушимы; значит, от человека ничего не остается; следовательно, результаты любых хороших поступков — нулевые (а те, кто считают противоположное, соответственно, либо глупцы, либо лицемеры). В общей историко-философской перспективе предельно ясное учение Аджиты позволяет понять, что все последовательно материалистические учения, которые оставляют место для морали (типа марксизма или фрейдизма), являются в основе своей непоследовательными, поскольку их «этика» находится в прямом противоречии с их «физикой».

Противником Аджиты Кесакамбалы был один из выдающихся философских умов шраманской Индии Пакудха Каччаяна, который полемизировал с материалистами, включая в число субстанций (а это был первый в Индии опыт построения выверенной системы «атомарных») — не сводимых друг к другу — первоначал микро- и макрокосма) и духовное начало. В своем ответе тому же царю Аджаташатру на тот же самый вопрос Пакудха утверждает: «Великий царь! Имеются семь начал, [никем] не сделанные, не произведенные [непосредственно], не произведенные [опосредованно], «неплодные»², прочные, как вершины гор, неколебимые, как колонны. Они не движутся, не изменяются, друг с другом не сталкиваются, не являются друг для друга причинами радости, страдания, а также радости и страдания [одновременно]. Каковы же эти семь? Это начало земли, начало воды, начало огня, начало ветра, радость, страдание и одушевляющий принцип — седьмое... Потому никто не убивает и не заставляет убивать [другого], не слушает [наставления] и не наставляет [сам], не познает [ничего] и [никого] не учит. И если даже кто-нибудь раскроит [кому-нибудь] острым мечом череп, он не лишит его жизни, ибо меч пройдет через «границы» [этих] начал»³.

Имморалистическая позиция Пакудха Каччаяны выражена (в отличие от «откровений» Пурана Кассапы) контекстно, но никаких сомнений относительно ее наличия быть не может. Помимо

¹ При этом, как видно из цитированного фрагмента, Аджита считает в сравнении с четырьмя материальными стихиями в определенной мере иллюзорными даже восприимчивые феномены.

² Смысл в том, что указываемые начала не порождают ничего иного, нового в сравнении с ними.

³ Pali Text Society. Op. cit. P. 56.

того, что его изысканная философия позволяет оправдать любое злодеяние (субъект которого, как, впрочем, и объект, по определению являются анонимными), она имеет весьма солидный онтологический базис — в виде непреодолимости «границ» между онтологически «разнослойными» конституэнтами человеческой природы.

От эксплицитного нравственного нигилизма правомерно отделять и тот имплицитный, который мы обнаруживаем у общепризнанного лидера адживиков Маккхали Госала, изложившего тому же царю Аджаташатру свою детерминистскую космологию, в которой не нашлось места для результативности человеческого действия. «Великий царь! — ответил владыке Магадхи на его вопрос о плодах подвижничества Госала. — Нет ни основания, ни причины нечистоты живых существ: без основания и без причины становятся они нечистыми. Нет ни причины, ни основания чистоты живых существ: без основания и без причины становятся они чистыми. Нет ни собственного действия, ни чужого действия, ни человеческого действия, ни мощи, ни энергии, ни человеческой силы, ни усилия. Все существа, все одушевленные, все вещи, все живые души лишены мощи и энергии и, будучи определяемы необходимостью, «окружающей средой» и [собственным] бытием, испытывают удовольствие и страдание в [виде] шести классов [живых существ]. Имеются 1 400 000 основных воплощений, и еще 1600, и еще 600; 500 карм, и еще 5, и еще 3, и еще 1, и еще 1/2¹ и... 8 400 000 больших мировых периодов, в продолжение которых и умные и глупые, «круговращаясь», кладут конец [своим] страданиям. Потому нельзя сказать: «Посредством добродетели, обетов, аскезы или целомудрия я [добьюсь] вызревания невызревшей кармы или исчерпаю [до конца] вызревшую карму». [Дело обстоит] не так. Удовольствия и страдания отмерены как меркой, а перевоплощения исчислены: их нельзя сузить или расширить, увеличить или сократить. Умные и глупые, «круговращаясь», кладут конец [своим] страданиям [с той же необходимостью], как брошенный моток пряжи разматывается [до конца]»².

Маккхали Госала прямо не утверждает, что добро и зло — это одно и то же, не говорит он и того, что само различие их — занятие нестоящее. Однако из его картины мира такие выводы, безусловно, следуют. Если люди становятся «чистыми» или, соответственно, «нечистыми» без каких-либо поступков, которые могли бы их очищать или, соответственно, загрязнять, то различие «хороших поступков» и «плохих поступков» является призрачным, значимым лишь для «обыденного сознания» (над которым он, без

¹ Под кармаи в данном случае подразумеваются действия, а не результаты осуществления закона кармы (о которых речь идет ниже).

² Pāli Text Society. Op. cit. P. 53—54.

сомнения, иронизирует), а если последующая судьба человека никак от его поступков не зависит, то и сама этическая проблематика никоим образом не может считаться заслуживающей внимания (именно поэтому в его философии «этика» полностью, как можно видеть из приведенного фрагмента, замещена «физикой»)¹.

Нравственным нигилистам (иные из которых были и нигилистами религиозными), считавшим различие добра и зла, во-первых, незначимым, а во-вторых, ложным, противостояли философы традиционалистской (брахманистской) ориентации, считавшие это различие и значимым, и соответствующим истине. К ним относились в первую очередь брахманистские паривраджаки («пилигримы»), готовые рассматривать нравственные определения всерьез².

По крайней мере один из них знаком нам из палийской «Саманамандика-сутты», которая повествует о паривраджаке Угтахамана Саманамандикапутте, «заседавшем» с другими «пилигримами» в полемическом «зале царицы Маллики» (см. п. 3.1) и предложившем буддийскому мирянину плотнику Панчаканге обсудить, кого следует считать «реализовавшим все благо» (*sampannakusala*). Таковым, по его мнению, является тот, кто не причиняет зла никому ни телом, ни словом, ни образом жизни, ни даже намерением. Будда подверг эту «дефиницию» уничтожающей критике, заметив, что в таком случае «реализовавшим все благо» следует считать и новорожденного младенца (Маджджхима-никая. II. 22 – 29).

Сарказм Будды, конечно, попал в цель, но для нас важнее другое: по крайней мере, одна из групп философов, исследовав-

¹ Основное противоречие в учении Госалы состояло в том, что он при всем своем детерминизме возглавлял самый аскетический «орден» шраманской Индии.

² Паривраджаки (от санскр. *parivrajaka*, пал. *paribbājaka* — «странник») — группы странствующих полумонахов, сыгравшие очень значительную роль в формировании интеллектуальной атмосферы шраманской эпохи индийской истории, о которых сообщают тексты Палийского канона. Некоторые из них примыкали к учителям антибрахманистской ориентации, другие — к брахманистам. Вторые были объединены в малоорганизованные группы, собиравшиеся на «сессии» в дождливый сезон — иногда в пещерах и «павильонах», специально сооружавшихся для них некоторыми правителями. На своих «конференциях», в которых участвовали и женщины, они энергично обсуждали как сотериологические, так и связанные с общественным бытом и бытием «мирские» проблемы. Среди брахманистских паривраджаков были учителя политологии (традиция артхашастры), что, в сочетании с профессиональным освоением диалектической техники, сближает их с греческими софистами. Паривраджакам принадлежала заслуга канонизации основных топиков дискуссий начального периода индийской философии: можно ли считать Атмана и мир безначальными, вселенную бесконечной, душу отличной от тела, «нерожденное существа» существующими, плод действий реальным, другой мир существующим, «совершенного» после смерти существующим (несуществующим, и тем и другим, ни тем, ни другим)? Паривраджаки брахманистской ориентации интересовались и проблемами «практической философии». Так, философ Самандака исследовал природу счастья и несчастья, а близкий к нему Тимбарука — их причины. О них см.: Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997. С. 118 – 119.

ших «благо» (следовательно, и «добро»), идентифицировала его как системное отрицание негативных жизнепроявлений. Хотя у нас нет прямых свидетельств о попытках определить «добро» или «хороший поступок» в положительных терминах, нет сомнения, что такие попытки предпринимались, притом теми же паривраджаками брахманистской ориентации¹. Трудно сомневаться и в том, что между теми, кто определял добро через отрицание зла, и теми, кто предлагал положительные определения, должны были проходить содержательные дебаты (об этом косвенно свидетельствует сама рамка той же «Саманамандика-сутты», согласно которой Панчаканга застал «этика» Уггахаману, специализировавшегося в определении блага в горячих дискуссиях с его коллегами): «негативисты» могли ставить «позитивистам» на вид то, что их определения добра необходимо ограничены, а те могли возразить, что «негативисты» определяют благо (добро) через неблаго (зло), вращаясь в логическом круге. В любом случае и те и другие были, по всей вероятности, солидарны в двух пунктах: в том, что определения блага (добра) возможны, и в том, что они важны для обоснования духовно-практической жизни.

Дебаты по природе блага (добра) были настолько популярны, что некоторые из «скользких угрей» даже боялись, как мы знаем, вступить в дискуссию с экспертами по этим вопросам (см. п. 3.1). Однако сама «уклонистская» позиция «скользких угрей» также составляла еще один формат решения этических проблем. Прочитав еще раз ту же «Брахмаджала-сутту», на сей раз ее изложение аргументации первой позиции «скользких угрей», отказывавшихся давать определения по интересующей нас проблеме. «Допустим, монахи, — излагает составитель текста от лица Будды сведения об этих философах, — какой-то шраман или брахман не имеет соответствующего истине суждения о том, что то-то благое (kusala), а то-то неблагое (akusala). И он рассуждает: «У меня нет суждения в соответствии с истиной о том, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое, то когда я истолкую то-то как благое, а то-то как неблагое, у меня обнаружится к тому-то и тому-то склонность, страсть или [наоборот] нерасположение и ненависть. А если у меня будет что-либо из этого, то [мое суждение] будет ложным. Если же [я буду судить] ложно, то [у меня] будет иметь место досада, а если досада, то и препятствие [для моего «прогресса»]». Так он, боясь [произнести] ложное суждение и испытывая антипатию [к этому], воздерживается от того, чтобы истолковать то-то как благое, а то-то как неблагое и на поставленный вопрос дает ук-

¹ Помимо них были еще паривраджаки «шраманской» ориентации — близкие к лидерам адживиков и материалистов. Этико-социальные проблемы обсуждались «пилигримами», близкими к брахманизму.

лончивый ответ, уподобляясь скользкому угрю: «Это не мое [суждение]. Я не говорю, что [дело обстоит] так, не говорю, что иначе, что не так или что не не так»¹. Во второй позиции рассматриваемые философы воспроизводят практически ту же аргументацию с тем лишь незначительным различием, что здесь акцентируется нежелание подвергнуться воздействию чувства «привязанности» в случае категорического ответа на те же вопросы.

Из этого следует, что «скользкие угри» располагали аргументацией, требуемой для определения блага (добра), ни в малейшей степени не сомневаясь в том, что благое (добро) и неблагое (зло) суть вещи разные, но считали по причинам лишь духовно-прагматическим целесообразным воздерживаться от определенных суждений по этим вопросам.

В связи с собственно этическими позициями Джини Махавиры как философа мы можем строить только гипотезы. Нет сомнения, что он не считал добро и зло равнозначными и различал их. Об этом свидетельствуют его дискуссии с популярными в его время философами натуралистической и фаталистической ориентации, прежде всего с адживиками, чье учение об отрицании ответственности человека за свои поступки уподобляло их, по его мнению, тому проводнику, который брался вывести из леса путников, сам не зная дороги². Общие же философские установки Джини Махавиры, одна из которых состояла в контекстной трактовке истины, позволяют допустить и то, что он мог оценивать тот или иной поступок А или В в качестве благого (добра) или, соответственно, неблагого (зла) в определенном контексте, воздерживаясь от абсолютизации его оценки (например, говорить неправду в большинстве случаев плохо, но в случае спасения жертвы от ее преследователей — хорошо, т. к. превыше всего предписание ахимсы — см. п. 2.2).

Наконец, источники по шраманскому периоду позволяют составить некоторое представление о теоретизировании на этические темы и основателя буддизма. В том, что Будда (ок. 480 — 400

¹ Pali Text Society. Op. cit. P. 24 — 25.

² По джайнским преданиям, Джина однажды встретился с учеником лидера адживиков Маккхали Госалы по имени Садалупутта, богатым горшечником, и, взяв наугад один из его горшков, спросил, потребовалось ли для того, чтобы сделать этот горшок, усилие или нет. Тот ответил, что это усилие не потребовалось, ибо, по мнению его учителя, в мире не совершаются никакие действия, т. к. все «установлено» само собой. Но Джина ответом не удовлетворился и спросил дальше, что стал бы делать сам Садалупутта, если бы кто-то из его слуг провинился. Когда горшечник признался, что обязательно наказал бы его по всей справедливости, Джина резонно заметил, что он не имеет морального права так поступать, если в мире все «установлено», не совершаются реальные действия и ни к чему не прилагаются никакие старания (Увасага Дасао. VII. 196 — 200). Здесь очевидным образом «практический аргумент» — от вменяемости индивиду его поступков к заключению о наличии у него свободы воли — становится обоснованием морали.

до н. э.¹⁾ — «итоговая» фигура шраманской эпохи — различал добро и зло, позволяют убедиться многочисленные тексты, как те, в которых он рекомендует собственные способы этого различения, так и те, согласно которым он подвергает самой резкой критике адживиков и прочих детерминистов за их неразличение. Так, в «Сандакасутте» материализм, детерминизм и другие аморалистические учения объявляются несостоятельными на том основании, что если бы они были правильными, то качество поведения людей не имело бы никакого значения, что, по мнению Будды, самоочевидно абсурдно (Маджджима-никая I.515 – 516, 518). Высказывания Будды по этическим вопросам были, однако, не только оценочными, но и предполагали определенные методологические презумпции. Согласно одной палийской сутте, Будда заметил однажды в беседе со своим ближайшим учеником Анандой, что он принял бы два таких высказывания любого шрамана и брахмана, как: 1) имеются благие дела, которые ведут к лучшей будущей жизни; 2) тот или иной индивид, воздерживающийся от причинения вреда другим существам, от присвоения чужого, от незаконных чувственных удовольствий, от лжи, от поношения, от резкостей, сплетен и алчности и обнаруживающий благожелательность к другим и придерживающийся правильных взглядов, обрел лучшую «форму» и возродился на небе, но не принял бы в качестве законных такие высказывания, как: 3) всякий, воздерживающийся от причинения вреда другим существам и т. д., обретает лучшую «форму» и возрождается на небе и 4) те, кто придерживаются такого мнения, правы, а знание тех, кто такого мнения не придерживается, ложно (Маджджима-никая. III. 213). Если перевести сказанное на язык профессиональной философии, можно полагать, что Будда считал корректными не категорические, но преимущественно гипотетические суждения в связи с последствиями нравственных действий и предлагал опираться на «эмпирические данные», избегая общих априорных презумпций.

3.3. ФИЛОСОФСКОЕ ЭТИКА БУДДИСТОВ И МИМАНСАКОВ

В последующие периоды индийской философии, когда в значительной мере под влиянием джайнской и особенно буддийской проповеди безначальное страдание всего сущего (*дуккха*) стало

¹ Следуем в целом хронологическим раскладкам Х. Бехерта и его школы, которые помимо критики хронологии ланкийских хроник и анализа археологических данных основываются на том несомненном допущении, что деятельность Будды предполагает наличной или уже завершившейся проповедь других знаменитых учителей шраманского периода. Аргументация немецкого буддолога суммируется, в частности, в статье: *Бехерт Х. Противоречия в датировке паринирваны Будды и источники тхеравадинской хронологии // Вестник древней истории. 1993. № 1. С. 3 – 24.*

рассматриваться всеми философскими направлениями как исходный факт, определяющий положение человека в этом мире, а учение о безначальных перевоплощениях индивида как реализации закона кармы стало общим «догматом» индийской мысли, проблема различения добра и зла как таковых и в применении к оценочным суждениям стала сравнительно маргинальной. Это и нетрудно понять: как злые, так и добрые дела в конечном счете удерживают человека в мире сансары (хотя и не являются равнозначными, т. к. добрые позволяют субъекту подниматься по «сансарной лестнице» живых существ, а злые заставляют его опускаться) и различаются только относительно, оказалась вполне второстепенной в сравнении с дискуссиями о природе «освобождения» и стратегии его реализации, в которой этическому тренингу уделялось место лишь начальной ступени (см. п. 2.4).

Тем не менее обсуждение этической проблематики в Индии отнюдь не завершилось, и мы наблюдаем даже определенный рост объема «этической информации» в индийской философии, пусть даже и непропорционально скромный в сравнении с разработкой «логики» и «физики». В этике послешраманских периодов ясно различимы два основных блока — деятельность буддийских абхидхар-мистов и брахманистов-мимансаков, первая из которых приходится в целом на период примерно с III в. до н. э. по V в. н. э., вторая — с VII в. по «высокое Средневековье» (понятно, что речь идет о выделении наиболее значительных блоков, а не о попытке охватить весь материал индийской теоретической мысли, тематически переводимый в европейский формат этики).

Абхидхармические тексты — философская «суперструктура» буддизма, создававшаяся как рационалистическая систематизация буддийской учительской традиции, в построении которой участвовал целый ряд школ и направлений классического буддизма (например, махасангхика, бахушрутии, гокулики), но сохранившаяся в наиболее полном виде в традициях стхавиравады и сарвастивады¹. Истоки абхидхармических текстов (*abhidharma* означает

¹ Махасангхика (санскр. *mahāsaṅghika* — «большая община») — одно из двух основных направлений традиционного буддизма (наряду со стхавиравадой), образование которого означало первый серьезный раскол в буддийской общине. Консолидация махасангхика произошла в результате размежевания позиций ее «отцов-основателей» с буддийскими «старцами» на Втором буддийском соборе, который следует отнести примерно к 300 г. до н. э. (исходя из новой и лучше обоснованной у гейдельбергской школы буддологии датировки кончины Будды около 400 г. до н. э. — см. прим. 1 на с. 177). Основной пункт схизмы был связан с тем, что на соборе в Паталипутре лидер значительной части буддийских монахов Махадэва, происходивший из Матхуры (Северо-Центральная Индия), выдвинул несколько «тезисов», содержащих сомнения в том неизбывном духовном статусе архата — достигшего «совершенства» монаха, который неустанными трудами в предшествовавших жизнях и особенно в последней «выработал» свою нирвану и служит образцом для всех прочих членов общины, — на чем безоговорочно настаивали традиционалисты. Махасангхика

«особая дхарма» или «чистая доктрина», с точки зрения современной культурологии это «метадхарма», хотя главный комментатор Палийского канона Буддагхоса видит ее «превосходство» лишь в мере детализации материала) вполне различимы уже в тех сутрах Трипитаки, где представлены перечни топиков учения, своего рода таблицы, организованные по различным нумерологическим принципам, предназначенные для запоминания и усвоения (ср. каталоги Ангуттара-никаи). Появляются и специальные сутры, характеризующиеся как «дистрибуция» предметов (вибханга), а также нумерологические списки диад, триад и т. д., именуемые в палийских текстах магики (букв. «матрицы»), которые сопровождалась учительскими толкованиями. Все эти тексты были рассчитаны не на рядовых буддистов, а на катехизаторов и профессиональных аналитиков. Реальные абхидхармические тексты тхеравадинов составляют семь трактатов «Абхидхамма-питаки» (они мыслились ими, вопреки истории, как само «слово Будды») и сохранились все в палийской Типитаке. Абхидхармические тексты сарвастивадинов разбросаны в отдельных трактатах (они и мыслились ими, в соответствии с историей, как авторские, философские тексты) и сохранились преимущественно в китайских переводах.

Этические темы абхидхармических текстов рационально представить исходя из формальных критериев — в виде систематизации этических понятий (этическая аналитика) и в виде дискуссионного обсуждения этических проблем (этическая диалектика). В обоих случаях собственно этическое можно лишь условно выделить из окружающего аскетического и «сотериологического» контекстов, и выделяя его из органической для него ткани, мы в определенном

уже очень скоро и широко разветвилась, определив существенно важные тенденции эволюции буддийского мировоззрения. Бахшрутия (санскр. bahusrutya — «те, кто много слушали», «эрудиты») — одна из школ группы махасангхика, возникшая в середине III в. до н. э. в результате раскола другой школы той же группы — гокулики. Стхавиравада (санскр. sthāvīravāda, пал. theravāda — «учение старцев») — «ортодоксальная» школа традиционного буддизма, претендовавшая в большей мере, чем остальные, на наследование первоначального учения Будды и его общины и сохранившая свой корпус текстов в наибольшей сохранности на языке пали (отсюда и более популярное палийское название тхеравада), полный канон Типитаку — «Три корзины» (тексты формировались и редактировались вплоть до III–IV вв.), значительную околосангхическую и комментаторскую литературу. Сарвастивада (санскр. sarvāstivāda — «учение о том, что все есть») — одна из трех наиболее влиятельных (наряду со стхавиравадой и махасангхикой) и креативно наиболее богатая школа традиционного буддизма, выдвинувшая значительные философские индивидуальности, предания о которых сохранились и в санскритских, и в китайских, и в тибетских источниках. Возникновение сарвастивады может быть датировано серединой III в. до н. э. (незадолго до так называемого Третьего общебуддийского собора в Паталипутре) и соотносено со вторым важнейшим расколом буддийской общины — на сей раз уже в рамках стхавиравады. В отличие от стхавиравадинов сарвастивадины признавали одинаковую реальность (хотя и различную модальность) существования дхарм во всех трех временах — не только в настоящем, но и в прошедшем и будущем.

смысле вынуждены прибегать к средствам «операционным», однако иного выхода при изучении «индийских этических учений», которые могли бы быть вписаны в контекст общефилософский, у нас, к сожалению, нет (см. п. 1.1)¹.

Этическая аналитика предстает уже из сарвастивадинского памятника «Сангитипарьяя» («Порядок спевки [текстов]»), считающегося одним из самых древних абхидхармических памятников (не позднее III в. до н. э.), в котором можно выделить сразу несколько классификаций этически значимых «инвентарных единиц», организованных по нумерическому принципу. В главе 2 в числе «диад» представлены оппозиции добродетелей и пороков: бесстыдство и беспечность — скромность и внимание; угрюмость и неразборчивость в друзьях — обходительность и разборчивость и т. д. (II. 4 — 7). К числу «парных» добродетелей составители «Сангитипарьяи» относят честность и мягкость, а также терпение и доброжелательство. Здесь же систематизируются и этически значимые «пентады». А именно выделяется искусность в различении 5 пороков и в избегании их. К ним относятся: прелюбодеяние, оставление общины, «естественное падение», «падение» как таковое и проявления злости (II. 8). В главе 4, посвященной «тетрадам», четверка правильного усилия расписывается как избегание зла, предотвращение его, порождение добра и развитие последнего (IV. 2). Здесь же расписаны четыре «безграничных состояния» — сорадование, сострадание, симпатия и бесстрастность (IV. 7). Все возможные действия классифицируются по классической тетралемме как благие, неблагие, смешанные и ни те, ни другие (IV. 24). Четыре «узла» (которые стремящийся к «освобождению» должен «разрубить») — это желание, злорада, привязанность к предписаниям и обрядам и, наконец, вера в «идею, что есть что-то истинное» и привязанность к ней (очевидный пример совмещения этических добродетелей и пороков с дианоэтическими). Четыре «ложных пути» обусловлены вождением, ненавистью, заблуждением и страхом. «Тетраде» дурной речи — ложь, поношение, грубость, празднословие — противостоит воздержание от всех этих пороков (IV. 45).

Значимые классификации «этических объектов» содержатся и в главе шестой, посвященной шестиричным классификациям. Шесть факторов, ведущих к освобождению, — это избавление от злости, насилия, отвращения, привязанности к чувственным удовольствиям, от предрассудков и веры в свое «я» (еще один случай введения дианоэтической добродетели — если, конечно, к сфере добродетели можно отнести отказ и от самого субъекта добродетельного поведения...) [VI. 16]. Основания же благонамеренной

¹ Помимо этого в противном случае мы впадем в традиционный герменевтический круг, когда часть истолковывается исходя из целого, в то время как целое — исходя из частей.

жизни монаха — доброта в делах, словах, мыслях, желание разделить полученное с другим, следование нравственным предписаниям и поведение в соответствии с «правильными взглядами» (VI. 17). Нравственное включается и в шестерку вещей, о которых всегда следует помнить — наряду с Буддой, учением, общиной, отвержением мира и богами. С нравственной точки зрения различаются и шесть типов людей (здесь демонстрируется классический индийский формализм): 1) люди низкого происхождения, совершающие низкие дела; 2) люди низкого происхождения с хорошими делами; 3) дурные люди, не участвующие ни в добрых, ни в злых делах; 4) добрые люди, совершающие дурные дела; 5) добрые люди, совершающие добрые дела; 6) добрые люди, воздерживающиеся и от тех, и от других дел (VI. 24).

Авторитетнейший абхидхармический памятник «Дхаммасангани» тхеравадинов был, вероятно, младшим современником «Сангитипарьяи». Этически релевантные классификации этого текста связаны с распределением самих источников добрых и злых действий, чреватых кармическими последствиями. Три корня хорошей кармы — отсутствие вождения, отсутствие ненависти, отсутствие «ослепленности» (подразумевается привязанность, обусловленная неправильными взглядами). Эти корни прорастают в соответствующих действиях — телесных, словесных и ментальных. Противоположные корни — вождение, ненависть и заблуждение — обуславливают соответствующие им действия (III. 1.1.1). Данная классификационная схема воспроизводится фактически еще раз — в виде классификации причин, но уже с дополнением: добавляются еще причины действий «нейтральных» — не благих и не дурных. Они, однако, весьма трудноотличимы от первых, т. к. включают вызревание благих дхарм и бездеятельность дурных (III. 1.2.1).

К позднему слою абхидхармической литературы следует отнести комментарии к абхидхармическим текстам, которые по традиции приписываются Буддагхосе (несмотря на маловероятную возможность принадлежности всего комментария к Палийскому канону одному лицу) и вряд ли могут быть датированы ранее времени его жизни — V в. В комментариях к «Дхаммасангани» инвентаризируются составляющие основных нравственных проступков, которые запрещаются обетом панчашил (см. п. 1.2). Так, акт убийства состоит из следующих слагаемых: 1) присутствие живого существа — человека или животного; 2) знание о том, что это — живое существо; 3) решение совершить убийство; 4) акт убийства посредством соответствующего орудия; 5) смерть живого существа (комментарий к пункту 129). Ровно столько же составляющих необходимы и для совершения хищения (буддисты избегали говорить о «краже», предпочитая более обходительное «присвоение того, что

не дано»): 1) наличие чужой собственности; 2) уверенность в том, что это именно чужая собственность; 3) само желание хищения; 4) употребление средства хищения; 5) акт хищения (комментарий к пункту 130). Составляющих же лжи оказывается не пять, а четыре: 1) сама ложь; 2) намерение обмануть; 3) усилие, предпринимаемое с этой целью; 4) акт сообщения ложной информации (комментарий к пункту 131).

Абхидхармический формат матрик был заимствован и в буддизме махаяны, примером чего служит система 140 классификационных групп «Дхармасанграхи», из которых несколько являются дистрибуциями «этических объектов». В матрике № 30 в числе 40 дхарм-интенций (санскар), связанных с деятельностью сознания, перечисляются десять благоприятных (кушала), начиная с веры и завершая решимостью, шесть «омрачающих» (клевша), начиная с заблуждения и завершая взволнованностью, два неблагоприятных (акушала) — бесстыдство и нескромность, а также десять вторичных «омрачающих» (упаклевша) — начиная с гнева и завершая стремлением совершить насилие. Две матрицы праведности включают три вида щедрости (дана) — даяние учения, материальных благ и дружелюбия (№ 105) и три вида нравственности (шила), в которых различаются накопление духовных плодов для себя и деятельность во благо других (№ 106). Наконец, в нескольких матриках систематизируются негативные факторы сознания, среди которых вновь различаются «омрачения» и особые «омрачения» (№ 67 и 69), десять злых действий — от убийства и воровства до ненависти и распространения ложных взглядов (№ 56), а также пять высших преступлений — убийство матери, отца, архата, пролитие крови Татхагаты и раскол в общине (№ 60) и пять видов зависти — к самой дхарме, к чужим приобретениям, к чужому местожительству, к чужой добродетели и к чужой варне (№ 78)¹.

Проблематизация этического материала обнаруживается в дискуссиях школ традиционного буддизма, основные из которых зафиксированы в «Катхаваттху» («Предметы дискуссий»). Согласно преданиям буддийских «ортодоксов», текст был составлен на Третьем буддийском соборе, созванном Ашокой в Паталипутре в III в. до н. э., председательствовавшим на нем Тисса Моггалипуттой. «Учение старцев» в 252 пунктах противопоставлялось мнениям и позициям других течений и школ, которые опровергались стхавиравадинами средствами лучших достижений индийской полемической техники. Место стхавиравадинов в общецбуддийской полемике представляется скорее оборонительным, чем наступательным: они видели свою задачу в том, чтобы оградить аутентичное в

¹ Порядок матрик в «Дхармасанграхе» отличается в разных традициях текста; здесь воспроизводится принятый в издании: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. С. 495 — 496, 578 — 579, 537 — 539, 527, 531, 548.

их понимании учение Будды от любых «лжемудрых» наслоений. В соответствии с этими задачами памятник, вошедший в тхеравадинскую «Абхидхамма-питаку», скорее всего, пополнялся до первых веков новой эры вклучительно — исходя из нужд полемики с новыми доктринами новых буддийских школ по мере их появления и переосмысления прежних. В рамках обсуждения этической проблематики тхеравадины выступали против сужения значения понятия «дар» (дана)¹ до волевой ориентации дарителя, считая необходимым включать в него и действенный результат воления (VII. 4). Это расхождение мнений было далеко не формальным, ибо многие буддисты считали подлежащим нравственной оценке лишь намерения, но не сами дела, рассматриваемые как чисто внешняя оболочка намерений, игнорируя то «пространство», которое разделяет намерение и поступок. Одновременно стхавиравадины оппонировали и тем, кто следовал прямо противоположной ориентации, считая нравственными лишь совершившиеся действия (X. 10 — 11). Выступали они и против того взгляда, по которому достигший совершенного знания может даже лишить кого-то жизни (если он «видит», что это для кого-то полезно) — взгляда, ставшего достаточно популярным в «религии милосердия» махаяны. Возможность совершения такого поступка может быть способен на любое преступление, что, разумеется, неверно (XII. 7). Тхеравадины оппонировали и тем буддистам, которые полагали, что корень благого сознания может быть корнем и дурного (в противоречии с установками основных абхидхармических текстов — см. выше): они считали, что в таком случае между ними вообще снимается всякое различие (XIV. 1) или, по-другому, что добро и зло становятся равнозначными.

Последняя дискуссия заставляет нас вспомнить о детерминистах шраманского периода, позиция которых не оказалась до конца преодоленной и в эпоху традиционных буддийских школ. В тхеравадинском трактате «Петаккопадеса» (ок. I в. до н. э.) комментируется текст, согласно которому «существа загрязняются по определенным причинам и при определенных условиях... и очищаются по определенным причинам и при определенных условиях» (V. 3). В этом положении нельзя не видеть прямого антитезиса базовому положению «этики» адживиков, глава которых Маккхали Госала утверждал прямо противоположное (см. п. 2.2).

Буддийские дискуссии на этические темы восстанавливаются и из завершающего памятника сарвастивадинской абхидхармической литературы — «Махавибхашы» («Великое истолкование»). Памятник представляет собой комментаторскую экспозицию аб-

¹ Буддисты горячо дискутировали вопрос о том, является ли эффективным для «спонсора» общины только дар самому Будде или также и дар общине.

хидхармического сарвастивадинского текста «Джнянапрастхана», созданную в первой половине II в. во время Третьего собора сарвастивадинов под эгидой знаменитого царственного покровителя буддизма Канишки. «Махавибхаша», как и «Джнянапрастхана», состоит из пяти разделов, которые далее делятся на главы и «параграфы». «Махавибхаша» является важнейшим источником по истории философии классического буддизма, содержащим уникальные сведения и об отдельных философах сарвастивады, и о других буддийских школах, в контексте изложения общеправильных дискуссий по конкретным предметам учения. Среди них и положения этической значимости.

Согласно «Махавибхаше», мнения различных школ разделились в связи со ставшим традиционным буддийским вопросом: какое из «великих злодеяний» — убийство матери, отца, бодхисаттвы, причинение вреда Будде или раскол в общине — наихудшее? (см. выше). Некоторые же философы в противоположность им всем считали, что хуже всего перечисленного преступный ментальный акт (IV. 1). В памятнике выявляется одно немаловажное разномыслие ранних саутрантиков и сарвастивадинов. Согласно саутрантикам¹, помимо действий и слов следует признать специфику правильного и неправильного образа жизни. Сарвастивадины же предлагают рассуждать более «экономно»: и правильный и неправильный образы жизни складываются из соответствующих действий и слов. И те и другие, однако, единомысленны в различении «проявленных» и глубинных аффектов, считая, что убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, лицемерие, поношение, развязность и ложные взгляды укоренены в желании, ненависти и заблуждении (см. выше). В главе 3 рассматриваются действия, имеющие последствиями существование в аду, первое из которых — убийство (IV. 3).

Этическая проблематика обсуждалась буддийскими школами и после завершения абхидхармического корпуса, но сам стиль ее об-

¹ Саутрантики (санскр. *sautrāntika* — «опирающиеся [только] на сутры») — последняя по времени возникновения значительная школа традиционного буддизма, развивавшаяся в рамках конгломерата подшкол сарвастивады, но формально отделившаяся от материнской школы в ходе Кашмирского собора при кушанском царе Канишке. Причиной раскола был отказ новой школы признавать словом Будды тексты «третьей корзины» — «Абхидхарма-питаки», имевшей исключительное значение для сарвастивадинов — и признание таковым лишь текстов «второй корзины», «Сутра-питаки». Ранняя саутрантика называлась также «дарштантика» (ввиду того, что ее последователи особо охотно апеллировали в своей аргументации к «наглядным примерам»). Так ее и называют преимущественно авторы «Махавибхашы». Основное философское расхождение между дарштантиками и «ортодоксальными» сарвастивадинами состояло в том, что если последние различали в дхармах уровни собственной природы (*свабхава*) и действительности (*каритра*), то дарштантики их отождествляли и потому считали реально существующими лишь «действующие» дхармы — дхармы настоящего времени, отвергая реальное существование дхарм прошедшего и будущего времени.

суждения, несмотря на то, что инициаторами его стали махаянисты, оставался абхидхармическим. Так, виджнянавадин Стхирамати (V – VI) рассматривал сострадание в качестве той ментальной установки, посредством которой ахимса реализуется и практикуется, а его младший современник мадхьямик Дхармапала отождествлял ахимсу с «безгневием» (адвеша). Полемизируя с ними, поздние сарвастивадины-вайбхашики утверждали, что под ахимсой следует понимать прежде всего некую самостоятельную ментальную силу, отличную от других, которая актуализируется через ахимсу на практике. Потому ахимса, будучи близка и к состраданию, и к «безгневию», все же отличима от них. Теоретический интерес, стоявший за этими дискуссиями, очевиден: задача состояла в выявлении «атомарных», не сводимых к другим установкам нравственного сознания, в терминах которых могли быть «записаны» и остальные¹.

Философские диспуты брахманистов были посвящены проблеме относительности и, соответственно, безотносительности основных нравственных норм. Основными «провокаторами» обсуждения этих проблем оказались мимансаки, и это никоим образом не случайно. Именно ритуалистическая школа мимансы исследовала человеческое действие, его результаты и соотношение между действием «секулярным» и сакральным, и именно она взяла на себя ответственность за неприкосновенность приоритетов «ортодоксального» брахманизма и непогрешимости Вед — какие бы аргументы с позиций «естественной религии» ни были представлены их критиками, в том числе и самые убедительные с этической точки зрения.

Дискуссия у брахманистов (как и у буддистов — см. выше) развернулась в связи с основоположной для всей индийской аретологии ахимсой. Если санкхьяики настаивали на том, что эта абсолютная нравственная норма должна соблюдаться безусловно и даже необходимость нарушения ее при совершении жертвоприношений не может быть оправдана, но, напротив, именно это и является свидетельством против последовательных ритуалистов

¹ Виджнянавада (санскр. vijñānavāda — «учение о сознании») — второе по значимости философское направление махаяны (после мадхьямики), признающее реальность только за сознанием и его модификациями и отрицающее таковое за внешними объектами как экстраментальными феноменами, которые на деле являются лишь модификациями сознания как результатами взаимодействия аккумулярованного сознания (атявиджняна), в котором содержатся все «семена» опыта, и сознания активного, в котором они «прорастают». Первый памятник, в котором основная доктрина виджнянавадинов была уже сформулирована — «Ланкаватара-сутра» (III – IV вв.), в качестве философской школы виджнянавада оформляется начиная с трактатов Асанги и Васу-бандху (IV – V вв.). Другое название школы — йогачара — отражает ее опору на особую йогическую практику.

(см. п. 2.2)¹, то мимансаки (отчасти и ведантисты) встретили данное возражение переосмыслением самого понятия дхармы. Дхарма — это набор правил, которые изложены в священных текстах и рассматриваются в зависимости от времени, места и особых условий, т. е. контекстно, а потому они и не могут быть дедуцированы из общезначимых предписаний. Над священными текстами нет стороннего арбитража, даже в виде общезначимых и общепризнанных поведенческих норм потому, что эти тексты сами являются «источником дхармического сознания». Поэтому и обет бодхисаттвы, при всей его «этичности», по мнению авторитетнейшего мимансака Кумарилы Бхатты (VII в.), есть лишь самообман и нарушение дхармы (Тантра-варттика, 114). Поэтому, согласно тому же Кумариле, умозаключение, что жертвователю должен страдать из-за того, что страдает жертвенное животное (по закону воздаяния), есть логическая ошибка (Шлока-варттика, 86, ст. 234, 235). Критерий удовольствия или страдания вообще не является «работающим» при наличии критерия в виде самих предписаний священных текстов (87–88, ст. 236, 244–245). Если основатель второй школы мимансы Прабхакара (VII в.) считал, что запрет на убийство распространяется лишь на сознательное желание лишить кого-то жизни, то Кумарила полагал, что запрета как такового нет: некоторые виды убийства запрещаются, а другие предписываются одними и теми же священными текстами (Тантра-варттика, 135–137). Поэтому только сама Веда и ее предписания (codana) спасают дхарму из «челюстей небытия» (Шлока-варттика, 150).

Мимансаков вполне поддерживает здесь и основатель адвайтаведанты Шанкара при многих его расхождениях с ними по другим вопросам. В своем основном сочинении «Брахмасутра-бхашья» он отвергает взгляд, по которому души тех, кто совершал жертвоприношение животных, вынуждены будут воплотиться в растениях: эти жертвоприношения не содержат никакого зла, ибо опираются на авторитет Вед, являющийся единственным руководством в различении дхармы и недхармы (III. 1.24–25).

Дискуссия развернулась и между двумя школами мимансы — относительно правильной мотивации самого следования ритуальным предписаниям. Если школа Кумарилы видела ее преимущественно в «плодах» действий, то школа Прабхакары — в совершенно особом чувстве долга, побуждающем выполнять предписание ради него самого. Формально дискуссия шла о трактовке содержания понятия нийога («предписание», «обязанность») — соответствующий

¹ В этом убеждены были все без исключения комментаторы «Санхья-карики» (ст. 2), и даже один из наиболее лояльных среди них к брахманской «ортодоксии», Вачаспати Мишра, не без иронии замечал (с позиций санхьяйиков), что благочестивые совершители жертвоприношений, требующих заклания животных, будут купаться в озере нектара, терпеть искорку огня страданий за убийство животных.

термин мимансы означал обязательства, связанные с выполнением ведийских ритуальных предписаний. Фактически же анализ нийоги касался осмысления мотивации выполнения реципиентом этих предписаний. По «Миманса-сутрам», действия совершаются ради их плодов, плоды существуют ради человека, а человек — ради совершения обрядовых действий (III. 1.4–6). В «Мимансасутра-бхашье» Шабарасвамина (V в.) утверждается, что совершение этих действий не является самоцелью, но мотивировано желанием получения результатов — в оппозиции древнему авторитету мимансы Бадари, настаивавшему на том, что предписания следует совершать только из долга. Таким образом, можно видеть, что школа Кумарила Бхатты разделяла позицию Шабарасвамина, тогда как школа Прабхакары склонялась к точке зрения Бадари. Прабхакара пишет об особом, невыразимом «чувстве долженствования», возникающем у реципиента предписания независимо от каких-либо внешних мотивировок. Поэтому две школы разошлись в акцентировке знаменитой ведийской максимы: «Кто хочет неба, пусть совершает жертвоприношение»¹. Кумарила видел здесь синтетическое суждение, выражающее прагматическую мотивировку, Прабхакара — аналитическое, ибо «кто хочет неба» означает просто жертвователя. Различной была, соответственно, и трактовка очень близкого нийоге термина адхикара: школа Кумарилы видела в нем «компетентность», «предназначенность для чего-то», школа Прабхакары — «долг». Один из наиболее известных последователей Прабхакары Шаликанатха Мишра (X в.) отстаивал идею о том, что нийога как долг и есть сама дхарма, а желание плодов составляет «часть» нийоги. Серьезная полемика двух школ по этому вопросу велась до самого позднего времени, о чем свидетельствует трактат Рамануджи-мимансака «Тантрапахасья» (XVIII в.).

3.4. ИНДИЯ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЭТИКА

Интерес современного этика к индийскому этическому теоретизированию может быть обусловлен двумя факторами: его существенными отличиями от парадигм этики античной, на которых в значительной мере базируются все последующие этапы европейской «практической философии» вплоть до нынешнего, и теми особенностями индийского этического дискурса, которые отвечают «неантичным» тенденциям этики Нового и Новейшего времени.

Специфика по определению может быть осмыслена только на фоне сходств, ибо в противном случае мы будем иметь дело уже не со спецификой, а с несоизмеримостью. «Родовые» сходства антич-

¹ Папчавишпа-брахмана. XVI. 3.3, 15.5.

ной и индийской философской этики связаны прежде всего с тем, что в обоих случаях аретология мыслится в перспективе агатологии, иными словами, в обоих случаях добродетели мыслятся как средства, по отношению к которым конечное благо является целью. Сходства «видовые» касаются типологической близости индийского этического философствования некоторым конкретным направлениям античной этической мысли. Среди этих сходств выделяются разительные параллели, во-первых, между индийскими «уклонистами» от решения этических проблем («скользящие угри») и последователями Пиррона, которые твердо стояли на том, что «если в состоянии сомнения ум не знает, что выбирать, то в состоянии воздержания (от суждений. — *В. Ш.*) он знает, что не надо ничего выбирать»¹ и делали ставку на данное «состояние воздержания» (ἔλοχι) и обеспечивавшего гарантию душевного покоя как высшего блага²; во-вторых, между последовательностью духовных достижений у буддистов и иерархией добродетелей «практических», «аскетических» и «теоретических» (правильнее сказать, исходя из самой этимологии этого слова, созерцательных) у Плотина и его последователей. К сходствам же «партикулярным» относится кажущаяся на первый лишь взгляд парадоксальной установка махаянистов и стоиков относительно того, что бодхисаттва или «мудрец» как «местожительства» нравственности сами могут вполне стоять по ту сторону добра и зла.

Основные различия связаны, вероятно, с тем, что, будучи в обоих случаях средствами для достижения блага как цели, нравственные добродетели для эллинов в определенной мере имеют признаки и «целей самих по себе», тогда как для индийцев они в большей мере «инструментальны», если угодно даже «операциональны», что закономерно вытекает из того, что эллины в большей мере ориентировались на разумно-нравственное устройство индивида в этой жизни, а индийцы — на обеспечение ему лучшей жизни будущей (в идеале же на устранение таковой), которое предпо-

¹ Гусейнов А.А. Античная этика. М., 2003, С. 240. Ср. весьма удачную экспозицию скептической этики в соответствующем «параграфе» в целом (Там же. С. 238–246).

² Сама формулировка мотивации воздержания от суждений по этическим вопросам у систематизатора скептицизма Секста Эмпирика (раздел «Против этиков» в сочинении «Против ученых») поразительно напоминает монолог «скользящего угря» по «Брахмаджала-сутте», в котором он отказывается характеризовать что-либо как благое и неблагое (см. § 9): «Не уловивши блага, он (догматик. — *В. Ш.*) будет сильно тревожиться от желания овладеть им, а достигнув его, никогда не успокоится вследствие избытка радости или заботы о полученном» и «он (скептик. — *В. Ш.*) будет жить счастливо и безмятежно, не возносясь при благах как блага и не унижаясь при зле как зле, бодро встречая неизбежно случающееся», т. к. «нельзя счастливо жить тому, кто предполагает существование каких-либо благ или зол по природе». — Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 26–27.

лагает употребление функциональных средств¹. Указанная «инструментальность» нравственности у индийцев соответствует тому, что ориентация на цели в большей мере, чем на блага, была заложена в основание индийской этики, тогда как с этикой античной дело обстоит противоположным образом. Весьма важный пункт различия состоит и в том, что, несмотря на постоянное декларирование альтруистических установок и эмоций, индийская этика значительно более «эгоистична» (вопреки многообразным способам преодоления личностного начала в индийских мировоззрениях — см. п. 2.4), чем античная. Отсюда закономерное отсутствие такой социальной добродетели, как справедливость во всех многочисленных аретологических перечнях индийских текстов, которая для Аристотеля была средоточием всей добродетели как таковой. Причина в том, что альтруистические совершенства для индийцев в целом и для буддистов в особенности рассматривались как «снаряды» для оттачивания искомых «сверхсостояний» сознания, а не как условия устройства социального космоса, до которого индийскому философу было мало дела и о котором античный этик почти никогда не забывал (отсюда и преимущественные сходства индийских этических установок с установками тех направлений античной этики, которые были принципиально «эгоцентричны» и окончательно преодолели полисное мышление). Будучи внесоциальной, индийская этика оказывается, в отличие от античной, и внеприродной: задачи нравственного самосовершенствования совпадают не со следованием природе мироздания или природе человека (что наиболее последовательно вербализовали стоики²), но, напротив, в преодолении «естественных» причинно-следственных связей, обуславливающих пребывание в сансарном состоянии. Наконец, принципиальное различие состояло в том, что если античная этика была по преимуществу этикой поступков, то индийская — этикой мотивов (что с наибольшей выразительностью выявилось в буддийских дебатах относительно того, заключается ли весь поступок в намерении или при его оценке следует учитывать и «внешнюю оболочку» самого действия, а также в полемике двух школ мимансы относительно правильной мотивировки исполне-

¹ От этого следует отличать обнаруживающуюся в буддийских классификациях «этических объектов» общиндийскую одержимость таксономиями и другими формалистическими процедурами.

² Правда, античная этика знает и более «натуралистически нейтральное» видение области нравственного, когда, например, Аристотель в «Никомаховой этике» (1103 а) утверждает, что «добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению мы в них совершенствуемся». — *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 78. Тем не менее жизнь в согласии с природой (которая, правда, не всегда однозначно трактовалась) была едва ли не преобладающим критерием правильной жизни для античных этиков.

ния ведийских предписаний). Принципиальным же это различие является вследствие того, что здесь индийская этика обнаруживает существенные сходства с послекантианской.

Вопрос же о непосредственной востребованности индийской этики для современного этика может быть сформулирован так: может ли и современный этик почерпнуть для себя что-то из индийского этического теоретизирования в актуальном смысле или последнее может только обеспечить его недостающей исторической информацией о древних и средневековых этических учениях?

Бесспорным достижением буддийских аналитиков-абхидхармистов, которое может быть востребовано и современной этикой, следует признать максимально экономную запись тех «корневых аффектов», которые реализуются в нравственных проступках. Сведение их к триединству мировоззренческого заблуждения, окрашенного общей ложной жизненной ориентацией (то, что подразумевается под заблуждением — моха, которая буквально значит «ослепление»), вожделения и неприязни, с учетом дальнейшей «взаимокоренности» двух последних факторов, имеет и бесспорный «практический» потенциал: преодоление страстей-следствий может быть эффективным лишь при преодолении страстей-причин. Правда, основной «корневой аффект» буддисты интерпретируют в свете своей системообразующей антиперсоналистической доктрины, которая с наибольшей ясностью выявляет свою несостоятельность именно с этической точки зрения¹. Однако сами опыты стратификации «феноменальных» и «ноуменальных» аффектов, как объясняющих нравственное сознание и поведение, не потеряют своей перспективности до тех пор, пока продолжится этическое теоретизирование.

Немалый интерес представляет также дискуссия йогачаров с вайбхашиками относительно сводимости и, соответственно, несводимости «чувства невреждения» к отсутствию гнева и состраданию. Пользуясь аналогиями с локковскими простыми и сложными идеями, можно сказать, что в ней проблематизировался вопрос: следует ли считать это чувство простым нравственным чувством (т. е. «атомарным», не сводимым к другим) или чувством сложным (которое может быть сложено из других, «простых»)? Какую бы ни принять точку зрения при решении данного конкретного вопроса, очевидно,

¹ Основное, базовое нравственное чувство — чувство ответственности — по определению предполагает континуальное «я» (которое испытывает чувство раскаяния или, напротив, удовлетворенности за содеянное им в прошлом), а элементарная уже нравственная самооценка — представление о свободе субъекта нравственного действия, которое исключает на теоретическом уровне возможность сведения его к автономным сериям психосоматических функций, жестко подчиненных каузальным связям, и требует допущения онтологически отдельного от них субстанциального духовного центра самосознания.

что буддийские философы дают дополнительный импульс для исследований в области феноменологии нравственных чувств.

К вечным проблемам этики относится и предмет полемики между стхавиравадинами и другими школами традиционного буддизма: является ли нравственно значимым только намерение, только действие или и то и другое при различении степеней их значимости? Стхавиравадины отстаивали третью точку зрения, пользуясь аргументацией здравого смысла, и были вполне правы; между желанием убить кого-то и осуществлением этого желания все же остается некоторое «нравственное пространство», позволяющее понять, почему за действие судят по-иному, чем за простое намерение. Проблема состоит в другом — возможна и желательна ли при решении данного вопроса аргументация не только здравого смысла, но и более «теоретически нагруженная» или решение этических проблем, в отличие от умозрительных, позволяет ограничиться нравственной интуицией? Заслуга буддийских философов видится в том, что они еще раз заставляют нас переосмыслить вопросы метаэтического порядка¹.

Наконец, характер аргументации в споре мимансаков Прабхакары и Кумарилы относительно правильной мотивировки совершения предписанных обрядовых действий, безусловно, склоняет заинтересованного этика в пользу деонтологизма в его противостоянии консеквенционизму. Позиция Прабхакары и его последователей, настаивавших на наличии особого чувства исполнения долга как несводимого к каким-либо ситуативным интересам и осознании благостности и определенной неопишуемости этого чувства, полностью подтверждает компаративистские интуиции Ф.И. Щербатского. Русский буддолог увидел во взглядах Прабхакары прямую аналогию Кантову нравственному учению — «категорический императив у браминов» (при осознании всех частных различий), а у его оппонента — аргументацию от того, что у Канта называлось гипотетическим императивом (данная параллель представляется более точной, чем между тем нравственным чувствованием, о котором идет речь у Прабхакары, и *moral sense* у английских философов XVIII в., начиная с Шефтсбери²).

Здесь были выделены лишь несколько этических тем, занимавших индийских философов, которые представляются востребован-

¹ Нельзя не обратить внимания и на то, что в приписываемом Будде отказе от категорических нравственных оценок в пользу гипотетических (см. п. 3.1) мы также имеем дело с метаэтической постановкой вопроса.

² Обсуждение этого изыскания русского буддолога содержится в книге: Шохин В.К. Ф.И. Щербатский и его компаративистская философия. М., 1998. С. 90–92; ср. также: Шохин В.К. «Категорический императив брахманов» в философской компаративистике // Материалы VIII Международных Кантовских чтений, посвященных 275-летию И. Канта. Калининград, 1999. С. 100–101.

ными и для современного этика либо как «вечные темы», либо как предмет современных дискуссий. Разумеется, мы никоим образом не претендуем на исчерпание темы «Индийская и современная этика» (помимо прочего и потому, что такую задачу перед собой и не ставили). Сказанное было призвано проиллюстрировать лишь то, на наш взгляд, бесспорное положение, что этические учения прошлого следует изучать не только ради прошлого. А для обоснования этой точки зрения приведенных примеров, как представляется, уже достаточно.

ЛИТЕРАТУРА

- Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997.
- Шохин В.К.* Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах // Этическая мысль: Ежегодник. М., 2000.
- Шохин В.К.* Индийская этика // Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М., 2001.
- Щербатской Ф.И.* О категорическом императиве у брахманов // Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской академии наук. Пг., 1918. Т. 5. Вып. 1.
- Bhattacharyya H.* Indian Ethics // The Cultural Heritage of India. The Philosophies / Ed. H. Bhattacharyya. Calcutta, 1953. Vol. III.
- Dasgupta S.* Development of Moral Philosophy in India. Bombay etc., 1961.
- Hacker P.* Schopenhauer and Hindu Ethics // Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta / Ed. by W. Halbfass. N.Y., 1995.
- Halbfass W.* Studies in Rumania and Shankara. Reinbek, 1983.
- Hindrey R.* Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions. Delhi, 1978.
- Hopkins E.W.* Ethics of India. New Haven, 1924.
- Jhingran S.* Aspects of Hindu Morality. Delhi, 1989.
- McKenzy J.* Hindu Ethics: A Historical and Critical Essay. L., 1922.
- Saddhalissa H.* Buddhist Ethics. Essence of Buddhism. L., 1970.
- Sharma C.* Ethical Philosophies of India. L., 1965.

РАЗДЕЛ III
КЛАССИЧЕСКАЯ АРАБО-
МУСУЛЬМАНСКАЯ МЫСЛЬ

ЭТИКА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

1.1. ПОНЯТИЯ «МУСУЛЬМАНСКАЯ ЭТИКА» И «ЭТИКА В МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩЕСТВАХ»

Возникновение ислама в начале VII в. положило начало длительной и богатой событиями истории арабского халифата. Государственные образования, зарождавшиеся, распадавшиеся и переживавшие реставрацию, включили в свою орбиту многочисленные этносы, в том числе и имевшие богатую культурную традицию. В возникшей на основе ислама цивилизации сложилась и система моральных установлений. Среди неарабов наиболее значительный вклад в развитие мусульманской цивилизации принадлежат персам; память об этом сохранилась в арабском языке, где одно слово (аджам) обозначает и персов, и неарабов в целом. В процессе развития культуры, в том числе и этики, на территории арабского халифата заметную роль сыграли мыслители, не исповедовавшие ислам. Немалое значение имело и античное наследие.

Понятие «мусульманская этика»

Вместе с тем разнородность влияний не отрицает общей гомогенности комплекса нравственных установлений и этических воззрений и теорий, сложившихся на территории арабо-мусульманской цивилизации. Эта гомогенность обеспечивается общностью основополагающих принципов, характерных черт и проблем, системообразующих категорий и понятий. В этом смысле можно говорить о «мусульманской этике» как общей для исповедующих ислам этносов.

Для культуры ислама не характерно разделение на светское (мирское) и религиозное, как оно сложилось в период Средневековья в ареале христианской цивилизации. Поэтому термин «мусульманская этика» не следует считать синонимом для понятия «религиозная этика», от которой можно было бы отличать «вперерелигиозную». Традиционная религиозно-правовая мысль (фикх) в исламе разделяется на учение о «поклонении» (ибадат) и учение о «взаимоотношениях» (муамалат) людей между собой,

причем вторая часть значительно превышает первую по объему и включает в себя гражданское, административное, финансовое, уголовное и др. виды права. Так же и мусульманская этика рассматривает не только сферу отношений человека и Бога, — то, что с точки зрения жесткой дихотомии светское/религиозное следовало бы относить к собственно «религиозной этике», — но и все аспекты человеческого поведения и общежития, в том числе и носящие совершенно «светский» характер. Хотя мусульманская этика с точки зрения своего генезиса и источников безусловно связана с религиозной системой ислама, она не сводится к последней. Поэтому отказ от ислама как государственной религии и от шариата как основы правовой системы, практикуемый сегодня в странах, когда-то входивших в состав арабо-мусульманского халифата, не означает, что на смену «мусульманской этике» может прийти какой-то вариант «внемусульманской» или «светской» этики. И дело здесь не столько в содержании отдельных категорий (например, благо), которые сформировались в мусульманской этике под несомненным влиянием религии и содержание которых могло бы меняться с падением влияния ислама. Дело скорее в фундаментальных, системообразующих принципах мусульманской этики (п. 1.3), которые не связаны непосредственно с религией и которые более устойчивы, чем содержание даже центральных этических категорий.

Понятие «этика в мусульманских обществах»

От «мусульманской этики» следует отличать «этику в мусульманских обществах». Объем этого понятия составляют те этические теории, которые имеют неисламское происхождение и при этом не были включены в состав мусульманской этики как ее органичный элемент. Существенны оба эти условия, поскольку арабо-мусульманская культура не страдала ксенофобией, и гетерогенные учения не отвергались лишь на основании их «иноземного» происхождения. Как правило, параллельно с собственно мусульманской этикой в арабо-мусульманской культуре были представлены те учения и теории, которые не были выстроены в соответствии с ее основополагающими принципами. Циркулируя на интеллектуальном «рынке», они свободно конкурировали с последней, не будучи подавляемы по идеологическим соображениям. Ограничения подобного толка касались только отрицания единобожия (атеизм или откровенное многобожие), да и то проводились не всегда последовательно. Учения, входящие в «этику в мусульманских обществах», но не включаемые в состав «мусульманской этики», представлены античными теориями, прежде всего аристотелевской и платонической. К этой же категории можно отнести древнеперсидское культурное наследие постольку, поскольку оно, во-первых, влияло на

формирование этических представлений и, во-вторых, сохраняло черты принципиального дуализма, плохо совместимого с исламским монизмом. Своеобразный пограничный случай между мусульманской этикой и этикой в мусульманских обществах составляют феномены «муру'а» (мужественность, достоинство) и «футува» (молодечество, доблесть), представлявшие собой развитие комплекса арабских доисламских представлений и их постепенное приспособление к принципам мусульманской этики, не обязательно до конца успешное. Наконец, значение для формирования нравственности имел и имеет адат (от араб. «ада» — обычай) — местные традиционные представления, преимущественно в сфере обычного права.

Понятия «кораническая этика», «этика Корана и сунны»

Различение «мусульманской этики» и «этики в мусульманских обществах» задает координаты, позволяющие локализовать феномены, подразумеваемые другими терминами, которые имеют хождение в этической и околоэтической литературе. Говоря о «коранической этике», или «этике Корана», подразумевают ту часть мусульманской этики, которая основана непосредственно и исключительно на коранических тезисах. Чаще всего такое ограничение предмета предпринимается в академических исследованиях с определенными научными целями, например, проследить эволюцию коранических представлений в дальнейшем развитии арабо-мусульманской мысли. Однако в том, что касается понимания мусульманской этики, как она сложилась уже спустя один-два века после возникновения ислама, безусловное значение в качестве авторитетных текстов имеют не один, а два источника: Коран и сунна. Под сунной (араб. «закон») понимается свод правил и положений, представленных в хадисах (араб. «рассказ»), а также сам корпус хадисов. Хадисы — это предания, возводимые к Мухаммеду, его родственникам, ближайшему окружению и сподвижникам. Содержание таких преданий составляют слова самого Мухаммеда или молчаливо, в поведении выраженное им одобрение или порицание, а также рассказы о его поступках, переданные его окружением.

В отличие от Корана, изначально заданного для исламской традиции как авторитетный текст, сунна складывалась постепенно на протяжении первых двух-трех веков исламской эры. Собираение, исследование и комментирование хадисов, с точки зрения их достоверности и содержания, стало предметом «хадисоведения» (ильм аль-хадис). В целом хадисы распадаются на «правильные» (сахих), «хорошие» (хасан) и «слабые» (дайф). В самостоятельную группу из состава «слабых» иногда выделяют «подложные» (мавдӯ) хадисы, которые, хотя и могут фи-

гурировать в сборниках, однако не должны возводиться к Мухаммеду и служить основой для выработки норм права и руководством к повседневным действиям мусульман. Эта классификация отражает прежде всего содержание хадиса. Параллельно ей хадисы классифицируются в зависимости от характера цепочки передатчиков (исна́д) хадиса и количества версий, в которых известен хадис, причем один и тот же хадис может классифицироваться по разным шкалам одновременно и независимо. В целом условия достоверности хадиса включают непрерывность вплоть до Мухаммеда цепи передатчиков, которые предпочтительно должны быть заслуживающими доверия и жить в эпохи, когда по крайней мере не исключена возможность их встречи, а следовательно, и передачи хадиса от одного другому; передачу хадиса в многочисленных редакциях, различающихся словесным оформлением, но совпадающих по существу дела; передачу хадиса через несколько цепей передатчиков, желательны независимых; непротиворечие хадиса другим, твердо установленным положениям Корана и сунны, а также здравому смыслу.

Эти требования постепенно сформировались и послужили в среде суннитов основой отбора общепризнанных авторитетных текстов из большого числа циркулировавших в то время сборников хадисов, хотя ни о какой формальной «канонизации» в отсутствие Церкви в исламе говорить невозможно. Этот процесс был постепенным, и большинство таких сборников хадисов было составлено только в третьем веке хиджры (мусульманской эры). В суннитской традиции, безусловно, наиболее авторитетными являются два сборника под одинаковым названием «ас-Сахíх», принадлежащие аль-Бухáри (810–870) и Мўслиму (817 или 821–875). Они, как правило, упоминаются первыми в составе так называемых «шести книг», включающих также «ас-Сунан» («Законы», мн. от араб. «сунна») Абу Дауда (817–889) и одноименные сборники ат-Тíрмизи (824/826?–892), ан-Насáи (830–915) и Ибн Мáджи (824–887). Шиитская традиция, не отрицая в целом авторитет суннитских сборников, корректирует свое отношение к ним прежде всего под углом зрения основного для шиитов вопроса, составляющего вместе с тем центр их разногласий с суннитами: вопроса о преемничестве Али бен Аби Тáлиба, который, как считают шииты, должен был непосредственно заменить Мухаммеда после его смерти, и имамате его потомков, несправедливо, по мнению шиитов, лишенных власти.

Признавая хадисы суннитской традиции, не противоречащие этому представлению, шииты вместе с тем имеют собственный аналог суннитских «шести книг». У них это — «четыре книги», принадлежащие трем авторам. Аль-Кулíни (ум. 941) создал «аль-Кáфи фи аль-хадíс» («Достаточный свод хадисов»), Ибн Бабавейх (ум. 991/992) — «Ман ля йахдўру-ху аль-факíх» («Книга для тех, с кем нет факиха»), а Абу Джафар ат-Тўси (ум. 1066/67) — «аль-Истибсáр»

(«Обозрение») и «Тахзйб аль-ахкâm» («Упорядочение юридических норм»). Уникальным источником шиитской учености является энциклопедический «Бихâr аль-анвâr» («Моря света») в более чем 100 томах, составленный Мухаммедом Бâкиром аль-Мâджлиси (1628 – 1699) с использованием едва ли не всей доступной к тому времени шиитской литературы по корановедению, хадисоведению, фикху, вероучению. Большое значение в шиитской среде имеет «Нахдж аль-балâга» («Путь красноречия») — сборник высказываний различных жанров (проповеди и наставления, трактаты и послания, предания и постановления), приписываемых традицией самому Али. Его составил в 400 г. хиджры (1010) ар-Рады Абу аль-Хасан Мухаммед аль-Мусави аль-Багдадî (970 – 1015). «Путь красноречия» фактически вытеснил конкурирующие сборники преданий от Али и породил немало комментариев, наиболее известный из которых составил Изз ад-Дин Ибн Аби аль-Хадîд ал-Мутâзили (ум. 1257 или 1258). Таким образом, если Коран представляет собой фиксированный (за исключением очень незначительных нюансов) текст, то сунна, во-первых, не фиксирована жестко с точки зрения своего содержания, а во-вторых, различается в понимании суннитов и шиитов, а также, хотя и менее существенно, в понимании различных школ (мâзхабов) религиозно-правовой мысли внутри суннизма и шиизма. Это объясняет заметные флуктуации мусульманской этики даже в тех границах, в которых она возводится к двум авторитетным источникам.

В традиционной исламской мысли сложился принцип: «Коран истолковывает сунну, а сунна истолковывает Коран». Он действует во всех случаях, когда авторитетные тексты исламской традиции (Коран и сунна) служат основой для выработки норм, будь то этических или юридических. Этот принцип означает, что ни Коран, ни сунна в отрыве друг от друга не могут служить основой мусульманской этики. Толкование любого отрывка коранического текста требует, во-первых, владения довольно сложными правилами коранической экзегезы (тафсîр, тавîль), а во-вторых, хорошего знания сунны. То же относится к попыткам извлечь нормативное содержание из хадисов: для этого необходимо по меньшей мере знание статуса обсуждаемого хадиса и мнений хадисоведов по поводу его содержания, а также соотнесение этого содержания с кораническими тезисами. Среди наиболее существенных отличий ислама от христианства справедливо называют отсутствие Церкви: принадлежность к организации и культово (таинства) оформленной общине не является условием спасения для мусульманина. Исходя из этого, часто говорят об отсутствии посредника между человеком и Богом в исламе. Это верно постольку, поскольку в исламе нет духовенства как группы людей, обладающих, в отличие от остальных верующих, особой благодатью: любой мусульманин в принципе может стать служителем религии. Однако сближение между исла-

мом и протестантизмом, которое на этом основании проводят некоторые авторы, не до конца оправдано, в особенности в том, что касается толкования священных текстов. Мусульманская культура выработала своего рода «требования компетентности», которым должен удовлетворять всякий желающий трактовать эти тексты и которые призваны поставить надежный барьер на пути невежественных или недобросовестных попыток извлечь нормативное содержание из Корана и сунны. Обычных верующих, не преодолевающих такой «порог компетентности», призывают принимать на веру толкования авторитетных ученых (улемов, мулл) и руководствоваться принципом «не задавать вопрос "как?"» в тех случаях, когда попытки ответить на него приводят к конфликту с основополагающими принципами вероучения. Обо всем этом особенно важно помнить в нашей стране, где авторитетные тексты ислама, включая сунну, наконец-то становятся доступными всем, но где представления о традиционных принципах обращения с этими текстами не столь хорошо известны, подчас даже представителям этнических групп, традиционно исповедовавших ислам.

Коран и сунна, таким образом, составляют единый корпус авторитетных текстов, служащих основой для выработки нормативной мусульманской этики. В этом смысле мусульманская этика может быть названа «этикой Корана и сунны». Вместе с тем необходимо помнить, что «этика Корана и сунны» составляет только ядро мусульманской этики, ее центральную и в целом инвариантную часть. Над этим фундаментом надстраиваются и этические теории, и рассуждения наставительно-нравственного толка, принимающие основополагающие принципы мусульманской этики и потому входящие в ее состав. Примером первых служит известная полемика кадаритов (сторонников автономии человеческого действия) и джабаритов (приверженцев учения о его неавтономном характере). Вторые представлены прежде всего *адабом* — рассуждениями о «приличиях», очень распространенными и популярными в традиционной арабо-мусульманской культуре; достаточно сказать, что однокоренной термин «тадйб» (его можно передать как «привитие приличий») служит обозначением для процесса воспитания в духе мусульманской этики.

Понятие «традиционная этика»

Термин «традиционная этика» употребляют как близкий по значению к «мусульманской этике», понимая под ним нравственно-этические установления, выработанные арабо-мусульманской традицией. Под традиционной этикой могут подразумевать также нравственные нормы, характерные для какого-то региона в силу его культурных или иных особенностей и не обязательно соотно-

сящиеся с нравственно-этическими установлениями других регионов распространения ислама.

Понятие «философская этика»

Термин «философская этика» в применении к традиционной арабо-мусульманской мысли имеет два существенно различающихся значения. С одной стороны, он обозначает учения, которые мы относим к «этике в мусульманских обществах», но не к «мусульманской этике». Это прежде всего античные этические теории и прошедшие философское переосмысление идеи зороастризма. С другой стороны, им могут обозначать философские построения, выполненные в согласии с принципами мусульманской этики и направленные на развитие ее положений или решение ее проблематичных вопросов; такими можно считать, например, споры мутазилитов о природе добродетельных поступков. Хотя эти и другие философские построения такого рода не обязательно были приняты всеми или даже большинством мусульман, тем не менее они по своему характеру входят в состав мусульманской этики.

1.2. СООТНОШЕНИЕ ЭТИКИ И ПРАВА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Строгое размежевание сфер права и этики, характерное для западной цивилизации, не является отличительной чертой арабо-мусульманской культуры. Их соотношение следует понимать как отчасти совпадение, отчасти же ясно оформленное различие.

Общность культурно-исторических корней развития этики и фикха

Становление этической и религиозно-правовой мысли (фикх) в исламе происходило параллельно и было вызвано к жизни одной и той же культурно-исторической ситуацией. Переезд (хиджра) Мухаммеда со сподвижниками из Мекки в Медину в 622 г. стал переломным моментом в истории ислама: так образовалась мусульманская община (умма), и это событие столь значительно, что именно от него берет отсчет мусульманская эра. С этого момента вполне оформляется система авторитетов, принципиальная для ислама и состоящая из двух элементов: божественного и человеческого. Согласно исламским представлениям, Коран — это предвечное Божье слово, которое как таковое являет волю Бога непосредственно. Но в практической жизни, по крайней мере, не меньшее значение имеет авторитет Мухаммеда как главы общины: к нему обращаются за решением любых затруднительных вопросов, и его слова и поступки (их-то и фиксирует сунна) навсегда становятся за-

коном для мусульман, фактически столь же неизменным, как неизменно Божье слово. Компактность уммы времен Мухаммеда гарантировала его личное участие в обсуждении любых проблем, а значит, и наличие авторитетного их разрешения. Кончина Мухаммеда и лавинообразный рост уммы в результате мусульманских завоеваний принципиально изменили ситуацию. Необходимо было найти нечто, что заняло бы место человеческого авторитета, стоящего рядом с авторитетом Божественного слова. Эта задача была решена по-разному в суннизме и шиизме. Опираясь на известный хадис, утверждающий, что умма не может единогласно (иджмá) согласиться с заблуждением, мусульмане признают единогласное решение уммы непогрешимым. Единогласие могло бы стать своеобразной заменой пророческих установлений, хотя далеко не полным, однако оно может быть зафиксировано только теоретически: даже в нынешних условиях вряд ли технически осуществимо одновременное голосование всей без исключения уммы по какому-то вопросу. Поэтому реальное решение данной проблемы было другим. В суннизме это постановления, выносимые компетентными учеными в результате процедуры «соизмерения» (кияс) с какими-то другими, твердо установленными в авторитетных текстах (Коране и сунне). Фикх развивался также и в шиизме, однако место кияса, не признаваемого шиитами (за исключением очень ограниченного круга вопросов), заняло в нем то, что сами шииты называют «разум» (акль) и что представляет собой решение, выносимое имамом (главой шиитов) и считающееся непогрешимым.

Общность объекта и системы оценок в этике и фикхе

Развитие фикха стимулировалось потребностью заменить авторитет Мухаммеда (хотя о буквальной замене речи, конечно, быть не может). Поэтому предмет фикха столь же тотален, как и предмет сунны: это любой вопрос реальной жизни, по которому может потребоваться нормативное решение. Этика также носит нормативный характер, и многие вопросы нравственности попали в сферу ведения факихов (ученых, занимающихся фикхом).

Частично совпадая с фикхом по своему предмету, этическая мысль в исламе подчас использует и сложившуюся в нем систему оценок. Это так называемые «пять категорий»: обязательное (ваджиб, фард), рекомендуемое (мандуб, сунна), безразличное (мубах), нерекомендуемое (макрух) и непозволительное (харам, махзур). Эта классификация соотносится, с одной стороны, с приказанием (амр) и запретом (нахий), а с другой, с вопросом о загробном воздаянии (джаза), будь то награда (саваб) или наказание (икаб). Приказание и запрет определяются на основании коранического текста или сунны и, как считается, выражают волю Законодателя.

Комбинация двух сторон: предписанности/запрещенности и воздаяния — и определяет, к какой категории будет отнесен тот или иной поступок. Обязательны поступки, которые предписаны и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение карается. Непозволительны те, которые запрещены и совершение которых наказывается, а совершение наказывается. Рекомендуемыми являются поступки, которые предписаны, совершение которых вознаграждается, но неисполнение которых не наказывается. К нерекомендуемым относятся те, от которых предписано воздерживаться, совершение которых не наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. Что касается безразличных поступков, то к ним относятся такие, совершение или совершение которых никак не нарушает волю Законодателя: относительно них не высказываются ни Коран, ни сунна, и человек с точки зрения фикха волен совершать или не совершать их.

Различия в объекте и системах оценок в этике и фикхе

Частичное совпадение этики и фикха по предмету и системе оценок не означает их тождества. Этическая мысль ясно отделяет себя от фикха и в этих двух моментах, и, что важнее, в понимании своего предмета.

Категория «безразличное», не подпадающая в фикхе под религиозно-юридические формы регулирования, включена в сферу этического рассмотрения: поступки, совершение или совершение которых безразлично для законоведа, в этической мысли расцениваются как «добрые» (хасан) или «дурные» (кабийх). «Доброе» и «дурное» составляют бинарную систему оценок, которая не является собственной системой оценок фикха и, хотя может фигурировать в рассуждениях факиха, выражает этическое, а не религиозно-правовое отношение к предмету обсуждения. Наконец, предметом этики является действие, неразрывно связанное с породившим его намерением (нийй). Хотя во многих случаях и факих не может вынести суждение о правовой норме, не зная мотивации поступка, однако связанность поступка и намерения не служит исключительным условием попадания в сферу компетенции правоведа, составляя собственную характеристику этической мысли.

Коллизии этики и права

Различия в понимании своего предмета и в системах оценок фикха и этики имеют своим следствием возможность коллизии между поведением согласно правовым и этическим нормам. В некоторых случаях причины этих коллизий имеют чисто логическую природу: пятеричная система оценок в фикхе несовместима

со строгой дихотомизацией блага и зла, побуждения и удержания (более подробно см. 6.2, п. 2). С другой стороны, этика не может игнорировать намерение, тогда как право во многих случаях не может не учитывать действия как таковое. Извинимость намерения и неизвинимость действия ведут в таких случаях к коллизии (см. разбор хадиса об абиссинце в 4.2, п. 1).

Подобные коллизии этики и права, как правило, не рассматриваются как конфликт. Они разрешаются на основе выбора в пользу одной из сторон. При этом выбор трактуется не как избрание единственно истинной линии поведения и, следовательно, отрицание альтернативы как ложной. Это — предпочтение, отдаваемое одной из возможностей, но не уничтожающее другую и не отрицающее ее.

В первом случае (пятеричная система оценок в фикхе и дихотомия блага и зла) коллизия, если бы она трактовалась как конфликт, могла бы быть разрешена только логическим путем, за счет изменения одной из несовместимых систем оценок. Такая кардинальная реформа никогда не была предпринята, и мусульманская мысль предпочла мягкий вариант необязывающего побуждения, связанный с правовой системой оценок, и редко занимала строго ригористичную позицию, вытекающую из дихотомии добра и зла. Во втором случае (противоположные оценки намерения и вызванного им действия) оба варианта поведения допустимы и расцениваются положительно, так что речь идет о выборе между хорошим (поведение согласно правовым нормам) и лучшим (следование этическим побуждениям). Такой выбор в любом случае имеет положительный эффект. Для мусульманской мысли в целом характерно стремление не расценивать различия как конфликт, т. е. как несовместимость, и этому императиву она следует насколько возможно. Согласие, с этой точки зрения, всегда предпочтительнее, даже если оно обосновано не вполне последовательно, и пословица «худой мир лучше доброй ссоры» вполне соответствует этому умонастроению. Поэтому столкновения правового и этического отношений, если и случаются, не достигают, за очень редким исключением, степени конфликта ни в теории, ни на практике.

1.3. СИСТЕМОБРАЗУЮЩИЕ ПРИНЦИПЫ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ

Архитектоника мусульманской этики как системы определяется двумя тесно связанными принципами. В своем крайне абстрактном выражении они могут быть названы принципом непосредственной связанности и принципом перевешивающего баланса. Эти принципы обосновывают важнейшие звенья этического рассуждения: понимание предмета этики и ее основных категорий,

характер центральных этических проблем и направление их разрешения. С этими принципами связаны характерные и отличительные черты мусульманской этики. Они же определяют основные линии философской разработки этической проблематики в пределах мусульманской этики. Вместе с тем эти принципы не обуславливают ход рассуждения в пределах этики в мусульманских обществах, как это понятие было определено выше, поэтому следование им или их игнорирование служит надежным признаком размежевания этих двух сфер этической мысли в арабо-мусульманской цивилизации. С действием данных принципов мы будем знакомиться по мере рассмотрения мусульманской этики.

НАМЕРЕНИЕ-И-ДЕЙСТВИЕ КАК ПРЕДМЕТ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ

■ 2.1. ПРЕДМЕТ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ. НАМЕРЕНИЕ-И-ДЕЙСТВИЕ

Намерение-и-действие в непосредственной связанности

Принцип непосредственной связанности ярко проявляет себя в понимании предмета мусульманской этики. Он представлен намерением в его прямой и непосредственной связи с вызываемым им действием. Эти два элемента, намерение и действие, не могут рассматриваться отдельно друг от друга, и только во взаимной соотношенности они имеют смысл. Намерение не является таковым, если не вызывает действие, причем действие должно наступать незамедлительно и не может откладываться на какой-либо срок. Подбирая синонимы для понятия «намерение», арабо-мусульманские авторы чаще всего называют «твердую решимость» (ирада джазима) совершить действие или «целеустремленность» (касд). Последняя выражает целеполагающую природу намерения, что составляет его важнейшую черту.

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

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

Непосредственная связанность намерения и действия выражена в известном хадисе: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Поступки — по намерениям. Каждый получит то, к чему стремился: кто уходит (хиджра) во имя Бога и Его посланника, тот уходит во имя Бога и Его посланника, а кто — ради мирских целей или чтобы взять в жены женщину, тот уходит ради того, к чему ушел"» (аль-Бухари 52¹; хадис имеет многочисленные параллели).

Формула «поступки по намерениям» (аль-амаль би-н-нийят) стала едва ли не центральной в религиозно-правовой и этической мысли ислама. Достаточно сказать, что в фикхе намерение учитывается и при рассмотрении культовых действий (ибадат), таких, как омовение, молитва, выплата очистительной милостыни (закат), паломничество (хадж), пост, и при решении тех вопросов взаимоотношений людей (муамалат), в которых должно быть вынесено судебно-правовое решение, таких как сделки, брак, договоры и т. п. Общее положение при этом таково: правильное намерение должно непременно сопровождать любое действие, и даже если все «технические» детали действия соблюдены, но намерение отсутствовало или было неправильным, т. е. не соответствовало действию, то и действие считается несостоявшимся. Это положение распространяется не только на ритуально-культовые действия, но затрагивает и чисто юридические акты, такие, как развод или купля-продажа. Другое важное условие состоит в том, что намерение должно сохраняться до конца действия, т. е. сопровождать постоянно процесс его совершения. Если намерение нарушено или изменилось до того, как действие закончилось, такое действие также считается несостоявшимся. С этой точки зрения «дух» и «буква» закона никак не могут быть не только противопоставлены, но и вообще разделены: одно не имеет никакого смысла без другого.

Аномальные случаи нарушения структуры намерения и действия

Возможны случаи, когда правильное намерение имеет место, но действие не может состояться в силу внешних обстоятельств, которые блокируют его осуществление. Такие обстоятельства распадаются на две группы: во-первых, объективные непреодолимые препятствия (нечто вроде форс-мажора), неожиданно возникающие на пути осуществления действия; и во-вторых, некое другое действие, которое в силу изменившейся ситуации человек должен безусловно предпочесть тому, которое он твердо и искренне намеревался совершить. Среди таких, безусловно предпочитаемых, действий фигурируют, как правило, те, что связаны с сохранени-

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

ем жизни или здоровья — собственных, своих близких или вообще других членов уммы. То, что исламская мысль выражает в очень растяжимом понятии попечения об «интересах» (масалих) уммы (см. п. 4.1, 4.2), имеет к этому непосредственное отношение. И для религиозно-правовой, и для этической мысли ислама жизнь и здоровье каждого члена уммы и жизнеспособность уммы в целом являются безусловным приоритетом, поэтому, если неожиданно изменившаяся ситуация требует от человека совершить действия, направленные на сохранение здоровья или жизни, он обязан оставить действие, которое намеревался совершить, и предпочесть ему то, что требуется в изменившейся ситуации. Из уже сказанного понятно, что изменение ситуации, делающее совершение изначально задуманного действия невозможным, должно быть именно неожиданным, т. е. таким, о котором человек не знал в тот момент, когда формировалось его изначальное намерение. Это принципиально, т. к. намерение, безусловно, должно быть не только твердым, т. е. прямо сопряженным с соответствующим действием, но и совершенно искренним. Если человек заранее знал, что внешние обстоятельства не позволят ему совершить задуманное действие, он в силу этого не мог сформировать правильное намерение. Понятие «ихлâс» (преданность, искренность) имеет высокие коннотации в исламской мысли, и искренняя преданность цели действия крайне ценится, при том что сама цель, конечно же, должна быть достойной. Так понимаемая преданность прямо связана с формированием правильного намерения: искренность, отсутствие «задней мысли» и посторонних соображений является в данном случае непременным условием.

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

Возможен и противоположный случай, когда действие совершается, не будучи вызвано каким-то намерением. Такие действия называются «напрасными» (абис). Выбор термина говорит сам за

себя: «напрасный» характер действия тождествен его иррациональности. Для классической арабо-мусульманской мысли характерна убежденность в том, что действие — прерогатива живых и разумных существ. Этим двум условиям удовлетворяют только два класса действующих: с одной стороны Бог, с другой — совершеннолетние разумные люди. Кто обладает разумом, способен и к целеполаганию, и, напротив, без нормального зрелого разума не может быть сформировано правильное намерение. Что разумный действующий не может или, во всяком случае, не должен действовать без цели, разве что по забывчивости или по упущению, вполне очевидно для мусульманских авторов классической эпохи. Отсутствие намерения и напрасный характер действия всегда осуждаются. Богу ни в каких случаях не может быть приписано «напрасное» действие. То же касается действий Мухаммеда: в религиозной литературе подробнейшим образом обсуждаются все нюансы его движений и поступков, которым мог бы быть приписан «напрасный» характер, и последовательно доказывается, что они такого характера не носили.

Ибн Хаджар аль-Аскаляни (XIV—XV вв.) в комментарии к одному из хадисов из сборника аль-Бухари (5748) разбирает эпизод, в котором между делом упоминается, что Мухаммед в задумчивости постукивает прутиком по земле. Даже такая, казалось бы, пустяковая деталь поведения анализируется на предмет своего характера: Ибн Хаджар доказывает, что эти движения не относятся к «осуждаемой напраслине» (ābas mazzūm), поскольку, пишет он, прутик в данном случае — как будто посох, на который арабы имеют обычай опираться во время разговора. «Напрасным», говорит он, было бы, например, втыкать нож в деревянную поверхность, поскольку помимо бессмысленности это занятие еще и наносит вред, ибо портит предмет.

Термин «ābas» («напрасный» характер) имеет и другое значение: игра, забава. Играющий или забавляющийся может преследовать определенную цель, а может и забывать о цели, но в любом случае его действия столь же бессмысленны, как и действие в отсутствие цели. Аль-Джассас (X в.) так определяет «игру» (lā'ab): «это действие, цель которого — зрелище и отдых, которое не имеет одобряемых (махмūd) последствий, а субъект которого не преследует иной цели, кроме развлечения и радости» («Ахкам аль-кур'ан» («Положения Корана», т. 3, с. 246). Хотя цель, вообще говоря, присутствует, она явно бессмысленна с точки зрения этого автора: осмысленно только то, что дает какую-то пользу, а польза понимается как приносящая награду (савāb), в первую очередь загробную. Это понимание осмысленности и разумности поведения тесно связано с трактовкой характера блага и полезного в мусульманской этике.

Суммируя, можно сказать так: игры и забавы не приносят пользы, а потому неразумны, а значит, осуждаемы. Следование зову «страстей» (*хаван*) осуждается на том же основании: они не поддаются контролю разума и приносят человеку вред, а не пользу. Азартные игры тем более осуждаются, поскольку не просто не приносят пользы, как обычные игры, но и наносят очевидный материальный вред игроку и его близким. Однако что именно означает «осуждение» обычных (неазартных) игр, влечет оно категорический или некатегорический запрет, осталось спорным вопросом исламского права: это один из многочисленных и характерных примеров совпадения этической и правовой проблематики и одновременно сложности перевода этических категорий в правовые. Из числа осуждаемых игр и забав мусульманская мысль изымает три: стрельба из лука, верховая езда, игры с домочадцами, — считая их разрешенными или даже поощряемыми на основании известного хадиса.

«Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Благодаря одной стреле Бог введет в рай трех человек: сделавшего ее (если тот искал блага, изготавливая стрелу), стрелка и его помощника, подающего стрелы. Занимайтесь стрельбой и верховой ездой; по мне лучше, чтобы вы стреляли, нежели ездил верхом. Все, в чем мусульманин находит забаву, ложно (*батъль*), кроме трех вещей: стрельба из лука, выучка лошади и игра с домочадцами; это — истинное (*хакк*)"» (ат-Тирмизи 1561; параллель: Ибн Маджа 2801). Характерно добавление к процитированным словам, которое встречаем у ан-Насаи (3522): «...кто, выучившись стрелять из лука, оставит это занятие по собственному желанию, тот как будто пропустит одну из благодатей (*ниама*)» (параллель: Абу Дауд 3152). В этих словах подчеркнуто, что «истинное» прямо связано с приобретением блага и выгодой, тогда как «ложное» по меньшей мере не дает блага: если верховая езда, в которой наездник желает покрасоваться, или игры с домочадцами ради забавы просто дозвольтельны, то стрельба из лука в этом варианте хадиса рассматривается как поощряемое, похвальное занятие.

Истинное противопоставляется не только ложному, но и заблуждению (*даляль*). Опираясь на коранический аят: «Что же после истины, кроме заблуждения?» [10:33 (32)]¹, некоторые авторы относят любые забавы и игры, кроме трех перечисленных, к заблуждению, а значит, к запретному. Особенно выделяется пение (некоторые правоведы даже запрещали продавать, покупать и держать рабынь-певчих, что не помешало распространению этого обычая при дворах многих правителей), а также игра в нарды и шахматы. В одном из хадисов в сборнике «аль-Мустадрак» аль-Хакима (наставника аль-Бей-

¹ Коранический текст дан в переводах Г.С. Саблукова или И.Ю. Крачковского. Когда ни один из вариантов не подходит по контексту, мы даем свой перевод.

хаки, XI в.) пение названо «разговорной забавой» (ляхв аль-хадис; а значит, и отношение к нему такое же, как к любой другой «забаве»), а относительно игры в нарды известен хадис: «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Играющий в нарды как будто касается мяса и крови свиньи»» (Муслим 4193; параллели: Абу Дауд 4288, Ибн Маджа 3753); последние слова обычно толкуют как устанавливающие запрет на игру в нарды, поскольку она приравнивается в них к запрещенному мясу и крови свиньи. Вместе с тем правовой характер запрета игры в нарды и шахматы оставался в исламе предметом серьезных разногласий.

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

Намерение и действие как явное и скрытое

Действие осуществляется с помощью одной или нескольких частей тела, тогда как намерение, как считают арабо-мусульманские авторы, гнездится в сердце. Исходя из этого, соотношение намерения и действия описывают как соотношение «явного» (zâ-hîr) и «скрытого» (bâ'tîn). Эта пара категорий является едва ли не наиболее употребляемой и универсальной в арабо-мусульманской теоретической мысли, и тенденция рассматривать всякий предмет как соотносительность явной и скрытой сторон характерна и для философии, и за ее пределами. Следует иметь в виду, что соотношение между явным и скрытым, как оно понимается в арабо-мусульманской мысли, отличается от привычного нам соотношения между явлением и сущностью прежде всего и по преимуществу тем, что ни явное, ни скрытое в отдельности не составляют истину или суть вещи или события (как это можно сказать о сущности в противоположность явлению), а потому ни одно из них не может игнорироваться как менее важное. Признаком истинности для арабо-мусульманской мысли служит правильное соотношение между явным и скрытым, когда одно точно соответствует другому. Именно таково соотношение между правильными намерением и действием. Пара категорий «явное – скрытое» в таком соотношении служит конкретизацией принципа непосредственной связанности, фундаментального для мусульманской этики.

2.2. ПРАВИЛЬНОСТЬ НАМЕРЕНИЯ-И-ДЕЙСТВИЯ

Поскольку именно правильно соотносящиеся намерение и действие реализуют принцип непосредственной связанности, отражающей истинность вещи, категория «правильность» (сйхха) стоит очень близко к категории «истинность» как в религиозно-правовой, так и в этической мысли ислама. Квалификация «правильное» (сахйх), даваемая намерению и действию, выражает не «техническую» сторону дела, не соблюдение «формальностей». Это комплексная оценка, учитывающая все стороны. Прежде всего она выражает правильность соотношения между намерением и действием, поэтому «правильным» оказывается не намерение как таковое и не действие как таковое, а намерение-и-действие, т. е. их сочетание. Если действие выполнено неправильно, значит, и намерение было неправильным; и, напротив, если намерение неправильное, то и действие не будет считаться правильным, даже если формально оно выполнено совершенно точно.

Правильными считаются те намерения-и-действия, которые оцениваются как положительные, а не отрицательные в бинарных системах классификации, принятых в мусульманской этике.

2.3. ОСНОВНЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ В МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКЕ

В классической арабо-мусульманской литературе встречаются три основных типа классификации намерений-и-действий: утилитарный, апроприаторный и аффективный. Первый, наиболее распространенный и очевидный, оперирует понятиями «благо» (хайр) и «зло» (шарр), как они понимаются в мусульманской доктринальной и этической мысли, и близкой по смыслу парой «польза» (манфаа) и «вред» (дърар). Второй рассматривает намерения-и-действия как «пригодные» (маслаха) или, напротив, «пагубные» (мафсада) для человека. Третий соотносит намерения-и-действия с «состояниями» (ахвъл, ед.ч. халь) души, которые сопровождают формирование намерения и выполнение действия, и ее «предрасположенностями» (ахляк) к выполнению определенных действий.

Эти три типа классификации не противоречат один другому. Напротив, они дают принципиально схожие результаты, и расхождение между ними, хотя и возможно, является скорее исключением. Дело в том, что все классификации имеют общее основание — представление о том, что вероучение и Закон даны людям ради их пользы и блага, дабы помочь им избежать любого вреда; что они поэтому содержат именно то, что наиболее пригодно для людей в земной и загробной жизни, что наилучшим образом обеспечивает их интересы и нацелено на удаление всякой пагубы, тогда как со-

стояния души и ее предрасположенности к действиям оцениваются как хорошие или дурные в зависимости от того, способствуют они (как, к примеру, стыдливость или богобоязненность) или нет (как заносчивость и гордость) принятию исламского вероучения и, следовательно, формированию намерений-и-действий, направленных на полезное и пригодное для человека. Оценка намерения-и-действия связана, таким образом, с центральными понятиями этики: благо и зло, интересы человека, его душевные качества и их влияние на его поведение.

**БЛАГО И ЗЛО. УТИЛИТАРИСТСКАЯ
КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ И ДЕЙСТВИЙ**

3.1. ПОНИМАНИЕ БЛАГА И ЗЛА В МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКЕ

Для понимания блага и зла в мусульманской этике характерны два момента, отличающие его от аналогичных концепций, созданных в рамках этики в мусульманских обществах. Во-первых, благо и зло не трактуются в качестве метафизических начал или модификаций единого метафизического принципа, как то характерно для зороастризма или неоплатонизма. Благо и зло — это вполне ощутимые, близкие и понятные для любого человека выгоды либо потери, в том числе и даже прежде всего материальные, связанные с его непосредственными интересами в земном существовании. Именно поэтому понятия «благо» и «зло» так легко сближаются с понятиями «полезное» и «вредное», если не переходят в них. Во-вторых, благо и зло принципиально соотносительны и не абсолютны. Практически все, что может быть оценено как благое или дурное, получает такую квалификацию после взвешивания хорошей и дурной сторон и выражает преобладание одной из них над другой. В этом проявляется второй из фундаментальных принципов мусульманской этики — принцип перевешивающего баланса. Благим является не то, что причастно абсолютному благу и потому удалено от зла, а то, в чем благо перевешивает зло в данный момент и в данной ситуации. Контекстуальность оценки так же принципиальна, как и ее балансовый характер, и вытекает из последнего: с изменением контекста оценка легко может поменяться на противоположную. Хорошо известно, что потребление спиртного (хамр) запрещено исламским религиозным законом (шариатом). Однако это не значит, что спиртное само по себе причастно злему началу: если мусульманин поперхнулся и ему грозит смерть от удушья, он обязан (а не просто может) выпить любую жидкость, в том числе спиртное, если нет другой, чтобы спасти свою жизнь. В данной ситуации благо, связанное с потреблением спиртного (спасение жизни), преобладает над злом, которое оно обычно приносит и которое состоит в том, что оно отвлекает человека от следования установленным истинным и полезным для него Законам.

Таково общее, принципиальное понимание блага и зла в мусульманской этике. Оно конкретизируется в основных положениях, которые выдвигают в связи с вопросом о благе и зле авторитетные тексты — Коран и сунна.

Согласно Корану, Бог является единственным источником блага и зла:

«Если Бог пошлет тебе какое либо бедствие, то Он только один может и избавить от него; и если пошлет тебе какое благо, то потому, что Он всемогущ» [6:17 (17)]. «Скажи: Боже, царь царства! Ты даешь царство кому хочешь, и отъемлешь царство у кого хочешь; Ты возвышаешь кого хочешь, и унижаешь кого хочешь: благо в Твоей руке, потому что Ты всемогущ» [3:26 (25)].

Коран призывает творить благие дела, утверждая, что благочестие — лучшее украшение человека, а благие дела оказываются лучшими в глазах Бога:

«У каждого есть предличная сторона: к ней он обращает себя во время молитвы. Поэтому стремитесь друг перед другом к добрым делам; где бы вы ни были, Бог будет со всеми вами. Подлинно Бог всемогущ» [2:148 (143)]. «Сыны Адама! Мы вам доставляем одежду для прикрытия наготы вашей и красивые наряды; но одежда благочестия — она самый лучший наряд. Это знамения Божии: может быть, вы размыслите» [7:26 (25)]. «Бог возвеличит тех, которые идут по прямому пути: за шествие по прямому пути, за постоянно добрые дела от Господа твоего будет самая лучшая награда, самое лучшее воздаяние» [19:76 (78–79)].

Этот императив получает свое разъяснение прежде всего в толковании блага как религиозного послушания. Благо — верить в посланника истины от Бога:

«Люди! этот пророк принес уже к вам истину от Господа вашего, потому веруйте ко благу вашему; но если останетесь неверными, то... действительно во власти Бога небесное и земное; Бог — знающий, мудрый» [4:170 (168)],

причем благом является то, что предписано Законом, хотя это может не нравиться людям:

«Вам предписана война, и она вам крайне отвратительна. Но, может быть, вы чувствуете отвращение от того, что добро для вас» [2:216 (212)]; «Верующие! вам не позволяют брать наследство у жен против их воли, и также препятствовать им получить часть, какую вы предоставили им, разве только они сделают явно какое гнусное дело. Обходитесь с ними благопристойно; если вы тяготитесь ими... может быть, вы тяготитесь тем, в чем Бог поставил великое благо» [4:19 (23)]. Поэтому благо представляет собой соблюдение Закона. Оно может принимать вид ритуальных действий:

«Торжественный праздник — в известные месяцы. Кто поставил себе в обязанность совершить праздник во время их: тому во время

празднования не совокупляться с женой, не делать законопреступного, не ссориться. Что доброго сделаете, то знать будет Бог. Берите с собой путевых запасов; но самый лучший путевой запас есть благочестие. Бойтесь Меня, рассудительные!» [2:197 (193)].

Среди них первое место, безусловно, отдано молитве:

«Верующие! совершайте молитвенные наклонения и преклонения: служите Господу вашему и делайте доброе; может быть, будете счастливы» [22:77 (76)]. «Верующие, да не озабочивают вас ни имущество ваше, ни дети ваши до того, чтобы забывать воспоминание о Боге! Те, которые будут поступать так, будут несчастны» [62:9 (9)]. «Совершайте молитву, давайте очистительную милостыню: что доброго предварительно сделаете вы для душ ваших, найдете то у Бога; потому что Бог видит, что делаете вы» [2:110 (104)].

Оно может выражаться и в активных социальных действиях:

«Вы веруете в Бога и Его посланника, сражаетесь на пути Божиим, жертвуя вашим имуществом и вашими душами: это лучшая для вас торговля, если понимаете» [61:11 (11)].

Наконец, соблюдение Закона, воплощающее благо, выражено в следовании моральным максима́м — «не злословь», «прости совершенное зло»:

«Бог не любит того, что разглашают о худом по одной лишь охоте говорить, разве только кто будет несправедливо притеснен: Бог — слышащий, знающий. Рассказываете ли вы о добром, скрываете ли то, извиняете ли худое, — Бог — извиняющий, мощный» [4:148–149 (147–148)].

Хотя некоторые аяты как будто толкуют благо как загробное в противопоставленности мирскому:

«Здесьняя жизнь есть только суета, призрак; но будущая жизнь есть лучшее благо для благочестивых. Не рассудите ли этого?» [6:32 (32)].

однако более характерно понимание блага как равно земного и потустороннего:

«А тем, которые были богобоязлив, будет сказано: что такое ниспослал Господь ваш? Они скажут: доброе. Тем, которые в здесьней жизни делали хорошее, жилище в будущей жизни будет доброе: как отрадно жилище благочестивых!» [16:30 (32)].

Поэтому внимание к правильному устройству здесьней, материальной жизни также является безусловным благом:

«И к Маданитянам [послал] — брата их, Шуэйба. Он сказал: народ мой! поклоняйтесь Богу: кроме Его у вас нет другого Бога; от Господа вашего пришло к вам ясное указание: соблюдайте верность в мере и весе; не вредите людям убавлением принадлежащего им; не распространяйте расстройств по земле после того, как она приведена в благоустройство. Это послужит к вашему благу, если вы будете верующими» [7:85 (83)].

В некоторых случаях, таких, как призыв к пожертвованиям на нужды бедных членов общины, заметно понимание того, что материальное и нематериальное благо взаимно обусловлены:

«Спрашивают тебя: на кого делают они пожертвования? Скажи: добро, каким они жертвуют, идет на родителей, ближних, сирот, бедных, путешественников. Что доброго ни сделаете, Бог то знает» [2:215 (211)]; «Он дает мудрость, кому хочет, и кому дается мудрость, тому дается великое благо; но об этом думают только умные. Какое бы пожертвование ни пожертвовали вы, и какой бы обет ни обещали вы, — Бог знает их; но за нечестивых нет заступников. Если вы открыто будете творить их и отдавать их бедным, то это будет еще лучше для вас: заглядит вам ваши злые дела. Бог ведает, как что делаете вы. Не на тебе лежит обязанность руководить их, Бог руководит, кого хочет. Что ни жертвуете вы из добра вашего, жертвуете то для себя самих, как скоро жертвуете только потому, что ищете лица Божия. Что ни жертвуете из добра вашего, вам сполна будет заплачено за то, и вы обижены не будете. — Пожертвования для бедных, которые терпят нужду на пути Божиим; они не могут вести промыслов на земле; незнающий почтет их, по скромности их, богатыми; ты узнаешь их по их признакам: они не просят докучливо. Что жертвуете из добра вашего, Бог то знает» [2:269 – 272 (272 – 274)].

Вот почему императив благих поступков подкрепляется многократными указаниями на то, что добро выгодно человеку, поскольку непременно будет вознаграждено без остатка:

«Будет день, в который каждая душа найдет представленным пред нею то, что сделала она доброго и что сделала злого, пожелает, чтобы явилось великое расстояние между ею и оным. Бог благоволиительно предостерегает вас; Бог благ к рабам своим» [3:30 (28)]; «Какое добро ни сделают они, не останутся невознагражденными за него; Бог знает боящихся Его» [3:115 (111)].

Добрые дела накапливаются к благу совершающего их и обеспечивают воздаяние в день Воскресения, которого можно ждать без боязни:

«Тем, которые предстанут с добрыми делами, тем будет добро за них: они в тот день будут безопасны от страха» [27:89 (91)], причем в этот день не только совершенное добро, но и зло будет явлено человеку без остатка:

«В тот день люди рассеянными толпами пойдут, чтобы увидеть дела свои. Тогда и тот, кто сделал добра весом на одну пылинку, увидит его; и тот, кто сделал зла весом на одну пылинку, увидит его» [99:6 – 8 (6 – 8)].

В немалой мере призыв к Богу строится на утверждении о том, что только он способен обеспечить людям благо и простить их грехи:

«Они сказали: не поставим мы тебя выше тех ясных знамений, какие пришли к нам; выше Того, кто сотворил нас. Исполниай, что хочешь исполнить: ты можешь исполнить только то, что относится к сей дольней жизни. Истинно мы уверовали в Господа нашего, для того, чтобы Он простил нам согрешения, и то волхование, какое сделать ты принудил нас. Бог есть и благий и пребывающий» [20:73 (75)]; «Одолжайте Бога хорошим одолжением. Какое добро ни предположите вы для себя, у Бога найдете его: Он сам — добро и величайшая награда. Просите у Бога прощения себе: истинно, Бог — прощающий, милосерд» [73:20 (20)].

Поскольку благо — исключительное достояние Бога, человек не может вне связи с Богом добыть себе счастье. Более того, он не способен и понять, в чем подлинное благо и подлинное зло, а потому нуждается в наставлении и руководстве.

«Скажи: я не в силах распорядить для себя ни полезным, ни вредным, если не хочет того Бог. Если бы я был хорошо знающим тайное, я бы обогатился всяким добром, и ни какое зло не коснулось бы меня: я только обличитель и благовеститель для людей верующих» [7:188 (188)].

Кораническая антропология расценивает «торопливость» как одну из основных отрицательных черт человека, и поговорка «торопливость — от Сатаны» прочно вошла в арабский язык. «Торопливость» означает вовсе не способность быстро исполнять те или иные действия. Это — поспешность в выборе цели своего действия. Такая поспешность не позволяет правильно взвесить положительные и отрицательные следствия своих пожеланий, определив их баланс, и сформировать на этой основе правильное намерение: оба фундаментальных принципа мусульманской этики оказываются нарушенными.

«Человек просит себе зла так же, как просит себе добра: человек — тороплив» [17:11 (12)].

Бог, в отличие от человека, не склонен к торопливым действиям и не отвечает торопливостью на торопливость:

«Если бы Бог ускорил для этих людей наступление зла соответственно тому, как желают они ускорить наступление добра: то для них уже кончился бы определенный им срок жизни: нечающих сретить Нас Мы оставляем, при их упорстве, скитаться истушенными» [10:11 (12)].

Торопливость составляет противоположность «терпению» (сабр). Терпение означает стойкость намерения, его сохранение несмотря на перипетии судьбы. А торопливость и отсутствие терпения равнозначны склонности впадать в отчаяние при малейшей перемене обстоятельств:

«Человек не тяготится молитвой, прося блага себе; но если его коснется зло, он уже безнадежен, отчаян» [41:49 (49)].

И тем не менее Бог испытывает и искушает людей добром и злом:

«Каждый человек вкусит смерть. Мы испытываем вас, искушая злом и добром: вы возвратитесь к Нам» [21:35 (36)].

Избрание блага, прямо сопряженного с правильным исповеданием, доставляет человеку совершенство:

«Верующие и делающие доброе, — они самые лучшие из тварей» [98:7 (6)].

Соответственно мусульманская умма является лучшим народом:

«В то время как вы были на краю огненной пропасти, Он отвел вас от нее. Так открывает вам Бог свои знамения, для того, чтобы вы могли идти прямо; и для того, чтобы из вас составила религиозная община, призывающая к добродетели, поощряющая к признанному хорошему, и удерживающая от худого. Таковые — счастливы» [3:103–104 (99–100)]; «Вы самый лучший народ из всех, какие возникали среди людей: повелеваете доброе, запрещаете худое и веруете в Бога. И читающие Писание если бы поверовали, им было бы это лучше; есть из них верующие, но большая часть их — нечестивы» [3:110 (106)].

Аналогичное понимание блага и зла встречаем в сунне. Показателен следующий хадис, который приведем с комментарием, раскрывающим понимание блага и зла.

Хузайфа бен аль-Йаман говорил: Люди спрашивали посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!), что такое благо, а я спросил его, что такое зло, поскольку боялся, как бы оно меня не постигло. Я сказал: «О посланник Божий! Мы жили в невежестве (джахилийя) и зле, и вот Бог дал нам это благо. А будет ли после этого блага какое зло?» Он ответил, что будет. Я спросил: «А после того зла будет еще благо?» Он сказал: «Будет, с душком». Я спросил: «А что это за „душок“?» Он сказал: «Люди, которые будут руководствоваться не мною. Одних ты признаешь, а от других отречешься». Я сказал: «А после этого блага будет зло?» Он говорит: «Да, призыватели при вратах геенны. Кто откликнется, тех они в нее и бросят». Я попросил: «Опиши же их, о посланник Божий». Он сказал: «У них наша кожа, и говорят они на нашем языке». — «А что ты мне прикажешь [делать], коли меня сие постигнет?» Он сказал: «Не отходи от общины (джамā'a) мусульман и имама их». Я спросил: «А если у них не будет ни общины, ни имама?» Он ответил: «Тогда отделись ото всех этих группировок, пусть даже тебе придется до смерти глодать корень древа и так встретить кончину» (аль-Бухари 6557; параллели: Муслим 3434, Ибн Маджа 3969).

Комментарий («Фатх аль-бари» Ибн Хаджара аль-Аскаляни):

В невежестве и зле — это он указывает на то, как жили люди до ислама: в неверии, друг друга убивая и грабя, предаваясь излишествам и непотребствам (фавāхиш).

И вот Бог дал нам сие благо — т. е. веру (иман), безопасность (амн), правильное состояние (салах аль-халь) и огражденность от излишеств и непотребств.

«*А будет ли после этого блага какое зло?*» Он ответил, что *будет* — в пересказе Насра бен'Асима сказано: «распря» (фйтна), а в пересказе Субай'а бен Халида со слов Хузайфы у Ибн Аби Шайба говорится: «"А как от него (зла. — А. С.) убереешься?" Он сказал: "Мечом". Тот спросил: "А после меча будет [время] благочестия?" Он сказал: "Да, перемирие (хўдна)".» Под «злом» подразумеваются распри, что случились вслед за убийством Османа и далее, либо те загробные наказания, что полагаются за это.

Он сказал: «*Будет, с душком (дахан)*» — это *дахан* означает «ненависть» (хакд); а некоторые говорят: «порочность» (даѓаль); а некоторые — «порча» (фасад) в сердце. Все три значения близкие. Он тут говорит, что то благо, которое наступит вслед за злом, будет не чистым, а замутненным. А некоторые говорили, что под дахан подразумевается *духан* (дым) и что он таким образом обозначил смутное время. Говорили также, что *дахан* — это все, что является nereкомендованным (макрух).

Люди, которые будут руководствоваться не мною — в пересказе Абу аль-Асвада: «После меня будут имамы, которые будут руководствоваться моим руководством (хадй), но не следовать моему примеру (сунна)».

Среди них одних ты признаешь, а от других отречешься — т. е. от их дел...

Призыватели — имеются в виду призывающие не к истинному.

При вратах геенны — они так названы потому, что к тому идут они. Так же о приказывающем сделать запрещенное говорят, что он на пороге геенны.

У них наша кожа — т. е. они из нашего народа, говорят на нашем языке и принадлежат нашему исповеданию (милля). Это значит, что они арабы. Ад-Давиди считает, что это значит «сыны Адама». Аль-Кабиси говорил, что это значит, что они в явном (захир) принадлежат нашему исповеданию (милля), а по внутреннему (батын) противостоят ему, поскольку «кожа» — это вообще явная сторона чего-либо, а изначальное значение этого слова — покров тела. Говорили также, что в пользу того, что он имел в виду арабов, говорит тот факт, что они весьма смуглы, а цвет проявляется именно на коже. В передаче Абу аль-Асвада говорится: «Среди них мужи с сердцами дьявольскими, в людское тело облаченными». Аййад говорит: под «злом» в первый раз подразумеваются распри, случившиеся после Османа, под «благом», что после оно, имеется в виду случившееся во время халифата Омара бен Абд ал-Азиза, а под теми, среди которых «одних ты признаешь, а от других отречешься», подразумеваются правители после него, поскольку одни среди них действовали согласно сунне и по справедливости.

ности, а другие призывали к нововведениям (бид'а) и чинили несправедливость (джур). Я же скажу: очевидно, под злом подразумеваются в первом случае упомянутые первые распри, под благом — то единение (иджтима'), что случилось во время Али и Муавийи, под *дахан* — некоторые правители, что жили в их время, такие как Зийад в Ираке и противодействовавшие ему хариджиты, под «призывателями пред вратами геенны» — искавшие власти (мульк) хариджиты и прочие, — на это указывают его слова «не отходи от общины мусульман и имама их», т. е. — [делай так] даже если тот несправедлив. Это разъясняет передача Абу аль-Асвада, [который говорит]: «...хоть бы тебе сломали хребет и отобрали имущество». Такого было немало и во время правления ал-Хаджджа и иных.

Не отходи от общины мусульман и имама их — т. е. повелителя (амір). В передаче Абу аль-Асвада добавлено: «Слушайся и повинуйся, хоть бы тебе сломали хребет и отобрали имущество». Так же и в передаче Халида бен Субай'а у ат-Табарани: «Если видишь халифа, не отходи от него, даже если тебе сломают хребет, а если нет халифа, то беги».

Пусть даже тебе придется глотать — т. е. даже если будешь в одиночестве глотать... А у Ибн Маджи в передаче Абд ар-Рах-мана Ибн Курта сказано: «Умереть, глотя пень, для тебя лучше, чем последовать за одним из этих»...

И так [встретить кончину] — иносказательное обозначение [приказания] держаться общины верующих и подчиняться ее правителям, даже если те допускают ослушания [Закона]. Аль-Байдави говорит: Смысл этого выражения в том, что, если на земле нет халифа, ты должен уединиться ('азль) и терпеливо пережить невзгоды эпохи. А «глодание ствола дерева» — метонимия для переживания невзгод, ведь говорят: «Он грызет камни от боли». ...А Ибн Битал говорит: Этот хадис — аргумент для группы факихов в пользу обязательности предписания держаться [общины] мусульман и не восставать против несправедливых имамов. Ведь он назвал последнюю группу «призывателями при вратах геенны», не сказав, что «одних ты признаешь, а от других отречешься», как сказал о первых, а это может быть, только если они не придерживаются истины, и вместе с тем он приказал держаться общины. Ат-Табари говорит: В этом вопросе и в вопросе о том, придерживаться ли общины, возникли разногласия. Одни говорили, что здесь выражена обязательность этого, а под «общинной» понимается «подавляющее большинство»; да и через Абу Мас'уда от Мухаммада бен Сирина приводят его завещание, когда был убит Осман: «Держись общины, ведь Бог не даст общине Мухаммада единодушно держаться неправды». А иные говорили, что под «общинной» подразумеваются сподвижники, но не те, кто жили после них. Другие считали, что подразумеваются ученые, поскольку их Бог поставил как назидание людям, и все следуют им в

делах религии. Ат-Табари говорит: На самом деле имеется в виду необходимость держаться общины, которая повинуется тому, кого единодушно признала повелителем; а кто нарушает присягу, выходит из общины. Он говорит: В другом хадисе говорится, что когда у людей нет имама и они разбиваются на партии, то не идут ни за кем в группировке и все уединяются, если могут, из боязни впасть в зло. К этому же сводится толкование того, что сказано в других хадисах, и так соединяется то, что по явному своему разноречиво. Это подтверждается и уже упомянутой передачей 'Абд ар-Рахмана бен Курта. Ибн Аби Джумра говорит: В этом хадисе выражена мудрость [попечения] Бога о Своих рабах: как наставил Он каждого в том, что тому было дорого. Большинству сподвижников было важно спросить о том, каким бывает благо, дабы узнать это и передать другим, а Хузайфе захотелось узнать, что такое зло, дабы сторониться оно и стать причиной удаления его от тех, кого Бог пожелает спасти. В нем явлена необъятность мудрости пророка (да благословит и приветствует его Бог!), который каждому отвечает соответственно. Отсюда мы знаем, что кому что полюбилось, тот в том превосходит других. Далее, Хузайфе были открыты тайны, другим неведомые. Он знал имена лицемеров (мунáфик) и многое из того, что должно было случиться. От него мы переняли, что благопристойность в обучении (áдаб ат-та'áлим) состоит в том, что ученика из всего многообразия наук стоит учить тем разрешенным (мубаха) наукам, к которым он проявляет склонность, поскольку он скорее это поймет и усвоит. А также, что все, что ведет к благу, также называется благом, и наоборот. От него мы знаем, что следует осуждать тех, кто основой (асль) религии полагает иное, нежели Писание и сунну, а их полагает ветвью той основы, ими же изобретенной. А также — необходимость отвергать неправильное (батыль) и все, что противоречит пророческому руководству, даже если это будут говорить высокопоставленные и значительные люди.

Поскольку благо полагается прежде всего в следовании Закону, логичной оказывается точка зрения, согласно которой первым и главным, и в принципе достаточным благом поступком является признание единобожия (тавхíд). Признание Бога, даже косвенное — в приводимом ниже хадисе оно выразилось в тайном опасении человека, — оказывается достаточным основанием для прощения. Характерно, что речь идет о заядлом злодее (это подтверждают различные редакции хадиса и комментарии), не совершившем ни единого благого поступка.

Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Однажды жил человек, доходивший до крайностей. Когда к нему пришла смерть, он сказал своим чадам: «Сожгите меня, разотрите [пепел] в порошок и развейте по ветру: как бы не взял надо мной верх Господь и не подверг такой муке, какой не знал

еще никто». Когда он умер, они так и сделали. Тогда Бог приказал земле: «Собери-ка воедино все его остатки, что в тебе». Она так и сделала — и вот он пред Ним. Он спросил его: «Что подвигло тебя к тому, что ты сотворил?» И тот ответил: «Господи, трепет (хашйа) пред Тобой». И Он простил ему». А другие передавали: «Страх (махâфа) пред тобой, Господи» (аль-Бу-хари 3222; параллели: аль-Бухари 6952, Муслим 4949, 4950, ан-Насаи 2052, Ибн Маджа 4245. Характерно начало этого хадиса у Ибн Ханба-ла (7697): «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Один человек, живший прежде вас, не сотворил никакого блага, кроме утверждения единобожия (тавхид)...»).

Комментарий («Фатх аль-бари» Ибн Хаджара аль-Аскаляни):

Однажды жил человек, доходивший до крайностей — ранее в хадисе Хузайфы говорилось, что он был грабителем, а в варианте, что в книге «ар-Рихак» (раздел «ас-Сахиха» аль-Бухари. — А. С.) — что поступал плохо, и там же — что он не сделал ни одного доброго дела. Там с Божьей помощью мы и расскажем о разногласиях по поводу трактовки этого пересказа. А в хадисе Абу Саида говорится: «Человек, живший прежде вас».

Сожгите меня, разотрите [пепел] в порошок и развейте — в хадисе Абу Саида говорится: «По приближении — т. е. по приближении к нему смерти — он сказал своим чадам: "Каким отцом был я вам?" Те ответили: "Лучшим отцом". Он сказал: "Но я не сделал никакого добра. Если я умру, сожгите меня, разотрите в порошок и развейте"»...

Как бы не взял надо мной верх Господь — ...аль-Хитаби говорит: Толкование этих слов может показаться трудным. Ведь кто-нибудь может спросить: Как же Он простил этому человеку, когда тот отрицал воскрешение и способность [Бога] оживить мертвых? Ответ тут такой: он не отрицал это, но был в неведении об этом. Вот он и решил, будто таким образом он не будет воспроизведен и сможет избежать наказания. А вера его выявилась вполне его признанием в том, что сделал он это из страха пред Богом. Ибн Кутайба говорил: Некоторые мусульмане могут ошибаться по поводу каких-то атрибутов [Бога], но на этом основании их не объявляют неверующими. Но это опровергает Ибн аль-Джавзи, когда говорит: Согласно консенсусу (иттифâк), отрицание (джахд) им могущества [Бога] является неверием. Но говорили, что смысл этих его слов — «как бы Бог не стеснил меня» или «как бы мне избежать этого»... Вероятно, этот человек сказал это в спешке и в состоянии сильного страха, — так известный муж ошибся, сказав «Ты мой раб, а я твой господь». А может быть, в «кадара» из «ла-'ин кадара 'алаййа рабби» была двойная буква *даль*, а значит, он сказал: «Мне написано на роду», т. е. — написано на роду испытать муку. А может, дело было так, что он утверждал Творца, но жил в эпоху вялости (заман ал-фатра) и не знал всех

условий настоящей веры. Скорее всего, правы те, кто говорит, что он сказал это в замешательстве, под влиянием страха, так что потерял голову и сам не знал, что говорит, но вовсе не имел в виду на самом деле то, что сказал, поскольку был подобен тем, кто вне себя и не отвечает за свои слова. А самое далекое от истины — мнение тех, кто говорит, что согласно Закону неверующий мог получить прощение [Бога].

Тогда Бог приказал земле: «Собери-ка воедино все его остатки, что в тебе». Она так и сделала — в хадисе Сальмана аль-Фариси, что передает Абу 'Авана в своем «ас-Сахихе», сказано: «Бог сказал ему: Будь! — И он возник, быстрее, чем мгновение ока». Все это, как говорил Ибн Акиль, возвещает нам о том, что произойдет в День Воскресения. Не правы те, кто считает, будто говорил дух того человека, поскольку это не соответствует Его слову «и собрал его Бог», ведь подвигать и разъединять можно именно тело, и именно оно будет собрано и воспроизведено при воскрешении.

А другие передавали: «Страх (махафа) пред тобой, Господи» — Абд ар-Раззак так передал со слов Му'аммира, и так передает это Ахмад [Ибн Ханбал]. В хадисе Абу Саида сказано «страх», а в хадисе Хузайфы «трепет».

3.2. УТИЛИТАРИСТСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ

Бинарная классификация

Как уже говорилось, намерение означает устремленность к конкретной цели, получающую выражение в непосредственном действии. Все многообразие таких целей может быть охвачено в единой классификации, опирающейся на понятия «польза» (*манфаа*) и «вред» (*дарар*), которые близки или тождественны категориям «благо» и «зло», как они описаны в предыдущем параграфе. Цель любого поступка состоит в привлечении пользы или удалении вреда, и только если действитель имел в виду одно из двух, поступок является ненапрасным. «Избегай вреда и плохого, старайся действовать на пользу» составляет общеизвестный, универсальный и нормативный для мусульманской культуры регулятив поступков.

Четырехуровневая классификация

224 Бинарная классификация может быть усложнена, если каждую из категорий рассматривать в двух аспектах, актуальном и по-

тенциальном: во-первых, как уже имеющееся у действующего, и, во-вторых, как то, что он не имеет, но может получить.

Так поступает Абу Хамид аль-Газали (1058–1111), который в «Воскрешении наук о вере» («Ихйâ ulûm ад-дин». Т. 4. С. 228) делит все цели на четыре категории. Поступок может быть направлен на снискание чего-то, чем действитель не обладает, т. е. на обретение полезного. Он может иметь целью сохранение того, что действитель уже имеет, как, например, скапливание богатства и его охрана от растраты. Характеристика такого действия как имеющего целью «удержание полезного» не означает похвалы скупости. Напротив, в мусульманской этике скупость осуждается, а щедрость относится к числу одобряемых качеств. Порицаемую скупость можно отличить от похвального стремления к накоплению по универсальному критерию различения плохих и дурных качеств. Скупость вызывает неправильное намерение, т. е. такое, которое ведет к действиям, вредный результат которых перевешивает их пользу, тогда как стремление к накоплению вызывает правильное намерение, служащее формированию полезного, а не вредного действия. Сравнение и взвешивание вредных и полезных последствий и определение их баланса позволяет отделить правильное от неправильного в каждой конкретной ситуации, и одно и то же действие в зависимости от контекста может быть оценено по-разному. Далее, поступок бывает направлен на предотвращение вреда, который еще не наступил действителю и от которого он хочет охранить себя. Так действует, например, тот, кто, избегая встречи с разбойниками или дикими зверями, тем самым предотвращает их нападение. Вот почему опасливость относится к числу состояний души, формирующих правильное намерение, и мусульманская этика расценивает в качестве неправильного стремление проявить безудержную отвагу и не уклониться от столкновения с опасностью, когда в таком столкновении нет никакой пользы. Наконец, действие может преследовать цель устранить уже наступивший человека вред, что проявляется, к примеру, в действиях больного, ищущего излечения.

Сложность классификации возрастает, если каждый ее элемент рассматривать как знание различных степеней истинности. В классической арабо-мусульманской мысли было принято делить знание на три уровня: «уверенность» (якъин), «мнение» (зани) и «сомнение» (шакк). Первое не допускает противоположность себе, второе допускает ее как равновероятную, третье — как более вероятную. В соответствии с этим делением каждая из четырех категорий разделяется на «несомненный», «вероятный» и «мнимый» подвиды. Такая классификация предполагает, что некий внешний наблюдатель способен оценить намерения человека

если не абсолютно объективно, то во всяком случае более объективно, чем он сам. Действительность может считать некоторую цель безусловно приносящей пользу, но с позиции более полного знания эта польза будет выглядеть только вероятной или даже мнимой: так, мнимую пользу ищет тот, кто увлечен играми (см. 3.2, п. 2).

ПРИГОДНОСТЬ. АПРОПРИАТОРНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ

4.1. АПРОПРИАТОРНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ

Понятия «пригодность» и «порча» как основание апроприаторной классификации

Утилитаристская классификация выражает непосредственную оценку намерений-и-действий в терминах приносимых ими пользы и вреда. Более опосредованную оценку выражают две другие классификации, апроприаторная и аффективная. Апроприаторная основана на понятии «интерес» (маслаха, мн. масалих) и оценивает соответствие намерения-и-действия одному или нескольким «интересам», к которым они могут иметь касательство. Намерения-и-действия оцениваются положительно, если они способствуют удовлетворению «интересов», и отрицательно, если ведут к противоположному результату. Перевод понятия «маслаха» термином «интерес» отражает только одно из его значений. «Маслаха» выражает также смысл «пригодности», а противоположным понятием служит «мафсада» — «порча» (в современном языке однокоренное «фасад» означает «коррупция»). Противопоставление пригодного, служащего удовлетворению интересов и того, что ведет к порче и разладу, и составляет основу апроприаторной классификации намерений-и-действий, которая по своей сути бинарна.

Соотношение утилитаристской и апроприаторной классификаций

Понятия, обосновывающие утилитаристскую классификацию намерений-и-действий (благо и зло, польза и вред), широко используются в Коране и сунне. Те, что составляют фундамент для апроприаторной, напротив, фактически не употребляются в авторитетных текстах. Их введение и масштабное применение составляет особенность доктринальной и религиозно-правовой мысли.

Понятия «маслаха» и «мафсада», несомненно, близки к понятиям «благо», «польза» и «зло», «вред» и в смысловом плане про-

изводны от них. Не случайно «маслаха» (интерес) и «манфаа» (польза) часто употребляются как синонимы или взаимозаменяемые термины; например, для мусульманской мысли характерна убежденность в том, что земное существование предоставляет человеку, преемнику Бога на земле (см. б. I, п. I), многочисленные возможности для получения пользы и удовлетворения интересов. Такая же взаимозаменяемость характерна в ряде случаев для понятий «мафсада» (порча) и «дарар» (вред).

Вместе с тем между этими группами терминов есть и различие. Понятие пригодности для удовлетворения интересов или, напротив, непригодности и порчи как результата соответствующих намерений-и-действий выражает более обобщенную оценку, принимающую во внимание не только непосредственный результат действия, но и его отдаленные последствия.

Такое различие между «манфаа» (пользой) и «маслаха» (интересом) выражено в рассуждении Ибн аль-Араби, известного ученого-энциклопедиста (1076 – 1148, не путать с Ибн Араби — знаменитым суфием). В своем «Ахкам аль-кур'ан» («Положения Корана») (т. 1, с. 155) он рассматривает вопрос о нормах обращения с неверными (куффār, ед. ч. кāфир) в условиях войны. Хотя известный аят (2:193) разрешает умерщвлять их, в практике военных действий это не распространялось на женщин и монахов (а также некоторые другие группы населения). Такое расхождение с нормативным кораническим текстом вызвано, пишет Ибн аль-Араби, пощением о пользе и интересе. Польза состоит в том, что женщин и другие небоеспособные слои населения обращают в рабство и таким образом приобретают имущество, которое можно продать, или домашних слуг: это военный трофей, брать который Бог позволил Мухаммеду в отличие от прочих пророков. Интерес же состоит в том, чтобы щадить монахов, оставляя их в неприкосновенности: это стимулирует мужчин противника отказываться от оружия и вступать в число затворников, что в перспективе ведет к ослаблению вражеской военной мощи.

Это имеет значение постольку, поскольку оценка действия как пригодного для удовлетворения интересов важнее, чем его оценка как приносящего или не приносящего непосредственную пользу. Если одни и те же действия могут быть оценены по-разному в утилитаристской и апроприаторной системах классификации, то предпочтение будет отдано последней. Удовлетворение интересов оценивается в более широкой перспективе, принимающей во внимание и непрямые последствия действий, которые не обязательно совпадают с их непосредственной пользой или вредом.

Таким образом, имеется логическая возможность того, что результаты утилитаристской и апроприаторной классификаций

будут противоречить друг другу. Эта возможность исследуется в ходе философской разработки мусульманской этики, оставаясь непроявленной в традиционных этических и религиозно-доктринальных построениях. С одной стороны, Бог признается единственным источником блага и зла в судьбе человека: именно так формулируется одно из положений своеобразного суннитского «символа веры». С другой стороны, исламская религиозно-доктринальная мысль питает уверенность в том, что Бог сотворил человека исключительно в его интересах, не для того, чтобы человек испытывал какие-то неприятности. Это общее, безусловно позитивное отношение к человеку отражается и в характерном отрицательном отношении к страданию и всему, что связано с этой проблемой (см. 6.1, п. 2, 4). В силу этого злое и вредоносное должно совпадать с тем, что приносит порчу и противоречит интересам. И такое совпадение в самом деле почти всегда имеет место, когда действователем является человек. Если же действие осуществляет Бог, то вполне может оказаться, что вредоносное последствие такого действия обернется положительным эффектом и окажется в интересах человека. Утилитаристская и апроприаторная классификации входят в таком случае в конфликт. Одним из важных способов его разрешения оказывается категория «подходящее», в которой преодолевается противопоставленность пользы и вреда.

«Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "За любую болезнь и боль, настигающую мусульманина, с него списывается какая-то вина, даже если это поранившая его колечка"» (аль-Бухари 5209; параллели: Муслим 4664, 4665, 4667, ат-Тирмизи 888, 2917, Абу Дауд 2689). Этот хадис задает общие ориентиры для трактовки соотношения «вреда» и «интереса» человека, демонстрируя, что бедственные события в судьбе человека происходят в его же интересах. Таково главное основание призыва к терпению (сабр), столь характерному для мусульманской этики, хотя вместе с тем соотношение терпения и списывания грехов составляет одну из ее дискутируемых проблем (например, является ли терпение неизменным условием такого списывания или же грехи списываются за любые бедствия и неприятности, независимо от отношения человека к ним). Такая оценка бедствий как «пригодных» для интересов человека ни в коей мере не означает положительного отношения к страданию. Распространение апроприаторной классификации намерений и действий на действия Бога стало одной из проблем в философской разработке мусульманской этики. Это связано с общей тенденцией философской мысли рассматривать Бога как этически позитивное начало и отказом от принимаемой традиционной мыслью бинарной утилитаристской классификации действий Бога.

4.2. ОБОСНОВАНИЕ ИНТЕРЕСОВ И ИХ СООТНОШЕНИЕ

Забота о жизни мусульман как основание градации интересов

Мусульманская мысль, не знающая догматики (в том виде, в каком она сложилась в христианстве), не выработала и привычку к жесткой кодификации. Это проявляется, в частности, в том, что мусульманские авторы не испытывают потребности в составлении окончательно сформулированных списков «интересов». Более того, мусульманская мысль оставляет такой список принципиально открытым. Одним из важнейших в фикхе является понятие «свободные интересы» (масалих мурсаля). Под ними понимаются любые интересы, которые еще не определены в нормах шариата и при этом не подпадают под действующие запреты. Это значит, что мусульманская мысль готова признать в качестве интереса и, следовательно, классифицировать как «пригодные» любые намерения-и-действия, которые, не подпадая под категорию запретного, направлены на улучшение жизни отдельных мусульман и уммы в целом.

В этом и состоит главный движущий мотив определения «интересов» и, соответственно, «пригодных» намерений-и-действий и критерий их отличия от «непригодных» и ведущих к «порче». Все, что способствует сохранению жизни и укреплению жизнеспособности, является пригодным, и наоборот. Жизнь занимает высшую ступень в градации ценностей, и все, что ей служит, также объявляется ценным, причем именно в той мере, в какой полезно для нее. Жизнь понимается в двух аспектах: как «здесьняя», или «дольняя» жизнь (хаят дунья) и как жизнь «тамошняя», или «загробная» (хаят ахира). Эти два аспекта не только не противопоставлены, но и не могут мыслиться один без другого. Они соотносятся между собой по принципу неразрывной связанности: одно соответствует другому. Мусульманская мысль трактует дольную и загробную жизнь как явный и скрытый аспекты, для которых характерны все особенности соотношения между явным и скрытым. Вот почему для мусульманской этики непредставимо противопоставление «града земного» и «града божественного» вплоть до отвержения первого ради второго: такое отвержение просто бессмысленно с точки зрения ее основополагающих принципов. Основная идея мусульманской этики и религиозно-правовой мысли прямо противоположна: установления, способствующие сохранению и улучшению земной жизни, никак не противостоят интересам жизни загробной. Все, что выражает обратную точку зрения, совершенно лишено смысла для мусульманина; например, монашество не просто отрицается как институт, но и остается непонятным (бессмысленным) феноменом для арабо-мусульманских авторов.

Отношение к жизни как к ценности проявляется во многих моментах, которые стали составной частью морали мусульманина. Это запрет не только убийства, но и любой угрозы жизни мусульманина, даже в целях самообороны. Более того, запрещен ущерб не только жизни, но и здоровью, и драчливость не составляет характерной особенности ни подростков, ни взрослых мусульман. Собственная жизнь и здоровье также являются ценностью, и мусульманину запрещено самоубийство и предписано делать все для сохранения своего здоровья. Хотя талион в силу его укорененности в родоплеменных обычаях не был отменен Мухаммедом, мусульманская этика всячески стремится смягчить эти положения, побуждая к прощению и ненападению на врага. Наконец, это общее отношение к жизни распространяется и на животных: мусульманские авторы разрешают убивать только вредных животных и насекомых (муравьи, блохи), и то при условии, что они действительно досаждают человеку, безусловно запрещая бессмысленное убийство.

«Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Если два мусульманина направят друг на друга мечи, желая умертвить противника и один из них убьет другого, оба окажутся в пламени". Кто-то спросил: "Убийца — понятно, но почему же убитый?" [Пророк] ответил: "Потому что он хотел убить того"» (Ибн Ханбал 19613; параллели: Ибн Ханбал 30, 6367, ан-Насаи 4047, 4048, 4051 — 4054 и др.).

Желание второго, убитого мусульманина не осуществилось в силу внешних обстоятельств: его противник оказался удачливее. Если бы не это от него не зависевшее препятствие, его желание умертвить противника вылилось бы в реальное действие. С точки зрения мусульманской этики, налицо намерение, непосредственно связанное с действием, причем неважно, осуществилось это действие реально, как у более удачливого противника, или нет, как у его соперника: их намерения-и-действия были одинаковы, а потому они несут одинаковую расплату.

«Если кто-то из вас пойдет войной на своего брата, пусть не задевает лицо, ибо Бог создал Адама по Своему образу» (Муслим 4731; параллели: аль-Бухари 2372, Муслим 4728 — 4730, 4732).

Последние слова («Бог создал Адама по Своему образу») считаются классическими комментариями сомнительными, толкуются по-разному (прежде всего как «Бог создал Адама в его образе», что позволяет арабской грамматикой: Бог сотворил Адама сразу в готовом виде, в отличие от других тварей, форму которых Он менял) и не включаются в некоторые версии хадиса (например, у аль-Бухари). Разногласия касаются обоснования запрета задевать лицо в драке или военных действиях, сам же запрет сомнению не подвергается.

«Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Кто бросится с горы и убьет себя, навсегда останется в огне геенны. Кто выпьет яд и убьет себя, навсегда останется в огне геенны с ядом в руке, вечно прихлебывая его. Кто умертвит себя клинком, навсегда останется в огне геенны с клинком в руке, пронзая им свой живот"» (аль-Бухари 5333; хадис имеет многочисленные параллели).

Самоубийство, таким образом, классифицируется как «великий грех» (каб́ира), за который следует адское наказание. Характерен трижды повторенный рефрен «...навсегда останется в огне геенны», поскольку в сунне вопрос о вечности адских мук не решен однозначно даже в отношении неверующих, для верующих же обещан переход из ада в рай. Подчеркиваемая вечность мук геенны высвечивает на этом фоне крайнюю степень осуждения самоубийства.

«Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Не возвещал ли вам, какое из деяний наилучшее и наилучейшее для вашего Властелина, наивысочайшее степенями, лучшее для вас, нежели тратить золото и серебро, лучшее для вас, чем, встретив врагов, убить их, а они бы убивали вас?" [Люди] ответили: "Конечно". [Пророк] сказал: "Поминание (зикр) Всевышнего Бога". А Муаз бин Джабаль говорил: "Более всего от Божьего наказания спасает поминание Бога"» (ат-Тирмизи 3299; параллель: Ибн Маджа 3780).

Расходование имущества и смертельная битва с врагами, упомянутые здесь, совершаются, согласно общему пониманию комментаторов, «во имя Бога» (фи сабили-лля), т. е. являются джихадом. Этот хадис недвусмысленно расставляет приоритеты: мирная, внутренняя работа по самосовершенствованию (а именно так трактуется «поминание Бога») лучше и выше, чем джихад своим имуществом и даже жизнью «во имя Бога». Комментируя этот хадис, Абу аль-Аля приводит в своем «Тухфат аль-ахвази» (Дар пронизательного) слова одного из авторитетных мусульманских ученых Изз ад-Дина бин Абд ас-Салыма, указывавшего, что разные деяния имеют разную степень «благородства» (ш́араф), причем большее благородство понимается им как свойство приносить большую награду при том же «количестве» содеянного. С этой точки зрения мирный путь благороднее и выше военного, поскольку Бог вознаграждает за него больше.

Предпочтительность прощения, сохраняющего жизнь, ясно заявлена и в таком известном хадисе. «Один человек привел к пророку (да благословит и приветствует его Бог!) абиссинца и сказал: "Он убил моего племянника". [Пророк спросил:] "Как ты убил его?" [Абиссинец ответил:] "Я ударил его по голове топором, но не хотел убивать его". — "У тебя есть деньги, чтобы заплатить выкуп?" — "Нет". — "Хочешь, я отпущу тебя, чтобы ты пошел и попросил людей собрать тебе выкуп?" — "Нет". — "А твои родственники не дадут тебе денег на выкуп?" — "Нет". [Тогда пророк] сказал тому человеку: "Он твой". Тот повел его, чтобы убить, и тут посланник Божий (да благословит и при-

ветствует его Бог!) сказал: "Если убьет, будет таким же, как он". Тот человек услышал эти слова и сказал [пророку]: "Вот он; приказывай о нем, что пожелаешь". Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Отпусти его". А однажды [в похожей ситуации] он сказал: "Оставь его. Он примет на себя и грех сотоварища, и свой грех, и будет гореть в пламени". И тот отпустил его» (Абу Дауд 3902; параллели: Муслим 3181, Абу Дауд 3901, ан-Насаи 4644 – 4648, 5320; слова «если убьет, будет таким же, как он» приведены только в процитированной версии хадиса и отсутствуют в параллельных).

Согласно традиционным толкованиям, равенство кровника и убийцы скорее всего означает, что кровник, отомстив, получит надлежащее ему «по праву» (хакк), а потому они равны в этом смысле перед Богом и один не лучше другого. Другое толкование предполагает, что оба равно поддались влиянию гнева и страсти и равно оказались убийцами (хотя во втором случае убийство законно), тем более что пророк настаивал на прощении (в большинстве вариантов этого хадиса Мухаммед неоднократно предлагает кровнику простить убийцу, но тот неизменно отказывается). Очевидно, что в данном случае мы имеем коллизию правового и этического отношений к предмету. Предпочтительность прощения в сравнении с убийством, пусть даже и оправданным, т. е. совершающимся по праву, составляет суть этического отношения. В данном случае настаивать на прощении следует еще и потому, что убийца, по его заверению, не имел намерения совершить преступление, а именно этика непременно учитывает намерение и выносит оценку действию всегда в непосредственной связанности с намерением, в отличие от права, которое не может игнорировать действие как таковое и не назначать соответствующих норм. В фикхе действует принцип презумпции невиновности (аль-асль аль-барâ), поэтому, пока не доказано обратное, заявление человека о его намерениях принимается как истинное.

«Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Одна женщина попала в пламень по причине своей кошки" — или же [он сказал] "кота". "Она посадила ее на привязь, не кормила и не давала поймать никакую тварь, пока та не умерла от истощения"» (Муслим 4751; параллель: Ибн Маджа 4246).

Таково исключительное по своей напряженности выражение императива доброго отношения к животным. Но как многие исключения, оно только подтверждает правило: в мусульманской мысли выработан устойчивый запрет причинять вред любым живым существам, и только в случае твердо установленной опасности для жизни человека разрешается убивать их. Так, Мухаммед разрешил умерщвлять только определенные виды змей (с коротким хвостом и белыми полосками на спине), поскольку их укус вызывает слепоту и препятствует беременности.

Итак, два аспекта жизни, дольний и загробный, не отрицают друг друга, и в этом плане мусульманская этика может быть на-

звана жизнеутверждающей. Хотя она не сводится к положениям исламского вероучения, мусульманская этика тем не менее не внеконфессиональна. Поэтому ее жизнеутверждающий характер распространяется на членов уммы, т. е. мусульман. Вместе с тем исламская мысль придерживается двух принципиальных положений, которые существенно смягчают это ограничение и максимально размывают его жесткие границы. Это положения, выражающие универсальность установлений ислама в синхроническом и диахроническом аспектах.

Ислам обращен ко всем людям, и, как подчеркивал Мухаммед, для него не имеет значения различие цвета кожи или высокое социальное положение, единственное, что различает людей — это «доброделание» (ихсân). Но что такое «доброделание»? В известном хадисе Мухаммед, задавший этот вопрос Гавриилу, получает ответ: «Это поклоняться Богу, как если бы ты видел Его» (аль-Бухари 48; параллели: Муслим 10, 11; ан-Насаи 4905; ат-Тирмизи 2535; Ибн Маджа 63, 4034). «Доброделание», таким образом, связывается с «поклонением» (ибâда). Этим объясняется внимание к категории «поклонение» в мусульманской этической мысли, которая трактует эту категорию максимально широко, выводя ее далеко за пределы культового отношения человека к Богу. Вместе с тем в узком, доктринальном смысле «поклонение» выражается крайне просто, и если брать его абсолютно неизменяющую и необходимую часть, сводится только к признанию единственности Бога (тавхид), сопряженному с признанием Мухаммеда в качестве Его посланника. Эта простота коррелирует с уверенностью мусульманской мысли в рациональном устройении религии, а значит, в сильном для всех характере религиозных требований к человеку. Поэтому исламский призыв универсален в синхроническом аспекте: он обращен ко всем и не представляет собой ничего выходящего за горизонт универсальной понятности и посильности.

Эти черты усиливаются диахроническим универсализмом, поскольку ислам, с его точки зрения, предлагает лишь то, что и так составляет изначальную истину иудаизма и христианства. Исламский призыв — не новый призыв, это призыв восстановить подлинность этих религий, очистив их от искажений, и в этом смысле он — призыв универсальный, во всяком случае в рамках авраамической традиции.

Эта двuasпектная универсальность, столь очевидная для любого, кто смотрит «изнутри» ислама, но далеко не всегда заметная внешнему взгляду, существенно снижает интенцию исключительности мусульманской этики и ограничения ее жизнеутверждающего характера рамками мусульманской уммы.

«Тебе, Мухаммед, и Ною Мы завещали одну религию, т. е. одни и те же принципы, о которых нет разногласия в Законе: признавать

единобожие, соблюдать молитву, закат, пост, хадж, приближаться к Богу посредством благих дел, посредством того, что в сердце и что со- вершают органы тела, блюсти правдивость, верность обету, честность и надежность, уважать родственные узы; воздерживаться от убийства и прелюбодеяния, от нанесения вреда тварям, как бы они себя ни вели, от нападения на любое живое существо, от низостей и всего, что нарушает достоинство (муру'а) («Ахкам аль-кур'ан» («Положения Корана»), т. 5, с. 74 – 75). Так Ибн аль-Араби, комментируя аят 42:11 (13), подытоживает общие, с точки зрения ислама, установления авраамической традиции.

Выбор в случае столкновения интересов

Если в одной и той же ситуации возможны две или более линии поведения, необходимо выбрать одну из них. Разные линии поведения ведут к удовлетворению разных интересов, а значит, следует осуществить выбор между ними. Основу для него представляет принцип перевешивающего баланса: приоритет отдается более эффективным намерениям-и-поступкам. На общее правило в емкой формулировке Ибн Таймийи (ум. 1328) часто ссылаются арабо-мусульманские авторы: следует предпочесть «более весомое», дабы осуществить более значительный из двух интересов, оставив в стороне менее значительный, и устранить большую из двух порч, допустив меньшую (Ибн Муфлих аль-Макдиси. «аль-Адаб аш-шар'ийя» («Этикет Закона»). Т. 3. С. 479).

Предполагается, что выбор благодаря установлению перевеса всегда возможен. Поэтому, хотя интересы сталкиваются, конфликта не возникает: всегда можно решить, какой из интересов весомее. Выбор в пользу чего-то одного в данной конкретной ситуации вовсе не отрицает ценности отвергнутого: то, что отклонено в одном случае, вполне может оказаться предпочтительным и быть избрано в другом. Ценности принципиально относительны, они не обладают абсолютным характером. Пожалуй, только жизнеспособность умы не может быть ничем превзойдена: это наиболее весомый из всех интересов.

«Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Если присягнули двум халифам, умертвите последнего из них»» (Муслим 3444, параллелей нет; хадис имеет непрерывную цепь передатчиков вплоть до Мухаммеда). Как подчеркивает в своем комментарии ан-Навави (1233 – 1277), это крайняя мера, к которой следует прибегнуть, только если все способы мирного решения конфликта исчерпаны. Варианты подобных мирных решений подробно рассматривают аль-Маварди (974 – 1058): добровольная отставка того, кто принял халифат позже, жребий в случае невозможности установить приоритет и т. д. («аль-Ахкам ас-султанийя» («Нормы правления»).

С. 10). Хотя эти рассуждения оставались теоретическими, вряд ли находя себе применение в политической практике, они тем не менее характерны: единству уммы, а значит, ее жизнеспособности, двуначалие (не говоря уже о многоначалии) составляет величайшую угрозу, а потому приходится идти даже на крайние меры и жертвовать жизнью мусульманина, чтобы сохранить единоначалие (тем самым воплощая принцип тавхида в политической сфере).

Точно так же сохранить единоначалие, чтобы избежать раскола и уберечь умму от потрясений и гибели, безусловно предпочтительнее, нежели соблюсти благочестие высшего руководителя (имам или халифа). Совершение великого греха (кабира) является, безусловно, осуждаемым, и допустившие его люди (прав, фásик — нечестивый) не считаются справедливыми (см. 5.2, п. 3). Однако в случае, если на другой чаше весов оказывается единство уммы, нечестивость правителя становится как будто извинимой. Величайший авторитет в традиционных науках Джалаль ад-Дин ас-Суюты (1445 – 1505) пишет, что имама нельзя смещать по причине «нечестия» (фиск), тогда как судью (кáди) за это лишают должности, обоснование же этого — в том, что смещение имама чревато «расколом» (фйтна) («аль-Ашбáх ва-н-назáир» («Близкое и схожее»). С. 527). Поскольку умма не имеет такого мощного рычага обеспечения своего единства, как Церковь, мусульманская мысль испытывает величайшее опасение перед возможностью раскола и видит в этом едва ли не основную угрозу существованию уммы. Нечестивый глава уммы все же лучше, нежели опасность ее раскола — таково практически единодушное мнение мусульманских ученых: перед жизнеспособностью уммы на второй план отступают любые соображения. В силу той же причины общим местом является тезис о том, что можно «молиться позади благочестивого (барр) и неблагочестивого (фáджир) имама»: чистота веры руководителя менее приоритетна, чем общий интерес сохранения уммы.

Жизнь является наиболее весомой ценностью, и интересы ее сохранения перевешивают прочие. Однако интересы сохранения жизни отдельных мусульман могут сталкиваться с интересами сохранения жизнеспособности уммы в целом. Такое столкновение имеет место в условиях военных действий, и варианты его разрешения рассматриваются, как правило, в контексте права войны. Типичны две ситуации: противники мусульман прикрываются живым щитом, в том числе собственными женщинами и детьми, а также пленными мусульманами, и стрельба в их направлении может повлечь смерть этих людей, что запрещено; в осажденном мусульманами городе или крепости находятся пленные или свободные (например, купцы) мусульмане, и военные действия могут привести к их гибели. В таких случаях жизнь отдельных мусульман и интересы сохранения жизнеспособности уммы оказываются на разных чашах весов. В принципе в таком случае жизнеспособность уммы

оказывается весомее. Именно такова позиция мусульманских авторов классической эпохи: «общий интерес» (маслаха *а́мма*) предпочтительнее, нежели «частный» (маслаха *ха́сса*).

При этом, безусловно, должно быть исключено намерение нанести ущерб жизни мусульманина при выполнении военных операций. Стрелки не могут делиться в мусульман, находящихся в составе живого щита; гарнизон павшей крепости, среди которого, как точно известно, имеются пленные или свободные мусульмане, останется в неприкосновенности до тех пор, пока кто-то не заявит о себе как о мусульманине: после этого «уверенность» в наличии среди них мусульман сменится «сомнением» и интерес нанесения ущерба военной мощи противника перевесит императив сохранения жизни мусульман, поскольку последний уже имеет статус «шакк» (сомнение, предполагающее противоположное себе как более вероятное, т. е. устанавливающее баланс в пользу противоположного — см. также 3.2, п. 2) (Ибн аль-Хумám. «Фатх аль-кадír» («Завоевание могущественного»). Т. 4. С. 446; схожие соображения высказывает аль-Газали в «аль-Мустафа». Т. 1. С. 141).

Хотя сами предпосылки (безусловный приоритет жизнеспособности уммы) не подвергаются сомнению никем, та же ситуация может быть рассмотрена более утонченно, а выводы окажутся менее однозначными. Крайне важную нюансировку добавляет рассмотрение степени ущерба, которые альтернативные действия наносят противопоставляемым интересам. Разрешение рисковать жизнью мусульманина имеет в качестве обоснования тот факт, что в противном случае мусульмане потерпят военное поражение и общий интерес сохранения уммы окажется под угрозой. Однако насколько серьезна в каждом конкретном случае такая угроза, насколько велик на деле такой ущерб? Тот же Ибн аль-Хумám (ум. 1457) считает, что если такой ущерб «легковесен» (*хафíf*), то жизнь отдельных мусульман окажется весомее и рисковать ею будет нельзя даже в интересах военной победы: так более весомый частный интерес предпочитается менее весомому общему интересу.

Когда речь не идет о сохранении жизнеспособности уммы, жизнь отдельного человека сохраняет свою неотменяемую ценность: на терпящем бедствие судне, пишет аль-Газали, люди не могут прибегнуть к убийству кого-то из находящихся на его борту, даже чтобы спастись от голодной смерти или избежать кораблекрушения.

**СОСТОЯНИЕ И ПРЕДРАСПОЛОЖЕННОСТЬ.
АФФЕКТИВНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ**

**5.1. АФФЕКТИВНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ
НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ**

Утилитаристская классификация намерений-и-действий опирается на критерий эффективности достижения собственного блага индивида, апроприаторная — общего блага общины. При этом первая принимает во внимание преимущественно непосредственные последствия намерений-и-действий, тогда как вторая — более отдаленные и опосредованные. В отличие от этого, аффективная классификация упорядочивает намерения-и-действия не в части их результатов, а с точки зрения их формирования. Основой этой классификации служат два основных понятия: «состояние» (халь, мн. ахвъл) и «предрасположенность» (хульк, также хўлюк, мн. ахляк).

Понятие «состояние»

«Состояние» является понятием более интегративным, нежели «предрасположенность». «Состояние» понимается как целостное, охватывающее все существо человека. Не случайно в общезыковом употреблении «состояние» объясняется как синоним *kīna* (Ибн Манзўр) — слова крайне редкого, имеющего корень *к-в-н*, связанный с категориями «бытие», «существование». Пользуясь современным языком, можно было бы сказать, что *kīna* обозначает фиксацию экзистенции человека.

Экзистенциальная целостность, схватываемая как состояние, ограничена в двух аспектах. Во-первых, хотя состояния могут получать самое подробное и разнообразное описание, все их многообразие укладывается в бинарную оппозицию «благо — зло»: состояния оцениваются как хорошие, «комфортные» для человека или, напротив, как плохие, «некомфортные», означающие тот или иной тип внутреннего дискомфорта. Во-вторых, состояния принципиально преходящи. Они являются результатом прошлых деяний человека либо обстоятельств его жизни и выражают его эмоциональное отношение к ним. Вместе с тем состояние может формироваться не только как непосредственная эмоциональная реакция, но и как результат сознательной оценки прошлых поступков человека или обстоятельств

его жизни. Однако в любом случае состояние меняется вместе с изменением вызвавших его причин: состояние не имеет внутри себя оснований для того, чтобы длиться.

Будучи мгновенным «срезом» человеческой экзистенции, состояние относится преимущественно к настоящему: говоря о состоянии человека, имеют в виду некоторое «сейчас» его существования, хотя можно говорить и о состояниях человека в прошлом, которые в разворачивании речи предстают некими наличными «сейчас». Состояние представляет собой «точку встречи» прошлого и будущего: оно обусловлено прошлым человека и формирует его намерение-и-действие, тем самым определяя его будущее.

Поскольку состояние представляет собой не просто спонтанную физиологическую и эмоционально-психическую реакцию на обстоятельства существования, но и результат рефлексии над этими обстоятельствами и собственным поведением и отношением к ним, состояние подвержено целенаправленному изменению. Правда, авторитетные тексты традиции содержат крайне скупые свидетельства, подтверждающие этот тезис.

Обычно ссылаются на хадис: «Посланик Божий (да благословит и приветствует его Бог!) изменял наши состояния [постепенно], наставляя нас на протяжении [многих] дней, ибо боялся наскучить нам», — который приведен в сборнике Абдаллы бен аз-Зубейра аль-Хамиди (Муснад 107). Этот сборник не относится к числу шести универсально признаваемых суннитами, однако данный хадис — едва ли не единственное в традиции употребление термина «тахаввуль» (перемена состояния), однокоренного с «халь» (состояние), в интересующем нас значении. Этот же хадис приводят аль-Бухари (66, 68, 5932), Муслим (5047, 5048) и ат-Тирмизи (2782), однако они предпочитают чтение *тахаввул* (комментаторы объясняют это слово как «правильный выбор времени для проповеди»), а не *тахаввул* (перемена состояния). Обсуждая данное разночтение, комментаторы признают оба варианта (наряду с третьим — *тахаввун* «верность делу») возможными, хотя и склоняются к первому как текстуально зафиксированному.

Тем не менее это понимание согласуется с общим духом мусульманской этики и выражено во многих случаях косвенно.

Состояние подвержено изменению не только в результате внешнего влияния, например, увещевания или доброго совета другого. Оно может меняться также и под воздействием внутренней работы человека. В этом направлении понятие «состояние» получило глубокое развитие в суфизме.

Понятие «предрасположенность»

Предрасположенность (хульк, также хулюк, мн. ахляк) определяется как «прочный склад души, благодаря которому действия

проистекают легко, без размышлений и раздумий» (Али аль-Джурджани. «Ат-Та'рифât» («Определения»). Т. I. С. 136). В этом определении отражены основные смысловые составляющие данного понятия: связанность с внутренним (душа), а не внешним (тело); устойчивость; способность вызывать действие спонтанно, вне какой-либо рефлексии.

Как правило, арабо-мусульманские авторы подчеркивают, что естественные импульсы к определенному типу поведения, прошедшие сито сознательной «обработки» человеком, прежде чем вылиться в поступок, уже не показывают его «предрасположенность». Например, нельзя сказать, что человек кроток, если он сознательно подавляет в себе проявления гнева, которые в противном случае непременно проявились бы. С этим связано одно из значений термина «тахалляка»: «являть в поведении не ту предрасположенность, которая дана от природы». В этом значении «тахалляка» получает отрицательную оценку в мусульманской этике, поскольку означает нарушение непосредственной связанности внешнего и внутреннего; в данном случае его можно перевести как «притворство». С другой стороны, предрасположенность не тождественна реальному поступку. Например, щедрый человек, лишенный средств, а значит, и возможности проявить свою щедрость в поведении, остается тем не менее щедрым.

Принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего проявляет себя во многих аспектах разворачивания понятия «предрасположенность» и дает ключ к ее правильному пониманию. Рассматривая в качестве «притворства» непроявление естественной склонности человека к спонтанному поведению, мусульманская этическая мысль вовсе не выступает тем самым в защиту любых проявлений естества, в том числе и отрицательных. Совсем наоборот, в авторитетных текстах мусульманской традиции без счета употребляются два устойчивых словосочетания: «макарим аль-ахляк» и «хусн аль-хулюк». Они близки по смыслу и означают «добрую, благую предрасположенность» к поступкам. Хорошим русским эквивалентом служит термин «благодетельность», если понимать «нравы» не как определенный тип уже овнешненного поведения, а, в соответствии с другим значением этого слова, как внутреннюю склонность к тому или иному поведению.

Хадисы неустанно подчеркивают предпочтительность благодетельности, которое даже предстает как исключительное основание для положительной оценки человека. Слова Мухаммеда «Лучшие среди вас — те, что более благодетельны» (аль-Бухари 43, многочисленные параллели у Муслима, ат-Тирмизи и др.) часто цитируют в подтверждение этого. Другие варианты высказываний на эту тему, например: «Самые совершенные в вере верующие — те, что наиболее благодетельны, а лучшие среди вас — те, чьи нравы лучше для их жен» (ат-Тирми-

зи 1082), не противоречат этому пониманию благонравия. Мухаммед считается обладателем наилучших нравов. Ибн Ханбал передает слова Аиши: «Его нравами был Коран» (Ибн Ханбал 23460 и др.), подтвержденные двумя кораническими аятами: «Поистине, ты великого нрава» [68:4 (4)] и «В посланнике Божиим прекрасный пример вам» [33:21 (21)]. Высшая степень благонравия Мухаммеда и обосновывает стремление мусульман во всем держаться сунны и следовать образцам его поведения. Для шиитов подобный образец поведения представлен, по меньшей мере, наряду с Мухаммедом, фигурой Али.

И осуждение притворства, и призыв к благонравию обоснованы одним и тем же принципом соответствия внешнего и внутреннего: в первом случае такое соответствие нарушено, во втором оно восстанавливается. Принципиально, что под «предрасположенностью» имеется в виду именно естественный, природно обусловленный склад души. Поэтому осуждение притворства не означает осуждения любых попыток изменить свою естественную предрасположенность к отрицательному поведению: такие попытки рассматриваются как изменение «состояний» души и оцениваются в таком случае положительно. Смысл рассуждений о притворстве и благонравии — в том, что естественная, самой природой данная склонность к добрым поступкам, безусловно, предпочтительна, поскольку в таком случае соответствие между внутренним импульсом и его внешним проявлением в поведении достигается беспрепятственно и оценивается положительно: чем более благонравен человек, тем более высокое положение на ступенях совершенства он занимает.

Поскольку благонравие понимается скорее как природно обусловленная предрасположенность к определенному типу поведения, нежели как результат сознательной «обработки» естественных склонностей, констатация предпочтительности благонравия не означает призыва к «переделке» человеком своей природы. Оптимизм составляет очень характерную черту мусульманской антропологии. В данном случае он выражается в уверенности, что «изначальная природа» (фйтра) любого человека безусловно благая.

Эта точка зрения заявлена в Коране (30:29 [30]), утверждающем, что изначальная сотворенность человека соответствует подлинной вере, поэтому для обретения последней следует лишь обратить свой лик к исконной универсальной человеческой природе. Та же мысль выражена в сунне: «Пророк (да благословит и привествует его Бог!) сказал: "Каждый рождается в соответствии с изначальной природой, а уж родители превращают его в иудея, христианина или мага (т. е. огнепоклонника-зороастрийца)"» (аль-Бухари 12; многочисленные параллели у Муслима и в других сборниках). Этот тезис влечет серьезные доктринальные и правовые последствия: Мухаммед запретил умерщвлять во время войны детей многобожников, поскольку те

рождаются изначально в подлинной вере, и только если могут сами выразить свое неверие, к ним можно относиться как не к правоверным (Ибн Ханбал 1036, 1037 и др.; параллели: ад-Дарими 2354), и это положение было закреплено в праве войны.

Поэтому мусульманская этика ставит основной акцент не столько на изменении, и уж тем более не на преодолении природных склонностей, а на возвращении к изначально правильной и безусловно достаточной для достижения блага природе человека. Поскольку изначальная, врожденная природа человека правильна, логически естественным является приоритет превентивной, удерживающей функции мусульманской этики: важно не допустить порчи природы человека. Эта направленность мысли проявляется и в мусульманском праве, в частности, в трактовке природы кары, назначаемой за совершение запрещенных поступков. Такая кара обозначается словом «хадд» — «граница»: смысл кары не в наказании, а прежде всего в пресечении возможности совершить преступление в будущем.

Хотя трактовка «предрасположенности» к поступкам как природно обусловленной преобладает у мусульманских авторов, достаточно отчетливо выражена и противоположная точка зрения, рассматривающая ее как приобретаемую. Причины этого стремления трактовать склонность к поведению не как естественно обусловленную, а как подверженную целенаправленному воздействию самого человека вполне понятны: в противном случае человек предстает исключительно как природно-детерминированное существо. Поэтому в текстах классической эпохи нередки утверждения о том, что хотя основой для «предрасположенности» служит инстинкт (гарйза), моральные качества тем не менее бывают и благоприобретенными. Эта трактовка «предрасположенностей» явно выдает влияние античной мысли. При таком расширении своего содержания понятие «ахляк» выполняет и те функции, которые обычно закреплены за «состоянием».

Неизменность нравов как природной предрасположенности к поступкам подчеркнута таким противопоставлением-гиперболой: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Верьте, если услышите, что гора сошла со своего места, но не верьте тому, кто скажет, будто некто переменял свой нрав: человеку не отойти от врожденного"» (Ибн Ханбал 26227; цитирующие этот хадис авторы указывают на разрыв в цепи передатчиков между предпоследним и последним, аз-Зухри и Абуад-Дарда). Противоположная точка зрения находит свое яркое подтверждение в таком хадисе: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Тому, кто не прибегнет ко лжи, будучи неправым, даны покои на окраинах рая; тому, кто не станет спорить и настаивать, будучи правым, даны покои в середине рая; а тому, кто улучшит свой нрав, —

покои в верхней части рая"» (ат-Тирмизи 1916). Правда, слово «хасана» (улучшит) в отсутствие огласовок может быть прочитано и как «хасуна» (является хорошим), и тогда последние слова приобретают прямо противоположный смысл: тот, чьи нравы хороши [от природы], получает высшую награду. Хотя Абу аль-Аля (комментатор ат-Тирмизи) в своем «Тухфат аль-ахвази» («Дар пронизательному») предпочитает первое чтение, встречаются и противоположные трактовки.

Две точки зрения существовали и существуют параллельно, хотя первая из них, рассматривающая предрасположенность как природную, а сознательное усилие по совершенствованию как изменение «состояния» человека, а не его «предрасположенности», лучше согласуется с другими звеньями исламского мировоззрения и получила широкое развитие вне собственно этики Корана и сунны — в суфизме.

С «природной» точкой зрения на предрасположенность человека к поступкам связана и преобладающая в мусульманской мысли тенденция понимания совершенства как даваемого природой, а не достигаемого в движении человека за горизонт данного ему от рождения. На полноту (тамām), или совершенство таких предрасположенностей-ахлак указывает термин «тахаллюк» в своем втором значении.

Еще одной важной чертой понимания предрасположенностей-ахлак в мусульманской мысли является отчетливо выраженная установка на их соответствие внешнему виду, телесному облику человека. Здесь мы вновь встречаемся с проявлением принципа непосредственной связанности внешнего и внутреннего. Мусульманские авторы нередко трактуют предрасположенности-ахлак как «внутреннюю форму» человека, которая должна находиться в гармонии с его «внешней формой». Соответствие этих двух форм устанавливается по линии отдельных качеств и атрибутов, внешних и внутренних, каждые из которых оцениваются как «благие» (хасана) или «дурные» (кабиха), причем и те и другие обеспечивают человеку наказание или награду (Ибн Муфлих. «аль-Адабаш-шар'ийя» («Этикет Закона»), т. 2, с. 205). Хотя для этики или религиозно-доктринальной мысли преимущественное значение имеют внутренние, а не внешние качества, важно, что их взаимное соответствие непременно подчеркивается и не может игнорироваться. Поэтому для мусульманской этической мысли довольно характерно представление о том, что внешне дурное или отвратительное не может быть связано с внутренне прекрасным.

Рассматривая историю Иова, мусульманские авторы трактуют ее как пример «терпения» (сабр), воздерживаясь от описания внешне непривлекательных подробностей его страданий, каковые можно встретить у христианских авторов. Если вторые стремятся подчерк-

нуть контраст внешнего, неистинного и преходящего, и внутреннего, подлинного как контраст безобразного и прекрасного, то для первых «прекрасное терпение» (а именно таков нормативный эпитет, даваемый этому качеству мусульманской мыслью) не должно быть сопрягаемо с внешним безобразием. В силу тех же причин мусульманские авторы, рассматривая тему благонравия, в одном ряду с прекрасными нравами-хулюк Мухаммеда очень часто упоминают его внешнее благообразие, да и сам он, согласно сунне, как будто указывал на связанность одного с другим: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) говорил: "Боже, Ты сделал добрым мое [внешнее] устройство (хальк), сделай же добрым мои нравы (хулюк)"» (Ибн Ханбал 3532). «Внешний облик» и «нравы» устойчиво обозначаются однокоренными словами (хальк-хулюк), что только подчеркивает их взаимосвязанность, а некоторые авторы (Ибн Хаджар аль-Аскаляни) считают их разночтениями одного слова, за которыми только впоследствии были закреплены особые значения внешнего и внутреннего «устройства» человека, или его сотворенности (термины имеют корень *х-л-к*, связанный с идеей творения).

Непосредственная связь внешнего и внутреннего проявляется в данном случае не внутри сферы этики (связь намерения и действия, предрасположенности и поступка), а между этическим (внутренним) и эстетическим (внешним) аспектами. Благо и красота здесь не совпадают (как совпадают Благо, Истина и Красота позднего платонизма), поскольку принципиально внеположны друг другу, но и не противопоставляются одно другому как несущественное условие или даже как препятствие (как то может утверждаться христианской мыслью), поскольку их внеположность дополнена необходимым соответствием одного другому.

Аффекты и действие в отношении другого

«Состояние» и «предрасположенность» выражают разные стороны готовности человека к определенному действию: первое понятие схватывает преимущественно рефлексивно-эмоциональный и изменчивый характер такой готовности, тогда как второе указывает на ее психофизиологическую и постоянную природу. Выражая (соответственно) возможность изменения морального облика человека в результате внешнего и внутреннего воздействия и, с другой стороны, его устойчивый, сопротивляющийся такому воздействию характер, эти два понятия дополняют друг друга по всем основным линиям своего содержания. Имея в виду эту условную совокупность их содержания, мы используем для ее передачи термин «аффекты». Хотя он удобен для терминологических целей, следует помнить, что он обозначает состояния и предрасположенности в их взаимной дополнительности, а аффективная классици-

кация намерений-и-действий — это классификация на основе состояний и предрасположенностей.

Состояния и предрасположенности, или аффекты, выражают внутреннюю готовность совершить действие. Однако описание аффектов и их оценка производятся в мусульманской этике не в ходе анализа внутреннего состояния человека. Они выстраиваются на основе рассмотрения действия, которое всегда направлено на другого человека.

Действие, направленное на самого себя, нормативно отнесено к запрещенному, и это положение закреплено и в этических, и в религиозно-правовых сочинениях. Так, один из видов секса, самоудовлетворение, резко осуждается (за исключением ханбалитского мазхаба) как противоречащий этикету на основании того, что представляет собой воздействие человека на самого себя. В случаях, когда некая процедура инициируется человеком, воздействующим на самого себя, а завершается другим человеком, такое действие относится к разрешенным. Например, разрешается начать брить усы себе самому, если эту операцию завершит брдобрей.

Сугубо внутренний характер состояний и предрасположенностей и столь же безусловная возможность их осмысления только во внешнем действии не составляют противоречия. Принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего, которые составляют единство, переходя друг в друга и при этом не переставая быть внеположными друг другу, полностью проявляет себя здесь. При этом как намерение остается намерением, если действие блокируется не зависящими от человека внешними обстоятельствами, так и предрасположенность остается таковой, если вызываемое ею действие не может осуществиться в силу внешних обстоятельств: важна их непреложная связанность, а не непременно осуществленность как таковая.

При рассмотрении взаимодействия-с-другим проявляет себя другой фундаментальный принцип мусульманской этики — принцип перевешивающего баланса. Суть его проявления в данном случае сводится к тому, чтобы дать другому непременно больше, чем себе. Это не противоречит характерной для ислама трактовке середины. Понятие «срединность» (*vâsat*) является одним из центральных мусульманских концептов, а одна из устойчивых метонимий для ислама — «религия срединности». Однако этот концепт «срединности» не следует смешивать с интенцией нахождения «точки равновесия», которая характерна, в частности, для аристотелевской трактовки «золотой середины». Иначе говоря, «срединность» ислама — это не уравнивающая разделяемые противоположности граница (точка середины) между ними, а то «место», где противопоставляемые стороны входят в контакт и, уступая одна другой, «связываются» и образуют нечто новое — собственное единство. Вот

почему, рассматривая отношение с другим, мусульманские авторы устойчиво подчеркивают необходимость перевеса в пользу другого: именно в этом «неравном равенстве» завязывается правильное, с точки зрения мусульманской этики и мусульманского права, отношение с другим. Эта необходимость перевеса согласуется с запретом на действие-в-себе: если субъект действия является одновременно и его объектом, обеспечить перевес-в-пользу-другого невозможно. В этом же состоит логическое обоснование того факта, что «золотое правило» этики весьма редко упоминается в арабо-мусульманской литературе в его привычной, «уравнивающей» трактовке: требование перевеса-в-пользу-другого в результате рефлексии превращается в чисто словесную увертку, в парадокс, которых классическая арабо-мусульманская мысль, будучи к ним весьма чувствительна, старательно избегала. К тому же первичным, элементарным объектом для нее служит не единичный человек, индивид, а пара взаимодействующих индивидов, правильное соотношение между которыми выстроено благодаря применению принципа перевешивающего баланса.

■ 5.2. МУСУЛЬМАНСКИЙ ЭТОС

Это стремление склонить равновесие отношений в пользу другого, чтобы сохранить связанность-с-другим, постоянно присутствует в рассуждениях авторов классической эпохи, выступая как лейтмотив мусульманской морали. Отсюда наиболее общие и характерные черты мусульманского этоса — уступчивость и солидарность (понимаемая как коллективизм). Мусульманские авторы дают как свернутые, сжатые характеристики совокупности состояний и предрасположенностей, обнаруживающих себя в действиях-в-отношении-другого, так и подробные их описания, причем критерием оценки служит реализация устремленности к уступчивости и солидарности в предрасположенности человека к взаимодействию-с-другим. Это не противоречит и той общей историко-культурной ситуации, в которой складывалась сунна и которая наложила свой отпечаток на понимание положительных и отрицательных качеств человека в исламе: позитивно оцениваются те, что способствуют его принятию, а отрицательно — мешающие этому. Поскольку ислам призван, согласно общему убеждению мусульман, способствовать благу людей, утилитаристская, апроприаторная и аффективная классификации намерений-и-действий в целом не противоречат друг другу: как ближайшее благо каждого, так и общее благо уммы реализуются наилучшим образом через общие черты мусульманского этоса — уступчивость и солидарность, необходимые для формирования правильных социальных структур.

Мусульманский этос: общая характеристика

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

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

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

Абу Абдалла аль-Куртуби (XIII в.) в комментарии к Корану приводит хадис, согласно которому Мухаммед спросил архангела Гавриила, что же подразумевается под «'урф». Гавриил, по его словам, принес ответ от Знающего: «Всевышний Бог приказывает тебе прощать тем, кто к тебе несправедлив, давать тем, кто отказывает тебе, и воссоединяться с теми, кто тебя отторгает» (аль-Куртуби. «Ахкам аль-кур'ан» («Положения Корана»). Т. 7. С. 345). Эта формулировка, в которой призыв к уступчивости к другому органично

соединяется с императивом поддержания связанности с ним, стала популярной в арабо-мусульманской культуре и даже обрела стихотворную форму.

Ибн Хаджар аль-Аскаляни, комментируя название одной из глав «ас-Сахиha» аль-Бухари «Благонравие, щедрость и непринимаемая скупость», ссылается на Абу аль-Аббаса аль-Куртуби, который в своем комментарии на «ас-Сахиh» Муслима («аль-Муфхим фи шарх Муслим») писал: «Предрасположенности (ахляк) — это черты человека, благодаря которым он взаимодействует с другими. Они бывают одобряемыми и порицаемыми. В целом одобряемое — это когда с другим ты — как с собой: отдаешь тому половину, но не берешь себе. А по отдельности это — быть прощающим, кротким, широким, терпеливым, сносить обиды и вред, быть милосердным, сострадательным, удовлетворять нужды другого, быть дружелюбным и гибким. А порицаемое — противоположное этому».

Понятие инсаф, употребленное аль-Куртуби, имеет корень, обозначающий «половина», и раскрывается как «отдание другому того же, что берешь себе». Смысл равенства во взаимоотношениях сторон, передаваемый этим термином, сохраняется в разных его трактовках, в том числе и в той, которая учитывает и позитивную, и негативную стороны: отдавать те же блага, что берешь себе, и наносить тот же ущерб, что нанесен тебе. В этой трактовке понятие инсаф служит адекватным выражением золотого правила. Интенция перехода от уравнивания сторон к балансу, смещенному в пользу другого, характерна для ислама. Она выражена в рассуждении аль-Куртуби: следует отдавать другому должное, но не искать того же для себя. Она же проявляется в призыве к прощению и отказу от мести, с которым, согласно сунне, обращался к мусульманам Мухаммед, призывая отказаться от кровной мести (см. хадис об абиссинце в 4.2, п. 1): месть законна, но она реализует равенство сторон, тогда как предпочтительным оказывается нарушить это равенство в пользу противоположной стороны. Стремление трактовать фактическое равенство в пользу другого ярко выражено в изречении, которое Ибн Муфлих вкладывает в уста аль-Аш'аса бен Кайса (предводителя племени кинда, сыгравшего заметную и противоречивую роль в истории возникновения и становления ислама), обращающегося к своему народу с призывом к благонравию: «Я — один из вас, не имею ни перед кем преимуществ. К вам обращаю свой лик, вам на службу ставлю свое состояние, удовлетворяю ваши права и нужды, защищаю ваших жен. Кто будет поступать как я, тот лучше меня; а кого я превзойду, того я лучше» («аль-Адаб аш-шар'ийя» («Этикет Закона»). Т. 2. С. 215). Он же цитирует аль-Бейхаки, который передает, что когда Ибн Ханбала спросили о том, что такое благонравие, тот ограничился краткой формулой: «Сносить обращение людей» («аль-Адаб аш-шар'ийя» («Этикет Закона»).

Т. 2. С. 203). Призыв к прощению, невоздаянию плохим за плохое выражен в исламе достаточно заметно. Он лежит в основании того, что терпение (сабр) причисляется к лучшим качествам. Терпение в отношении людей, способность сносить их дурное обращение составляет, согласно мусульманским представлениям, основу «добрососедства» (хусн аль-дживаср), одного из важных похвальных качеств. Терпение имеет и другое проявление — в отношении посылаемых Богом невзгод и бед, где оно должно проявляться в отсутствии отчаяния (йа'с).

Если положительно оцениваются качества, позволяющие сместить баланс отношений в пользу другого, то отрицательно расцениваются те, которые препятствуют этому, разрушают связанность-с-другим и наносят ей ущерб. В этом отношении характерен такой хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) молился так: “Боже, к Тебе прибегаю: да минуют меня раздор, лицемерие и дурные нравы”» (Абу Дауд 1322; параллель: ат-Тирмизи 5376). Комментируя этот хадис, Абу ат-Таййиб (автор «Аун аль-ма'буд» («Содействие Почитаемого»), комментария на «ас-Сунан» Абу Дауда) указывает, что раздор (шикāk) и лицемерие (нифāk) входят в общее число дурных нравов, но упомянуты отдельно, поскольку являются наиболее плохими из всех и вредящими другим людям. Раздор при этом трактуется как «нарушение права», что неудивительно, поскольку под «правом» (хакк) в исламской мысли понимается связанность двух участников какого-то отношения: нарушение связанности индивидов рассматривается как разрушение структуры прав-и-обязанностей. Лицемерие (нифака, мунāфака) определяется как поведение согласно нормам ислама и неверие в душе: хотя правильное поведение, казалось бы, не затрагивает интересов общества, нарушенной оказывается связанность внешнего и внутреннего, которые в данном случае несовместимы друг с другом.

Мусульманский этос: отдельные черты

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

вым, но и со вторым значением термина и считается первым проявлением зрелого разума и стремления к добропорядочности.

Кротость (хильм) и скромность (таваду') традиционно относятся к важнейшим похвальным качествам. И Коран, и сунна призывают отказаться от заносчивости, не пытаться казаться выше других мусульман. Как и во многих аналогичных случаях, подчеркивается, что это качество не останется без награды: скромных людей Бог непременно возвысит. Призыв к кротости и скромности оставил свой след в поведении мусульман: его влияние заметно в привычке не повышать голос, в покрое традиционной одежды, в отказе от кричащих и броских красок, в запрете на использование серебряной и золотой посуды и т. п.

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

Упование (таваккуль) на Бога означает не столько отказ от собственной воли и перепоручение всех своих дел Богу, сколько выстраивание своеобразных двусторонних отношений с Богом как с со-действователем. Конечно, ни о каком участии человека в божественном действии в классическом исламе речь не идет. Имеются в виду своего рода «договорные» отношения между человеком и Богом: например, человек «поручает Богу» свое поведение в сфере половых отношений и свой язык (т. е. говорит и действует в соответствии с религиозным Законом), Бог же взамен ручается, что дарует такому человеку рай (аль-Бухари 6309, ат-Тирмизи 2332). Того, кто встает на путь джихада во имя Бога, Бог ручается либо взять к себе и направить в рай, либо вернуть невредимым домой с добычей (аль-Бухари 2579, многочисленные параллели у Муслима и др.). Наряду с этой активной и вполне рациональной трактовкой упования как взаимного поручительства имеется и другая, мистического плана, хотя она подтверждается менее авторитетными текстами. Кто будет искать Бога на бесчисленных путях своего сердца, не найдет его, но «уповающему на Бога привязанностей сердца будет довольно» (Ибн Ханбал 4156; хадис со слабым иснадом, не принимается в качестве достоверного); подлинно уповающего Бог будет питать, как питает своих птиц (Ибн Ханбал 348). Обе трактовки упования получили развитие в классической исламской культуре и мысли. Хотя такие авторитетные авторы, как аль-Газали, призывали к первой, активной трактовке упования, вторая, пассивная, имела под собой серьезное доктринальное обоснование: видеть Бога в качестве исключительного

агента любого действия означает наивысшую степень тавхида — утверждения единственности Бога. Поскольку тавхид служит, согласно мусульманским представлениям, отличительной чертой ислама (другие авраамические религии отошли от этого принципа) и едва ли не единственным (наряду с признанием Мухаммеда последним пророком) абсолютным доктринальным требованием в исламе, мусульманин стремится к тавхиду как к максимальному проявлению религиозности и добропорядочности. В суфизме противоречие между активной и пассивной трактовками упования снимается благодаря стратегии «растерянного» рассуждения (см. 7.3).

Наблюдение (мурākāба) и отчет (мухāсаба), прежде всего перед самим собой, взаимно связаны. «Наблюдение Бога» (муракабат аллах) понимается как крайне похвальное качество: оно означает постоянно думать о Боге и сверять свои действия с божественными предписаниями. «Наблюдение» — это развитие упования в его активной трактовке, но также и строгий самоконтроль; в состоянии опьянения человек теряет способность «наблюдения», т. е. контроля за своими поступками. Кроме того, это наблюдение за действиями других людей с целью перенять что-то хорошее, а также и наблюдение благочестивых за дурными ради надзора. Один из ранних исламских мистиков, Абу Абдалла аль-Хāрис (IX в.), был прозван «Мухāсиби» за свою склонность к самонаблюдению и самоотчету. Строгий контроль за своими душевными движениями и поступками не должен, согласно традиционной точке зрения, доходить до вынесения суждения относительно религиозно-правового статуса человека (верующий, неверующий), поскольку такое суждение выносит исключительно Бог на Суде.

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

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

Перечисленные качества не исчерпывают список похвальных predispositions-ахляк. К их числу относят также благоче-

ствие (та́ква), богобоязненность (ха́уф), испрошение прощения за грехи у Бога (истигфар) и покаяние (тауба), дружелюбие (рифк), стремление к коллегиальности (шўра) и другие. В ряду положительных качеств мусульманские авторы обычно перечисляют добродетели (ихсáн) и справедливость ('адль, 'адáля), которые, однако, трудно считать каким-то одним качеством, а скорее следует относить к интегративным характеристикам человека.

Отрицательные предрасположенности-ахлак составляют, в общем и целом, противоположность положительным, хотя такое противоположение выстраивается не как автоматическое отрицание.

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

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

Тщеславие (гурўр) и самолюбование ('ўджуб) осуждаются на тех же основаниях: они чреватые тем, что человек начнет противопоставлять себя другим, опираясь на представление о своих подлинных или мнимых заслугах. Один из хадисов призывает делать добрые дела (давать милостыню) или читать Коран не на людях, а тайно, поскольку в таком случае риск самолюбования снижается (ат-Тирмизи 2843; параллели: ан-Насаи 1645, 2514, Абу Дауд 1136). В этом же ряду стоит осуждение показушничества (рий'): те, кто де-

лают добрые дела, чтобы быть на виду и на устах других, подвергаются осуждению.

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

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

Особой разновидностью качеств, ведущих к разрыву связанности-с-другим, можно считать сомнения (мира'а́) и препирательства (джидáль). Речь идет в первую очередь о кораническом тексте: нельзя спорить о так называемых неясных (муташаби́хáт) аятах. Спор (джидáль) о Коране Ибн Ханбал приравнивает к неверию (куфр), а ад-Дарими приводит хадис, согласно которому спор лицемера о Писании разрушает ислам. В отношении Корана запрещается задавать неуместные вопросы (ма́с'ала), причем неуместными считаются именно те, которые ведут к подобным спорам. Все это вовсе не означает, что вокруг толкования коранического текста в исламской традиции царило абсолютное согласие: разброс мнений был необыкновенно велик, а полемика среди традиционных ученых велась активная и чрезвычайно богатая. Однако исламская традиция очень четко отделяет разрушительный спор о коранических предметах, ставящий под сомнение сам предмет обсуждения, от позитивных усилий по выяснению смысла текста: первое осуждается как «раздор», второе, напротив, считается развитием знания.

Разрушающее сомнение и препирательство осуждается не только в отношении Корана, но и в целом. Очень характерен призыв не спорить, настаивая на своем, даже если ты прав, а другой не спешит признать твою правоту (см. хадис ат-Тирмизи 1916 в 5.1, п. 2).

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

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

Осуждая всякого рода «напрасные» занятия (см. 2.1, п. 2), мусульманская этика относит к числу таковых беспредметную болтовню, разговор не по делу и в целом всякого рода пустую трату времени. Наиболее ригористически настроенные авторы без труда найдут в сунне подтверждение запретности таких видов «пустых» и «напрасных» занятий, как поэзия, пение и игра в шахматы и нарды. Не лишена аргументации и позиция авторов умеренного толка, относящих эти виды деятельности к категории «нерекомендуемых» (а не запрещенных) или даже «безразличных» поступков. На практике поэзия, пение и игра в шахматы и нарды процветали в классический период, хотя сохранились и свидетельства борьбы с ними.

«Напрасные» занятия осуждаются как не соответствующие разумной линии поведения, нацеленной на обеспечение блага индивида и социума. Поскольку такое благо вполне рационально, доступно разумному познанию (естественно, с опорой на авторитетные тексты), разумность относится к числу похвального, а глупость включается в осуждаемые качества. Разновидностью глупости, получившей осуждение в Коране, служит торопливость (асджаля). Человек предрасположен к тому, чтобы без должного раздумья последовать туда, куда его влекут страсти, а не разум: такая торопливость ведет не к благу, а к злу.

Интегративные характеристики: справедливость (адаля), достоинство (мурӯʿа), молодечество (футува)

Предрасположенность к действию всегда обнаруживает себя в реальном действии. Поэтому интегративной характеристикой предрасположенностей-ахлак человека служит в мусульман-

ской мысли понятие, которое является не качественной характеристикой человеческой души как таковой (как «добродетель» у Аристотеля), а указывает на обнаруженность предрасположенностей в реальных поступках. Таким понятием в мусульманской этике и религиозно-правовой мысли (фикхе) служит справедливость (адъля).

Основное отличие этого понятия от известного в арабо-мусульманской философии и культуре из античности в его прежде всего аристотелианском варианте благодаря переводам и переложениям заключается в следующем. Хотя аристотелевская добродетель определяется (в большинстве случаев) как середина между двумя пороками, добродетель как таковая является максимумом: нельзя сказать, что приращение добродетели как таковой уничтожит ее, такое уничтожение будет уже не приращением собственно добродетели, а выходом за ее пределы и переходом к пороку. Это в полной мере касается и справедливости в ее аристотелевском толковании (хотя ее особенность состоит в том, что ей противопоставлен только один порок — несправедливость). В отличие от этого, справедливость в арабо-мусульманской мысли нормативно понимается как преобладание добрых дел (хасанât) над злыми (саййи'ат) делами, или малыми грехами (сага'ир), при условии несовершения великих грехов (каба'ир). В этом понимании справедливость расценивается не как максимум, а как результат своеобразного уравнивания — баланса добрых и злых дел, сдвинутого в пользу добра. Справедливость не предполагает совершенства в его западном понимании, как абсолюта или идеала, поскольку заранее и принципиально допускает несовершенство, требуя не исключения злых дел (хотя бы и в качестве предельной цели), а только преобладания над ними добрых. Справедливость, понимаемая как идеальное качество, уничтожается малейшим актом несправедливости (вспомним «слезу ребенка»), но это совершенно неверно в отношении справедливости в ее арабо-мусульманском понимании.

Такое понимание совершенства в арабо-мусульманской мысли далеко не случайно. Мухаммед обладал наиболее совершенными нравами, однако это не следует трактовать как идеальность (абсолютное безгрешие, отсутствие несовершенства в принципе). Хотя подобные оценки нередки в современной литературе на русском или западных языках, они не находят себе опоры в самой классической арабо-мусульманской мысли, где отсутствует концепт идеального, сопоставимый с его западным пониманием, а характеристика «абсолютный» не применяется в обсуждаемом контексте. Хотя Мухаммед был «защищен от грехов» (ма'сûм), обладая соответствующим качеством ('йсма — защищенность от грехов), это было результатом прощения Богом всех его грехов, а не непогрешимости. «Аиша (да будет доволен ею Бог!) передает, что пророк (да благословит и приветствует его Бог!)

выстаивал ночи, так что ноги его растрескались. Тогда Аиша спросила его: "Почему ты поступаешь так, о посланник Божий, — ведь Бог простил тебе все прежние и все последующие прегрешения?" Тот ответил: "А разве я не хочу быть благодарным рабом?"» (аль-Бухари 4460, многочисленные параллели у Муслима и др.). Свидетельство этого хадиса многократно повторено и использовано в различных жанрах классической арабо-мусульманской литературы.

При этом справедливость является крайне ценимой в арабо-мусульманской культуре характеристикой человека, придающей ему наиболее значимый религиозно-правовой и социальный статус.

Другим интегративным понятием для обозначения совокупности положительных качеств человека служит муру'а (также мурува). Слово имеет корень м-р-' (однокоренные слова обозначают «человек», «муж», «женщина») и может быть передано как «человеческое достоинство». Понятие муру'а имеет доисламское происхождение, однако оно не было вытеснено в исламский период. Муру'а не обозначает, как это иногда неверно толкуют, внерелигиозную честь: муру'а никак не может трактоваться как «светский комплекс чести» в противовес «религиозному». Хотя словосочетание муру'а-дин (достоинство-религия) очень употребляемо, отношение между муру'а и качествами, санкционированными религией, следует считать отношением дополнения, а не исключения и противопоставления: такое словосочетание подразумевает, что отрицательные или положительные качества считаются таковыми в соответствии и с Законом (шариатом), и с чувством «достоинства».

Можно встретить утверждение, что к доисламскому комплексу достоинства (включавшему щедрость, взаимовыручку, терпение, кротость, красноречие и весомость заслуг — хасаб) ислам добавил воздержанность ('афаф) — качество, которое обычно разъясняют как стремление уклониться от пагубных излишеств или недостаточности. Есть и такое определение «достоинства»: «Ар-Раби' бен Сулейман сказал: "Я слышал, как аш-Шафи'и говорил: „Достоинство (муру'а) стоит на четырех столпах: благонравие (хусн аль-хулюк), щедрость, скромность и добродетель (нуск)"» (аль-Бейхаки 20601).

В понятие муру'а фактически могут быть включены все те качества, которые причисляются к положительным предрасположенностям-ахляк и служат характеристикой «справедливого» (в арабо-мусульманском понимании) человека. Вместе с тем муру'а используется и для характеристики немусульман. Например, признавая, что «люди Писания» (т. е. христиане и иудеи) обладают «достоинством» (муру'а), ислам разрешает мусульманам вкушать их пищу (кроме запретной свинины и крови).

Более позднее, исламское происхождение (VIII в.) имеет термин футува. Однокоренное фатап означает «молодец», поэтому футува можно условно передать как «молодечество». В качестве

интегративной характеристики футувва употребляется гораздо реже, чем муру'а, и может толковаться как частное проявление «достоинства». В этом качестве «молодечество» понимается как свойство сторониться плохого и стремиться к похвальному. Хотя футувва возникает как своеобразное дополнение к понятию муру'а, это не отнимает у футувва и собственной, независимой сферы значений. В доисламский период «фатан» применялось для обозначения доблестного воина, и значение «доблесть» так и осталось задающим преимущественное звучание термина футувва несмотря на все флуктуации его значений. Если образцом «благонравия» (хусн аль-хулюк) служит Мухаммед, то в качестве эталона «доблестного молодца» (фатан) выступает Али. Популярная поговорка «Али — образцовый молодец» (ля фата иля Али — букв. «Нет молодца кроме Али») закрепила это понимание. Понятие «футувва» (перс. джаванмарди) получило особое развитие в суфизме. Термин «футувва» служил также для обозначения различных социальных групп, существовавших в городских районах арабо-мусульманского мира начиная с раннего Средневековья вплоть до XIX в. и носивших разнородный характер — от полуразбойных до ремесленных организаций.

ОБЩИЕ ЧЕРТЫ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ

6.1. ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ В КОНТЕКСТЕ ОБЩИХ ОСОБЕННОСТЕЙ ИСЛАМА

Ряд особенностей доктринальной мысли и социально-политической организации ислама имеют существенное значение для понимания общего характера мусульманской этики. Не входя непосредственно в состав этической мысли ислама (или входя туда только частично), они тем не менее во многом определяют ход этических рассуждений.

Отношение к плоти и земному существованию

Среди таких моментов в первую очередь следует назвать отсутствие представления о первородном грехе. Проступок прародителей человечества расценивается как грех, однако его следствием не стала, согласно исламскому мировоззрению, общая порча человеческой природы. Поскольку человеческая природа как таковая не претерпела порчи, естественно, что люди не наследуют грех от своих родителей и не рождаются изначально причастными злу через свою плотскую природу.

Земное существование не является наказанием за грех прародителей. Напротив, это крайне почетная миссия, которая в Коране названа «преемничеством». Человек — преемник (халифа) Бога на земле, причем Бог, избирая его для этого, отдал ему предпочтение перед ангелами. Земля дана человеку для того, чтобы он распоряжался ею, — таков коранический тезис, универсально признаваемый в исламе. Ранними исламскими мыслителями даже было высказано мнение, что Бог не мог сотворить в мироздании ничего, что не способствовало бы благу человека, либо будучи непосредственно использовано им, либо служа к его назиданию и наставлению. Поэтому мусульманская этика придерживается общего тезиса о том, что человек должен устраивать свое существование к своему благу, не нанося при этом вред живым существам и окружающему миру. Эта оговорка составляет весьма существенный и отчетливо выраженный момент: распоряжаться миром к своему благу не зна-

чит бездумно и волюнтаристски обращаться со всем окружающим на правах полновластного хозяина. Призыв к ненанесению ненужного вреда (т. е. такого, который не вызван потребностью защитить человека) живой и неживой природе лейтмотивом сопровождает рассуждения арабо-мусульманских авторов по самым разным проблемам. Эта общая установка на избежание ненужного («напрасного») вреда проявилась и в праве войны, которое запрещает разрушать что-либо во время военных действий, если это не вызвано непосредственными нуждами обеспечить победу, причем запрет вызван не надеждой использовать материальные ресурсы противника, а отрицательным отношением к разрушению как таковому.

Плотское начало не характеризуется злой природой, поэтому плотские желания и стремления сами по себе не расцениваются отрицательно. Как и во многих других случаях, мусульманская этика выносит оценку не по принципу абсолютного (любое плотское желание означает причастность ко злу, а потому греховно и осуждаемо), а на основе баланса. Поэтому осуждается не плотский характер желаний, а неумеренность, чрезмерность в желаниях. «Чрезмерное» выражается в арабском языке словом *фáхиш* (мн. *фавáхиш*), которое переводят также словами «бесстыдство», «беспутство», «гнусность»: эти понятия толкуются как прежде всего отход от умеренности. Согласно сунне, Аиша говорила о Мухаммеде, что его нрав исключал чрезмерность, причем у него это было и врожденным, и благоприобретенным качеством.

Страдание и грех

В связи с этим общая стратегия достижения блага для человека видится мусульманской этической мыслью не как преодоление внутреннего злого начала и за счет этого — высвобождение благой природы человека. Ислам расценивает человека гораздо более оптимистично и вместе с тем монистично. Не преодоление себя, а возвращение к собственной, изначально правильной природе (фитра) составляет здесь стратегическую цель. Исправить отход от изначально правильного принципиально по силам человеку, поскольку он же сам такой отход и допустил. Поэтому мусульманская этика настаивает не на несовершенности грехов, а на неупорствованиях (адам аль-исрáф) в грехе. Покаяния (тауба), понимаемого как сопряженность внутреннего движения души и внешнего действия, искупающего совершенный грех, заведомо достаточно для этого. Уже «испрашивание прощения» (истигфар) у Бога за совершенный грех служит свидетельством неупорствования в грехе, даже если оно сопровождается дальнейшими прегрешениями. С этим естественно связано принципиально иное, нежели в христианской этике, отношение к страданию. За некоторыми исключениями, характер-

ными для шиитов и связанными прежде всего с культом Хасана и Хусейна, сыновей Али, а также других шиитских мучеников, страдание как таковое расценивается отрицательно, обычно как наказание, насылаемое за совершенные грехи. Хотя, согласно сунне, Бог списывает с мусульманина какие-то из его грехов за любые перенесенные им страдания, в том числе и незначительные (царапина от колючки), страдание отнюдь не является условием спасения. Страдание во искупление, как сознательно принимаемое или даже инициируемое, не рассматривается мусульманской этикой как нечто осмысленное. Тем более невозможно страдание во искупление чужих грехов. Поэтому призыв к кротости или скромности, характерный для мусульманской этики, никогда не переходит определенных границ и не доходит до крайности. Мухаммед говорил, что верующий не должен унижать себя, подвергая непереносимым страданиям (ат-Тирмизи 2180, Ибн Маджа 4006). «Переносимое» служит одним из важных понятий, концептуализирующих общее понимание стратегии человеческого поведения в мусульманской этике. Универсальным для ислама служит представление о том, что это — религия «переносимого», т. е. принципиально посильного для человека, не требующего перенапряжения. Переносимость в этом смысле прямо связана с концептом срединности (см. 5.1, п. 3) в его толковании, характерном для мусульманской мысли. Это следует иметь в виду при толковании смысла любой из предрасположенностей-ахляк (см. 5.2, п. 2), комплекс которых составляет «благонаравие»: каждая из них ориентирует человека не на максимум, не на абсолютное понимание, а на срединность.

Характер долженствования

Это ярко проявляется в понимании характера долженствования в мусульманской этике, которой чуждо представление об абсолютности императива. Оно блокируется по меньшей мере по двум линиям. Во-первых, это просчет последствий любого действия и оценка его разумности в терминах баланса блага и зла, а во-вторых, условие посильности, т. е. реальной, а не идеальной, выполнимости действия при избежании вреда и ущерба для предпринимающего такое действие человека. Например, мусульманину вменяется в обязанность исправлять зло на благо. Далее, благонаравие предпочтительно в сравнении с дурным нравом, а благочестие — в сравнении с нечестием.

Из этого вытекает, что мусульманин должен исправлять дурные нравы окружающих на благие, и такой императив действительно фигурирует в числе первоосновных. Однако он принципиально ограничен условием посильности, которое разбивает его на три уровня. Максимальный — делом; если это представляется не-

разумным, то словом; если и это неразумно, то — «в сердце», т. е. в своих мыслях, причем это, как говорил Мухаммед, наименьшее, что может сделать верующий, оставаясь верующим. Разумность определяется как суммарный результат действий, направленных на установление благочестия. Например, выступать против нечестия правителя неразумно, поскольку отрицательный результат (раздор, грозящий единству уммы) гораздо весомее, нежели вероятное благо (исправление нравов одного человека). Вместе с тем выступить против нечестия судьи — правильно, поскольку в этом случае вероятное благо превышает возможное зло. Понятия «непременно» или «во что бы то ни стало» несовместимы с толкованием императивов в мусульманской этике. Это характерно и для шиитской этики, заметно более ригористичной, нежели суннитская.

Монашество и аскеза

С представлением о негреховности плоти сочетается и принципиальное отсутствие в исламе института монашества. Коран расценивает монашество как человеческое нововведение, а не установление божественного Закона [57:27 (27)]. Сунна подтверждает негативное отношение к монашеству постольку, поскольку оно связано с отрицанием семейных связей и брака, а в одном из хадисов (ад-Дарими 2075) Мухаммед говорит, что ему не было приказано вводить монашество, а следование по пути монашества он расценивает как нарушение его сунны (примера). Однако это касается монашества в его преимущественно христианском понимании. Универсализм, свойственный исламу, проявляется и в том, что понятие «монашество» (рахбанйя) перетолковывается как общее, принимающее частные формы в каждой религии. В классической литературе многочисленны упоминания хадисов (правда, не входящих в шесть наиболее авторитетных сборников), в которых утверждается, что каждый народ (умма) и каждый пророк имели свое монашество, а в исламе монашеством служит джихад. В этом универсалистском толковании монашество понимается как «отход» от всего остального ради «поклонения» (ибáда). Христианское монашество не принимается, причем чаще всего это обосновывается отрывом христианских монахов от людей и их уединением где-то в домах или в горах: такое отшельничество нормативно трактуется как странность и отклонение человека от собственной природы.

Вместе с тем в исламе признается зухд (также захáда). Этот термин обычно переводят как «аскеза», «подвижничество». Такой перевод затемняет значение этого понятия: аскетизм и монашество в его христианском понимании не только совместимы, но в определенный исторический период даже совпадали, тогда как в исламе отрицание монашества сочетается с признанием зухда и,

более того, с его высокой оценкой. Зухд — это не отказ от разрешенного Законом; целью захида (практикующего зухд) не может быть умерщвление или даже трансформация своей плотской натуры. Зухд — это прежде всего перенесение центра внимания с человеческого на божественное уже в этой, земной жизни. Как и в случае с упованием (таваккуль), зухд будет правильно практиковаться теми, для кого такое смещение акцента не приведет к потере правильной перспективы и безволию. Поэтому зухд сопряжен не с принципиальным отказом от материального, а с изменением отношения к нему: оно не должно служить объектом привязанности захида. Зухд — это повышенное благочестие (полный отказ от всего запретного и от излишеств в разрешенном) и отказ видеть что-либо кроме Бога в качестве подлинного агента изменений в земной жизни.

6.2. МАКРОПРОБЛЕМЫ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ

По мере рассмотрения основных принципов мусульманской этики, ее отличительных черт и принятых в ней классификаций намерений-и-действий мы не могли не затронуть и основные проблемы, обсуждавшиеся арабо-мусульманскими авторами. Термин «проблема» понимается здесь строго, как существенное затруднение, не допускающее последовательного решения без пересмотра структуры посылок, вызвавших это затруднение. Такое затруднение носит логический характер. Здесь мы систематизируем этот материал, представив его в виде основных блоков, или макропроблем, распадающихся на отдельные, самостоятельные вопросы, которые обнаруживают сходство логической структуры. Таких макропроблем можно выделить три. Это проблематика изменения; категоричности; определения истинного действителя.

Проблематика изменения

Макропроблема изменения конкретизируется как проблематика совершенствования, его возможностей, мотивов, целей и границ; характера предрасположенностей-ахлак и возможности их изменения; обуздания страстей ради правильного поведения; воспитания.

Для исламского мировоззрения в целом характерна консервативная тенденция. Если искать совершенство, то скорее в прошлом, нежели в будущем. Это касается и общественного устройства: умма времен Мухаммеда являла наилучшее состояние исламского государства, тогда как раздробленность, последовавшая за правлением первых четырех (в суннитской традиции «праведных») халифов, уничтожила подлинность принципа единства (тавхид) в

политической жизни. Это касается природы человеческого рода в целом: поколение времен Мухаммеда считается наиболее совершенным, и сунниты запрещают высказывать какое-либо мнение о недостатках сподвижников пророка (шииты, естественно, такие недостатки находят у тех, кого считают врагами Али); ему уступает в совершенстве следующее поколение, тому — следующее за ним, а затем идут поколения «обычных» людей, наделенных недостатками и достоинствами. Это касается и природы каждого человека в отдельности: изначальная природа (фитра) правильна, следует лишь не отходить от нее.

С такой общей направленностью взгляда связано и представление о том, что движение к лучшему — это возвращение, а не достижение чего-то, чем мы принципиально не обладали до сих пор. Совершенство, собственно, восстанавливается, а не добывается как новое, прежде неиспытанное состояние. С этим же, вероятно, следует связывать устойчивость представлений о цикличности истории в исламе: каждый век хиджры завершается «обновителем» (муджâдид), который приносит не что-то новое, а восстанавливает правильность исламской жизни, утраченную за прошедший век. Поэтому консерватизм ислама — это стремление удержать совершенство. Всякое изменение чревато тем, что оно будет отходом от него. Вот почему «нововведение» (бид'а), как правило, априори осуждается, и только давление реальной жизни заставило еще в классический период ввести понятие «разрешенное нововведение» (бид'а масмûха, бид'а мубâха) и отнести к этой категории ряд феноменов, не характерных для жизни исламской уммы времен Мухаммеда.

Поэтому изменение если и приветствуется, то как возвращение к изначально правильному, как удаление произошедшей порчи. Вопрос, однако, в том, возможно ли такое возвращение, допускает ли состояние вещей подобное изменение.

В области этики этот вопрос конкретизируется как вопрос о возможности изменения предрасположенностей-ахлак и вопрос о способности человека контролировать свои «страсти» (хâван, мн. ахвâ'). С одной стороны, предрасположенности даны от природы, а природное не подвластно человеку и не может быть изменено. С другой стороны, многие авторы настаивали на том, что предрасположенности могут быть приобретенными. Соотношение природных и приобретенных предрасположенностей оценивалось поразному: одни считали приобретаемыми только некоторые предрасположенности, другие — все. Зачастую приобретаемая предрасположенность ставится в один ряд с имеющейся от природы, и тогда возникает вопрос об их соотношении: какая из них, если они противоположны, будет определять поведение человека. Что касается страстей, то здесь мусульманская этика занимает более опре-

деленную позицию: страсти сбивают человека с правильного пути обретения блага, а потому им следует сопротивляться. Однако, если страсти вызываются предрасположенностями, в отношении их изменения возникает то же затруднение, что и в отношении предрасположенностей.

Поскольку изначальная природа человека (фитра) принципиально достаточна для спасения, этически санкционировано не совершенствование как таковое, а сохранение или восстановление этой природы. Совершенствование возможно, и образцы благонаравия (хусн аль-хулюк) или молодечества (футувва) известны (Мухаммед и Али). Однако мусульманская этика не ставит достижение этих образцов или приближение к ним в качестве цели для верующего: достаточно лишь следование примеру в меру собственных сил, но не приближение к нему. Различие между этими двумя стратегиями то же, что между пониманием добродетели как максимума и как усредненности (см. 5.2, п. 3). Совершенство, хотя и похвально, тем не менее не обязательно. Разрыв между одобряемым и обязательным составляет неустрашимое напряжение мусульманской этической мысли.

Проблематика категоричности

С этим связана другая макропроблема — вопрос о категоричности запретов и предписаний. Логическая структура этой макропроблемы образована как невозможность согласовать бинарную оппозицию «благо — зло» (одобряемое — порицаемое, разрешаемое — запрещаемое) с пятеричной классификацией поступков, принятой в фикхе (см. 1.2, п. 2). Если устранить из рассмотрения «безразличные» поступки, то из оставшихся четырех категорий две (обязательные и рекомендуемые) должны выражать причастность благу, а другие две (нерекомендуемые и запретные) — злу. Суть проблемы в том, что есть злые поступки, воздержание от которых стимулируется, но совершение которых оказывается фактически разрешенным, поскольку не наказывается (это нерекомендуемые поступки). И, напротив, есть добрые поступки, совершать которые похвально, но несовершенство их не вызывает никакого осуждения или иных «отрицательных» санкций (рекомендуемые поступки). По сути дела категорический характер носит совсем небольшое число требований положительного (предписания) и отрицательного (запреты) характера, причем положительные связаны с доктринально-культурной стороной жизни и не имеют прямого отношения к этической проблематике, а из отрицательных таковым является фактически лишь запрет прелюбодеяния и воровства. Конечно, мусульманская цивилизация выработала достаточно действенные механизмы стимулирования добрых поступков и удержания от

злых, которые компенсируют некатегоричный характер этических предписаний; эти механизмы представлены прежде всего общественным мнением и обусловленностью социального статуса соблюдением мусульманского этоса.

Другой ракурс проблемы категоричности связан с неопределенностью, незакрытостью списков действий, подпадающих под категорический запрет. Это вызывает неразрешимые споры относительно характера запретов, высказанных прежде всего в хадисах в форме «запрещения» (тахрím) без определения конкретно-правового статуса запрещенного (нерекомендуемое или запретное). Определение этого статуса необходимо и для определения этически санкционированного отношения к людям, совершающим подобные поступки. Например, игры (шахматы, нарды) или профессиональное пение запрещаются в силу того, что являются напрасным занятием и способствуют развитию страстей, а не разумного начала в человеке, а значит, отвлекают человека от блага. Вместе с тем точно не определено, является этот запрет категорическим или нет, и сторонники обеих точек зрения находят некоторые (хотя и не решающие) аргументы в традиции в пользу своей трактовки. В связи с этим невозможно определенно решить, должен ли человек, встретившийся с играющими или занимающимися пением, противодействовать их занятиям, исходя из общего императива поощрения добра и сопротивления злу, или же нет. Если эти поступки запретные, то должен (при неизбежных оговорках — см. 6.1, п. 3), а если только не рекомендуемые, то не должен. Эта логическая неопределенность усиливается отсутствием в исламе какой-либо абсолютно авторитетной инстанции (наподобие христианской Церкви), которая могла бы волюнтаристским решением положить конец спорам.

Проблематика определения истинного действователя

Макропроблема определения истинного действователя связана с одним из центральных метафизических вопросов классической арабо-мусульманской философии — вопросом о причинности. Оба выработанных подхода к ее разрешению вели к сходным затруднениям. Согласно одному из них, всякое действие имеет внешнюю (явную) и внутреннюю (скрытую) стороны, которые находятся в согласованном единстве. Такое понимание было проявлением того же принципа, который фундаментализирует мусульманскую этику и который мы назвали принципом непосредственной связанности внешнего и внутреннего. В применении к проблеме причинности в области этики этот принцип проявляется в том, что внешним (явленным) действователем считается человек, тогда как внутренним (скрытым) — Бог. Другой подход рассматривает данное конкретное действие как последнее звено в ряду причин, который начинается Первой причи-

ной, или (на религиозном языке) Богом. Поскольку действие каждой последующей причины определено предшествующей, в конечном счете единственным подлинным (не определенным ничем другим) действователем остается Бог, хотя на поверхности явления действие производит какая-то вещь или человек. Ни одна из этих парадигм не позволяет окончательно установить однозначное «авторство» действия и разрешает считать подлинным агентом действия в одном отношении человека, а в другом — Бога. Но если в области метафизики такой вывод приемлем, то для этики он означает нерешенность вопроса об ответственности. Это и составляло одну из главных проблем для мусульманской этической мысли, которая получила существенное развитие в философии калама (прежде всего мутазилизма) и в суфизме. Религиозно-доктринальная мысль предпочитает занимать уклончивую и в конечном счете противоречивую позицию. С одной стороны, считать Бога исключительной причиной — свидетельство высочайшей степени благочестия (таква); с другой стороны, в таком случае упование на Бога (таваккуль) может обернуться безволием человека. Поэтому обычных верующих призывают действовать так, как если бы они сами были причиной происходящих с ними изменений, не забывая вместе с тем и о Боге, а полное препоручение своей судьбы Богу оставляют на долю тех, для кого отсутствует риск впасть в подобные нежелательные крайности.

6.3. ОСНОВНЫЕ ЖАНРЫ, В КОТОРЫХ ОБСУЖДАЛАСЬ ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Специальный жанр, посвященный рассмотрению проблематики мусульманской этики, в классической арабо-мусульманской культуре отсутствует. Вопросы этики разрабатывались и освещались наряду с другими проблемами в литературе нескольких жанров: толкования Корана и сунны; фикх; религиозно-доктринальная мысль; *адаб*. Первые два носят более научный характер, тогда как вторые два скорее ориентированы на широкую публику.

Комментарии к Корану (*тафсир*, *та'виль*) писали представители разных наук (филологии, доктринальной мысли, права) и разных школ и направлений мысли. Нередко в комментарии к Корану включались хадисы, а комментаторы Корана были и известными хадисоведом. Преимущественно филологический характер носят комментарии Ибн Касира (XIV в.) и «Тафсир аль-Джалалейн» (Комментарий двух Джалалей), составленный Джалаль ад-Дином аль-Махалли (XV в.) и его знаменитым учеником Джалаль ад-Дином ас-Суюты (XV в.), автором «Совершенства в каранических науках». Более концептуальный характер отличает комментарии ат-Табари (IX — X вв.) и аль-Куртуби (XIII в.). Шиитские комментарии к Корану составляют отдельный жанр. «Ас-Сахиhi» аль-Бухари и Муслима

комментировали соответственно Ибн Хаджар аль-Аскаляни (XIV – XV вв.) и ан-Навави (XIII в.), остальные сборники из числа шести общепризнанных в суннитской традиции также были прокомментированы. Трудно найти нюансы, которые не обговаривались бы в этой обширнейшей комментаторской литературе, и среди обсуждавшихся вопросов были и этические.

Религиозно-правовая мысль (фикх) развивается на той же текстуальной основе, что и комментаторская, рассматривая Коран и сунну как источник (первоочередной, хотя не единственный) правовых норм. В силу характера исламского Закона и отсутствия разделения на светское и духовное в мусульманском обществе (как это разделение имело место на Западе) в поле зрения факихов попадали и вопросы, непосредственно связанные с этикой. Трудно найти серьезное произведение фикха, в котором вопрос о благочестии и благонравии не обсуждался бы в общем или в деталях.

В отсутствие Церкви попытки сформулировать исламскую доктрину, хотя и предпринимались неоднократно, не привели к общепризнанному результату. Отсутствие догматизации имело своим результатом продолжение попыток в этом направлении, которые предпринимались вплоть до сравнительно недавнего времени. Результатом стала обширная литература, посвященная собственноручно доктрине («акйда»), а также общемировоззренческим вопросам. В сочинениях этого рода обсуждалась и этическая проблематика, и виднейшие хадисоведы, историки, факихи приложили свои усилия на этом поприще. Наиболее известные произведения этого жанра принадлежат ат-Тахави (между 844 и 853 – 933), аль-Ашари (873 – 936), Ибн Аби Язиду аль-Кайравани (992 – 996), аль-Газали (1058 – 1111), Ибн Кудаме (1147 – 1223), Ибн Таймиййе (1263 – 1328), аль-Йджи (1281 – 1355), Абу Абдаллаху ас-Сануси (1435/36 – 1490), Мухаммеду бен Абдель Ваххабу (1703 – 1792), аль-Фадали (ум. 1821). Помимо этих суннитских авторов, доктринальные вопросы разрабатывали шииты, ибадиты и др.

Адабная литература, в отличие от перечисленных жанров, в большинстве своем не носит систематического характера. Это сборники изящной словесности, куда включались, в зависимости от вкуса автора, и сведения из различных наук, и биографическая информация, и исторические анекдоты, афоризмы и наставления. Знаменитый историк Ибн Хальдун (1332 – 1406) называет в качестве четырех классических авторов этого жанра аль-Джахиза (776 – 868/9), Ибн Кутайбу (828 – 889), аль-Мубаррада (826 – 900) и Абу Али аль-Кали. (901 – 967), считая остальные произведения слепком или отвращением от этих. Особый жанр адабной литературы был представлен «зерцалами правителей» (марая аль-мулюк) — наставлениями, обращенными к главам исламских государств с моральными увещаниями и призывами к справедливости.

**ФИЛОСОФСКОЕ РАЗРАБОТКА МУСУЛЬМАНСКОЙ
ЭТИКИ В КАЛАМЕ, ИСМАИЛИЗМЕ И СУФИЗМЕ**

**7.1. КАЛАМ И РАННЯЯ МУСУЛЬМАНСКАЯ
МЫСЛЬ: РИГОРИЗАЦИЯ ЭТИКИ**

Калам (араб. «речь») — направление средневековой арабо-мусульманской философии, возникновение которого обычно связывают с именем Васила Ибн Ата (ум. 748). В каламе выделяют два этапа — ранний, мутазилитский, и поздний, ашаритский, по имени Абу аль-Хасана аль-Ашари (ум. 936). Для мутазилизма характерен рационализм, дух полемики и свободной аргументации, который практически исчезает в позднем каламе — ашаризме, приобретающем доктринально-школьный характер и утрачивающем философские черты.

В каламе на первое место выходит проблематика определения истинного действователя и категоричности моральных предписаний. Эти вопросы особенно активно разрабатывали мутазилиты. Наряду с ними к этой проблематике обращались другие ранние мусульманские мыслители, прежде всего рафидиты и хариджиты.

Вопрос об автономии действия. Кадариты и ажабариты

Мутазилиты утверждают, что, во-первых, человек является подлинным действователем, а во-вторых, человеческая и божественная сферы способности к действию не пересекаются. Последнее означает непредопределенность человеческих поступков и, следовательно, ответственность человека за все свои действия. Мутазилизм не носит школьного характера, поэтому данная позиция характерна далеко не для всех мутазилитов.

Вопрос об истинном (хакыка) или метафорическом (маджаз) характере обсуждаемого предмета был одним из способов универсализации постановки проблем у мутазилитов. Так, обсуждался характер божественных атрибутов, также стоял вопрос о том, является ли человек подлинным действователем. За малым исключением, все мутазилиты считали человека истинным действователем. Это означает, что человек обладает совокупностью характери-

стик, которые стоят за понятием «действие». Эти характеристики суммируются в понятии «могущество» (кўдра), или «способность» (истита'а) к совершению действия, а раскрываются как здоровое состояние органов, наличие материала, принадлежностей и орудия действия, а также причины, побуждающей к действию. Такая трактовка «способности» напоминает перипатетическое решение вопроса.

Мусульманская этика рассматривает поступок как единство намерения и действия, при этом намерение считается находящимся во власти человека, тогда как действие зависит и от неподвластных человеку факторов. Это представление о поступке как о соотношении между внешним и внутренним получает свое развитие в мутазилизме. Намерение трактуется здесь как воля (ирáда), которая по-прежнему составляет область человеческого суверенитета. Мутазилиды придерживались мнения о том, что человек сам производит собственную волю, т. е. влечение к одному из двух противоположных вариантов действия. Именно воля обуславливает необходимость (иджáб) поступка, однако лишь в том случае, если наличествует способность к действию, которой вместе с тем самой по себе недостаточно для того, чтобы поступок состоялся.

Поскольку воля как таковая автономна, вопрос сводился к тому, является ли способность к действию автономной, принадлежащей самому человеку, или нет, и как соотносятся способности человека и Бога к совершению действия.

Мутазилиды были согласны в том, что Бог наделяет человека способностью к действию. Наиболее радикальные среди них утверждали, что после этого подвластное человеку перестает быть подвластным Богу, а значит, человек совершает свое действие по собственной воле и в соответствии со своей способностью к действию, в которую Бог вмешаться не может. Менее радикальное решение заключалось в том, что подвластные человеку поступки не перестают быть подвластными Богу, поэтому один и тот же поступок может быть и совершен человеком в соответствии с собственной способностью, и сотворен Богом, и в последнем случае совершается человеком не автономно, а «по необходимости».

Этический аспект проблемы автономии действия был прямо связан с общей метафизикой действия. Характерное для исламской мысли представление о действии как связанности внутренне-го и внешнего (намерения и внешнего действия, воли и способности к действию) прямо соотносится с тем, что в ранней исламской мысли только разумные, способные к волевому целеполаганию существа считались истинными действующими, поскольку только у них могла иметь место такая связанность. Между тем языковая привычка заставляет приписывать действия агентам, которые не удовлетворяют этому условию. Например, мы говорим, что «ка-

мень катится», «стрела летит» или «дерево горит», хотя эти неодушевленные предметы не могут быть истинными действителями. Для решения этой проблемы было выработано понятие «присвоение» (касб): действие «качение», например, сотворено Богом, тогда как «присвоено» человеком, который сам (автономно) только толкнул, но не покати́л камень.

По сути то же рассуждение может быть применено и в отношении действий человека: его можно рассматривать как «присваивающего», а не производящего собственные действия, которые оказываются сотворены Богом. К этому сводилась позиция тех, кто, в отличие от большинства мутазилитов, считал человека лишенным автономной способности к действию. Таких мыслителей сами мутазилиты называли «джабаритами» (араб. джабарийя, от джабр — принуждение). Сторонники автономии человеческого действия получили общее название «кадаритов» (араб. кадарийя, от кадар — «судьба»).

Термины «кадариты» и «джабариты» имеют домутазилитское происхождение. Первоначально они могли употребляться как синонимы, и лишь позже последовательные сторонники учения о вынужденном, а не автономном характере действия человека стали называть своих соперников кадаритами. Оба термина служили унизительными наименованиями противника и не применялись для характеристики собственных взглядов. Триумф ашаризма над мутазилизмом означал и победу позиции джабаритов в каламе. Схожая картина наблюдается в исламской мысли в целом: за очень редким исключением (например, зейдиты), позиция джабаритов является господствующей. В хадисах встречается, хотя и нечасто, осуждение кадаритов. Согласно ат-Тирмизи (2075), Мухаммед утверждал, что мурджииты и кадариты не принадлежат к исламу; у Абу Дауда (4071) читаем, что, по словам Мухаммеда, кадариты — это «маги» (огнепоклонники-зороастрийцы) среди мусульман, и их не следует навещать, если они больны, и участвовать в похоронах после их смерти (а такова обязанность мусульман в отношении мусульман).

Аль-Ашари утвердил в качестве несомненного принцип «присвоения» человеком действий, сотворенных Богом. Так, позиция джабаритов была закреплена в качестве обязательного тезиса школы.

Принцип строгой ответственности

Представление об автономии действия, сопровождающего автономную (по определению) волю человека, которого придерживались мутазилиты, означало, что человек совершает свои поступки сам, без принуждения и предопределения. Это положение было важно прежде всего потому, что к числу действий мутазилиты от-

носили веру (иман) и неверие (куфр). С их точки зрения, человек, а не Бог, несет полную ответственность за то, станет ли он верующим или неверующим и, соответственно, получит ли в качестве воздаяния награду или наказание. Они утверждали, что Бог творит человека без качеств веры или неверия, которые полностью приобретаются им благодаря автономным действиям.

В соответствии с разделением подвластного человеку и подвластного Богу мутазилиты отделяли волю Бога, направленную на человеческие поступки, от воли, направленной на вещи. Последняя тождественна, в отличие от первой, их сотворению. Божественная воля, обращенная к человеку, выражена не в творении его поступков, а в Законе, допускающем послушание или ослушание: эта воля, обуславливающая награду или наказание, является причиной, действующей «по выбору» человека, т. е. в зависимости от его автономного действия.

Джабариты оказываются в более сложном положении при объяснении характера божественных предписаний. Общесуннитская позиция заключается в том, что все благо и зло в судьбе человека — от Бога и что человеческие поступки совершаются по воле Бога. Если человек действует в соответствии с Законом, божественная воля творит его поступок. Если он поступает в противоречии с Законом, божественная воля выражается в «позволении» (тахлия) ему поступить так. В последнем случае создается впечатление, что человеческая воля как будто пересиливает божественную. Но поскольку воля как таковая свободна, тогда как Богом сотворяется непосредственное действие, вызванное этой волей, эта позиция не является открыто противоречивой. Понятие «позволение», а также «допущение» (хизлян) было выдвинуто в каламе и вошло в доктринальные сочинения суннитов.

Считая награду и наказание полностью заслугой человека, мутазилиты занимали ригористичную позицию также в вопросе о возможности прощения совершенных грехов и в вопросе о «разрешенности» малых грехов. Еще мурджиитами было высказано мнение о том, что любое ослушание является «великим» грехом, а значит, за любое ослушание следует наказание. Схожую позицию среди мутазилитов занимал Джáфар бен Мубáшшир, утверждавший, что любое намерение нарушить запреты и предписания Закона является великим грехом и что любое намеренное ослушание также великий грех. Такова крайняя точка зрения, согласно которой любое прегрешение наказуемо и нет категории «малых» грехов, совершение которых религиозно-доктринальной мыслью как будто допускается (поскольку не наказывается, обычно при условии несовершения великих грехов). Большинство мутазилитов признавали разделение грехов на великие и малые, однако в их позиции заметна тенденция к более жесткой и расширительной, в сравнении с

общесуннитской, трактовке категории великих грехов. Кроме того, мутазилиты считали, что великий грех лишает человека награды за веру, исключая его из числа «обитателей рая», тогда как общесуннитская позиция состоит в том, что великий грех, за который человек понес наказание в земной жизни, ему прощается безусловно, а грехи, которые были утаены и остались ненаказанными (за исключением отрицания единобожия), могут быть прощены Богом по его желанию или в результате заступничества Мухаммеда.

Бог как источник исключительно блага

Проблематика определения истинного действующего и характерное для мутазилитов стремление к категоричности в сфере этики сочетаются в разрешении вопроса о том, является ли Бог творцом зла, т. е. всякого рода событий, расцениваемых как отрицательные: наказание, несправедливость и т. п.

Человек, совершая плохие поступки, сам заслуживает свое наказание и должен получить его полностью, без снисхождения, считают мутазилиты. Тем самым человек в каком-то смысле оказывается творцом того зла, которое должно его настичь, и в этом исламские авторы усматривают нарушение мутазилитами тавхида — их отход от представления о Боге как единственном творце всего, в том числе блага и зла, что как будто оправдывает данное им название «маги ислама». Однако заслуженное человеком наказание накладывает Бог, а поскольку страдание расценивается в исламе отрицательно, возникает проблема злого, плохого поступка, который должен быть приписан Богу.

Мутазилиты, последовательно проводя мысль о том, что Бог творит исключительно благое, решали эту проблему, опираясь на понятие «пригодность» (салâх). С их точки зрения, сотворенный Богом мир — наиболее пригодный из всех возможных. Проклятие Богом неверующих и наказание грешников в загробной жизни — это «наиболее пригодное» для них. Более того, это милость и попечение о них, поскольку такое наказание может удержать людей от совершения грехов. Бедствия, постигающие людей в земной жизни (например, болезни), являются чем-то плохим метафорически, а не в прямом смысле, и то же касается загробных наказаний. Рассматривая эти построения с точки зрения соотношения между утилитаристской и апроприаторной классификациями, заметим, что мутазилиты отдают безусловное предпочтение второй в сравнении с первой. Хотя страдания являются, вне всякого сомнения, злом (иногда действия Бога, насылающего страдания, мутазилиты обозначают словом «саййи'а» — «плохой поступок», тем самым, что служит общим наименованием для «прегрешения»), а значит, соответствующие божественные действия должны оцениваться

отрицательно в утилитаристской классификации намерений-и-действий, это соображение уступает другому: те же действия являются положительными, если рассматривать их в системе апроприаторных оценок, поскольку служат и отдаленному интересу самих грешников, и общему интересу уммы.

В целом же, считали мутазилиты, Бог не творит несправедливость (зульм), хотя они расходились в вопросе о том, способен ли он творить ее в принципе. Все божественные действия — справедливость (адль), утверждали мутазилиты, в связи с чем их именовали (среди прочего) «людьми справедливости».

7.2. ИСМАИЛИЗМ: ИМПЕРАТИВНАЯ ЭТИКА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

Исмаилиты оформились в качестве самостоятельной группы в шиитской среде во второй половине VIII в. В качестве философского учения исмаилизм приобретает свой законченный характер к началу XI в. в сочинениях Хамид ад-Дина аль-Кирмани. Хотя исмаилитские философы опирались на идеи перипатетизма, неоплатонизма (например, в объяснении источника зла как недостатка формы и переизбытка материи), стоицизма, их учение отличается печатью оригинальной систематичности, благодаря чему оно не сводится к сумме заимствований. Группы исмаилитов активны по сей день в различных регионах мира, в том числе в Средней Азии.

Если мутазилиты интересовались в основном проблематикой категоричности и истинного действителя, то исмаилитские теоретики уделяют первоочередное внимание другой макропроблеме мусульманской этики — вопросу изменения. Они разрабатывают стратегию совершенствования отдельного человека и человеческого социума, опираясь на принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего.

Внешнее и внутреннее поклонение

Мусульманская этика рассматривает человека как «раба» (абд) Бога, а его предназначением считает «поклонение» (ибада). Выходя за рамки узкодоктринального понимания (где этот термин обозначает регламентированные культовые действия), «поклонение» охватывает весь комплекс связей и отношений между человеком и Богом. При этом человеку отводится отнюдь не пассивная роль «подневольного», на него возлагается функция активного действия. Такое понимание поклонения предполагается самой сутью ислама как системы мысли, в которой религиозное не отделено резкой границей от светского. Именно в этом направлении, наме-

ченном, хотя и не разработанном до конца доктринальной мыслью, развиваются построения исмаилитских теоретиков.

Понятие «поклонение» трактуется ими максимально широко. Оно имеет две стороны — явную (внешнюю) и скрытую (внутреннюю). Явное поклонение, именуемое также «поклонение действием», — это совершение всех предписанных Законом обрядов. Внутреннее поклонение, или «поклонение знанием», — это приобретение истинных знаний об универсуме, его метафизических, природных и социальных структурах, а также об отношении к нему Бога. Принципиально, что внешнее и внутреннее поклонения не соподчинены как менее и более истинное. Только их непосредственная связанность, когда одно полностью соответствует другому, приносит душе совершенство. Иначе в отсутствие такого взаимного соответствия в душе человека образуется не единая форма, даваемая гармонией (связанностью) двух поклонений, а две различные формы, производные от каждого из них в отдельности, и как бы ни было совершенно одно из них, эти две формы будут конфликтовать и бороться друг с другом, доставляя душе терзания.

Внешнее и внутреннее поклонения изменяют человека, и если они практикуются правильно, то приводят его к совершенству. Исмаилитская этика рассматривает достижение совершенства не как что-то избыточное (хотя и похвальное) и необязательное, как то характерно для суннитской этики, а как непременное условие спасения. Для нее не составляет вопроса, что человек может меняться и совершенствоваться; весь смысл этических построений исмаилитских философов в том, что он обязан это делать.

Нравственные добродетели и формальная добродетель

Возможность совершенствования в результате практикования двух поклонений концептуализируется как приобретение «добродетелей» (фада́йя, мн. фада́йиль). Это понятие из лексикона перипатетиков имеет корень, связанный с идеей излишка и превосходства. Совершенствование мыслится как приобретение преимущественного в сравнении с другими положения, что соответствует в данном случае общему эксклюзивистскому духу исмаилитского мировоззрения: только обладающие таким преимущественным положением члены исмаилитской общины могут надеяться на спасение, всех прочих ждут адские муки.

Явное поклонение доставляет человеку «нравственные добродетели» (фадаиль хулькийя). Понятие хульк (нрав) активно используется в мусульманской этике, и его соединение с перипатетической «добродетелью» не случайно. Речь идет о качествах, которые мусульманская этика традиционно причисляет к похвальным нравам: правдивость, щедрость, воздержанность, мужественность,

терпение. К ним исмаилиты добавляют «чистоту» (тахара, назафа), которая трактуется не только как ритуальная чистота, но и как очищенность души от пятен природных пороков, и «стремление» (шаук) к единению с метафизическими началами сущего. Все эти качества рассматриваются исмаилитами как благоприобретаемые, совершенствующие душу человека.

Скрытое поклонение дает единственную добродетель — мудрость (хикма), которая является «формальной добродетелью» (фадля сурийя). В понимании исмаилитов мудрость — это подлинное и полное знание, которое в совершенном виде изложено только в их книгах. Дело в том, что знание (как и вообще любая вещь) представляет собой связанность внешнего и внутреннего. Это общее для арабо-мусульманской мысли положение исмаилиты толкуют особым образом: с их точки зрения, внутренняя, или скрытая, сторона знания должна быть извлечена из его явленности с помощью особых приемов истолкования. Явленное знание (а это прежде всего Писание) рассматривается поэтому как своего рода материал для экзегетической деятельности исмаилитских имамов. Кроме того, полнотой знания обладает только высший глава исмаилитской общины, который пользуется непосредственной «поддержкой» (та'йид) метафизических начал мироздания и в силу этого способен к подлинной экзегетической деятельности. Все остальные члены исмаилитского социума полагаются в той или иной степени на получение знаний от этого совершенного главы общины.

Гармония внешнего и внутреннего как путь к совершенству

Если явное и скрытое поклонения, или нравственные и формальная добродетели гармонизированы, результатом их взаимной связанности и согласованности становится возникновение единой добродетели, выражающей собственно совершенство человека. Это «уподобление» (ташаббух) высшим, метафизическим началам мироздания.

Такова высшая точка личного совершенства. Что касается родового, коллективного совершенства, то оно прямо связано с пониманием смысла истории в исмаилитской философии. Любое сущее проходит путь от «первого совершенства», т. е. обретения существования, ко «второму совершенству», или обладанию полнотой всех изначально заложенных, но не проявленных качеств и свойств. Не является исключением и мироздание в целом: от первого совершенства, или Первого Предела (Первого Разума, первого в ряду сущего) оно проходит путь своеобразной эволюции, который должен завершиться (но еще не завершен) возникновением Второго Предела. Это — та единая форма, которая возникнет по окончании человеческой истории в результате слияния душ всех

праведных людей. Праведное, совершенное человечество, таким образом, призвано сыграть величайшую роль в истории — завершить выстраивание мироздания, которое было начато актом сотворения Первого Разума Богом.

7.3. СУФИЗМ: ЭТИКА «РАСТЕРЯННОСТИ»

Зрелую философскую форму суфизм приобретает позже других направлений классической арабо-мусульманской философии. Мистический опыт постепенно концепитуализируется у Зун-Нуна аль-Мисри (VIII — IX вв.), аль-Харраза (ум. 899), философские идеи прослеживаются у Абу Язйда аль-Бистами (ум. 875), Абу Мансура аль-Халладжа (казнен 922), Абу аль-Касима аль-Кушайри (986 — 1072) и др. Наиболее полное выражение философия суфизма получила в трудах Мухьи ад-Дина Ибн Араби (1165 — 1240). Суфизм наложил заметный отпечаток на развитие духовной и интеллектуальной культуры и остается важным элементом сегодняшней арабо-мусульманской цивилизации.

«Растерянность» как переход между внешним и внутренним

Сердцевина суфийской философии и одновременно суть суфийского мироздания выражается в описании соотношения между Первоначалом (Богом) и мирозданием на основе принципа непосредственной связанности внешнего и внутреннего. Этот принцип, играющий системообразующую роль в теоретических построениях в самых разных областях классической арабо-мусульманской культуры (в том числе и в этике), суфийские мыслители первыми последовательно применили для решения этой задачи.

Пусть явным будет мироздание, или, если использовать предпочитаемое суфиями выражение, Творение (хальк), а скрытым — Истина (хакк), т. е. Бог. Принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего означает, что мир и Бог «согласованы» таким образом, что нет одного без другого, а «переход» одного в другое необходим и образует нечто простое и единое. Как намерение вызывает внешнее действие и непосредственно с ним связано, так что не бывает одного без другого, а поступок — это нечто простое, образованное этим переходом намерения в действие, так и «миропорядок» (амр, ша'н) — это «переход» Истины в Творение и наоборот.

Творение, или мир, состоит из множества отдельных, отделенных одно от другого существ и вещей. Истина, или Бог, напротив, множеством не является, и нельзя говорить, что что-то одно в нем отличается от чего-то другого. В этих тезисах самих по себе нет ничего необычного. Однако все дело в том, что эти два утверждения переводимы одно в другое, коль скоро Творение и Бог со-

относятся как непосредственно связанные внешнее и внутреннее: множественность переходит в отсутствие множественности, разделенность — в отсутствие разделенности и наоборот. Поэтому отдельные «части» мира (люди, другие существа, вещи) являются иными в отношении друг друга, поскольку речь идет о Творении, но эта инаковость переходит в отсутствие различия, если речь идет о Боге. Внешнее и внутреннее соотносятся таким образом, что одно не является «подлинным» в отличие от другого, «неподлинного», и даже не «более подлинным» в сравнении с «менее подлинным». Они одинаково подлинны и одинаково необходимы: как в поступке одинаково подлинны и необходимы внутреннее намерение и внешнее действие, так и в мироздании одинаково необходимы и подлинны внешнее Творение и внутренняя Истина (Бог). Это значит, что каждый из людей является частью Творения не больше, чем Богом, что каждый отделен и отличен от всего прочего мироздания не больше, чем неотличен от него.

Такое необходимое единство и взаимный переход противоположных утверждений, из которых одно не более истинно, чем другое, из которых ни одно не отрицает другое, а только предполагает его и делает необходимым, а истина состоит именно в их взаимном переходе, и называется растерянностью (хайра). Растерянность — отличительный суфийский способ видения соотношения между миром и Богом. Определяя принципиальные черты суфийской философии в целом, он накладывает свой отпечаток и на решение этической проблематики изменения, категоричности и определения истинного действителя.

«Растерянное» понимание совершенствования и действия

Взаимный переход между внешним и внутренним, между Творением и Богом совершается, согласно суфийским мыслителям, ежемгновенно. В суфизме воспринята развитая в каламе атомарная теория времени, и каждый атом времени трактуется как переход от Творения к Истине («гибель» Творения в Боге) и обратный переход от Бога к Творению («явление» Бога в Творении). В пределах одного атома времени в таких переходах Творение-Бог и Бог-Творение никакого изменения, собственно говоря, не происходит. Если понимать изменение как превращение во что-то иное, то это понимание не подходит для описания взаимного перехода между Богом и Творением, поскольку такой переход возможен и необходим именно потому, что Бог не является иным, нежели Творение, а Творение — иным, нежели Бог, хотя они отличны одно от другого; точно так же в поступке переход намерения в действие не является изменением намерения или изменением внешнего действия, осуществляющего намерение.

Такое соотношение между Творением и Богом означает, что человек не просто «достигает» Бога ежесекундно; человек, как и любая вещь в мире, просто не может существовать, не переходя ежесекундно в состояние «божественности». С точки зрения суфизма, богопознание — это не гносеологический акт, а неотъемлемый от нас фундамент нашего существования. «Богопознание» поэтому — не вполне адекватный термин, и хотя он употребляется суфиями, чаще они говорят об «осуществленности» (тахáккук): это понятие соединяет гносеологический и онтологический аспекты.

Поскольку ежесекундное осуществление божественности составляет основу нашего существования, богопознание не может ставиться как цель в полном смысле этого слова, как то, чем мы в принципе не обладаем и к достижению чего стремимся. Можно говорить не о богопознании как таковом, а о том, чтобы человек, когда он является частью Творения, помнил бы также и о втором своем состоянии, которое непосредственно связано с тварностью — о божественности. Вот почему в суфизме на первый план выходит семья понятий, выражающих идею пробуждения внимания, снятия завесы и т. п.: оказываясь «внимательны» к другой стороне нашего существования, мы видим полную истину собственного устройства.

Именно в этом смысле можно говорить о проблематике изменения как совершенствования в суфизме. «Стоянки» (макам, мн. макама́т) суфия — это состояния человека, и если представить себе «отрезок» между состоянием совершенного отсутствия осознания и полным осознанием второй, нетварной стороны нашего существования в виде условной прямой линии, то это и будет тот «путь», который суфий «проходит» к Богу и который может быть различным образом размечен такими стоянками. Хотя образ пути и соответствующая лексика создают впечатление линейного восхождения, накопления результата по мере поступательного продвижения вперед, это впечатление мало соответствует реальности, поскольку весь путь может быть пройден в одно мгновение и сознательно прикладываемые усилия путника не являются ни необходимым, ни достаточным условием его прохождения.

Метафизическим обоснованием этого служит отсутствие причинно-следственных связей между двумя соседними атомами времени. Каким будет Творение в следующий атом времени, зависит не от его состояния в предшествующее мгновение, а от того, как именно проявится Бог в этом мгновении. Поэтому любые изменения могут произойти мгновенно, т. е. в следующий атом времени, и, с точки зрения суфийской философии, скорее следует удивляться тому, что мир как будто равномерно эволюционирует с течением времени.

Такое соотношение между «соседними» атомами времени не позволяет утверждать, что сознательные усилия приведут к наме-

ченному результату. Однако было бы ошибкой остановиться на этом: с точки зрения принципа растерянности, это утверждение должно быть дополнено обратным, и истина будет состоять в переходе от одного к другому.

В самом деле, задав вопрос: чем определено, как именно явится Бог в следующий атом времени, т. е. каким станет Творение в результате богоявления? — мы не найдем иной возможности ответить на него, нежели сказав: самим Творением. Ведь если внешнее полностью соответствует внутреннему, то Бог явится именно так, как то «предопределено» Творением.

Вот почему «растерянная» этика суфизма ни в какой мере не является манифестом квиетизма. Вслед за суфийскими философами можно было бы сказать: мы определены Богом, но то, как Бог определяет нас, предопределено нами же самими. Результат, который мы получаем как плод наших усилий, принадлежит Богу не больше, чем нам самим, и нам самим не больше, чем Богу. Истинным действователем является сам человек, но лишь постольку, поскольку он определен в своем действии Богом; однако Бог определяет его действие только так, как то «предначертано» самим человеком.

Преодоление дихотомии категоричность — некатегоричность

Так решается проблематика изменения (совершенствования) и истинного действителя, схожим образом разрешаются вопросы, связанные с проблемой категоричности, которая ставится в расширительной трактовке: должен ли человек вообще действовать? Действие, исправляющее что-то плохое на хорошее, направлено на другого человека. Однако другой является другим настолько же, насколько и недругим. Кроме того, в своем данном состоянии другой настолько же предопределен Богом, насколько и самим собой. Поэтому действие, направленное на другого, должно совершаться с учетом этих оговорок, вызванных к жизни принципом «растерянности» и имеющих основной целью исключить какую-либо односторонность трактовок. Суфийская философия призывает нас помнить, что исправление может оказаться ухудшением и противодействием Богу, и, напротив, то, что предстает как противодействие, может оказаться содействием и исправлением.

С этим связана и та отличающая суфизм веротерпимость, которая является вовсе не «толерантностью», подчас граничащей с безразличием, а вытекает из самого фундамента суфийской философии. Ни в каком своем действии мы не отклоняемся от Бога, а значит, любое наше действие является не чем иным, как подлинным поклонением подлинному Богу. Поэтому никакая религия не является неистинной; но и никакая религия не может претендовать на исключительную истинность.

Поскольку Бог составляет инобытие любого существа и любой вещи, причем в полной мере, никакая из них не может быть названа дурной: все вещи равно благие. Но если рассматривать каждую из них только как часть Творения, появляется возможность их соотносительной трактовки: тогда одни вещи будут для кого-то хорошими, а для кого-то дурными. Зло может быть найдено в мире, поскольку он не рассматривается как другая сторона Бога.

В применении к человеку это означает, что все люди одинаково совершенны, если говорить о них как о явном-и-скрытом, как о соединении Творения и Бога. Однако различие, безусловно, имеется, если рассматривать их только как часть Творения. Вместе с тем это различающее людей превосходство одних над другими смягчается одним принципиальным обстоятельством. Весь мир (Творение в целом) служит явленностью Бога, и человек также выявляет Бога полностью. Различие между этими двумя выявлениями Бога в том, что в любом человеке всегда осуществляется количественная, но не обязательно качественная полнота боговыявления: в любом человеке явлены все атрибуты, все характеристики, которые можно найти в мире, но не обязательно в своей полной, наиболее интенсивной форме. Таково же различие между двумя пониманиями «совершенного человека» (инсân kâmil) в суфизме: любой человек совершенен в количественном отношении, но только у единиц оно дополняется качественным совершенством.

ЭТИКА В МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩЕСТВАХ

Этика в мусульманских обществах представлена теми учениями, для которых не характерны системообразующие принципы мусульманской этики: принцип непосредственной связанности внешнего и внутреннего и принцип перевешивающего баланса. Это в первую очередь учения последователей античной мудрости, а также этика раннего ишракизма (философии озарения). Вместе с тем непроходимой границы между мусульманской этикой и этикой в мусульманских обществах не существует, поскольку последняя развивалась в лоне арабо-мусульманской цивилизации и не могла остаться вовсе чуждой ее влиянию.

Арабоязычный перипатетизм, одна из школ классической арабо-мусульманской философии, представлен прежде всего именами аль-Кинди (800–879), аль-Фараби (870–950), Ибн Сины (Авиценны 980–1037), Ибн Туфейля (1110–1185), Ибн Рушда (Аверроэса 1126–1198). Эти мыслители не только следовали античным образцам философствования, но и выдвигали собственные философские концепции, независимые от аристотелизма (например, концепция разделения самости и существования или концепция яйности, развитые Ибн Синой). Другие авторы, такие как Мискавейх (932–1030) или Насир ад-Дин ат-Туси (1201–1274), в основном ограничивались воспроизведением, пусть и в новых формах, античной мудрости, зачастую соединяя с ней образцы арабо-персидской культуры. И арабоязычные перипатетики, и другие авторы, продолжавшие античную линию в этике, не ограничивали себя следованием какой-то одной школе, а чаще всего соединяли аристотелевские, платонические, неоплатонические и стоические мотивы.

Приблизительно за полтора века до начала арабских завоеваний начинается активное распространение аристотелизма на территориях, позже вошедших в состав арабского халифата, прежде всего в Иране. Позже, начиная с IX в., на арабский переводятся практически все произведения Аристотеля. О его популярности среди образованных кругов арабо-мусульманского государства свидетельствует данный ему почетный титул «Первый учитель». В числе аристотелевских сочинений — «Никомахова этика», которая комментировалась аль-Фараби и Ибн Рушдом и перевод которой оказал решающее влияние на появление целой тради-

ции этического философствования в духе античности, соединявшей аристотелизм с платоновской психологией и неоплатонической космологией. Основным источником восприятия последней стала «Теология Аристотеля», содержавшая пересказ последних глав платиновских «Эннеад». Основные диалоги Платона, тексты Александра Афродисийского, Галена и других мыслителей составили, вкупе с аристотелевским наследием, прочную базу существования «греческой» (по выражению арабов) линии в этике.

■ 8.1. ЛИЧНОЕ СОВЕРШЕНСТВО: ИСПРАВЛЕНИЕ ПРАВОВ И ОБРЕТЕНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Основным направлением этой традиции стало исследование добродетелей (фадаиль) и пороков (разйля, мн. разйиль). Добродетель понималась, в соответствии с аристотелевским учением, как «середина» между двумя порочными крайностями. Определенная систематизация достигалась путем выделения кардинальных добродетелей в духе античности, хотя такое выделение было не всегда последовательным. Ученые демонстрируют изрядное остроумие и находчивость, описывая всевозможные нюансы характеров в их проявлениях.

Первое систематическое изложение такого рода принадлежит Яхья Ибн Адй (ум. 974). Как и последующие произведения этого жанра, оно называется «Тахзйб аль-ахляк» («Исправление нравов») и имеет с ними ту общую черту, что нравы (предрасположенности-ахляк) понимаются как и присущие от природы (инстинкты), и благоприобретаемые, причем целью человека является улучшение своих нравов, приобретение похвальных черт характера и избавление от порицаемых. Для того чтобы облегчить выполнение этой задачи, и предпринимается систематическое изложение нравов. Другой общей чертой сочинений этого рода служит подчеркнутая необходимость главенства разума (разумной части души), который единственно способен унять низшие части души и доставить человеку совершенство. Источником зла Ибн Адй считает низшую, вожделеющую часть души, хотя и средняя, гневливая, также способна вызвать проявление отрицательных качеств в человеке. Помимо контроля разума, большую роль в воспитании похвальных черт характера имеет привычка, а следовательно, окружение, в котором человек воспитывается с детства. В отличие от других авторов этого направления, Ибн Адй не систематизирует похвальные и отрицательные качества в соответствии с тремя частями души, а дает их список, который у него довольно близок к тем, которые характерны для выделявшихся в мусульманской этике.

Мискавейху, известному философу и историку, принадлежит «Тахзйб аль-ахляк ва татхйр аль-арâ» («Исправление нравов и очи-

щение взглядов»). Наставительно-дидактический характер этого сочинения хорошо заметен уже в его названии. Точно не установлено, был ли Мискавейх знаком с одноименным сочинением Ибн Ади. Во всяком случае, цель человека в его изложении весьма близка той, что заявлена его предшественником: постоянно приобретать предрасположенности к правильным действиям. Мискавейх устанавливает, в согласии с Платоном, субстанциальность души, ее неуничтожимость и бессмертный характер. Под добродетелью Мискавейх понимает, следуя «Никомаховой этике», совершенство разумной части души, которая должна главенствовать над теми ее частями, что связаны с телом. Вместе с тем, переходя к классификации добродетелей, Мискавейх ставит в соответствие каждой части (или способности, что для него синонимы) души особую добродетель, что согласуется скорее с платонизмом. Разумной части души соответствует мудрость, гневливой — мужество, а вожделеющей — воздержанность. Справедливость, четвертая добродетель, является следствием гармонии названных трех. Каждая из добродетелей определяется в духе Аристотеля как середина между двумя крайностями — пороками. Наряду со справедливостью (ей посвящен и отдельный трактат «Фи махййят аль-адль» — «О существе справедливости»); справедливость понимается в аристотелевском духе, как равенство и точная пропорция, особое внимание Мискавейх уделяет исследованию дружбы (садака, махабба). Это понятие следует сопоставлять и с аристотелевским *philia*, и с платоновским *eros*, хотя с первым все же больше, чем со вторым. Дружба людей преследует цель достичь удовольствие, благо, пользу или же соединение всех трех элементов; дружба неодушевленных предметов основана на математических пропорциях, обеспечивающих их гармоничное сочетание. Высшее из удовольствий связано с разумом, который способен совершенно отдельно от тела испытывать страстную любовь (ишк) к Первоначалу, которая описывается Мискавейхом в духе неоплатонизма. Очищение разумной субстанции от всех телесных привязанностей и достижение совершенства в познании дает возможность соединения (иттисаль) с миром божественного: тогда человек ощущает себя микрокосмом, осуществившим в себе формы всего бытийствующего и тождественным со всем миром. Это и есть высшее счастье (саада), доступное человеку.

Блестящий ученый, астроном, философ Насир ад-Дин ат-Туси, известный своими исмаилитскими симпатиями (хотя, возможно, выражавший их не всегда независимо от политической конъюнктуры) создает по подобию мискавейховского сочинения собственный труд по этике на персидском языке, получивший название «Ахляк-и Насири» («Насирова этика») по имени покровительствовавшего ему исмаилитского правителя Гулистана. По признанию автора, цель сочинения — переложить на персидский

«Исправление нравов» Мискавейха. Ат-Туси различает абсолютное и относительное благо и отождествляет благо с совершенством. Счастье человека Аристотель, а также его предшественники — Пифагор, Сократ, Платон рассматривали, по ат-Туси, как результат развития четырех добродетелей: мудрости, мужества, воздержанности и справедливости. Эти добродетели связаны исключительно с душой, а не с телом. В отличие от своего предшественника, ат-Туси включает в сферу этического философствования домоводство и политику. Правитель, согласно ат-Туси, возглавляет иерархию совершенства, получает божественное вдохновение и является законодателем; в этих тезисах явно отразились шиитско-исмаилитские симпатии ат-Туси.

Наиболее ярким пропагандистом «философского образа жизни» — своеобразного сократического идеала является Абу Бакр ар-Рази (ум. ок. 925). Считавший Платона величайшим философом, он в «ат-Тыбб ар-руханийй» («Духовное врачевание»), своем наиболее известном сочинении по этике, занимает платонические позиции, утверждая трехчастное деление души и выступая с резким осуждением гедонизма. Ар-Рази пишет, что Платон различал разумную (божественную), гневливую (животную) и вожделеющую (растительную) души, из которых две последние созданы ради червой — той, которая единственная способна обеспечить освобождение души из-под власти тела. Цель духовного врачевания — посредством доказательств «выровнять» (та'дйль) все три части души. Вполне в согласии с Платоном ар-Рази определяет удовольствие как «возвращение к природе», к гармонии, нарушение которой и является страданием. Поскольку это так, беспредельное удовольствие невозможно, и гедонисты стремятся обрести несуществующее. Подлинной целью человека должно быть руководство разумом, а подлинный идеал представлен фигурой мудреца, обретшего совершенство в искусстве аподиктического доказательства (бурхън) и в главных науках — математике, физике и философии. Мудрец неуязвим для печали и заботы (гамм), поскольку понимает бренность мира и свободен от страстей и привязанностей.

В.2. ПОЛИТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ: «ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ ГОРОД» АЛЬ-ФАРАБИ

Абу Наср аль-Фараби вошел в историю классической арабо-мусульманской мысли в числе прочего и как наиболее яркий политический философ, продолжавший линию античности. Он озабочен не только личным, но также и общественным совершенством, и его «добродетельный град» (мадйна фъадыля) построен на принципах, заимствованных прежде всего из платонизма, хотя неоплатонические и аристотелевские элементы построения его учения невоз-

можно недооценить. Политическая философия аль-Фараби имела мало общего с той политической теорией в арабо-мусульманской культуре, которая была ориентирована на реалии исламского государства и представлена в первую очередь именем аль-Маварди (974 — 1058).

Комментарий аль-Фараби на «Никомахову этику» утерян, и хотя отдельные небольшие сочинения — «Фи тахсиль ас-са'ада» («Об обретении счастья»), «ат-Тапбих аля сабиль ас-са'ада» («Напоминание о пути к счастью»), «Китаб аль-милля» («Книга о милля») и др. дают некоторое представление о его взглядах на личное совершенство, все же преимущественный интерес для аль-Фараби представляет устройство общества с целью достижения максимального совершенства его граждан. Соответствующие взгляды высказаны им в ряде небольших работ, а также в двух значительных произведениях — («Китаб ар-ра' ахль аль-мадина аль-фадлыя») «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» и («ас-Сияса аль-маданыйя») «Гражданской политике», весьма близких по своему содержанию.

Аль-Фараби исходит из разделения всех наук и устанавливаемых ими законов на общие, т. е. изучающие предмет в целом (куллийя), и частные, т. е. занимающиеся единичными вещами (джуз'ийя). Опозиция «целое — единичное» задает однозначную градацию наук и соответствующих занятий: единичные науки зависят от целокупных, поскольку используют устанавливаемые в них законы. Политическая философия (фальсафа маданыйя), или гражданская наука (ильм маданыйй) разыскивает общие законы и дает рекомендации по их применению в различных конкретных случаях. Эта наука состоит из двух частей. Одна изучает, что такое счастье истинное и неистинное, каковы пороки и добродетели и чем добродетель отличается от недобродетели; вторая — как они распределяются в человеческих городах и каковы виды искусства правления.

Истинное счастье аль-Фараби считает достижимым только в потусторонней жизни. Счастье — это благо в его абсолютном понимании, а абсолютное благо — это абсолютное бытие. Таковым обладает Первоначало, понимаемое в неоплатоническом духе, но зачастую обозначаемое в аристотелевских терминах как Действительный Разум. Дихотомия тела и души очень ясно заявлена у аль-Фараби: душа терзается в «тюрьме», составленной из четырех первоэлементов, и ее единственная надежда на освобождение — мудрость (хикма), т. е. истинное и полное знание, которое станет причиной «единения» (ит-тихад) души с метафизическими началами мироздания.

Помимо истинного, есть счастье неподлинное. С одной стороны, это то, что люди ошибочно принимают за счастье, не имея о нем никакого представления. Но с другой — это такое устройство

земной жизни, которое способствует достижению истинного счастья. Дело в том, что все, что полезно для подлинного счастья и блага, также есть благо и счастье, но не само по себе, а поскольку служит этой цели. Цель политической философии — установить, что такое истинное счастье, укрепить в людях и их городах добродетели и способствовать совершению добрых поступков.

Люди не могут жить в одиночку, и минимальный уровень объединения, на котором возможно устройство добродетельной жизни — это город (мадина). В городе, который добродетелен, должна царить строгая иерархия — подобная той, которая отличает организацию наук. Имам добродетельного города, т. е. его глава, устанавливает для всех единые истинные законы. Добродетельность города в решающей степени зависит от этого акта первоначального установления, которое даруется в откровении свыше. Вот почему «первый» (т. е. устанавливающий законы) имам должен обладать пророческим даром, в отличие от «последующих», эти законы поддерживающих и применяющих. Аль-Фараби перечисляет двенадцать качеств, которыми должен обладать первый имам; поскольку их соединение в одном человеке — вещь крайне редкая, он дает укороченный список из шести качеств, достаточных для поддержания добродетельных порядков в городе.

В откровении свыше дается то, что аль-Фараби обозначает термином «милля». Он устанавливает приблизительную синонимию между милля и дин (религия), милля и шари'а (Закон, шариат), отождествляя далее шариат и сунну. Это понимание раскрывается в определении: милля — это «размеренные» (мукаддара) взгляды и поступки, обусловленные уставом, который «первый глава» дает всем жителям города. С одной стороны, здесь заметно влияние исламского представления о вере как неразрывном соединении знания и действия, и этим объясняется тот факт, что аль-Фараби находит возможным условно приравнять милля к понятиям «религия» и «шариат/сунна». С другой — те взгляды, которые должны исповедовать жители добродетельного города, безусловно, не имеют отношения к доктринальному содержанию ислама (хотя аль-Фараби, насколько возможно, такие параллели устанавливает). Правильные взгляды — это неоплатоническая по своей сути концепция Первоначала и устройства метафизического мира и перипатетическая натурфилософия. Эти взгляды правильно ориентируют человека, давая ему представление об истинном счастье. Правильные действия — те, что ведут к достижению такого счастья, они же и являются добродетельными вкупе с соответствующими предрасположенностями (ахляк) и привычным образом действий (сияр).

Управление (сияса) — это основывающееся на политической философии искусство правильно распределить такие действия и

умения людей в добродетельном городе, дабы они способствовали поддержанию их жизни и, вместе с правильными взглядами, направили бы обитателей такого города к истинному счастью. Управление распадается на две части: «внедрение» (тамкйн) таких взглядов и правильных действий и их «сохранение» (хифз).

Противоположность добродетельному составляют различные категории заблудших (д'алля) городов, список которых образован как перебор вариантов порчи или отсутствия правильного знания и действия или одного из этих элементов.

В.З. ИНТУИТИВИЗМ: ИБН СИНА И АС-СУХРАВАРДИ

Абу Али Ибн Сина придерживается взглядов на счастье и благо, во многом сходных с теми, что высказывал аль-Фараби, и имеющих преимущественно неоплатоническое происхождение. Однако он развивает их в направлении, отличном и от традиции трактатов по «исправлению нравов», и от политической утопии. Ибн Сина, конечно, не был суфием, однако название «Тасаввуф» (суфизм), которое носит один из разделов его «аль-Ишарат ва-т-танбихат» («Указания и наставления»), равно как и ироничное замечание аль-Газали в его «аль-Мункиз мин ад-далаяль» («Избавляющий от заблуждения»), утверждавшего, что все ценное в своей этике Ибн Сина взял у суфиев, — факты не вовсе безосновательные. Авиценновская концепция яйнос-ти (ана'ийя) имеет мало общего с аристотелевской психологией (которую, впрочем, Ибн Сина не отрицал), а теория интуитивного схватывания (хадс) предмета познания может вызвать ассоциации с суфизмом.

Ибн Сина развивает концепцию яйности, следуя императиву рассмотрения вещи как таковой, самой по себе, т. е. вне ее «связанности» (та'аллюк) с чем-то другим. В метафизике результатом развития этой же позиции стала концепция самости (зат) вещи, которая до своего существования и несуществования (являющихся чем-то внешним и привходящим) характеризуется возможностью или необходимостью, неотъемлемыми от нее самой. Что же неотъемлемо от «самого» человека, что в нем не зависит ни от чего другого, внешнего или внутреннего?

Отвечая на этот вопрос, Ибн Сина ставит мысленный эксперимент, приглашая и читателя проделать его вслед за ним. Представь себе, говорит он, что твоя самость (зат) только что сотворена; таким образом мы лишаемся подсказок нашего прошлого опыта. Далее, говорит Абу Али, твоя самость распростерта в чистом «воздухе» (мы бы сказали; в вакууме, если бы не отрицание Ибн Синой пустоты вслед за Аристотелем); значит, мы не получаем никакой информации извне. Более того, говорит Ибн Сина, одни члены твоего тела

не ощущают другие; значит, мы ничего не узнаем и «изнутри» себя. Что будет воспринимать такой «парящий человек», лишенный всех источников чувственно и умственно постигаемого, спрашивает Ибн Сина? И отвечает: ничего — кроме своего «я» (āna).

«Я» является первичным и неуничтожимым в человеке; оно, утверждает Ибн Сина, явлено ему всегда, более того, не может быть неявленным. Мы постигаем свое «я», не прикладывая для этого никаких усилий, но и, более того, не можем не постигать его. Даже спящий и пьяный, утверждает Ибн Сина, всегда воспринимает свое «я» в каждый данный момент, и лишь позже может об этом забывать. «Я» постигается мгновенно и совершенно адекватно. «Я» абсолютно просто и схватывается интуицией (хадс) человека, которая не сводима ни к чувственному, ни к рациональному познанию.

Схожая способность открывает человеку возможность постижения Первоначала. Оно не доступно логическому (рациональному) познанию (поскольку не имеет рода), и уж тем более чувственному (поскольку не соединено с материей). Лишь та способность постижения в человеке, которая дает ему совершенную явленность предмета познания, не нуждаясь при этом ни в каких «инструментах» познания и ни в каких посредниках, может быть адекватна задаче постижения Первоначала. Его интуитивное схватывание приносит человеку абсолютное счастье и полную уладу. Впрочем, способны к такому схватыванию лишь немногие — те, кто обладает особо «тонкой» душой и кто может освободиться от телесных привязанностей.

Аллегорическое повествование о путешествии человеческой яйности к Первоначалу составляет предмет авиценновского «Хаййа ибн Йакзана». Это небольшое произведение породило, почти как «Исправление нравов» Ибн Ади, блестящие попытки продолжения. Одноименное произведение Ибн Туфейля, «Хайй ибн Йакзан», — это, в отличие от миниатюрной авиценновской притчи, масштабное литературное произведение, своего рода «философская робинзонада», в которой растущий на необитаемом острове Хайй постепенно открывает в себе все способности познания от чувственного до логического, венчает же эту иерархию интуитивное схватывание Первоначала, дающее абсолютное знание и счастье. Гораздо ближе к прототипу по форме исполнения «аль-Гурба аль-гарбийя» («В западне Запада») ас-Сухраварди. Это не случайно, поскольку Ибн Сина служит для ас-Сухраварди, основателя ишракизма (философии озарения), безусловным авторитетом.

Ишракизм в его ранней редакции, представленной Шихаб ад-Дином Яхъя ас-Сухраварди (1154 – 1191; не путать с тезкой — основателем суфийского ордена сухравардийя), представляет собой попытку систематического монистического изложения философского учения, построенного на фундаменте классического персид-

ского зороастрийского наследия. Наполненные философским содержанием «свет» и «тьма» превращаются у ас-Сухраварди в фундаментальные философские категории, на которые он последовательно опирается в разрешении основных философских проблем своего времени. Философия раннего ишракизма оригинальна и содержит ряд существенных новаций, однако это мало касается сферы этики. Здесь дуализм души и тела, столь характерный для «греческой» линии в этике, как нельзя более органично совпадает с дуализмом света и тьмы. Душа в представлении ас-Сухраварди — это чистый (метафизический) свет, попавший в оковы мертвых, затемняющих или вовсе не пропускающих свет материальных тел. Поскольку свет абсолютно прост и, следовательно, субстанциально един, различие между Светом Светов (Первоначалом) и человеческой душой — это различие в интенсивности (шидда) света, т. е. различие количественное, а не качественное. Субстанциальное единство света составляет обоснование для вывода о том, что человеческая яйность способна, если преодолет затемняющее свет сопротивление материальных тел, вернуться на свою прародину и воссоединиться с миром света. Интуиция (хадс), обладание которой и делает человека «божественным» (мута'аллих), способным к такому восхождению в мир света, является независимой способностью постижения и не может быть развита из чувственного или рационального начала. Человек обладает (или не обладает) ею как даром, и тому, кто ее лишен, описывать ее столь же бесполезно, как объяснять слепому различие между цветами. Обладателям же этого дара следует стремиться ускользнуть из «западни» материального мира, где они отчуждены от своего подлинного местопребывания, и совершать восхождение в мир горний.

ЛИТЕРАТУРА

Тексты:

Коран

Коран / Пер. Е.С. Саблукова.

Коран / Пер. И.Ю. Крачковского.

Сунна

Краткий сборник хадисов. Сахих аль-Бухари / Пер. Абдулла (Владимир) Нирш. б. м., б. г.

Ан-Навави. Сады праведных (из слов господина посланников) / Пер. с араб. В.М. Нирша. М., 2001.

Сборники переводов:

Григорян С.Н. Из истории философий Средней Азии и Ирана VII – XII вв. М., 1960.

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX – XIV вв. М., 1961.

Отдельные авторы:

- Аль-Ашари.* О чем говорили люди ислама, и в чем разошлись вершившие молитву // Степаняц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд. М., 2001.
- Аль-Газали А.Х.* Воскрешение наук о вере. Правильные весы / Пер. с араб., иссл. и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980.
- Ибн Араби.* [Наставления ищущему Бога.] Мекканские откровения / Введение, пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998.
- Ибн Араби.* Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993.
- Ибн Сина.* Избранные философские произведения. М., 1980.
- Ибн Сина.* Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн Сина. 1-е изд. М., 1980.
- Ибн Туфейль.* Повесть о Хайе ибн Якзана / Пер. с араб. И.П. Кузьмина. М., 1978.
- Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин.* Успокоение разума / Введение, пер., коммент. А.В. Смирнова. М., 1995.
- Мискавейх.* Трактат о природе справедливости / Пер. и коммент. З.И. Гусейновой // Историко-философский ежегодник. 1998. М., 2000.
- Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.

Энциклопедические статьи:

- Статьи по мусульманской этике в энциклопедическом словаре «Этика» (М., 2001) (см. указатель; статьи и другие материалы доступны по адресу <http://smirnov.iph.ras.ru/win/staff/smir2.htm#eth>)

Исследования:

- Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998.
- Игнатенко А.А.* Как жить и властвовать. М., 1994.
- Игнатенко А.А.* В поисках счастья. М., 1989.
- Игнатенко А.А.* Проблемы этики в «княжьих зеркалах» // Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.
- Смирнов А.В.* Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: Ежегодник. М., 2000.
- Fakhry M.* Ethical Theories in Islam. Leiden, E.J. Brill, 1991.
- Hourani G.F.* Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge, 1985.
- Ethics in Islam (Giorgio Levi Della Vida conferences, Ninth conference, ed. Richard G. Novannisian). Malibu, California, 1985.
- Quasem M.* The Ethics of al-Ghazali. A Composite Ethics in Islam. Delmar, N.Y., 1978.

РАЗДЕЛ IV
ЕВРОПА: АНТИЧНОСТЬ

МОРАЛЬНЫЙ КАНОН АНТИЧНОСТИ: ГОМЕР, ГЕСИОД, СЕМЬ МУДРЕЦОВ

Античной этике предшествовал некий реально заключенный в дофилософских формах культуры моральный канон. Она была размышлением над ним и в то же время сама вошла в этот канон в качестве его попятно оформленного завершения. Под моральным каноним имеетс в виду идеальное представление о совершенной (достойной, добродетельной) личности и совершенной (достойной, счастливой) жизни. Он был задан в первых (и по времени возникновения, и по значению) текстах древнегреческой культуры — поэмах Гомера, Гесиода, изречениях Семи мудрецов, которые в решающей мере потому и стали первыми, основополагающими, что содержали в себе этот канон.

■ 1.1. ГОМЕР

Первым среди первых был Гомер, полулегендарный автор «Илиады» и «Одиссеи». Считается, что он жил в VIII в. до н. э., а описываемые им события Троянской войны происходили за много веков до этого. Он был для древних греков и унаследовавших их культуру римлян общепризнанным эстетическим авторитетом и учителем жизни.

Гомер воспевает героев и героический этос. Герои — особые существа, полубоги. Они происходят от людей и богов. Божественные предки не оставляют их вниманием и заботой, герои общаются с богами, пользуются их покровительством, получают прямые указания к тем или иным действиям. «Божественный», «богоподобный» — самое типичное и адекватное определение героя, которым пользуется Гомер. Герои несут в себе божественное начало, но они — не боги. В одном очень существенном пункте герои отличаются от богов: они смертны. Смертность они унаследовали от земных предков. Это становится основной болью героев. Им мало того, что они полубоги. Их пафос, самая суть героического этоса состоит в том, чтобы сравняться с богами во всем. Для этого им надо преодолеть свою смертность. Жажда бессмертия — вот что движет героями, является основой основ героического этоса.

Но как достичь этого? Герои, конечно, хотели бы стать бессмертными в прямом, буквальном, физическом смысле этого слова¹.

¹ Гомер. Илиада / Пер. Н. Гнедича. М., 1978. Одиссея / Пер. В.А. Жуковского.

Если невозможно обрести бессмертие физически, то нельзя ли достичь его через дела, подвиги, которые достойны бессмертных богов?! Герои ставят перед собой именно такую задачу — жить подобно богам и невозможное в физическом смысле бессмертие компенсировать бессмертием дел. Тем самым обозначается пространство героического этоса.

Нравственно-антропологическая сущность героя задает архетипический образ идеального человека европейской культуры. Герой занимает промежуточное положение между богами и людьми, которые «тянут» его в разные стороны. В силу этой онтологической раздвоенности (нетождественности, противоречивости) его существование становится проблематичным, неустойчивым: оно явлено не как факт, а как альтернативные возможности, выбор между которыми определяется его собственными сознательными усилиями. Героя делает героем то, что он, отождествляя себя со своей божественной половиной, делает выбор в пользу бессмертных дел. Какие же дела являются бессмертными? Из текста и контекста поэм Гомера можно вычлениить, по крайней мере, следующие их признаки.

Во-первых, способность подняться над страхом смерти, что обнаруживается в мужестве воина. Своим мужеством, военной доблестью герой как бы заявляет, что брэнная природа не может стать ограничением его деятельности. Во-вторых, величие дел. Таковыми являются дела, которые имеют значение для судьбы народа (племени) и в которых принимают участие все лучшие их представители. Герой делает то же самое, что многие другие, но несравненно лучше их. «Тщится других превзойти, непрестанно пылать отличиться» (Ил. VI, 208) — такова важнейшая установка героя. В-третьих, честь. Честь и есть самое великое для героя; честь понимается при этом как чествование, соответствующее заслугам и положению, как подобающее, уважительное отношение. Честь — самое сокровенное и ранимое место героя, решающая причина потрясений в мире героев. Сюжетной основой «Илиады» является ссора между Ахиллесом и Агамемноном, которая возникла из-за того, что Агамемнон унизил (обесчестил) Ахиллеса, отняв у него пленницу, полученную тем в качестве награды после успешного боя. В-четвертых, жажда бессмертной славы. Наряду с материальными наградами и в большей мере, чем они, слава есть явленность чести, ее внешняя удостоверенность. Величие дел определяется также и тем, как долго их будут помнить и о них говорить, восхищаться ими и им подражать. Герою вообще важно, что о нем будут говорить, в особенности же важно, что о нем будут говорить тогда, когда его не будет. Герой — тот, кто хочет остаться в памяти поколений, хочет, чтобы о нем слагали песни и ему ставили статуи.

Герои принадлежат благородному сословию. Говоря точнее, они образуют благородное сословие, особый мир, в котором превыше всего ценятся мужество, честь, слава. Они бесконечно дорожат своим аристократизмом, ревниво оберегают то, что возвышает их над всеми остальными. И в этом они тоже подражают богам. Ведь олимпийские боги также требуют для себя почестей и жаждут славы, они не прощают каких-либо нарушений, связанных с их культом, жертвоприношениями в их честь. Боги Гомера — своего рода благородное сословие бессмертных. Герои, отождествляя себя с благородством поведения, с честью и славой, в которых оно воплощается, как раз и реализуют свое стремление быть как боги в делах, раз уж им не суждено быть такими же, как они, по природе. Громкая долгая слава — вот путь, на котором они хотят перешагнуть через свою брэнную природу. Ахиллес, размышляя над тем, принять ли ему вновь участие в битве или нет, говорит:

«Если останусь я здесь перед градом троянским сражаться;
Нет возвращения мне, но слава моя не погибнет.
Если же в дом возвращусь я, в любезную землю родную;
Слава моя погибнет, но будет мой век долголетен»

(Ил. IX, 413–416).

Краткая жизнь во славе или бесславное долголетие — такова дилемма героя. Так как границы славы не установлены и она может длиться и длиться в поколениях, а долголетие, сколь бы долгим оно ни было, отмерено строго и очень скудно, то выбор в пользу краткой жизни во славе свидетельствует не только о силе духа героя, но и о правильном расчете.

Герой не может утешиться внутренне. Такой самообман не для него. Как участник Олимпийских игр не может считаться победителем, если он не признан и не чествован в этом качестве, так и герой не может чувствовать себя героем, если он не явлен в качестве героя. Если не желать публичного признания и не дорожить им, то зачем тогда вообще заниматься публичными делами?! А великие дела — это всегда дела публичные, общезначимые. Разрыв между моральным удовлетворением и материальной наградой, интимным чувством и внешним счастьем, между субъективностью и публичностью — не для героя и героической эпохи. Это — признаки других (более поздних) человеческих типов и исторических времен. Героический мир таким образом и для того устроен, чтобы публично чествовать героев и разносить славу об их подвигах. Это среда, созданная для героических дел и поддерживаемая ими.

Поименная индивидуализированность и публичность, общезначимость деяний — типическая особенность героического этоса. Герой целеустремленно утверждает себя, свой интерес и одновре-

менно с этим интерес своего сословия, племени, народа. Разделение личного (частного) и общего ему неведомо. Единство героя и политического мира (индивидуального и коллективного, личных стремлений и общей воли) запечатлено в двойной обусловленности героических поступков, а именно, замечательном совпадении земных мотивов и непосредственных указаний богов. Описываемые Гомером события, в которых участвуют герои, и их поступки подстроены богами на Олимпе, являются результатом их борьбы и интриг, в то же время они естественно вытекают из конкретных человеческих ситуаций, природных страстей и общественных связей индивидов. Ахиллес, отдавая Приаму тело поверженного им Гектора, также выполняет переданное ему матерью Фетидой указание Зевса, но у него есть и свои мотивы сделать это. Ахиллесу становится жалко старого Приама, напомнившего ему горюющего в одиночестве собственного отца, да к тому же он получает хороший выкуп. В двойной мотивации поступков героев примечательно не только их совпадение, параллелизм. Еще более важно и показательно, что обусловленность действий героев божественной волей не ослабляет их силу воли, энергию их поступков. Они обращаются к богам, приписывают им свои достижения, винят их в своих ошибках, заранее узнают от них о своей, часто печальной судьбе, но это не отменяет, не уменьшает их собственной активности. Напротив, божественная предзаданность действий усиливает решимость самих героев. То, что хотят герои, есть одновременно то, что угодно богам.

Слова, которые впоследствии стали этическими терминами, в поэмах Гомера предметно нагружены, не несут в себе морального содержания. Весьма показательно, что понятия «мужественный» и «физически сильный» обозначаются одинаково. Они в сознании грека той эпохи совпадают и по сути. Ахиллес, который представляет собой воплощение мужества, является одновременно человеком могучего телосложения, огромной силы, один его яростный вид нагоняет страх на врагов: «быстроногий» — его типологическая характеристика, его меч — такой тяжелый, что никому другому его поднять не под силу; у него, по словам Гектора, «руки подобны огню, а душа и могучесть — железу» (Ил. XX, 373). Храбрость Ахиллеса есть выражение и продолжение его физической природы, и про нее Агамемнон в пылу ссоры говорит, что «она дарование бога» (Ил. I, 178). Понятие добродетели, которое стало центральным в античной этике, у Гомера, как и еще долго после него, употребляется в широком значении добротности и относится не только к человеку, но и к другим живым существам. Как обозначение высокого качества человека добротность является характеристикой человека благородного, аристократического происхождения и вбирает в себя те свойства, которые и делают его благородным, прежде всего, силу, мужество, высокий дух, стремление первенствовать; одно из собирательных

описаний добродетели включает легкость в беге, искусство в сражениях, блистательный ум (Илиада, XV, 641 – 642). Н. Гнедич переводит соответствующий греческий термин как доблесть. Понятие доблести (добродетели) у Гомера включает конкретные качества, которые высоко ценятся в героическом мире. И тот факт, что разные качества объединяются в нем по тому критерию, что они высоко ценятся и в своей совокупности выделяют, возвышают обладающего ими человека, уже придает ему этический оттенок. В «Одиссее», следующей по хронологии событий за «Илиадой» и написанной позже нее, больше свидетельств зарождающегося морального сознания. А.Ф. Лосев, например, находит несомненные моралистические мотивы в изображении Аида в песне XI (водворение Геракла на небо, образы великих грешников Тития, Тантала, Сизифа, характер суда над умершими и т. д.)¹. Терминология, несущая эпическую этическую нагрузку, в ней богаче и встречается чаще².

Бедность и неразвитость терминологии свидетельствуют о том, что мораль не обособилась, не эмансипировалась от реальности, когда она «может действительно представить себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного»³, по воле не о том, что она отсутствует. Мораль этой эпохи еще вписана в язык самой практической жизни. Не будет преувеличением сказать: герои моральны, не ведая того, что они моральны. Как пишет В. Йегер, «конечными этическими рамками для Гомера, как и для греков вообще, являются законы бытия, а не предписания голого долженствования»⁴.

Героический мир держится энергией героических дел, и у него нет другой гарантии, кроме героических личностей. При этом каждый герой является его несущей конструкцией. Он равен самому себе и незаменим. Если есть в поэмах Гомера какая-то несомненная истина, то она состоит в том, что герой и героический мир тождественны.

Гомер запечатлел героический мир периода, когда мужество одного Ахиллеса решает судьбу войны для ахейцев и мужество одного Гектора решает судьбу войны для троянцев.

Герой не знает сомнений в том, что касается героических ценностей. Но это не значит, что само героическое самоутверждение дается ему легко, без борьбы. Герой умеет преодолевать возникающие препятствия и соблазны. Из поэм Гомера мы узнаем, что это могут быть а) слепые человеческие порывы (Ахиллесу приходится

¹ Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960. С. 180.

² См.: *Hoffman M. Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und altenjambographen.* Tübingen, 1914.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 30.

⁴ *Jaeger W. Paideia.* Berlin, 1936. Bd. 1. S. 82.

с огромным трудом и не без помощи богов сдерживать свой яростный гнев, чтобы не поднять меч на Агамемнона; Гектору приходится преодолевать страх, обуявший его при виде грозного Ахиллеса, для чего так же потребовалось вмешательство Афины); б) материальные искушения (Ахиллес отвергает огромные дары Агамемнона в качестве компенсации за нанесенное ему оскорбление); в) семейные привязанности (Гектор во имя воинской чести должен перешагнуть через любовь к жене и малолетнему сыну, жалость к престарелому отцу). Герой утверждает себя через собственную природу и жизненные обстоятельства, и поэтому он должен уметь властвовать ими. У Гомера уже намечена линия, связывающая героический этос с умерением страстей, преодолением соблазнов, борьбой мотивов. Герой — человек, который умеет в случае необходимости ставить ценности, делающие его богоподобным, выше мотивов, обусловленных его частной брэнной жизнью.

От героя требуются также рассудительность, прозорливость, искусство убеждения. Героический мир — пространство бессмертных дел и одновременно с этим пространство речи. Ахиллес в начале троянского похода был совсем юн, «неискусен в войне, человечеству тяжкой; в сонмах советных неопытен, где прославляются мужи», поэтому отец приставил к нему мудрого учителя, чтобы тот его всему научил: «Был бы в речах ты вития и деятель дел знаменитых» (Ил. IX, 440 — 443). Благородной доблести надо учиться, ее надо культивировать. Она требует дисциплины, состоящей в том, чтобы страсти и интересы корректировать, направлять мудрой речью. У Гомера уже намечается ставшая магистральной для европейской культуры и этики тенденция, отождествляющая нравственно достойное поведение с поведением разумным.

■ 1.2. ГЕСИОД

Гесиод (конец VIII — начало VII в. до н. э.) — поэт гомеровского эстетического стиля, автор широко известных и цитируемых в античности поэм «Теогония» и «Труды и дни». Нас в истории этики главным образом интересуют «Труды и дни» — поэма, которая в отличие от героического эпоса Гомера является первым и классическим образцом назидательного (дидактического) эпоса. Гесиода отделяет от Гомера предположительно один век. Однако изображаемая им нравственная ситуация является качественно иной. В центре внимания Гесиода — ценности крестьянства (мелких собственников, простых людей), которые существуют уже не столько как данность, сколько как требования, абстрактные принципы.

Гесиод — сын беотийского крестьянина и сам крестьянин. Наследство отца было поделено между ним и его младшим братом Персом. Перс силой и путем подкупа судей забрал себе больше

того, чем ему полагалось. Это не принесло ему пользы — он промотал свое имущество и вынужден был обратиться за помощью к Гесиоду. Поэма «Труды и дни», из которой мы узнаем обо всех этих обстоятельствах, написана в форме обращения к Персу и в качестве назидания, урока ему. Подобно тому, как Гомер сосредоточил свой взгляд на факте попрания чести Ахиллеса, увидев в этом потрясение основы основ героического мира, так Гесиод посвятил свою поэму попранию справедливости со стороны Перса и его не названных по имени продажных судей («царей-дароядцев»), подняв этот факт до эпических высот, которые стали одновременно и этическими высотами. Гесиод начинает поэму с гимна Зевсу, по воле которого все происходит¹ и который устроил так, что несправедливый путь Перса обернулся для него крахом. Если Гомер показывает, что нельзя безнаказанно попираить честь героя, то Гесиод показывает, что нельзя безнаказанно попираить справедливость.

Поведение Перса — не его индивидуальная особенность, а типичное выражение всеобщей испорченности нравов. Люди, говорит Гесиод, обречены на тяжкий труд, ибо «скрыли боги от смертных источники пищи», на болезни, страдания, тысячи всяких бед. Это — наказание со стороны Зевса за поступок Прометея, обманом выкравшего у богов огонь.

Обозначая вселенский масштаб постигшей людей катастрофы, Гесиод рассказывает Персу «повесть другую» (108) — знаменитый миф о пяти временах (поколениях людей), которые образуют нисходящий, деградирующий ряд. Первым было золотое поколение: люди жили как боги, со спокойной душой и без трудов, к ним даже не приближалась старость, они умирали, «как будто объятые сном» (116). Они исчезли, превратившись в благостных демонов, охраняющих людей на земле. Следующее поколение было создано из серебра. Оно было много хуже, не желало воздавать почестей бессмертным богам, за что и было уничтожено Зевсом. Третьим было медное поколение. Оно было могучее и страшное, за что и поплатилось («сила ужасная собственных рук принесла им погибель» — 153). Эта линия качественного ухудшения человеческого рода прервалась созданием Зевсом поколения героев, которое было и справедливее прежних, и лучше (158). Судьба этих полубогов также оказалась печальной: «грозная их погубила война и ужасная битва» (161). Тогда наступил пятый век железных людей. Это — век самого Гесиода, хотя ему, будь на то его воля, жить в нем не хотелось бы («раньше его умереть я хотел бы иль позже родиться» — 175). Это поколение обречено на непрерывные несчастья, и Зевс его тоже

¹ Гесиод. Труды и дни / Пер. В. Вересаева // Полн. собр. текстов. М., 2001. С. 42. В дальнейшем ссылки на «Труды и дни» будут даваться в тексте указанием порядкового номера строк.

погубит после того, как до конца разовьются свойственные ему пороки, а именно:

«Дети с отцами, с детьми их отцы стовориться не смогут.
 Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю — хозяину;
 Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.
 Старых родителей скоро совсем почитать перестанут,
 Будут их яро и зло поносить нечестивые дети
 Тяжкою бранью, не зная возмездья богов; не захочет
 Больше никто доставать пропитанья родителям старым.
 Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью.
 И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохранитель,
 Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу и злодею
 Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право.
 Стыд пропадет. Человеку хорошему люди худые
 Лживыми станут вредить показаньями, ложно кляняся.
 Следом за каждым из смертных бесчестных пойдет неотвязно
 Зависть злорадная и злоязычная, с ликом ужасным.
 Скоро с широкодорожной земли на Олимп многоглавый;
 Крепко плащом белоснежным закутав прекрасное тело;
 К вечным богам вознесутся тогда, отлетевши от смертных.
 Совесть¹ и Стыд. Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды
 Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет»

(182 — 201).

Завершая и обобщая картину деградации человеческого рода, Гесиод к своим мифам о Прометее и пяти временах добавляет басню о соловье и ястребе, которая является вообще первой европейской басней. Ястреб, вонзив свои когти в соловья, говорит тому: «Что ты, несчастный, пищишь? Ведь намного тебя я сильнее: как ты ни пой, а тебя унесу я, куда мне угодно» (207 — 208).

Общая причина всех несчастий — отступление от правды, на которой держится порядок мира, который и диктует людям почтительное отношение к богам и справедливое отношение друг к другу.

Несправедливый путь, на который встал Перс и который явился причиной его бед, есть плохой путь, путь зла. А какой же путь был бы правильным? Трудный путь добродетели, который есть в то же время добродетельный путь труда — таков ответ Гесиода: «Путь не тяжелый ко злу, обитает оно недалеко. Но добродетель от нас отделили бессмертные боги // Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога» (288 — 290). За словом, переведенным на русский язык В. Вересаевым как добродетель, в греческом оригинале стоит *αρετή* (*arete*) — то самое *arete*, которое переводчик «Илиады»

¹ В древнегреческом оригинале *νέμεσις* (*nemesis*) в точном смысле означает бо-
 язь воздаяния.

Н. Гнедич перевел как доблесть. Праздность, порождая зависть к чужому богатству и благополучию, ведет к несправедливости, соблазну добиться того же обманом и силой.

Что же делать Персу и всем испорченным людям железного века, типичным представителем которого он является? Быть справедливым («слушайся голоса правды и думать забудь о насилье» — 275) и упорно трудиться («так полюби же дела свои вовремя делать и с рвением» — 306). Под справедливостью Гесиод понимает доброклятвенность, беспристрастный суд, следование закону. Он связывает ее с судопроизводством и тем самым на века задает этому понятию именно этико-юридический смысл. Труд он понимает в том значении, которое впоследствии в истории моральной культуры запечатлелось в формуле: «кто не работает, тот не ест».

Справедливость и труд — таковы устои нравственного канона Гесиода. О справедливости говорит и Гомер, но она не типична для героического этоса. Признание нравственной ценности труда — исключительное открытие и заслуга Гесиода. Через посредство Гесиода, поднявшего ценности справедливости и труда до этических высот, класс мелких собственников и в целом неаристократические слои населения заявили себя в качестве самостоятельной духовной и исторической силы, предъявили свои претензии на то, как должно быть устроено публичное пространство государственно-общественной жизни. Они не согласились оставаться в тени аристократии и отдать последнее государство в «вотчинное» пользование. Наряду с героической утопией они создали свою утопию, свое видение того, каким в идеале должен быть этот мир. Гесиод через идеал справедливости, понимаемой как следование закону и честный суд, и труда, понимаемого как бережливость, стремление к надежному достатку, богатству, выгоде, задал вторую основную доминанту общественной морали, которая получила свое название мещанской уже в наше время — тогда, когда эта доминанта стала господствующей. Мещанская мораль противостоит аристократическому (гомеровскому) этосу с его ориентацией на высокую доблесть, честь, славу, щедрость, которая была первой по времени и оставалась главенствующей в общественных нравах вплоть до Нового (буржуазного) времени. Соотношение, борьба, взаимовлияние этих основных тенденций существенным образом определяло и определяет состояние и динамику общественной нравственности в европейской истории.

На пути добродетели стоят два тесно связанных между собой препятствия: соблазн и глупость. В наказание за украденный для них Прометеем огонь люди, говорит Зевс, «возлюбят, что гибель несет им» (58). С этой целью он создал Пандору с ее злополучным ящиком. Праздное желание получить все легко и быстро толкает человека на путь зла, который является первым, ближайшим пу-

тем, ибо «обитает оно недалеко» (288). Не всякий может увидеть конец, то, что скрыто:

«Дурни не знают, что больше бывает, чем все, половина;
Что на великую пользу идут асфодели и мальва»¹ (40 – 41).

Справедливость и труд — данные богом законы человеческой жизни, но, поскольку люди обладают разумом и речью, они даны им не как факт, а как задача. Следовать им — означает подняться на уровень этих требований, обучиться им. Справедливость и труд приобретают реальность в качестве сознательных целей деятельности. Гесиод рассматривает человека в нравственно-образовательной перспективе:

«Тот наилучший меж всеми, кто всякое дело способен
Сам обсудить и заране предвидеть, что выйдет из дела.
Чести достоин и тот, кто хорошим советам внимает.
Кто же не смыслит и сам ничего и чужого совета
К сердцу не хочет принять, — совсем человек
бесполезный» (293 – 297).

Свою поэму Гесиод рассматривает в качестве хорошего совета, а себя в качестве человека, который может давать такие советы. «Труды и дни» написаны от первого лица; здесь говорят не боги, как в случае Гомера, а сам поэт («Глазом и ухом внимай мне ...Я же, о Перс, говорить тебе чистую правду желаю» — 9–10). Гесиод убеждает и увещевает. Он говорит, что означает несчастная история Перса, и какой в ней заключен урок. Сам же урок может привлечь только Перс.

Таким образом, нравственный мир Гесиода отличается от нравственного мира Гомера не только тем, что здесь акцентируются иные ценности, но и тем, что они явлены в иной форме. Справедливость и труд даны в форме абстрактных принципов, оторванных от живых индивидов и противостоящих им. Если в мире Гомера, как мы видели, есть моральные индивиды, но нет моральной идеологии, то здесь, наоборот, нет моральных индивидов, но есть моральная идеология в виде нормативной программы справедливости и труда. Мораль эмансипировалась от мира, чтобы идеально задать ему некую более высокую перспективу.

■ 1.3. СЕМЬ МУДРЕЦОВ

Семь мудрецов — собирательный образ людей, выделившихся и прославившихся в разнообразных областях человеческой деятельности. По разным спискам, каждый из которых ограничен чи-

¹ Асфодели и мальва — растительная пища бедняков.

слов семь, в целом к ним относят около 20 человек. Несомненными среди них, встречающимися во всех списках, являются четверо: Фалес, Солон, Биант, Питтак. В списке Деметрия Фалерского (IV в. до н. э.), автора самого древнего сборника изречений Семи мудрецов, в добавление к ним названы еще Клеобул, Периандр, Хилон.

Семь мудрецов занимают промежуточное положение между дофилософской и философско-опосредованной стадиями моральной культуры античности. Их имена неразрывно связаны с моральными представлениями, которые приобрели в ту эпоху общепризнанный статус, одновременно они стоят у истоков греческой философии; первый среди мудрецов — Фалес является также и первым философом. В творчестве Семи мудрецов мораль приобретает форму императивов, обозначается ее основное проблемное поле: индивид и окружающие его люди.

Все, кого относят к Семи мудрецам, имеют ряд общих черт, создающих сам образ Мудреца: все они обладали поэтическим даром, были людьми, которые много видели, знали, отличались практической рассудительностью, находчивостью, прославились как политические деятели, способствовавшие благу государства. Пожалуй, самой важной и более всех поражавшей древних греков особенностью мудрецов был сам их образ жизни, задававший необычный порядок ценностей: они ставили добродетель выше внешних благ. Для них личностное совершенство, умственное развитие и душевное спокойствие были важнее, чем богатство и даже власть. Они отличались сдержанностью, мягкостью нрава (за исключением, пожалуй, Периандра, которому приписывают много жестокостей). Все они были сторонниками спартанского (лаконского) воспитания (отсюда и лаконичность их речи), прославились не родовитостью и военными подвигами (хотя некоторые из них могли бы похвастаться и тем, и другим), а добродетелью, качествами характера и ума. Они были захвачены перспективой бесконечного совершенствования в том трудно определимом и впервые открываемом ими способе жизни, который обозначался высоким словом «мудрость».

Мудрецы были прозорливыми людьми, видели не только глазами, но и умом. Мудрость есть умозрение. Мудрецы стремились раздвинуть горизонты знания, они хотели дойти до пределов и были лучшими в ответах на вопросы о самом-самом (самом трудном, самом легком, самом быстром и т. д.).

Как пишет Диоген Лаэртский, на вопрос, «Какая жизнь самая лучшая?» — Фалес ответил: «Когда мы не делаем того, что осуждаем в другом»¹. Это изречение, получившее уже в Новое время

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 66. Далее ссылки на это издание даются в тексте указанием книг (римская цифра) и абзаца (арабская цифра).

название Золотого правила нравственности, приписывается еще Питтаку: «Что возмущает тебя в ближнем, не делай сам»¹. Оно ставит моральное качество человека в зависимость от качества его отношений с другими людьми и задает надлежащую меру этих отношений. Интерес мудрецов к предельным вопросам не является сугубо познавательным. Предельное знание им нужно, чтобы найти правильные практические ориентиры, божественно совершенный канон жизни. Проблемы совершенной жизни являются для них самым достойным предметом общения. Образ мудрецов как учителей жизни предметно закреплял в культуре ту мысль, что «идеал мудрости имеет более сильное воздействие на исторический процесс, чем, скажем, идеал набожности, персонафицированный в святом, или идеал мужества, персонафицированный в герое»².

Первых греческих мудрецов называют еще гномистами, поскольку свою мудрость они запечатлели в кратких изречениях, гномах. Это были требования, указания к поведению, призванные направить его по правильному руслу. Тем самым был сделан исключительно важный шаг в морали. Она приняла форму правил поведения. Эти правила отличались безусловностью, категоричностью. Они, хотя и связывались с именем того или иного мудреца, задавались тем не менее не как его мнение или совет, а как некая безусловная истина, выраженная в форме повеления. Если учесть, что эти правила имели своей целью совершенство характера человека и его отношений к родителям, старшим, согражданам, государству, богам и не касались других аспектов жизни (военных, хозяйственных, эстетических и прочих), то мы здесь имеем первый опыт, когда не предполагающие ни обоснований, ни оговорок (и потому краткие) категорические требования закрепляются за моральной сферой, выделяют эту сферу. Гномы Семи мудрецов (типа «Не лги», «Пекись о важном» — Солон, «Доверенное возвращай» — Питтак) звучат так, как если бы это был голос неба. Гомер изображает живых индивидов, которые заключают нормы своего поведения в себе. Гесиод говорит от имени мелких собственников, формирует их идеалы. Семь мудрецов вещают моральную истину саму по себе.

В жизнепонимании, которое задается наставлениями Семи мудрецов, можно выделить следующие три момента. Во-первых, ориентация на общее благо, включающее в себя почитание богов, старших, родителей, сограждан («Почитай богов» — Солон; «Старшего уважай» — Хилон; «Не стесняйся лстить родите-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 93. Далее изречения Семи мудрецов даются по этому изданию.

² *Snell B. Leben und Meinungen der Sieben Weisen, 1943. S. 27.*

лям» — Фалес, «Повинуйся законам» — Хилон). Во-вторых, умение владеть собой, господствовать над своими страстями («Безрассудства не одобряй» — Биант; «Удовольствие обуздывай» — Клеобул). В-третьих, такая организация речевого и обусловленного речью пространства, которое демонстрирует равно уважительное отношение к окружающим, соблюдение правил, ограничивающих поведение во имя такого отношения. («Не лги, но говори правду», «Уважай друзей», «Не хули ближних» — Хилон; «Бери убеждением, а не силой» — Биант). В ряде изречений мудрецов говорится о том, как вести себя в тех или иных конкретных ситуациях («За вином слуг не наказывай»; «Бери жену из ровни» — Клеобул; «Выпивая, не болтай»; «Свадьбу устраивай дешево»; «В пути не торопись» — Хилон).

«Пир Семи мудрецов» Плутарха завершается разговором о том, что значат слова «ничего сверх меры» и «познай себя»¹. О том же говорит Платон в «Протагоре» (343в): «Сойдясь вместе, они посвятили их (изречения. — А. Г.) как начаток мудрости Аполлону, в его храме в Дельфах написавши то, что все прославляют: «Познай самого себя» и «Ничего сверх меры»². Эти два взаимосвязанных требования составляют суть той мудрости, которая заключена в жизненных наставлениях Семи мудрецов. Познавать себя — значит правильно определить свои человеческие возможности и назначение: а) знать, что есть бессмертные боги, и понять необходимость расти вверх, совершенствоваться («Учи и учись лучшему» — Фалес); б) знать, что в стремлении к лучшему индивид не одинок, и потому строить отношения с другими людьми таким образом, чтобы оно — стремление к лучшему — стало цементирующей основой этих отношений. Знание себя обязывает человека к нравственной дисциплине, что выражается в требовании меры, которое предполагает сдержанность, владение собой, такое господство над страстями и поступками, которое придает им добродетельный вид.

Моральный канон античности начал складываться как поиск героями путей преодоления своей бренности, совпадал с бессмертным величием подвигов. В его основе лежит образ человека, который стремится к совершенному, лучшему для себя, имея в виду, что лучшее есть такое хорошее, которое никто у него отнять не может и которое позволит ему добиться доступного человеку бессмертия — обесмертит его имя среди людей. Это связано с качествами человека, характеризующими его способность преодолевать чувство страха (мужество), сдерживать свои чувственные наклонности (умеренность), подчинить их требованиям разу-

¹ Плутарх. Моралии. М., 1999. С. 387.

² Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 230.

ма (мудрость, рассудительность), взаимоуравнено строить отношения с согражданами, уважать законы (справедливость). Речь идет о качествах, которые закрепились в истории культуры как четыре кардинальные добродетели античности. Они и терминологически и в своей понятийной основе были вычленены в общественном сознании еще на дофилософской стадии.

ЭТИКА В РАННЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В рамках античного морального канона добродетель (человеческое совершенство) сопрягалась с мудростью и мудрецами. Это обстоятельство предопределило философский характер зарождающейся этической рефлексии и этическую направленность зарождающейся философии. Если добродетель человека состоит в умерении страстей на основе указаний разума, то для того, чтобы быть добродетельным, надо знать, какие из этих указаний являются правильными. Так, этика, еще не появившись, попадает в зависимость от гносеологии. Но, с другой стороны, для того, чтобы знание о мире вело к добродетели, оно должно быть знанием того, что составляет сокровенный смысл последней. Так гносеология изначально оказывается этически ориентированной.

К идее добродетели греческое сознание пришло через героический этос, в поисках ответа на вопрос о том, в чем заключается доступное человеку и роднящее его с богами бессмертие. Отсюда — основная нацеленность познания на выявление неуничтожимой (бессмертной) основы мира. Первые философы в своей высокой наивности полагали, что то, что упорядочивает космос, делает его вечным, является одновременно источником упорядоченности и долговечности человеческой жизни. Этическая проблема трансформировалась в натурфилософскую, в поиск элементарного начала, составляющего основу всех вещей. Фалес такой первоосновой считал воду; в его случае связь между натурфилософией и этикой плохо прослеживается. Но уже у его ученика Анаксимандра она является достаточно очевидной.

■ 2.1. АНАКСИМАНДР

Анаксимандр (610–540) не сводил первоначало к одному из доступных элементов, он придумал, как пишет Климент Александрийский, «нечто более возвышенное и нетривиальное»¹, полагая в основе начала некую бесконечную природу, именуемую апейроном.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. 4.1. С. 120. Далее ссылки на это издание будут даны в тексте указанием аббревиатуры (ФРГФ) и страниц.

Апейрон¹ не вещество, а его атрибут. Элементы (вода, воздух, огонь, земля) находятся между собой в отношениях противоположности, и если бы один из них был бесконечен, то все остальные были бы уничтожены. Поэтому Анаксимандр в качестве бесконечной природы постулирует некое отличное от них гипотетическое начало. Апейрон бесконечен в том смысле, что он неуничтожим, не рождается и не погибает; из него все проистекает и к нему все возвращается. Это начало, у которого нет начала, но которое само есть начало других вещей. Выявляя пафос, своего рода сверхзадачу, которую решали натурфилософы в поисках такого начала, Аристотель пишет: «И оно-то и есть божество, ибо оно бессмертно и не подвержено гибели», как говорит Анаксимандр и большинство философов» (ФРГФ, 020).

В исследовательской литературе существуют различные интерпретации понятия апейрона. Одни рассматривают его исключительно в контексте естественно-научных взглядов Анаксимандра, другие видят в нем по преимуществу мифологему, некий шифр, скрывающий определенные социальные представления. По нашему мнению, ближе к истине превалирующий взгляд, согласно которому Анаксимандр не проводит принципиального различия между физическим и социальным и постулирует апейрон в качестве их единого основания.

От Анаксимандра до нас дошел единственный считающийся подлинным фрагмент, который содержится в комментарии Симплиция (490–560) к аристотелевской «Физике»: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерб] в назначенный срок времени» (ФРГФ, 127)². При многих вопросах и спорах, которые порождает этот фрагмент, несомненным является то, что в нем речь идет о взаимоотношении неизменной основы (того, из чего все возникает и во что возвращается) и отдельных изменчивых вещей. Судьба последних решающим образом зависит от их соотносительности с первоначалом. Гибель вещей оказывается их наказанием («правозаконным возмещением») за неправду.

Для выявления этического смысла фрагмента центральным является вопрос: в чем состоит «неправда» вещей и по отношению к кому она совершается? В истории философии на него предлагались различные ответы, которые могут быть сведены к двум существенно различным точкам зрения.

¹ Как показал отечественный исследователь А.В. Лебедев («τὸ ἄπειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель» // Вестник древней истории. 1978. № 1, 2), милетцы использовали слово «апейрон» только как прилагательное, его субстантивация происходит не раньше IV века до н. э.

² Слова, заключенные в квадратные скобки, в оригинале отсутствуют и добавлены переводчиком для уяснения смысла.

Согласно одной из них «неправда» вещей, их вина состоит в том, что они оторвались от материнского лоноа, обособились в качестве единичных существований. Данная интерпретация представляется малоубедительной, ибо в таком случае следовало бы признать неправым и первоначало, которое их породило. Тем самым теряется критерий оценки. Далее, если бы «неправда» вещей состояла в отделении от первоосновы, то возвращение к ней не могло бы считаться наказанием. Вторая точка зрения, на наш взгляд, более адекватна существу дела. Она исходит из того, что средоточием правды является апейрон, эта изначальная основа многообразия природы, гарантия ее единства, упорядоченности и вечности. «Вина» вещей заключается не в том, что они отделились от первоосновы, а в том, что они при этом отступили от ее правды. Вещи обнаруживают «неправду» по отношению друг к другу, что проявляется в их агрессивности, посягательстве на существование других вещей. В результате они уничтожают друг друга, что является для них законным (справедливым) наказанием. Этические обобщения Анаксимандра, можно предположить, являются в данном случае результатом наблюдения над чувственно наблюдаемым взаимопревращением и взаиморазрушением природных элементов.

В своем представлении о справедливости и наказании Анаксимандр, несомненно, исходит из идеи равного возмездия. Равное возмездие определяет, во-первых, характер связи апейрона и отдельных вещей, во-вторых, взаимоотношения отдельных вещей друг к другу. В первом случае справедливость состоит в том, что вещи возвращаются туда, откуда они появились; их гибель происходит в силу «роковой задолженности», они обречены на нее фактом рождения. Во втором случае справедливость состоит в том, чтобы считаться с существованием других вещей, которые также порождены бесконечным первоэлементом и заключают в себе его правду. В той мере, в какой одни вещи, выходя за отведенные им сферы, посягают на существование других вещей, они в ответ получают то же самое — платят собственным существованием, что и является «правозаконным возмещением». Поскольку вещи имеют начало, они неизбежно должны иметь также и конец (этим они отличаются от апейрона). Их гибель в этом смысле вписана в закон справедливости. Но она происходит в «назначенный срок времени», который зависит также от самих вещей, качества их индивидуальных существований. Вещи своей неправдой назначают срок своей гибели.

Во фрагменте Анаксимандра можно выделить три разных аспекта: физический (взаимопревращение элементов), философский (единство и многообразие мира), этический (взаимность отношений). В нем уже в зародышевом виде содержится последующее разделение философии на физику, логику и этику. Для наших це-

лей важно подчеркнуть, что это один из первых текстов истории европейской этики, предлагающих философско-концептуальное осмысление морали. Бесконечное начало не только все объемлет, но и всем правит. Оно имеет для вещей (индивидуальных существований) нормативное значение, задающее справедливую меру их взаимных отношений.

2.2. ГЕРАКЛИТ

Натурфилософское обоснование добродетели получило наиболее последовательное выражение у Гераклита из Эфеса (акме приходится на 504—500 гг. до н. э.). Он полагал, что есть «единая мудрость — постигать Знание, которое правит всем через все». Эту мудрость он рассматривал по преимуществу в ее проекции на правильный образ жизни, добродетельное поведение. «Я искал самого себя» (Фр. 15 — ФРГФ, 194) — одно из изречений Гераклита, которое точно передает этический пафос его философствования. Как пишет Диоген Лазертский, его сочинение, из которого до нас дошло большое количество (свыше 120) фрагментов, состояло из трех разделов: о Вселенной, о государстве, о богословии. Древние авторы называли его по-разному: одни — «О природе», другие — «Музы», третьи — «Мерило нравов, [или] Благодетельный уклад поведения, один и тот же для всех»; а Диодот — «Путеводитель точный к мете жизненной». В одном из писем, приписываемых Гераклиту, он сравнивает себя по доблести и благородству деяний с Гераклом и говорит, что будет жить, доколе существуют города и страны, и благодаря мудрости его имя никогда не перестанут произносить. Эта античная подделка под Гераклита показывает, что его мудрость воспринималась в этической заостренности и преемственной связи с бессмертными делами героев.

Исходными и основополагающими для Гераклита являются понятия логоса и огня. Логос воплощает единство природы, он есть то, в силу чего все выступает как одно; его можно считать всепроникающим законом природы, его разумом. И в то же время это речь, слово, описывающие все так, как есть. Будучи принципом бытия, он является и принципом души; границ души не отыскать, говорит Гераклит, ибо столь глубок ее логос (Фр. 67 — ФРГФ, 231). Понятие огня играет у Гераклита такую же роль, какую играет вода у Фалеса, воздух у Анаксимандра; он материально воплощает вечность и упорядоченность космоса, который «всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий» (Фр. 51 — ФРГФ, 217). Огонь в природе играет такую же роль, какую золото — в мире товаров (Фр. 54 — ФРГФ, 222), являясь ее единым всеобщим эквивалентом. Все обменивается на огонь, благодаря чему все есть огонь, сам космос есть живой огонь.

И логос, и огонь действуют неотвратно, по отношению к вещам и людям они обладают безусловной законодательной (нормативной) силой. Все человеческие законы зависят от одного, божественного: «Он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит» (Фр. 23 — ФРГФ, 197). Вселенной правит огонь, и он же выступает как грозный судья: «Всех и вся, нагрянув внезапно, будет огонь судить и схватит» (Фр. 82 — ФРГФ, 239). Огонь — и сама справедливость, и ее страж. Ее законодательную и очищающую роль Гераклит в ряде фрагментов понимает буквально: «Сухая душа — мудрейшая и наилучшая» (Фр. 68 — ФРГФ, 321), а если душа увлажнилась, как у пьяного, то он лишается понимания (Фр. 69 — ФРГФ, 233). Одна из версий кончины Гераклита состоит в следующем: он заболел водянкой и, желая избавиться от болезни, лег на солнце, велел рабам обмазать себя теплым навозом, от чего и умер. Этот рассказ Диогена Лаэртского, по-видимому, — историческая сплетня, ирония над философией и философом. И тем не менее он показателен: для Гераклита огонь является вечным и упорядочивающим жизненным началом космоса не только в философском, но и в физическом смысле.

Каково поведение людей, рассмотренное с точки зрения их отношения к логосу? Философ говорит от имени логоса или, по-другому, логос через философа: «Выслушав не мою, но эту — вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» (Фр. 26 — ФРГФ, 199). Остальные находятся в неведении относительно этого, «люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды...». У Гераклита есть ряд фрагментов, в которых он одного противопоставляет многим: «один мне — тьма, если он наилучший» (Фр. 98 — ФРГФ, 245); «закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного» (Фр. 104 — ФРГФ, 247).

Гераклит совершенно определенно формулирует основание своего приговора толпе: «Хотя разум (логос) — общ, большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок» (Фр. 23 — ФРГФ, 198). Поведение людей характеризуется тем, что каждый стремится к своим интересам, к своим особым целям. Если бы они следовали логосу, то этого не было бы: т. к. «логос один и тот же» (Фр. 47), то и люди придерживались бы одних и тех же ценностных установок. Сам факт многообразия жизненных целей означает, что люди не понимают правды логоса. Это является источником порочности, раздоров и конфликтов между ними, ибо «собаки на того и лают, кого они не знают» (Фр. 22 — ФРГФ, 197).

Неспонимание логоса обнаруживается в двух формах. Во-первых, люди останавливаются на поверхностных суждениях, не проникают в скрытую, тайную гармонию, которая лучше явной (Фр. 9 — ФРГФ, 192). Они обманываются в явлениях и в лучшем случае становятся многознающими, но «многознание уму не научает» (Фр. 16 — ФРГФ,

195). Не умея понять, что «мудрое ото всех обособлено» (Фр. 83 — ФРГФ, 239), люди выдают за него видимые вещи, впадают в обман разных мистерий, полагая, что могут очиститься кровью, как если бы кто, войдя в грязь, грязью бы отмывался (Фр. 86 — ФРГФ, 240), совершая шествие в честь Диониса и воспевая славу срамному уду, без чего «бессрамнейшими были бы их дела» (Фр. 50 — ФРГФ, 217). Во-вторых, люди прозябают в чувственно-телесных удовольствиях, гонятся за тщетными, преходящими вещами. «Трупы на выброс хуже дерьма» (Фр. 76 — ФРГФ, 236), — говорит Гераклит, имея в виду, что тот, кто сосредоточен на заботах о теле, сосредоточен на том, что менее всего этого заслуживает — самом ничтожном в себе. Людей в своем большинстве Гераклит уподобляет свиньям, которые больше наслаждаются грязью, чем чистой водой (Фр. 36 — ФРГФ, 206); ослам, предпочитающим солому золоту (Фр. 37 — ФРГФ, 208); быкам, нашедшим горькую вику (Фр. 38 — ФРГФ, 208); практикуемый ими образ жизни он считает скотским. Многообразие поверхностно-обманчивых мнений и чувственно-скотский образ жизни связаны между собой. Эта связь и есть, собственно, то основное, что интересует Гераклита как философа. Ложное знание и порочное поведение идут рука об руку. «Невежество, как говорит Гераклит, и так трудно прятать, а за вином еще труднее» (Фр. 110 — ФРГФ, 250).

Философско-этический диагноз Гераклита состоял в том, что люди живут в разладе с логосом, неразумно, как во сне: «Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный» (Фр. 24 — ФРГФ, 198). Отсюда — его программа, направленная на то, чтобы разбудить людей, вернуть их в общий мир. Она состоит, по сути дела, из одного императива, который в позитивной части говорит о том, что «должно следовать общему» (Фр. 23 — ФРГФ, 198), а в негативной — о том, что «своеволие надо гасить пуще пожара» (Фр. 102 — ФРГФ, 247).

Следовать общему — значит действовать разумно, руководствуясь не случайными, поверхностными мнениями, а философско-обоснованным знанием о наилучшем. Авторитет разума и истины он ставит выше всех других авторитетов, в частности, родительского: не следует говорить и поступать, «как родительские сынки» (Фр. 89 — ФРГФ, 241). Разум познает общее для всех, как единый божественный закон, от которого зависят все человеческие законы (Фр. 23 — ФРГФ, 197). Он ориентирован тем самым на нравственно объединяющее начало. Соответственно гасить своеволие — значит ограничивать желания, поскольку они ориентируют на брэнное в человеке, то, что роднит его с животными и сталкивает с другими людьми. «Не к добру людям исполнение их желаний» (Фр. 71 — ФРГФ, 234), — гласит одно из изречений Гераклита.

312 Через разум люди подключаются к общему, вечному, единому и наилучшему (божественному). Желания (чувства, страсти) при-

вязывают их к частному, преходящему, неутолимо многообразному и животному. Тем самым нравственная проблема предстает как проблема соотношения просветляющего разума и слепых чувств в индивиде, господства первого над вторыми. Нормативная программа Гераклита приобретает конкретность в качестве полисной этики. Следование логосу выступает как приверженность тому, что объединяет людей в полис и является общим благом всех его граждан, что не может иметь частного, индивидуального статуса — прежде всего законам, которые придают мужество и внутреннюю размеренность полисной этике. «Кто намерен говорить [= «изрекать свой логос»] с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса — на закон и даже гораздо крепче» (Фр. 23 — ФРГФ, 197). Люди должны держаться за полис и его законы не просто потому, что те представляют собой нечто более прочное и долговечное, чем они сами, а потому, что благодаря им они сами становятся долговечными. Это исключительно важный момент полисной жизни, ее центральный пункт. «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу — бrenным вещам, а большинство обжираются как скоты» (Фр. 95 — ФРГФ, 244). Полис ценен как арена вечной славы, бессмертных дел, среди которых на первом месте стоит защита самого полиса: «убитых Аресом боги чтут и люди» (Фр. 96 — ФРГФ, 244). Идеи полисной этики и моральной добродетели не противоречат друг другу. Можно сказать так: этика является полисной, поскольку сам полис являет собой пространство этики.

Таким образом, этика Гераклита может быть представлена в виде силлогизма, где общей посылкой является идея логоса как единого, частной посылкой — утверждение об отступлении людей от этого закона, а выводом — требование восстановить разорванную связь с логосом, опираться на общее для всех.

2.3. ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙЦЫ

Этика Пифагора состоит из двух частей: математизированной натурфилософской теории добродетели и практического образа жизни пифагорейской общины.

И философско-научные занятия Пифагора, и его религиозно-культовая и политическая деятельность были объединены пафосом добродетельной жизни. Пифагор, как считается, впервые ввел термин «философия» и сделал это в противовес принятому обозначению выдающихся людей в качестве мудрецов (Семь мудрецов). Мудростью обладают боги, человек же не может ее достичь, его доля — стремиться к мудрости, быть любознательным (философом). Тем самым был выделен особый бытийный уровень, связанный с перспективой нравственного совершенствования.

Пифагор, как он сам рассказывал, помнил четыре предыдущих воплощения своей души. Некогда он был сыном Гермеса Эфалидом. Гермес разрешил ему выбрать, все, что угодно, кроме бессмертия, и он попросил, чтобы ему была дарована способность и при жизни, и при смерти помнить все, что с ним происходило. Очень показательно: он выбирает нечто подобное бессмертию. Связь духовно-нравственного совершенства с уподоблением богу и идеей бессмертия — своего рода сверхмотивация пифагорейства. В пифагорейских «золотых стихах», являющихся поздней формулировкой нормативного канона школы, говорится, что смерть неизбежна, и потому богам, которые бесследно исчезнут, следует предпочесть безгрешную умеренную жизнь, выводящую на «след добродетели большей»: «Достигнув же этого, связь ты познаешь бессмертных богов и смертного рода» (ФРГФ, 504).

Пифагор первый назвал Вселенную «космосом» по порядку, который ему присущ (ФРГФ, 147). Порядок этот имеет математическую природу, ибо «числу все вещи подобны» (ФРГФ, 149). Общекосмическая противоположность предельного и беспредельного, математическая противоположность нечетного и четного в опыте человеческой жизни получают выражение как противоположность добродетельного и порочного. «Зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо — определенному»¹. Требование меры и ограничения пифагорейцы понимали не только как самодисциплину индивида, сдерживание, обуздание им своих чувственных удовольствий, но и как его общественную дисциплину, состоящую в том, чтобы относиться с уважением к родителям, законам, богам. Кульминацией нравственной дисциплины было восходящее к Пифагору требование «Следуй богу».

Считается, что начала математических наук Пифагор усвоил от египтян, халдеев и финикийцев. Восточными корнями объясняются, возможно, и некоторые этические воззрения Пифагора. Это относится, прежде всего, к его убеждению о равноправии всех живых существ с вытекавшим отсюда воздержанием от мясной пищи, а также к его установке, что у друзей все, в том числе и имущество, должно быть общее. Следование богу и божественному порядку космоса Пифагор связывал с общинными представлениями и формами жизни. У Платона об этом сказано, что согласно мудрецам, «небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную «порядком» [«космосом»], а не беспорядком»².

¹ Аристотель. Никомахова этика // Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 86.

² Платон. Горгий // Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 341.

Как императив следования богу согласуется с числовой онтологией Пифагора? Число не существует отдельно от вещи, оно не является субстанцией. Вещи возникают не из числа, а согласно числу. Отсюда — прямая связь этики и познания. Пифагор учил, что «счастье (эвдемония) заключается в знании совершенства чисел» (ФРГФ, 148). С именем Пифагора связывается выделение трех образов жизни. Как пишет Диоген Лаэртский, он уподоблял жизнь игращим, куда одни приходят состязаться, другие — торговать, третьи — смотреть. Последние являются самыми счастливыми¹.

Показательным для пифагорейской этики в ее теоретической части является обоснование справедливости. Как пишет Аристотель, пифагорейцы понимали справедливость как равное воздаяние: человек сам должен претерпеть то, что он сделал другим. Они связывали поэтому справедливость с закономерностью квадратного («равностно равного») числа. Аристотель пишет в «Большой этике»: «Первым взялся говорить о добродетели Пифагор, но рассуждал неправильно. Он возводил добродетели к числам и тем самым не исследовал добродетели как таковые. Ведь справедливость (*dikaiosyne*), например, — это, вовсе не число, помноженное на само себя»².

Отождествление счастья с философским познанием, с одной стороны, и ориентация на общинные и традиционные ценности (почитание родителей, богов), с другой стороны, находились в явном противоречии между собой. Нормативная программа Пифагора была связана не столько с его философско-научными взглядами, сколько с потребностями созданного им сообщества. Оно, несомненно, представляло собой неформальное объединение (дружеский союз, гетерию) последователей Пифагора, имевшее этико-религиозную направленность. Каковы же были особенности пифагорейского образа жизни?

Прежде всего, безусловный авторитет самого Пифагора, чьи законы и предписания члены общины «соблюдали ненарушимо, как божественные заповеди»³. Отношение к нему было не просто уважением к мудрому и знаменитому человеку. Оно имело религиозно-культурный характер. Он рассматривался в качестве особого полубожественного существа. Сам факт того, что нечто предписал Пифагор, было достаточным (а возможно, и необходимым) основанием безоговорочного следования этому предписанию. Из дома Пифагора после его смерти сделали храм — таков был характер отношения к нему.

Во-вторых, Пифагор настаивал на соблюдении многообразных запретов: не есть бобовых; не ворошить огонь пожом; не ломать хлеба; не мочиться, повернувшись лицом к солнцу; не оставлять

¹ Порфирий. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 422–423.

² Аристотель Большая этика. 1182a // Аристотель. Соч. Т. 4. С. 296.

³ Порфирий. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 419.

следа горшка на земле; не пускать ласточек в дом; не смотреть в зеркало при светильнике и т. п. Возможно, они рассматривались в качестве символов, скрывавших важные жизненные истины. Так, не пускать ласточек в дом могло означать требование не водиться с болталивыми людьми; не ворошить огонь ножом — не раздражать человека в гневе; уходя из дома, не оборачиваться — умирая, не держаться за эту жизнь. Относительно смысла основного пифагорейского запрета «не есть бобовых» мнения расходятся, его связывают с тем, что бобами бросали жребий, что они похожи на срамные части тела, что они сделаны из того же перегноя, что и люди, и т. п.

В-третьих, Пифагор вводил упорядоченный, детализированный и ритуализированный ритм ежедневной жизни, включавший упражнения для души и тела, совместные занятия, обряды, трапезы, общественные занятия. Среди регулировавших пифагорейский день установлений были ряд очень ценных и общезначимых педагогических упражнений. Так, например, день пифагорейца начинался с утренних прогулок в одиночестве для того, чтобы упорядочить и должным образом настроить сознание. Он включал вечерние прогулки, но уже не в одиночку, а по двое, трое, в ходе которых припоминали уроки и обсуждали добрые дела. А заканчивался день размышлением над тем, что было совершенно хорошего и плохого.

Пифагорейство как религиозно-нравственная практика, по-видимому, в какой-то мере было продолжением традиции орфических мистерий, в какой-то — результатом чужеродных (египетских, персидских) влияний. Но в любом случае оно задавало такую перспективу этико-нравственной культуре, которая замыкалась больше на религию и культ, чем на философию и рациональный дискурс. Это вполне определенное и, если учесть политическое доминирование пифагорейцев во многих городах Южной Италии, серьезно заявленное направление развития духовной жизни было греческой античностью отвергнуто. Пифагорейская община была брутально уничтожена: во время собрания пифагорейцев (проходившего без участия Пифагора, который был в отъезде) в Кротоне, где они господствовали, дом, в котором оно проходило, был подожжен и все они сгорели, за исключением двух молодых людей (одним из них считается Филолай), которым удалось убежать. Пифагорейское объединение сохранялось еще около ста лет и после этого, по уже в качестве философского союза и на маргинальном положении.

■ 2.4. ПАРМЕНИД

Парменид (акме 504 — 500 до н. э.) вносит существенное уточнение в вопрос, решение которого составляло основной пафос и сверхзадачу философских исследований. Так как природа в своих конкретных вещественных проявлениях текуча, и искомая задача

человеческого бессмертия не имеет физического решения, то от рассмотрения сущих вещей Парменид обратился к рассмотрению сущего как такового. Человек не хочет смириться со своей долей смертного существа, он хочет быть, пребывать вечно. Но что значит быть, существовать и что значит не быть, не существовать?

Придав вопросу радикально философскую формулировку, преобразовав его из смутной витальной установки в строгую интеллектуальную задачу, Парменид дает на него столь же радикальный и интеллектуально рафинированный ответ: «бытие ведь есть, а ничто не есть» (ФРГФ, 296).

Утверждение Парменида в каждой из своих двух частей есть чистая тавтология. Вопрос о бытии сводится тем самым к вопросу о логически правильном мышлении. Отсюда — следующий тезис Парменида, столь же знаменитый, как и первый: «Мыслить и быть — одно и то же» (ФРГФ, 287). Всякая истинная мысль есть мысль о бытии. За относительностью знания (мнением) о сущих вещах стоит абсолютное знание (мысль) о сущем как таковом, ибо прежде, чем быть чем-то, надо вообще быть, надо встать на сам путь истины.

Понятие бытия у Парменида имеет ряд характеристик, каждая из которых предназначена для того, чтобы подтвердить его тождественность самому себе: «нерожденным должно быть и негибнущим также, целым, однородным, бездрожным и совершенным» (ФРГФ, 296). Бытие является совершенным, ибо «нельзя бытию незаконченным быть и не должно: нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось» (ФРГФ, 297). Иными словами: допустить, что бытие несовершенно, — означало бы допустить, что оно в чем-то испытывает нужду, т. е. допустить, что есть что-то помимо бытия, а именно небытие, а это невозможно.

Бытие совершенно во всех отношениях, равно самому себе. «Раз оно ни в чем не испытывает нужды, находится в абсолютном покое и преисполнено собой, то оно — благо»¹. Тем самым этическая проблема предстает как гносеологическая. Ограничив бытие пределами разума, истины, доказательной, логически законченной мысли, Парменид тем самым запретил разуму выходить за пределы бытия. Этим открытием он замкнул человеческое стремление к совершенству на сущий и верный путь истины, связал его с деятельностью разума. Если из философского кредо Парменида можно вывести прямое нормативное заключение, то оно состоит в следующем: т. к. небытия нет, то человеку нечего бояться смерти; чтобы понять это, надо сойти с обманчивого пути мнения и встать на путь логически принуждающей мысли.

¹ Доброхотов А. А. Категория бытия в классической западно-европейской философии. М., 1986. С. 10.

В историко-философской литературе принято считать, что Парменид обозначил принципиальную линию духовного развития европейской культуры, в рамках которой этика выступает как продолжение философской онтологии и гносеологии, является вторичной по отношению к ним. Однако тексты Парменида не являются столь однозначными и позволяют предположить, что провозглашенный им культ истины был этически мотивированным.

По Пармениду, ничего, кроме бытия, не существует. В то же время оно имеет предел. Эти две характеристики явно противоречат друг другу. Но что побудило Парменида вводить предел бытия? Без такого допущения бытие нельзя было бы рассматривать в качестве совершенного состояния и блага. Здесь очевидным образом логика приносится в жертву этике.

Целостный взгляд на поэму Парменида показывает, что возвышение истины над ложью осуществляется по этическому критерию. Прежде чем и для того, чтобы истина стала этическим путеводителем, она сама получает этическую санкцию. Об этом свидетельствует сюжетная основа, драматургия поэмы Парменида. Начать с того, что поэма Парменида является философско-назидательной. Она написана от имени юноши, который ищет путь достойной жизни, ищет правду. Он мчится по небу на колеснице, управляемой дочерью Солнца, чтобы достичь ворот путей Дня и Ночи, ключи от которых хранит «грозовозмездная Правда». После вступления, кончающегося тем, что богиня открывает врата и приветствует юношу в своем царстве, следуют две части, первая из которых излагает путь Истины, а вторая — путь Мнения. Это — различие, к которому человек приходит, поскольку он ищет для себя наилучший (божественный) удел. Если путь Истины — божественный путь, то путь Мнения, как неоднократно подчеркивается в поэме, — путь смертных. Таким образом, истина, прежде, чем стать источником морали (границей между бессмертным и смертным, совершенным и несовершенным), сама оказывается ее следствием.

Учитывая, что понимание добродетели (совершенства) является у Парменида моментом учения о бытии, может возникнуть вопрос, правомерно ли квалифицировать его учение как натурфилософское? По-видимому, да. По вопросам морали (в отличие от космологии) Парменид не высказывал мнения, не делал никаких конкретных суждений, а если и делал, то они до нас не дошли. Нам важно подчеркнуть, что, согласно философской логике Парменида, такие суждения и невозможны. Парменид остается в понимании морали на натурфилософской стадии в том смысле, что в рамках его учения у добродетели нет другой субстанции, помимо субстанции бытия и, следовательно, нет возможности раскрыть добродетель в ее особенном содержании — не в том, чем она схожа с прочими наполняющими космос вещами, а в том, чем она отлична от них.

2.5. ДЕМОКРИТ

В поисках единого основания, объясняющего одновременно и физические процессы, и человеческую мораль, первые философы натолкнулись на ряд трудностей. В качестве таких оснований они выдвинули природные стихии. Но природные стихии, объясняя вещное многообразие и текучесть мира, не объясняли его единства, устойчивость и вечность. Необходимо было найти некий принцип, который управляет самими стихиями. Существенным шагом в этом направлении явилась пифагорейская идея числовой гармонии, задающей упорядоченность космосу. Числа, однако, не обладают субстанциональностью, вещественностью. Количественно-математический универсализм пифагорейцев не имел физического базиса. Парменид связал бытие с мышлением и наделил истинно сущее характеристиками, которые делают его самодостаточным. Онтология, утверждавшая, что небытия нет, и открывавшая в этом смысле вдохновлявшую этическую перспективу, имела тот недостаток, что дискредитировала чувственный опыт, ставила под сомнение и ценность познания природы в ее многообразии, и ценность добродетели как конкретного пути к совершенству. Философия Демокрита (470/60 – 360 до н. э.), полагавшая, что все состоит из атомов (неделимых и непроницаемых начал) и пустоты, давала выход из обозначенных выше трудностей: т. к. атомы по числу бесконечны, то тем самым универсальность математических законов получала физическое объяснение; т. к. атомы различаются между собой формой, порядком и положением, то идея единства мира органически увязывалась с его множественностью и изменчивостью. Одновременно с этим атомизм открывает возможности для более адекватного познания морали. Они связаны с тем, что атомистическое учение о бытии предполагает конкретное изучение мира в многообразии его проявлений.

Тотальность философского мышления, которая была преобладающей в учении ранних философов, у Демокрита сменяется плюрализмом конкретно-научных объяснений. Постулировав атомы как последние кирпичики, из которых строится все здание космоса, Демокрит одновременно исходит из того, что многообразие мира соответствует многообразию причин, каждая из которых должна быть познана в ее специфическом содержании. Многообразие мира не дефект, а вполне законное его состояние, укорененное в бытии. Применительно к этике это означало необходимость познания морали как особой реальности. Конечно, существует и прямая связь между учением Демокрита о бытии и его этикой; так, например, по мнению философа, душа и ум состоят из привилегированных атомов, обладающих сферической формой, гладких, легко воспламеняющихся. Однако более важной являет-

ся опосредованная связь, вытекающая из заключенной в атомизме общеметодологической установки на конкретно-научный анализ конкретных явлений, а тем самым и морали.

Этика Демокрита представляет собой своего рода феноменологию античного морального сознания, которое в своих реальных проявлениях было значительно более богатым, эклектичным, дифференцированным и противоречивым, чем оно предстает в тех или иных философских теориях. Отсюда — ее бессистемность, обилие взаимоисключающих утверждений, когда, например, с одной стороны, выдвигается довольно определенный натуралистически-индивидуалистический тезис: «Граница между тем, что родственно нашему духу и неродственно — удовольствие и неудовольствие»¹. С другой — высказывается убеждение в существовании общих этических определений: «Для всех людей одно и то же добро и истина. Приятно же одному одно, другому другое» (227). Отсюда же — свойственная ей назидательность.

Демокрит не ограничивается описанием, суммированием морального опыта. Он одновременно выявляет его специфическую структуру, которая предстает как отношение между основной целью деятельности и конкретными нормами, качествами и поступками, которые к ней ведут. Этика Демокрита довольно четко расчленяется на учение о высшей цели и учение о добродетелях как пути к ней, что более чем на два тысячелетия стало принципом построения этой области философского знания.

Основной целью человеческой жизни, а одновременно и основным движущим ее мотивом является, с точки зрения Демокрита, хорошее расположение духа, или эвтюмия (впервые встречается у Демокрита и означает буквально «благодушие»). Это состояние, по свидетельству Диогена Лаэртского, обозначается им еще как «уравновешенность», «гармония», «безмятежность», «невозмутимость», «неизумяемость», «тишина», «незнание страха», «благое состояние». «[По мнению Демокрита] целью является благое состояние духа. Оно не тождественно наслаждению, как, превратно поняв, восприняли некоторые. Это такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страхами, суевериями или другими переживаниями» (373).

Не подчинение всеобщему, как это было свойственно традиционной полисной морали и получило обоснование у Гераклита и других ранних греческих философов, а благо индивида, его самодовлетворенность — вот что является исходным пунктом и непосредственным содержанием этики Демокрита. Этика совпадает с

¹ Здесь и далее Демокрит цитируется в переводах С.Я. Лурье по книге: Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 373. Ссылки на это издание в дальнейшем будут даваться в тексте указанием страниц.

антропологией, с изучением особенностей и требований человеческой природы.

В рассуждениях Демокрита о том, как достичь эвтюмии, явно обнаруживается ошибка логического круга¹. Демокрит начинает с утверждения, что критерием блага и зла является различие между удовольствием и неудовольствием, затем делает обратный вывод, что меру удовольствий задают наши разумные представления о благе и зле. Хорошее расположение духа, говорит он, возникает из правильного разграничения удовольствий (157). Следствие становится причиной. Теоретическое обоснование попадает в закодированный круг. Проблема круга в структуре этической теории обычно рассматривается в ее логическом аспекте. Однако она имеет также содержательное объяснение.

Исходным пунктом этики Демокрита является живой, чувствующий индивид в непосредственности его желаний и жизненных связей. Деятельность реального индивида, направленная на удовлетворение своих потребностей, приходит, однако, в противоречие с существующими в обществе общепринятыми образцами поведения. Именно этот факт фиксирует Демокрит, когда он говорит о сложности мира влечений, о переходе удовольствий в страдания, о столкновении различных удовольствий и т. д. Называя телесные удовольствия животными, предостерегая от соперничества, которое имеет следствием вражду и зависть, призывая к умеренности, говоря, что слово мудрости важнее золота, Демокрит, по существу, показывает, как непосредственные желания индивида наталкиваются на внешние ценностные образцы, встречают ограничения со стороны других людей, общества. Как бы то ни было, индивид не может беспрепятственно развернуть свою непосредственную эмпирическую сущность. Он оказывается перед необходимостью умерить свои страсти под влиянием принятых за образцы представлений.

Демокрит говорит, что прекрасное достигается путем изучения и ценой больших усилий, дурное же усваивается само собой. Это высказывание можно интерпретировать таким образом, что все спонтанные, непосредственные проявления личности являются дурными и что, напротив, прекрасны те ценности, усвоение которых требует от нее больших усилий и самоограничений. Психической инстанцией, выполняющей эту функцию самоограничения, самообуздания, является разум. Разум репрезентирует в индивиду общественную волю, устанавливая границы благоразумия. Он способен и призван охватить благо в его общезначимом содержании в отличие от чувств, которые имеют дело с благом в сугубо индивидуальном проявлении.

¹ Эта проблема как раз на примере этики Демокрита рассматривается в работе: Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. М., 1967. Гл. I. § 1.

Демокрит обозначает расхождение между нормозадающим разумом и живыми чувствами, склонностями. Это внутреннее противоречие его этики есть лишь реалистический слепок действительного противоречия индивида с обществом. Однако пройдут многие годы, тысячелетия, прежде чем противоречия индивида с обществом достигнут такой остроты, когда этика зафиксирует трагическое противостояние выражающего общественную волю разума и жаждущих счастья склонностей. Классический античный полис и этика Демокрита еще далеки от этого. Демокрит исходит из убеждения, что конфронтация разума и чувств может быть снята воспитанием.

«Природа и обучение сходны между собой: ведь учение также дает человеку новый облик, но, делая это, оно только выявляет природу, вновь проявляя черты, которые природа заложила изначально» (368). Суть воспитания состоит, по Демокриту, в том, чтобы присущую человеку возможность самому создать свою природу использовать для усвоения принятых норм благоразумия, для их превращения во вторую природу. Воспитание имеет, прежде всего, моральное содержание. Добро и зло не являются качествами естественных объектов. Само в себе все является благом. Вещи приобретают признаки хорошего и дурного в зависимости от того, как ими пользуются. Тело, например, само по себе не дурно, но оно может стать таковым, если его разрушать чрезмерными удовольствиями. Демокрит говорит, что если бы тело привлекло душу к суду за испытанные им боль и муки, то он в этом споре выступил бы на стороне тела и «обвинил бы душу, подобно тому как обвинил бы владельца орудия или инструмента, который привел его в подобное состояние своим дурным обращением» (377).

В понимании нравственности Демокрит переносит акценты с внешних установлений на человеческую субъективность, утверждает моральную автономность индивида. Другими словами, он акцентирует внимание на личностном характере моральных механизмов, подчеркивает огромную роль субъективной мотивации. Он вводит в этику понятия стыда и долга как внутренних регуляторов поведения. «Не говори и не делай ничего дурного, даже если ты наедине с собой. Учись гораздо более стыдиться самого себя, чем других» (157). «Не из страха, но из чувства долга должно воздержаться от дурных поступков» (153). Задача, следовательно, состоит в том, чтобы требования разума, его суждения о полезном и дурном стали потребностями самого индивида, чтобы дух научился черпать наслаждение в самом себе, а это и есть содержание нравственности, добродетельного поведения человека.

Все это вовсе не означает, будто Демокрит сводит нравственность к человеческой субъективности, отождествляет ее с мотивацией. Демокрит говорил, что мудрость включает следующие три

способности: «хорошо рассуждать, хорошо говорить и действовать как должно» (381). Высказываний, выдержанных в таком духе, у него много. Более того, Демокрит подчеркивает решающую роль поступков. По его мнению, хороший поступок нельзя запятнать дурной речью, точно так же, как дурное действие обелить хорошей речью. Пафос этики Демокрита состоял не в том, чтобы противопоставлять намерения поступкам, а в том, чтобы зафиксировать моральную суверенность личности, ее право и обязанность самой решать, в чем состоит доброе и полезное.

Стыд и долг, с точки зрения Демокрита, являются общественными стражами в индивидуе, они опосредуют влияние разума на склонности. Их задача состоит в том, чтобы придать действенность требованиям общественного благоразумия. «Тот, кто воспитывает в добродетели убеждением и доводами рассудка, окажется лучше, чем тот, кто применяет закон и принуждение. Ибо тот, кто воздерживается от несправедливости, только подчиняясь закону, будет, вероятно, грешить втайне; тот же, кого побуждают поступать должным образом его убеждения, вряд ли станет делать что-либо неподобающее, все равно тайно или явно. Поэтому поступающий правильно, сознательно является человеком мужественным и в то же время здравомыслящим» (361). Суть дела состоит не в том, что сознание долга, сила внутреннего убеждения ориентируют на нечто отличное от закона, а в том, что они подкрепляют его, являются внутриличностной гарантией закона. Они удерживают от пороков и притом более надежно, чем внешнее принуждение. «Без привычки к труду, — гласит один из фрагментов Демокрита, — дети не обучатся ни письму, ни музыке, ни гимнастике, ни, наконец, тому, что в наибольшей степени составляет добродетель, — способности стыдиться: ибо в этих занятиях обычно к человеку приходит стыдливость» (368). Устанавливаемая здесь прямая связь чувства стыда с грамотой, музыкой, гимнастикой, т. е. теми формами общественной активности, которые были свидетельством зрелости свободного гражданина города-государства, показывает, что стыд является способом ориентации личности на общественные привычки, социально санкционированные формы деятельности. Демокрита вполне можно понять так, что человек стыдится (и должен стыдиться) того, например, что он в овладении грамотой, музыкой, гимнастикой не достиг общественно заданной меры. Стыд является результатом зависимости индивида от общества, а одновременно и субъективно-личностной предпосылкой этой зависимости. Если законы, господствующие представления о справедливости, принятые стандарты благоразумия являются нитями, тянущимися от общества к индивиду, то чувства долга и стыда представляют собой силы, направленные от индивида к обществу. Долг и стыд — это как бы мост между голосом рассудка, выражающим общественно санк-

ционированную точку зрения, и движениями чувств, выражающими сугубо индивидуальный опыт общения. Они призваны преобразовывать нормы благоразумия во столь же интимно-личностное, каковыми являются непосредственные склонности. Словом, долг и стыд суть важнейшие механизмы, через которые общественные отношения проникают в индивидов и становятся содержанием их жизнедеятельности.

Наряду со странным соседством гедонистических и моралистических мотивов мы встречаем у Демокрита внешне взаимоисключающие суждения о государстве и законах. С одной стороны, интересы государства надо ставить превыше всего: «Дела государственные надо считать более важными, чем все прочее» (360). А с другой — «мудрец должен повиноваться законам, но жить свободно» (371).

Демокрит не ограничивается одним аспектом морали, а рассматривает ее во всем противоречивом многообразии. И если в его этике на первый план выдвигается не благо государства, а благо индивида, не внешне социологические, а внутренние психологические механизмы поведения, то в этом следует видеть не столько философско-доктринальную установку, сколько добросовестное описание реального своеобразия морали. Мораль тем и отличается от других социально-регулятивных институтов, что она является формой самосознания и самоутверждения личности, ее общественной легитимации. Личностно ориентированная сущность морали не является постоянной величиной, она видоизменяется от эпохи к эпохе, от культуры к культуре, но это уже другой вопрос. Важно подчеркнуть: личностно ориентированная, можно даже сказать сильнее, личностно учреждающаяся сущность морали обнаруживает себя уже в античную эпоху, что и зафиксировал Демокрит в своей этике.

То, что было обозначено нами как стремление к бессмертным делам и что в качестве реально работающей установки сознательной человеческой жизни зафиксировал Демокрит через понятие эвтюмии и связанные с ним механизмы стыда и долга, т. е. то, что делает, собственно, мораль моралью, не умещалось в рамки натур-философии и не могло быть с ее помощью поднято на рациональный уровень ответственных, обязывающих суждений. Дело даже не в том, что философы не могли найти неизменного природного начала, через приобщение к которому человек мог бы рассчитывать обрести собственное совершенство и в понимании сущего с физических («физиологических») позиций переходили на метафизические, как, например, Парменид. Более существенно иное. Если бы даже удалось овладеть тайной индивидуально-природного существования людей, оставалась проблема их взаимных раздоров. В письме, якобы написанном Анаксименом Пифагору, есть такие слова: «Как же помышлять Анаксимену о делах небесных, когда приходится страшиться гибели или рабства?» (Diog. L. II, 5).

Как избавиться от гибели и рабства — вот вопрос, в который упиралось философское размышление об осмысленной жизни и который являлся вызовом человеческому разуму. Вопрос этот не был предметом только логических или риторических упражнений (таким он становится во вторую очередь). Он обладал первостепенной практической актуальностью, о чем свидетельствуют хотя бы жизненные перипетии самих философов: как пишет Диоген Лаэртский, Анаксагор и Протагор были изгнаны из Афин, Аристотель убежал сам, Сократ был казнен, Диоген и Платон были проданы в рабство, пифагорейцы были сожжены всей общиной. Речь шла о качестве действий, исходящих от самого человека, и о его ответственности за них.

3.1. СОФИСТЫ

Философско-методологическую конструкцию, позволявшую рационально обсуждать эту проблематику, предложили софисты, родоначальником и самым ярким представителем которых был Протагор (490 — ок. 420 до н. э.). В противоположность предшест-

вовавшим философам, искавшим тайну бытия человека и его добродетели в природе, космосе, Протагор провозгласил свое знаменитое положение: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют»¹.

С точки зрения Протагора, природа («вещи») не содержит в себе меры человека, т. е. не может дать направления его жизни. Для того чтобы выработать норму своего бытия, человеку нет надобности знать устройство космоса более того, само познание последнего зависит от субъективных возможностей человека, и в этом смысле он, человек, задает меру вещам. Словом, человеческое бытие — это особая самостоятельная реальность, которая не только не сводится к частному случаю некоего вещного мира, но, напротив, является ключом к пониманию последнего. Протагор обосновывает право человека смотреть на окружающий мир сквозь призму своих — человеческих — целей и интересов.

Софисты впервые подчеркнули формирующее значение образования, воспитания, культуры в жизни человека. Этика наряду с диалектикой спора, ее логико-языковыми основами была главным предметом их теории. Мировоззренческие установки софистов в значительной степени явились обобщением их этических исследований, посвященных главным образом двум проблемам: возможности воспитания добродетелей, а также соотношению законов природы и установлений культуры.

По свидетельству Платона, Протагор первым выдвинул теорию, согласно которой возможно воспитание добродетелей. И оно является важнейшей общезначимой задачей, задающей содержание публичной (полисной) жизни. Этот взгляд стал общим убеждением софистов. Смущавшая современников и потомков самоуверенность софистов, готовых научить чему угодно и ответить на любой вопрос, являлась, надо думать, лишь способом демонстрации веры во всеислие образования.

Протагор так очерчивает предмет своего обучения: «Наука же эта — смышленость в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, — а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства»². Сфера добродетелей, как ее понимает Протагор, — общественное поведение индивидов.

Он, таким образом, выделил в человеческом бытии особую область, которая (в отличие от биологической природы) создается самими индивидами.

Протагор, далее, ставит самосоздаемое начало бытия человеческих индивидов в связь со всей системой их социальных от-

¹ *Маковельский А. О.* Софисты. Баку, 1940—1941. Вып. I. С. 15.

² *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968, Т. 1. С. 200.

ношений и испытываемых ими воспитательных воздействий. Это было поистине величайшим научным открытием. Обучение добродетели, говорит Протагор, отвечая на острый вопрос Сократа о том, почему, если добродетели можно научить, не существует учителей добродетели наподобие того, как есть учителя математики, гимнастики, музыки, — главная задача воспитания. Первоначально этим занимаются родители. Затем они отправляют детей к учителям и при этом просят более заботиться о благонравии детей, чем о грамоте или игре на кифаре. Но и кифаристы вносят свой вклад, научая детей понимать ритм и гармонию. После учителей заботы о воспитании берет на себя государство, заставляя людей изучать законы и жить соответственно последним. Добродетельность человека, следовательно, возникает там, где один индивид сталкивается с другими, обменивается с ними знаниями, навыками, кооперируется и т. п., она зависит от воспитательных усилий семьи, учителей, государства. Да, особых учителей добродетели нет, т. к. все, кто чему-нибудь обучает человека, обучает его также и добродетели. Добродетель есть то, что соединяет людей и делает возможными все прочие культивируемые ими в процессе совместной жизни занятия. Обо всем этом — миф Протагора из одноименного диалога Платона.

Перед тем как выпустить на свет сотворенные ими под землей живые существа, боги поручили двум братьям, Прометею и Эпиметею, разделить между этими существами различные способности. Занявшийся этим, Эпиметей, вполне оправдывая свое имя («крепкий задним умом»), не рассчитал: все роды смертных созданий, кроме людей, он наделил такими способностями, которые предохраняли их от взаимного истребления, позволяли обеспечить пропитание, а также защиту от стужи и зноя. И когда Прометей увидел, «что все прочие животные заботливо всем снабжены, человек же наг и не обут, без ложа и без оружия», то он, исправляя оплошность своего брата, украл у богов «премудрое умение Гефеста и Афины вместе с огнем...»¹. Так человек оказался причастен божественному уделу — стал членораздельно говорить, признавать богов, давать всему названия, делать жилища, мастерить различные предметы, добывать пропитание из почвы. «Одного мастерства обработки», которое даровал людям Прометей, оказалось недостаточно для борьбы с хищниками. И тогда в целях безопасности люди стали селиться вместе и строить города. Но «не было у них умения жить сообща», потому они ссорились, расселялись и гибли². Тогда Зевс, желая спасти человеческий род, посылает Гермеса насадить среди людей стыд и правду, причем приказывает наделить ими лю-

¹ Платон. Указ. соч. Т. 1. С. 203.

² Там же. С. 204.

дей не выборочно, как это имеет место в случае других, профессионализированных, искусств и умений, а всех без исключения, ибо в противном случае не бывать вообще государствам. И Зевс добавляет: «И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества»¹.

Согласно Протагору, человек кардинально отличается от прочих живых существ: обладая, как и они, смертной природой, он создает сверх того (в качестве компенсации своей природной беспомощности) вторую природу, связанную с умением, искусством и являющуюся прямым приобщением к тому, что свойственно богам. Искусственная, создаваемая и поддерживаемая собственной деятельностью (в отличие от спонтанных природных процессов) предметная среда и есть, согласно логике мифа, божественный уровень человеческого существования. Но и он еще не является самодостаточным. Он нуждается в сцепляющей, цементирующей основе, каковыми являются моральные добродетели — «стыд и правда», представляющие собой специальный дар верховного бога Зевса. Нетрудно заметить, что в мифе Протагора намечена трехуровневая структура человека: физическая его природа получает продолжение и закрепление в социокультурной, а эта последняя — в нравственной. Эта идея о морали как третьей природе человека, на наш взгляд, имеет исключительно важное значение для понимания специфики морали и ее места в системе общественных отношений; в последующем она получила разработку в стоицизме, но в рамках истории этики в целом осталась на маргинальном положении.

Софисты в отличие от Сократа не признавали объективно-всеобщих определений морали, но тем не менее и они (по крайней мере, старшие софисты в лице Протагора) рассматривали общность моральных представлений (пусть и кажущуюся, субъективно заданную, установленную по согласию) в качестве пространства («места»), арены для обнаружения второй (украденной у богов) социокультурной природы человека. Слово «полис» означает ограду, стену. Древние города окружались защитной стеной. Протагор говорит, что действительной стеной города, тем, что делает его человеческой целостностью, являются общие представления о стыде и правде. Отсюда и общественный (полисный) характер добродетели, и воспитание добродетели в качестве важнейшей задачи общества (полиса).

Идея софистов о всеобщности воспитания, по сути дела, является следствием ключевого тезиса их учения о коренном различии природы и культуры. Считается, что данное положение впервые высказал Гиший, а особенно глубоко обосновал и энергично от-

стаивал Антифонт. Оно является программным для всей софистики как духовного движения. Установления культуры (законы государства, обычаи народов, религиозные представления, моральные нормы) отличаются от того, что диктуется природой, по двум взаимосвязанным параметрам: а) природа действует неотвратно, а установления культуры имеют произвольный характер: «веления законов надуманы, тогда как велениям природы присуща внутренняя необходимость» (Антифонт)¹; б) природа везде и для всех одинакова, а установления культуры вариативны, меняются от народа к народу, от эпохи к эпохе: все дышат воздухом и имеют потребность в пище, но, как пишет наблюдательный неизвестный софист — автор сочинения «Двойкие речи» (около 400 г. до н. э.), «у всех не одни и те же обычаи»².

Если, говорит Антифонт, закопать в землю природный продукт, скажем черенок оливы, то вырастет олива. Если же закопать в землю продукт человеческого искусства, например, скамью, то скамья не вырастет, а вырастет то, чем является скамья по своей природной основе, — олива, лавр и т. п. Отсюда он делает вывод: «Сущность, приданная вещи человеческим творчеством или постановлениями, — признак случайный и преходящий; настоящей же и постоянной сущностью является природа вещи»³. То, что превратило оливу в скамью, нельзя вычитать ни в оливе, ни в скамье.

Источник этого — человек, который принял соответствующее решение. Человек мог бы сделать из оливы стрелу, люльку или что-нибудь еще. Но он предпочел скамью, чтобы, например, было где отдохнуть или с кем-нибудь побеседовать. То, что приносится в природный материал человеком, определяется целями, которые он ставит перед собой, обозначая свое место среди людей. Скамья была делом выбора, в ней не было необходимости (до настоящего времени на земле живут народы, которые обходятся без скамей). Но раз этот выбор сделан, то он приобретает нормативный характер (скажем, после того, как в контекст межчеловеческих отношений включена скамья, считается неприличным вести беседу, сидя на корточках).

Софисты сделали еще одно важное наблюдение, характеризующее отмеченную специфику норм культуры как норм, кодирующих неприродные (общественные) отношения между людьми. Их нарушение сопряжено с позором и наказанием только в том случае, если это нарушение замечено другими людьми. Если же оно осталось незамеченным, то нарушителю ничто не грозит.

¹ Лурье С.Я. Антифонт. М., 1925. С. 64.

² Маковельский А.О. Софисты. Вып. II. Баку, 1940–1941. С. 91.

³ Там же. С. 41.

Что же касается требований природы, то всякое отступление от них сопряжено с ущербом для индивида независимо от того, было ли это отступление явным для окружающих или скрытым, «ибо (в этом случае) вред причиняется не вследствие мнения (людей), но поистине»¹.

Таким образом, по мнению софистов, бытие человека несводимо к его физической основе. Иными словами, вторая природа человека многовариантна. Чем должен руководствоваться человек при сравнении и выборе обычаев, норм, законов? Какими должны быть отношения между индивидами и какими добродетелями они должны обладать, чтобы вторая природа человека в каждом из них реализовалась наиболее совершенным, оптимальным образом? Эти вопросы вели к формированию этики как самостоятельной философской дисциплины.

Моральные нормы, как и все прочие установления культуры, являются, с точки зрения софистов, продуктом человеческого творчества, имеют произвольный, субъективный характер. По их мнению, не существует общего определения добродетели, различия между добром и злом всегда конкретны. Определенное высказывание по этому поводу находим мы в упомянутых выше «Двояких речах»: «Два взгляда на добро и зло высказываются в Греции философами. А именно, одни говорят, что добро и зло отличны друг от друга, по мнению же других, [добро и зло] одно и то же, и то, что благо для одних, для других есть зло и для одного и того же человека [то же самое] бывает иногда благом, иногда злом. К мнению последних присоединяюсь и я сам»².

Хотя все софисты считали представления о добре и зле относительными, тем не менее меру этой относительности они понимали по-разному.

Старшие софисты (2-я пол. V в. до н. э.) в этике остаются относительными консерваторами, младшие же (конец V — начало IV в. до н. э.) отличаются крайним радикализмом и индивидуализмом. Для них государство уже не обладает нравственным авторитетом. Границами морали, с их точки зрения, является польза индивида. Более того, они доходят до крайнего волюнтаризма. Так, по мнению Фрасимаха, «справедливое есть не что иное, как полезное более сильному»³. Другой софист младшего поколения — Каллик (есть мнение, что это только литературный персонаж Платона) полагает, что мораль и право выдуманы представителями власти для своей выгоды. И потому тот, кто силен встать выше законов, имеет на это право. Аналогичным образом Критий (ок. 460 — 403 до н. э.)

¹ Маковельский А. О. Софисты. Вып. II. С. 44.

² Там же. С. 87.

³ Там же. С. 19.

объясняет происхождение религии: какой-то мудрец, утверждает он, специально «придумал для людей божий страх, чтобы он служил некоторым устрашением для злых и в том случае, если и тайно они что-нибудь [дурное] делают или говорят или мыслят»¹.

Младшие софисты в крайностях своего индивидуализма были теоретически более последовательны, чем их старшее поколение, которое не довело философско-гносеологический скептицизм до адекватных моральных выводов. Если мораль есть произвольное, многообразно варьирующееся человеческое установление, которое обнаруживает себя в неприродных отношениях между индивидами, то моральное совершенство последних может состоять только в том, чтобы стараться занять более предпочтительную позицию в этих отношениях — одерживать верх в споре, выигрывать в суде, склонять на свою сторону собрание, словом, побеждать всюду, где победа зависит от убеждающей силы и красоты слова. Когда мы говорим о софистах, всегда следует различать два момента. Во-первых, их общую установку, согласно которой пространство человеческой добродетели есть пространство логики и речи, где исход дела решается не силой, а убеждением. Во-вторых, их конкретные учения, связывавшие добродетель со стремлением индивидов к выгоде, успеху, власти.

Софисты вырвались за горизонт натурфилософской ограниченности и открыли совершенно новую реальность социокультурной жизни, являющуюся ареной и предметом человеческой добродетели. Но для этого им пришлось оторвать добродетель от познания, релятивировать и инструментализировать ее до такой степени, что она лишалась своего собственного содержания и назначения. Они не могли ответить на вопросы о том, что такое добродетель и сопряженные с ней понятия (прекрасного, блага, справедливости и др.) сами по себе, насколько логически законно их употребление в речи. С этими вопросами к ним приставал Сократ.

3.2. СОКРАТ

Сократ (ок. 470 – 399 до н. э.) выступил основным оппонентом и критиком софистов. Этическому контекстуализму софистов он противопоставил убеждение в неизменности морали. Особое место Сократа в истории философии очень точно определил Аристотель: «Сократ занимался вопросами о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать их общие понятия»².

Сократ излагал свои взгляды только устно, они дошли до нас через свидетельства современников. Основными среди этих сви-

¹ *Маковельский А.О.* Софисты. Вып. II. С. 70.

² *Аристотель.* Метафизика. 1078b // Соч. Т. 1. С. 327.

детельств являются сочинения его юных друзей и последователей Ксенофонта (прежде всего «Воспоминания о Сократе») и Платона. В последнем случае не всегда легко провести границу между взглядами Сократа и самого Платона. К сократическим обычно относят ранние диалоги Платона до «Протагора» включительно. Считается несомненным, что, по крайней мере, в «Апологии» и «Критоне» платоновский Сократ соответствует историческому оригиналу. Сократа-философа нельзя отделить от Сократа-человека, ибо мудрость знания состоит в мудрости жизни. Поэтому для понимания мировоззрения Сократа факты его биографии так же важны, как и его суждения.

«Я не способен, — говорил Сократ про себя, — повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим»¹. Все практические и интеллектуальные усилия Сократа были посвящены поиску ответа на вопрос, какие убеждения являются наилучшими, какая жизнь — самой достойной. По словам Сократа, ему с детства сопутствовал некий демон, ангел-хранитель — внутренний голос, предостерегавший его от совершения некоторых поступков. Сократ доверял этому голосу и всегда следовал его указаниям. Принято считать, что в данном случае речь идет о голосе совести. Сократ придавал первостепенное значение внутренней обоснованности поступков, стремился жить в согласии с самим собой.

Ценностная основа жизни Сократа наиболее выпукло обнаружилась на заключительной — трагической — ее стадии. Против Сократа тремя согражданами, имена которых сохранила история (поэт Мелет, владелец кожевенных мастерских Анит и оратор Ликон), было выдвинуто следующее обвинение: «Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев» (I,91)². В качестве наказания обвинители требовали смертной казни.

Это обвинение нельзя считать наговором. Основным делом Сократа было — «рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским» (Diog. L. II, 21). Он учил молодых людей руководствоваться авторитетом собственного разума, подрывая тем самым устои традиционного воспитания, ориентированного на почитание внешнего авторитета. У него был свой демон, и в этом смысле он вводил «знамения каких-то новых гениев». Сократ подверг сомнению правильность жизни в ее общепринятых формах. Это понимали его обвинители. Это понимал и сам Сократ. Но он считал себя в этом скорее правым, как бывает прав отец или стар-

¹ Платон. Соч. Т. I. С. 119.

² Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. I. С. 119. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте цифрами, из которых первая обозначает том, следующая — страницы.

ший брат по отношению к неразумным малым детям. Словом, речь шла о конфликте основополагающих ценностей. И Сократ в процессе суда сделал все от него зависящее, чтобы обнажить действительно суть конфликта. Этим объясняются и странное поведение Сократа на суде и необычный исход суда.

Сократ был признан виновным незначительным большинством в три голоса. Ничто не предвещало смертного приговора. Друзья философа были уверены, что все закончится денежным штрафом или, в крайнем случае, изгнанием. Да и афиняне в целом не были настроены столь кровожадно. Но все «испортил» сам Сократ вполне продуманно и целенаправленно. Согласно процедуре, после определения вины и перед вынесением приговора слово снова получал подсудимый, который должен был еще раз оценить свои деяния и определить себе меру наказания. Обычный стандарт поведения в таких случаях требовал, чтобы подсудимый, во-первых, назначил себе максимальную меру наказания; во-вторых, пытался разжалобить судей. Однако Сократ стал играть не по правилам. Он использовал последнюю возможность публичного выступления, чтобы разом поговорить со всеми афинянами, подобно тому как раньше он говорил со многими из них в отдельности, и вновь попытался убедить их в ложности и пагубности образа жизни, который они ведут. Сократ настаивал на своей правоте, на том, что его деятельность — благо для Афин и за нее следовало бы награждать, а не наказывать. И если судьи освободят его, продолжал Сократ, то он будет заниматься тем же, чем занимался до суда, ибо без каждодневных испытаний в добродетели «и жизнь не в жизнь для человека» (I, 108). Сократ раздражил судей до такой степени, что за смертный приговор высказались еще 80 человек сверх тех, которые признали его виновным раньше.

Сократ обнаружил на суде непривычную для себя «драчливость». Он словно боялся, что ему, старому и незлобному человеку, сделают снисхождение, добивался того, чтобы его судьба как индивида ни в коем случае не была отделена от судьбы его убеждений. Он страховал себя от совершенно неприемлемой для него ситуации, когда могли бы сказать: сам-то Сократ неплох, но плохо то, чему он учит. Он предметно демонстрировал: Сократ и есть то, чему он учит. Сократ не оставил суду никаких возможностей для морального компромисса, когда они могли бы, признав справедливость обвинения, вынести противоречащий ему мягкий приговор.

Смертный приговор Сократу был вынесен тогда, когда афиняне послали корабль с ритуальными дарами для храма Аполлона на остров Делос, и до его возвращения приговор не мог быть приведен в исполнение. Сократу пришлось ждать в тюрьме 30 дней. У него было время подумать, еще раз оценить себя, свою жизнь. Более того, у него была подстроенная его благожелателями воз-

можность убежать из тюрьмы и из Афин. Быть может, этот побег принес бы даже облегчение афинянам, чувствовавшим несправедливость своего приговора. Но Сократ остался непреклонен. Свой долг, предписанный ему, как он считал, богом, он выполнил до конца. Дождавшись положенного часа, 70-летний Сократ спокойно осушил кубок с ядом, предварительно справившись у опытного привратника тюрьмы, как ему это лучше сделать.

Этика Сократа может быть сведена к трем основным положениям: она начинается с эвдемонистической аксиомы, согласно которой благо тождественно удовольствиям, пользе, счастью; ее теоретическим центром является тезис о том, что добродетель есть знание; она завершается нормативным выводом: я знаю, что ничего не знаю.

Все люди стремятся к удовольствиям и их сложным комбинациям, складывающимся в пользу и счастье. Это — непосредственная истина, являющаяся основой человекознания. Сказать: люди стремятся к удовольствиям — это все равно что сказать: люди стремятся позитивно утвердить свое бытие. Сократ говорит: «Благо — не что иное, как удовольствие, и зло — не что иное, как страдание» (I, 244). Если учесть, что понятия «благо» и «зло» обозначают позитивные и негативные цели деятельности, то мы тем самым получаем строгий закон человеческого поведения, а вместе с ним и критерий его оценки: стремиться к удовольствиям и избегать страданий.

Однако мир удовольствий, как и мир страданий, внутри себя оказывается сложным. Существует много удовольствий и существует много страданий. Разным людям приятны разные вещи. Часто один и тот же человек может быть раздираем одновременно стремлением к разным удовольствиям. Кроме того, нет строгой границы между удовольствиями и страданиями, одно сопряжено с другим. За радостью опьянения следует горечь похмелья. Страдание может скрываться за личиной удовольствий. Путь к удовольствиям может лежать через страдания. Следовательно, встает проблема выбора между разными удовольствиями, между удовольствиями и страданиями, а вместе с ней и проблема основания такого выбора. Получается: то, что претендовало на роль критерия поведения, само теперь нуждается в критерии.

«Раз у нас выходит, — спрашивает Сократ собеседника, — что благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием, между обильным и незначительным, большим и меньшим, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место измерение, поскольку оно рассматривает, что больше, что меньше, а что между собой равно?»

— Да, это неизбежно.

— А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание» (I, 246—247). Так общепринятая исходная ак-

сиома эвдемонизма преобразуется в специфически сократовский тезис, согласно которому добродетель есть знание. Выделяя то новое, что Сократ внес в этику, Аристотель говорит: «Он приравнял добродетели к знаниям»¹.

Своеобразие этики Сократа не в ее акцентированном интеллектуализме, а в том, что в ней интеллектуализм является продолжением и выражением эвдемонизма, разрешением его противоречий. Согласно одному из сократовских парадоксов, намеренное, сознательное зло лучше зла ненамеренного, слепого. Человек, совершающий зло, ясно понимая, что он совершает зло, знает его отличие от добра. У него есть знание добра, и это в принципе делает его способным к добру. Если же человек совершает зло непроизвольно, не ведая о том, что он делает, то он вообще не знает, что такое добро, наглухо закрыт для добрых дел. Это рассуждение Сократа является всего лишь логическим упражнением. Намеренное зло является противоречием определения. Оно логически невозможно. Предположив, что кто-то намеренно практикует зло, мы считаем, что он сознательно ищет страданий, целенаправленно вредит самому себе, а это — абсурд, ибо противоречит исходным постулатам блага и зла, самому понятию человека. По Сократу, намеренное зло следовало бы считать лучше ненамеренного, если бы оно было возможно.

Как зло не может стать намеренным, точно так же благо или добро не может не быть намеренным. В сократовской системе рассуждений добро не требует для своего осуществления дополнительных и особых волевых усилий. Для него интеллектуальный акт совпадает с волевым. «Между мудростью и благоразумием Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и умным и благоразумным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках, и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его»². Сказать, что человек знает добродетель, но не следует ей, — значит сказать бессмыслицу. Сократ не описывает то, как эмпирически действуют люди, он знает, что они действуют импульсивно, противоречиво, глупо. Он исследует вопрос, как бы они действовали, если бы действовали разумно. Нельзя знать добро и не быть добродетельным. Если человек знает, что такое добродетель, но не является добродетельным, то это означает, что его знания не есть настоящие, подлинные знания. То, что заставляет человека мыслить, заставляет его в то же время стремиться к добродетели. Сам Сократ не делал вывода о благодати бытия, но без его допущения нельзя понять глубинную этическую направленность его философствования, не-

¹ Аристотель. Соч. Т. 4. С. 297.

² Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.; Л., 1935. С. 119.

нельзя понять, почему у него бытие и мышление соединяются в добродетели, почему он вообще тему бытия подменил темой морали. Парменид говорил, что быть и мыслить есть одно и то же. Сократ, продолжая дело Парменида, добавляет: мыслить и быть добродетельным есть одно и то же. Так добродетель оказалась замкнутой на бытии. Если учесть, что бытие есть бессмертное божество, выраженное на философском языке рационально-ответственных суждений, то нетрудно сделать вывод, что человеческое совершенство (и обретаемое через него бессмертие) Сократ конкретизирует как моральное совершенство.

Необычные этические суждения Сократа были беспощадным диагнозом, удостоверявшим и объяснявшим глубокую испорченность нравов. Сократ установил: люди говорят о справедливости, мужестве, прекрасном, считают их самыми важными и ценными вещами в жизни, но при этом не знают, что это такое. Сократ беседует с полководцем Лахетом о мужестве. Лахет не может сказать, что такое мужество. Он беседует с самым известным наставником юношества Протагором о добродетели. Протагор не может ответить на вопрос, что ему дает право быть учителем добродетели. Неугомонный Сократ пытается узнать у самых, казалось бы, подходящих для этого людей также о других понятиях, образующих высший ценностный ряд человеческого сознания. Каждый раз его ждет разочарование. Получается так, что люди живут, словно во сне, не отдавая себе ясного отчета в своих словах или поступках. Эта слепота в вопросах добродетели и является, по мнению Сократа, причиной опасной деформированности нравов, состоящей в том, что люди заботятся больше о теле и деньгах, а не о душе. Жертвой сократовой аналитики становится тот, в ком «нет добродетели, а он только говорит, что она есть» (1, 99). Не случайно его собеседники не только путаются, противоречат самим себе, они еще и сердятся на него, подобно тому, как дети, находящиеся в сладостном сне, сердятся на строгого воспитателя, который толчками будит их по утрам. Сократа в ходе споров не раз «колотили и таскали за волосы», в итоге его казнили; его обвинителями стали люди смертельно на него обиженные: «Анит был в обиде за ремесленников и политиков, Ликон — за риториков. Мелет — за поэтов, ибо Сократ высмеивал и тех, и других, и третьих» (Diog. L. II, 21,39).

Сократ в отличие от софистов (и это было одно из основных его разногласий с ними) считал, что добродетели нельзя научить. Может возникнуть недоумение: почему же нельзя научить, если она есть знание? По логике Сократа потому и нельзя, что она есть знание! Это значит, что само знание является действительным знанием тогда, когда оно нравственно преобразует индивида, возвышает его бытийный статус — меняет не что-то в нем, а его самого. Для Сократа знать и быть — одно и то же. Поэтому те, кто берутся

обучать кого-то добродетели, снимают с тех, кого они собираются обучать, ответственность за нравственное содержание собственной жизни, лишают этических правомочий, самого права быть. Своим парадоксальным утверждением, что добродетели нельзя научить, поскольку она и есть знание, Сократ обозначает различие между знанием, которое бытийно-значимо и потому глубоко интимно, является делом самого нацеленного на добродетель индивида, и мнением (в том числе мнением правильным, полезным), которое ориентирует во внешнем мире и усваивается индивидом также внешним образом, через обучение, с помощью учителей.

Обладает ли, однако, сам Сократ тем знанием добродетели, которого он не находит у собеседников? Нет, не обладает. Более того, он открыто прокламирует свое незнание и с этим связывает приписываемую ему мудрость. Прежде всего, следует отметить, что идеал знающего незнания прямо вытекает из сведения добродетели к знанию. Если добродетель есть знание и кто-то объявляет себя знающим, то он тем самым провозглашает себя добродетельным, а саму добродетель считает осуществленной. А осуществленная добродетель, или совершенство, есть бессмыслица, такая же, например, как сосчитанная бесконечность. Поэтому Сократ в силу одной только логики, не говоря уже о личной скромности и социальной наблюдательности, вынужден утверждать, что «он знает только то, что ничего не знает» (Diog. L. II, 32). Хотя «человеческая мудрость стоит немного или вовсе даже ничего», а по-настоящему «мудрым-то оказывается бог» (1, 90), тем не менее трезвое осознание этого факта открывает оптимистическую перспективу бесконечного нравственного совершенствования личности. Когда я знаю, что ничего не знаю, и при этом знаю также, что от знания добродетели зависит добродетельность жизни, то у меня есть направление и пространство правильного поиска. Ясное знание своего незнания должно побуждать человека искать нравственную истину. Знающее незнание Сократа есть призыв и требование постоянно думать над тем, правильно ли мы живем, есть философски обоснованное предостережение против самодовольства и успокоенности.

Этика Сократа есть этика индивидуальной личностной ответственности. Она выражает ту стадию личностного развития, когда индивид возвышает себя до уровня субъекта нравственно-ответственного поведения. Личность берет на себя бремя ответственности и вины за свое человеческое развитие. Известный исследователь античности В. Йегер пишет: «Сократ — последний гражданин в смысле древней полисной Греции. Он же одновременно является воплощением и высшей точкой новой формы духовно-нравственной индивидуальности»¹. Сократовский образец лично-

¹ Jaeger W. Paideia. Berlin, 1944. B. 2. S. 128.

сти возвещает переход человека и общества к духовно-нравственной стадии развития. Сократ, во-первых, выделяет в системе человеческих целей те, которые полностью зависят от самого индивида и составляют пространство ответственного действия, и, во-вторых, рассматривает их в качестве решающей основы человеческой добродетельности.

Основной сформулированный еще Аристотелем упрек против этического интеллектуализма Сократа состоит в том, что он отождествляет добродетель с разумной частью души, игнорируя тем самым ее неразумную часть. Упрек этот нельзя признать безупречным. Сократ, конечно же, понимал, что душа содержит в себе некое иррациональное начало (к примеру, он отмечает, что поэты, подобно прорицателям и гадалкам, творят в некотором исступлении, не зная того, о чем они говорят, — см. I, 89). Но не оно интересовало его. В иррациональной, неразумной своей части душа так же не подвластна человеку, как и внешние обстоятельства человеческой жизни. А Сократ ищет такую совокупность действий, последнее и решающее слово по поводу которых принадлежало бы самому индивиду — это и есть действия, которые целиком зависят от знаний. Знания есть тот канал, через который человек осуществляет контроль над своим выбором. Они обозначают зону автономного, свободного и ответственного поведения. Тот, кто желает действительно опровергнуть Сократа, должен доказать, что существуют какие-то другие основания, помимо знающего разума, которые позволяют человеку действовать ответственно, самому управлять своим поведением.

Таким образом, тезисом «добродетель есть знание» Сократ определяет нравственность как пространство ответственного поведения индивида, а тезисом «я знаю, что ничего не знаю» возвышает ее до лично формирующего фактора, более важного, чем власть, деньги, другие внешние и телесные блага. Учение Сократа, которое отождествляет добродетель со знанием, более адекватно, чем учение софистов, выражает логику и установки самого морального сознания, прежде всего его претензию на то, чтобы быть высшей оценивающей инстанцией в человеческих делах. Если софисты дискредитировали самомнение морали, интерпретировав ее как превращенную форму прагматических интересов индивида, то Сократ призывает относиться к моральному сознанию самым серьезным образом и предлагает философскую теорию, которая обосновывает такое отношение. Моралистичность Сократа не является доктринальной, она выражает и продолжает моралистичность самой морали.

Этическое мировоззрение Сократа отличается необычайной внутренней напряженностью. Он говорит, что добродетель есть знание, и в то же время свою мудрость видит в осознании того, что

он ничего не знает. Он глубоко убежден в существовании общих нравственных понятий, но все его беседы направлены на дискредитацию общепринятых нравственных представлений. Он говорит, что добродетель сама по себе есть нечто прекрасное, и утверждает, что власть добродетели над человеком объясняется ее полезностью. Он верит в очищающую силу разума, знаний и совершенно не стремится придать своим взглядам научную форму, предпочитая систематизированному изложению непосредственную беседу и личный пример. Он признает необходимость подчинения законам, почитания богов, послушания родителям и одновременно обосновывает моральную суверенность личности. В этике Сократа переплелись различные идейные мотивы, сталкиваются различные этические установки. Деятельность Сократа протекает, когда завершается начавшееся на заключительной стадии первобытного общества становление индивида в качестве личности, формируются социальные и индивидуально-психологические механизмы, позволяющие и требующие от личности самостоятельного, ориентированного на собственные интересы и представления образа действий. В то же время классический полис сохраняет черты непосредственной общности. Личность обособляется, но не противопоставляет полису, рассматривает себя в качестве выразителя общего блага. Как говорит К. Маркс, Сократ «оказывается столь же субстанциальным индивидом, как и прежние философы, но в форме субъективности...»¹ Именно это взаимоотрицающее единство субстанциальности и субъективности составляет специфический колорит этики Сократа.

3.3. СОКРАТИКИ

Противоположные тенденции мировоззрения Сократа послужили исходным пунктом различных этических школ, получивших название сократических.

Мегарская, основанная Евклидом из Мегар, развивала идею, что единое есть благо. Соединив Сократа с Парменидом, Евклид полагал, что существует только благо, «лишь называемое разными именами: иногда богом, а иногда умом и прочими наименованиями. А противоположное благу он отрицал, заявляя, что оно не существует» (Diog. L. II, 106). Вся интеллектуальную энергию мегарцы направили на негативное доказательство этого положения путем опровержения бытия чего-либо, помимо блага. В ходе этой работы они придумали много логических задач и парадоксов («Лжец», «Спрятанный», «Куча» и др.). Школа эта занимает более важное место в истории логики, чем этики. Хотя и для этической теории ее

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40. С. 57.

опыт имеет исключительно важное значение. Оно состоит в том, что если опираться в этике исключительно на логику, то она неизбежно сведется к одному-единственному утверждению, описываемому с помощью отрицательных определений.

Формула Сократа о тождестве добродетели и знания, означавшая, что человек, знающий, что есть добродетель, обязательно будет добродетелен, и наоборот, человек, являющийся добродетельным, обязательно будет знать, что есть добродетель, открывала как минимум две возможности. Одна состояла в том, чтобы добраться до добродетели через истинное знание. По этому пути пошли мегарская школа и Платон, который, как мы увидим, сконструировал даже особый мир моральных знаний. Другая возможность заключалась в том, чтобы через добродетель дойти до знания. По этому пути пошли две другие сократические школы — киников и киренаиков, которые тем и прославились, что практиковали добродетель (разумеется, так, как они ее понимали, и в то же время с учетом общепризнанных представлений о добродетели как самодостаточном, совершенном существовании).

КИНИКИ. Киники отождествляли добродетель и благо, практиковали такую естественную минимизацию потребностей, когда различие между удовольствием и страданием теряет этическую значимость. Основателем этой школы считается Антисфен (ок. 450 — ок. 360 гг. до н. э.). Самым ярким и более всех прославившим киническую идею учеником Антисфена был Диоген из Синопа (ум. ок. 330 — 320 гг. до н. э.). Название школа получила от места преподавательской деятельности Антисфена — гимнасии Киносарг (букв. «Зоркий пес»), по другой версии — от слова *κυων* (собака), т. к. оппоненты называли образ жизни Антисфена и его последователей собачьим.

Киники сводили философию к этике, не признавая за физикой и логикой самостоятельной личностно формирующей роли. Общие им всем взгляды могут быть резюмированы в следующих тезисах: а) «предельная цель есть жизнь, согласная с добродетелью» (Diog. L. VI, 104), счастье тождественно добродетели; б) добродетели можно научить и для нее не требуется ничего, кроме силы духа; в) путь к добродетели и способ добродетельной жизни — самоограничение, когда человек живет в простоте и ни в чем и ни в ком не нуждается; киники презирали богатство, славу, общественные условности, вели крайне неприхотливый образ жизни, создали собственную нищенскую «униформу»: короткий двойной плащ на голое тело, нестриженные волосы, посох, сума; г) добродетель проявляется в поступках и не нуждается в особых знаниях.

Строго говоря, киники не утверждали, что добродетели довольно для счастья. Их мысль другая и более глубокая: помимо добродетели нет никакого иного блага, которое отвечало бы критерию самодоста-

точности как специфическому признаку счастья. Точно так же опрощение само по себе не было для них самоценной формой счастливой жизни. Киники считали, что природа выше обычая, не признавали никаких условностей, лежащих в основе представлений о стыде и приличии, закон называли городской прихотью. Но это не значит, будто они призывали вернуться «назад к природе». Их цель — не удовлетворение природных потребностей индивида, а его автаркия: Диоген жил не в лесу, а на городской площади. В отношении к наслаждениям они были оппонентами киренаиков; и Антисфену и Диогену приписывают крылатое выражение о том, что лучше сойти с ума, чем наслаждаться. Добродетель, по мнению киников, есть достояние, которого никто не может отнять, способность довольствоваться немногим — кратчайший путь к ней. В этом духе следует понимать знаменитую сцену, когда Александр Македонский изъявил желание выполнить любую просьбу Диогена, а тот, занятый склеиванием книжных листов, попросил лишь о том, чтобы царь не загораживал ему солнце. Ограничивая потребности, киники добиваются той самой внутренней независимости и свободы, которую властители стремятся достичь путем неограниченного удовлетворения потребностей.

Идея киников о самодовлеющем значении добродетели блокировала важнейшие источники этической теории, связанные с другими частями философии (физикой и логикой), а также с содрожательными различиями реальных благ и образов жизни. Она по сути дела оставляла своим приверженцам только возможность практически упражняться в добродетели. Это предопределило судьбу учения киников. В теоретической части оно растворилось в стоической этике (стойки очень продуктивно использовали, например, мысли киников о том, что добро прекрасно, зло безобразно, а все остальное безразлично, что добродетель одна). В нормативной части учение киников трансформировалось в анархистствующие формы социальной критики и нравственный эпатаж, потерявшие связь с кинической школой или вульгаризировавшие ее до такой степени, что само слово «киник» (циник) приобрело негативный смысл и в этом качестве стало нарицательным.

КИРЕНАИКИ. Киренаики (IV — III вв. до н. э.) получили известность обоснованием и проповедью гедонизма как этического принципа. Основателем этой школы считается ученик Сократа Аристипп из Кирены (отсюда происходит название школы). Принято думать, что киренаики сводили философию к этике, считая физику и логику излишними для счастливой жизни. Секст Эмпирик приводит также другое мнение, согласно которому физика и логика входят в качестве двух последних отделов в структуру этики киренаиков, состоящую из пяти частей: о целях деятельности («о том, что следует избирать и чего следует избегать» — Секст Эмпирик, VII, 11), об аффектах, о поступках, о причинах, о достоверностях.

Киренаики исходили из того, что единственно истинным, достоверным и постижимым для человека являются его внутренние состояния, ощущения (в этом вопросе они испытали влияние софистов). Ощущения подразделяются на легкие, мягкие (удовольствие) и резкие, бурные (боль, страдание). Удовольствие есть благо, к нему надо стремиться, страдание (неудовольствие, боль) есть зло, его надо избегать. Отсутствие удовольствия и страдания не является ни благом, ни злом. Специфика киренаиков состояла не в том, что они считают удовольствие благом (это было, по сути дела, общим убеждением во времена античности), а в том, что они не признавали иного блага, кроме удовольствия. По мнению киренаиков, удовольствие не зависит от способа удовлетворения: «Наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами...» (Diog. L. II, 88). Одно наслаждение не отличается от другого, оно измеряется только интенсивностью и является благом в качестве телесного состояния. Наслаждение нельзя понимать как отсутствие боли, оно представляет собой положительное переживание, точно так же отсутствие наслаждения не равнозначно боли — «боль и наслаждение являются движением, между тем как отсутствие боли или наслаждения не есть движение: отсутствие боли даже напоминает состояние спящего» (Diog. L. II, 89). Тождественное благу наслаждение привязано к настоящему, воспоминание блага или его ожидание не ведут к наслаждению, т. к. движение души со временем угасает. Киренаики проводят различие между элементарным, простым и очевидным удовольствием как целью деятельности и счастьем, представляющим собой интегральное состояние, возникающее в результате сложения многих удовольствий. К счастью, считают они, стремятся не ради него самого, а ради отдельных частных удовольствий, из которых оно состоит.

Принцип наслаждения в качестве путеводной нити человеческого поведения дает сбой, по крайней мере, в двух пунктах: некоторые удовольствия, во-первых, сами по себе, естественным образом связаны со страданиями и, во-вторых, через установление и обычай сопряжены с дурной славой и наказаниями, с которыми нельзя не считаться. Поэтому необходимы знания, которые даются философией и другими науками и позволяют правильно ориентироваться в мире удовольствий. Признание роли знания связывает киренаиков с Сократом. И в этом же пункте обнаруживается их отличие от Сократа: знание для них имеет служебную функцию и ценно не само по себе, а как средство оптимизации наслаждений. Идея разумного наслаждения, наслаждения, опосредованного философским и иным знанием, является противоречивой и свидетельствует о невозможности последовательного этического гедонизма.

Философов второй половины V в. греческой античности объединяло общее убеждение в нравственной суверенности личности; человек, полагали они, достоин счастья и способен собственными силами достичь его. Но как только вопрос приобретал более конкретный вид, и нужно было раскрыть содержание добродетельности, которая ведет к счастью, их мнения очень сильно расходились.

А между тем для общественного процветания в форме полисной организации жизни было крайне необходимо выработать нормативное единство, сформулировать некий общезначимый образец добродетельного человека и общества. Собственно, уже Демокрит и Сократ стремились к этому, но в их взгляде на мир и человека было еще много трезвости, здравого смысла, в нем не было той интеллектуальной самоуверенности и идеологического пристрастия, которые позволяют совершать насилие над фактами и объединять в идеальной конструкции то, что на самом деле разъединено. Поэтому-то Демокрит, говоривший, что для всех существует одно благо и одна истина, одновременно утверждал, что различие между удовольствием и страданием является основой поведения, границей между полезным и вредным, а Сократ, столь высоко ценивший добродетель и справедливость, считал вполне естественным, нравственно оправданным, что человеческие действия утилитарно ориентированы. Задачу превращения расходящихся и даже взаимоотрицающих идей в цельные системы, обоснования такого нравственного образца человека и общества, который тождествен разумности и имеет общеобязательную, принудительную силу для всех свободных граждан, взяли на себя Платон и его гениальный ученик Аристотель.

■ 4.1. ПЛАТОН

Сократ задумался над этим противоречием, наличие которого к тому времени было фактом очевидным и общепризнанным: «Люди большей частью... утверждают, будто многие, зная, что лучше всего, не хотят так поступать, хотя бы у них и была к тому возможность, а поступают иначе» (1, 241)¹. Он смотрит на разрыв между

¹ Здесь и далее Платон цитируется в тексте указанием тома (первая цифра) и страницы (вторая цифра) по изданию: *Платон. Собр. соч.*: В 3 т. М., 1968 – 1972.

моральным сознанием и фактическим поведением самодовольных афинян под углом зрения того, чтобы придать действенность тем понятиям, высшую ценность которых на словах, по крайней мере, никто не оспаривает. Для этого надо знать, что собой представляют эти понятия и откуда они берутся. Сократ пришел к заключению, что моральным понятиям в реальном, вещном мире нет прямого, непосредственного соответствия; он видел в действительности прекрасные вещи, справедливые поступки, но не видел в ней аналогов прекрасного и справедливого самих по себе. Платон постулировал существование таких аналогов в виде самостоятельного изначального царства неких идеальных сущностей. Он предположил, что за невидимыми пределами чувственного мира, в «умном месте» находится особый класс предметов, идей, своеобразным отражением которых как раз и являются общие понятия. Идеализм Платона явился прямым продолжением морализирующего интеллектуализма Сократа.

Доказательством тому наряду с генезисом учения об идеях, которые возникли как ответ на сократовские вопросы о природе моральных понятий, являются следующие две характеристики, существенные для самого учения.

Во-первых, идея есть идеал. Умопостигаемое бытие отличается от земного существования космоса физиологов не только как причина от следствия, оригинал от копии, неизменная абсолютная основа от текучей, преходящей формы единичных явлений. Они противостоят друг другу также в ценностном отношении: потустороннее царство идей божественно, мудро, совершенно и оно возвышается над неполноценным, призрачным миром чувственных объектов. Как пишет Диоген Лаэртский (Diog. L. III, 64), идея (idea) Платона — это не только всеобщее, род (genus), начало (arche), причина (aition), но и образ (eidosis), образец (paradeigma).

Во-вторых, верховное место в мире идей занимает идея блага. Оно даже больше, чем идея: сверхидея. Благо принижывает мир идей, придает ему единство. Оно есть имя беспредпосылочного начала, абсолюта. Вообще-то говоря, абсолюта ускользает от мысли и может быть схвачен последней только в отрицательных определениях, что убедительно показано Платоном в «Пармениде», где абсолюта он рассматривает под именем единого. В принципе это относится также к благу, поскольку оно есть абсолюта (в «Государстве» мы читаем, что благо «дает им (всему. — А. Г.) и бытие и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (3 (1), 317), а это как раз и значит, что оно обозначает границу познания). Называя абсолюта благом, философ подчеркивал тот его смысл, что он — не только начало бытия, но и его цель. Вопрос о соотношении бытия и блага у Платона не является однозначным, остается

предметом споров среди специалистов. Но, если даже нельзя рассматривать благо как бытие, имея в виду, что оно есть небытие в значении сверхбытия, то совершенно несомненно, что бытие есть благо. Идеи есть блага для вещей, и сами они нацелены на благо как свое высшее начало. Характеризуя абсолют в качестве блага, Платон говорит, что оно занимает по отношению к идеям такое же место, какое занимает солнце в мире видимого. Позитивность (конкретность) этого образа блага-солнца определяется тем, что солнце — не только то, откуда исходит свет, но и то, куда тянется все, что нуждается в свете. «Идея блага — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она — сама владычица, от которой зависит истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет действовать сознательно как в частной, так и в общественной жизни» (3 (1), 324).

Таким образом, правильный взгляд на мир требует не только различать две вещи: «Что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее» (3 (1), 469). Он еще устанавливает их порядок, в силу которого второе существует ради первого; все, что становится, становится ради бытия. Онтология Платона уже есть этика: мир идей, где безраздельно властвует благо, выступает в качестве цели человеческой деятельности. Но благо — это верхняя граница бытия, граница, куда оно доходит и во что переходит на пути своего возвышения. У блага есть и нижняя граница, где бытие становится иным, другим, отказывается от себя. Это инобытие, материя. Явленность материи, ее чувственный коррелят есть физический мир. Бытие расположено между двумя пределами — «зенитом» блага и «падиром» материи. Для понимания этического смысла деятельности важно не только и даже не столько то (учитывая, что благо содержательно неопределимо), куда человек в своем самовозвышении должен прийти, сколько то, от чего он должен уйти. Платон говорит в сочинении «Федон»: «Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина.

В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешают нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим» (2, 24 – 25).

Единственная связь, единственный мостик, который открывает человеку путь в идеальный мир, — разумная душа. Душа человека существовала до бытия в человеке и будет существовать после. Она подобна божественному, бессмертному, единообразному, неразложимому, умопостижаемому и постоянному (2, 45). Подлинная сущность души — это разум, в силу чего занебесное бытие и является ее подлинной отчизной. Однако она имеет также неразумную часть, которая в свою очередь подразделяется на яростную и вожделеющую (при этом яростная становится союзницей разума в борьбе против низменных вожделий). Душа подобна колеснице, управляемой возникшим-разумом и запряженной двумя крылатыми конями.

Будучи отягощенной неразумной частью, которая смыкается с телом и становится его рабом, душа забывает о своем первоначальном существовании в подлинном мире идей. Поэтому познание выступает как воспоминание. Идея познания-воспоминания («ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать». — 1, 384 — 385) как бы суммирует два сократовских тезиса: «Добродетель есть знание» и «Познай самого себя». По смыслу первого тезиса добродетельная личность должна выйти за свои собственные пределы, в область всеобщего, а по смыслу второго — сосредоточиться на самой себе. В памяти человеческой души, считает Платон, еще с периода ее бестелесного заоблачного существования как бы заложены идеи блага, красоты, соразмерности, справедливости и т. д. Речь идет о том лишь, чтобы актуализировать эту память, припомнить то, что уже было видено, но оказалось забытым. Для этого человек как раз должен самоуглубиться, «как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков» (2, 26). Припоминая все совершенное, чему она была приобщена в мире идей, душа одновременно приходит в состояние необычного возбуждения и страстно тянется к этому прекрасному миру, стремится вырваться из смертных оков. Познание-припоминание оказывается одновременно и нравственным очищением. Это — тот самый случай, когда знание добродетели делает человека одновременно и добродетельным. И не может не делать, т. к. оно есть открытие того лучшего, что есть в человеке, есть осознание им самого себя в своей бессмертной сущности. Так (позволив себе такое сравнение) презираемый всеми нищий, узнав что он является принцем, не только узнал что-то новое, он и сам стал новым человеком. Если онтология трансформируется в этику, то этика неизбежно должна трансформироваться в гносеологию. Философия Платона реализует этот логический ряд.

346 Вспомнить то, что забыто, упрятано в глубине памяти, завалено хламом удовольствий — значит забыть то, что лежит на

поверхности памяти, освободиться от загромождающего ее хлама. Подлинное бытие всякого сущего, в том числе человека, — бытие идеи. При этом нет иного пути добраться до идеи, как через самое сущее, его возможности. О мире идей мы знаем только через явленный мир. И у человека нет другого знания о благе, кроме знания своего фактического блага, тех обрывочных воспоминаний и бледного отсвета, которые он сохранил в своем призрачном (теневом) существовании. А между тем философское исследование и сам человек должны ответить на вопрос о том, насколько и каким образом человеческое благо родственно подлинному благу. Принципиальная позиция Платона, определяющая весь строй его этики и ее (как мы увидим позже) коренное отличие от этики Аристотеля, состоит в том, что благо фактического человеческого бытия должно быть обосновано исходя из онтологической идеи блага. Но как это возможно, если человек опирается только на свои средства и возможности и каких-то других сверхчеловеческих способностей знать о благе самом по себе у него нет? Философская мифология Платона тем отличается от народно-религиозной мифологии языческого прошлого и христианского будущего, что в ней человеческие проблемы решаются сугубо человеческими средствами, на основе достоверяемого знания, логических доказательств и проверяемых фактов. Разрыв между благом человеческого бытия и подлинным благом рассматривается и преодолевается со стороны человека. При этом перспектива превышения себя, восхождения к благу-солнцу также является специфической чертой платоновской антропологии и этики.

Как же человек в ограниченности своего существования может ориентировать себя на подлинное благо, которое ему неизвестно и которое, обозначая верхнюю границу бытия, вообще не поддается позитивному определению? Разъясняя этот исключительно трудный пункт платоновской теории блага, Ханс-Георг Гадамер пишет: «В вопросе о благе в человеческой жизни ведущим всегда является некое предварительное понимание того, о чем спрашивается. Искомое благо должно быть таким способом расположения себя или самоконтроля души, с помощью которого должно было бы добиться того, чтобы жизнь для всех людей была «счастливой». «Счастливый» здесь не является содержательным определением того, к чему человек стремится как благу, — например, в альтернативе блаженства и добродетели, — а означает высочайшую степень желаемости, при которой не остается желать ничего другого»¹. Понятие блага в сознании древнего грека означало ту высшую цель деятельности, которая замыкала ее на счастье и являлась средоточием всех целей: благо «есть то, ради чего становится становящееся

¹ Гадамер Х.-Г. Диалектическая этика Платона. СПб., 2000. С. 122.

ради чего-то» (3 (1), 70); «у всех действий цель одна — благо...» (3 (1), 330); «все познающее охотится за ним, стремится к нему» (3 (1), 23); «счастливые счастливы потому, что обладают благом» (2, 135): благо есть наилучшее, то, к чему все стремятся и на чем все готовы успокоиться. Это — такое состояние, в котором каждый бы хотел пребывать всю жизнь.

Но что оно есть конкретно, содержательно? Тут мнения людей и философов (в частности, сократиков) расходятся. Платон тоже не дает определенного ответа. Он ограничивается расплывчатым утверждением, что, «если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймем его тремя — красотой, соразмерностью и истинной» (3 (1), 83). Это определение также является формальным, но по сравнению с первым, где благо понимается как то, лучше чего нельзя даже ничего пожелать, оно, по крайней мере, имеет преимущество синтетичности и объединяет все понятия, которые по-разному обозначают высочайшие возможности человека.

Прежде всего, есть два вида разумения (знания) и два вида удовольствий. В структуру человеческого блага входят все науки, даже «неистинные» и из него исключаются острые, лишенные меры удовольствия. Хотя ни ум, ни удовольствия сами по себе для блага недостаточны, и их совместное присутствие обязательно, это не означает, что их участие в благом является одинаковым. Преимущество имеет ум, он ближе тому третьему, что обеспечивает благое смешение и чьими структурными элементами являются мера, красота и истина. Ум более родственен благу, чем удовольствие. Более того, удовольствия приобретают характеристики, позволяющие им входить в структуру блага, через посредство наук. Предоставленные сами себе, они не схватывают перспективу человеческого бытия. «В человеке все зависит от души, а в самой душе — от разума, если только душа хочет быть благом» (1, 396). Ум открывает человеческое благо именно в его нацеленности на наилучшую возможность, в подчиненности подлинно онтологическому благу.

Содержание своей нравственно-познавательной установки Платон раскрывает через образ Эрота в диалоге «Пир». Эрот — сын бога богатства Пороса и нищенки Пеннии, зачатый на празднике рождения Афродиты. Как и мать, он беден, груб, неопрятен, разут и бездомен, не выходит из нужды. В то же время «он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист» (2, 133). Эрот не бессмертен и не смертен, он не мудрец и не невежа. Он находится посредине. Он философ, который любит прекрасное и тянется к мудрости. Эрот — это любящее начало. Платон устами Сократа определяет возвышающую человека любовь как «стремление к вечному

обладанию благом», а поскольку это предполагает бессмертие, то «стремление и к бессмертию» (2, 133). Важно отметить: идея вечного божественного блаженства, бессмертия, составлявшая внутренний нерв философско-этических размышлений античности, начиная с Гомера, составляет основу предлагаемого Платоном духовного синтеза.

Доступное человеку бессмертие есть рождение, творчество, «все, что вызывает переход из небытия в бытие...» (2, 135). Чтобы реализовать любовь к вечному обладанию благом, нужно «родиться в прекрасном как телесно, так и духовно» (2, 137). Смертное не может сохраниться иначе, как оставляя «новое свое подобие» (2, 139). Телесная любовь, зачатие и рождение также являются проявлением бессмертного начала в смертном существе. Однако более высокой и специфичной для человека формой творческой любви является любовь духовная.

Платон описывает ряд последовательных стадий любви к прекрасному. Она начинается с любви к прекрасному телу. Отсюда — любовь ко всем прекрасным телам. Следующая ступень состоит в понимании того, что красота души выше, чем красота тела. Полюбив красоту нравов и обычаев, собственно душевных качеств, человек осознает ничтожность телесной красоты. От красоты нравов путь лежит к красоте наук, что позволяет приблизиться к красоте во всем ее многообразии, пока человек не узрит прекрасное само по себе. «Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» (2, 142).

Общая целевая, нравственно-познавательная установка человека состоит, таким образом, в приобщении к миру идей, к идее блага, в умирании для этой жизни, чтобы душа могла вернуться на свою вечную родину. Искусный диалектик Платон понимает бессмертие человека как его умирание; истинные философы «заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью» (2, 21).

Индивидуальная этика Платона, которая является этикой самосовершенствования, самовозвышения личности, дополняется у него социальной этикой, в основе которой лежит принцип безусловного подчинения граждан интересам государства. Как связаны между собой эти две этики — коренной вопрос этики Платона.

«Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству... так в том, что больше, вероятно, и справедливость принимает большие размеры

и ее легче там изучать. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке...» (3 (1), 144). Это рассуждение Платона содержит одно из самых глубоких и плодотворных этико-социологических обобщений — идею единства человека и государства (общества). Понимание человека как части полиса — общее убеждение античной мысли. Однако только у Платона это понимание становится законченной концепцией, основанной на признании полного совпадения структур индивидуальной психики, морального сознания и государственного устройства. «...В государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково... как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно и в том же самом она проявляется и у частных лиц» (3 (1), 236). Государство — это человек больших размеров, и, наоборот, человек — государство малых размеров. Основой единства человека и города-государства является структура души, характер изначально присущих человеческому индивиду способностей. Если же брать реальные взаимоотношения человека и государства, то здесь Платон отдает приоритет государству, которое в его идеальном виде является не просто внешним условием существования индивидов или актуализацией сущностных сил индивида, а единственной нравственно организованной формой земного бытия.

Государство, о котором говорит Платон, — не наличный полис, а полис, каким он должен быть. Это — прежде всего государство воспитания. Платон принимает установленное софистами различие между природой и законами, хотя, разумеется, и не разделяет свойственного им социального анархизма. Он направляет свои умения на то, чтобы придать законам и всему государственному устройству общезначимый вид, чтобы они в максимальной степени соответствовали добродетельности граждан.

Воспоминания души провоцируются, пробуждаются земными подобиями небесной красоты. Это могут быть случайные обрывки в виде прекрасных звуков, цветов, гармонических сочетаний. Государство — это, по замыслу Платона, сознательное усиление, планомерная концентрация красоты и справедливости, наиболее полно способствующая таким воспоминаниям. Оно является результатом, известным воплощением соразмерности идеального бытия и в то же время необходимым условием восхождения к нему. Социально организованное управление нравственной жизнью необходимо: государство компенсирует слабость отдельных индивидов; оно уравнивает качественные различия душ путем своеобразного обмена способностями. Природа человека слаба, поэтому людям нужны законы, правильно организованная государственная жизнь, без них они уподобятся диким животным. Души,

как уже отмечалось, имеют разные качества в зависимости от запаса воспоминаний о созерцании небесной красоты. Государство ценно тем, что оно позволяет людям, в которых разумное начало выражено слабо и само по себе не способно обуздать низменные вожделения, приобщиться к мудрости тех, кому досталась более совершенная душа. Правильная организация государства совершенно необходима человеку для приобщения к благу. Вообще-то говоря, «ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания. Не может разум быть чьим-либо послушным рабом; нет, он должен править всем, если только по своей природе подлинно свободен. Но в наше время этого нигде не встретишь, разве что только в малых размерах. Поэтому надо принять то, что после разума находится на втором месте, — закон и порядок, которые охватывают своим взором многое, но не могут охватить всего» (3 (2), 306). Этика и политика у Платона соединяются на почве этически преобразованной политики в идеальном государстве.

Государство представляет собой, согласно Платону, иерархически организованное, четко очерченное единство трех функций: законодательства, или управления, защиты от врагов, заботы о единичном (материальном обеспечении). Соответственно этому в нем должны быть три класса граждан: правители, воины, земледельцы и ремесленники. Каждому классу или сословию присуща своя добродетель. Правителям свойственна мудрость, позволяющая им думать и управлять государством как целым, подчинять его благу интересы всех отдельных частей. Это — совершенные стражи, стражи государства как такового. Они не лишены и мужества, но это уже специфическое качество следующего, второго по рангу, сословия стражей в собственном смысле слова, т. е. воинов. Они должны прежде всего обладать правильным мнением о том, чего следует бояться, а чего нет. Мнение же это задается законодателями-правителями. Воинам присуща также рассудительность, способность повиноваться, ибо они не могут выполнять успешно свои функции без убеждения, что править должны правители. Однако рассудительность, умеренность — это главная добродетель третьего, низшего сословия.

Кроме названных трех добродетелей, есть еще одна, самая важная, которая свойственна государству в целом и делает возможным само его существование. Это — справедливость, суть которой состоит в том, что каждое сословие должно ограничиваться выполнением своей функции и довольствоваться своим четко обозначенным в общей иерархии местом, не выходя за пределы отведенной ему сферы деятельности. Печась о благе государства в соответствии со своими способностями, «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость...» (3 (1), 224).

Если у стражей рождаются дети с низкими способностями (с примесью меди или железа, как говорит Платон), то их без всякой жалости следует включить в число ремесленников или земледельцев. И наоборот, если в низшем сословии рождаются дети с высокими задатками (с примесью золота или серебра), то их надо со всем почетом перевести в число стражей. Первостепенное значение в успешном функционировании государства имеет образ жизни каждого сословия, который в случае воинов и правителей описывается очень детально. Вычленим нравственную суть предлагаемого Платоном образца идеального жизнеустройства.

Самая характерная особенность этого государства-образца состоит в полном исключении индивидуальной свободы, вообще индивидуальности, платоновское идеальное государство — это такая казарма, которая не снилась никаким вульгаризаторам и клеветникам социализма. Представители привилегированного сословия стражей (а философы тоже выходят из стражей) не имеют ничего личного. Они и живут и едят сообща. У них нет семей, они не знают своих детей. Более того, с женщинами они сходятся, имея в виду прежде всего государственное благо (все подстраивается так, чтобы лучшие сходились с лучшими и тем самым поддерживалась порода). Заранее определено и известно, что они будут читать, какую музыку будут слушать и т. д. Это формирует у них единые удовольствия и скорби. Еретической является сама мысль о личных вкусах и иных проявлениях индивидуальности. Индивид ценен только как звено единого отлаженного механизма. В этих целях у философов и воинов упраздняется также частная собственность (она допускается лишь в третьем сословии, которого Платон почти не удостоивает вниманием), ибо она разъединяет людей, разрушает государственное единство. Платон, следовательно, отрицает частную собственность вовсе не как способ организации хозяйства и источник богатства. Напротив, в этом-то качестве он ее оставляет. Она становится у него базисной основой бытия земледельцев и ремесленников, гарантирующей привилегированное, господствующее положение воинов и правителей. Частная собственность не устраивает Платона, поскольку она вносит раздоры в среду стражей, ослабляет их, а тем самым ставит под угрозу саму классовую структуру государственной жизни.

Другая особенность платоновского образца социально справедливой жизни — его резко выраженная авторитарность. В идеальном государстве все определяют правители-мудрецы. Они решают вопрос о принадлежности людей к определенным сословиям, о спаривании мужчин и женщин, проводят строжайшую ревизию и цензуру искусства и т. д. Они — мозг государства; для остальных сословий этот орган фактически излишен. У Платона, к примеру, вполне допускается целенаправленное манипулирование созна-

нием граждан путем насаждения ложных, но выгодных с точки зрения целостности государства представлений. Это напоминает миф, согласно которому боги вылепили людей в недрах земли неравными, примешав к одному золоту, к другим — серебра, к третьим — меди или железа. Аргументация Платона, призванная обосновать управляющую роль мудрецов, показывает органическую связь его социально-утопической конструкции с учением об идеях. Мудрецы-философы — это люди, богато одаренные от природы, с хорошей памятью, соразмерностью и тонкостью духовного склада, развившие прирожденные способности до высокой добродетели в условиях правильно организованного воспитания; они обладают уживчивым нравом и склонностью к справедливости, для них даже смерть не является чем-то ужасным; им свойственны любовь к истине и ненависть ко лжи; для них характерны страстное влечение к знаниям и способность к созерцанию, охватывающему все время и всякое благо; они постигают «и то, что вечно тождественно самому себе» (3 (1), 285). В отличие от них остальные блуждают в мире разнообразных вещей, и поэтому философы не находят понимания у толпы и у тех, кто стремится угодить толпе. Философы потому могут и обязаны стать правителями, что они способны заглянуть в идеальную сферу, подняться до созерцания красоты самой по себе, вечно тождественного и упорядоченного и, следовательно, только они способны привносить в государство небесную гармонию. Именно их приобщенность к потустороннему миру делает их властителями в мире посюстороннем.

Еще одна характерная и зловещая черта платоновского идеального государства состоит в том, что в нем все, взятые в отдельности, сами по себе, в какой-то мере несчастны. «Сейчас, — говорит платоновский Сократ, — мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы было счастливо все в целом...» (3 (1), 207). Идеальный индивид Платона должен руководствоваться не собственным благом, а благом государства, он становится хорошим гражданином только в качестве абстрактной (функционально-статистической) единицы, ценой разрушения собственной конкретности. Поэтому он не может быть полностью счастливым. Деятельность всех сословий внутри государства неизбежно выступает как жертва. Не является исключением даже сословие правителей. Сами философы, достигшие заоблачных высей, хотели бы (и это для них было бы неизмеримо лучше) остаться там, наверху, вечно философствовать. Однако они во имя блага целого вновь низвергаются вниз, в земную пещеру. Они не хотят править (и в этом, замечает, между прочим, Платон, залог того, что они будут править мудро), но вынуждены делать это.

Чудовищный в своей антигуманности образ идеального государства Платона в основе является реалистическим; он выражает типичную для классовой цивилизации враждебность социально-экономического прогресса реальным индивидам в их нравственных устремлениях и во многом предвосхищает практику военно-бюрократических государств империалистической эпохи. Не случайно К. Поппер увидел в утопии Платона предвестника тоталитарных (закрытых) обществ XX в.; и если даже Поппер ошибался в своих обобщениях, что очень вероятно, то надо признать, что он имел хорошие основания для того, чтобы ошибиться¹.

То, что именуется тоталитаризмом Платона, есть результат его теоретической последовательности. «Прекрасный город» Платона является социально-исторической проекцией его этического идеализма. Полное искоренение субъективности, индивидуальности вытекает из нацеленности человеческого блага на идею блага. Авторитарность и жесткая иерархизированность социальной структуры прямо связаны с отождествлением нравственного совершенствования с познанием: обладатели знания становятся верховно-диктаторским сословием. Тот факт, что гармония государственного целого вырастает из несчастий составляющих его индивидов, вполне согласуется с основной нормативной установкой этики Платона, согласно которой «за могилою он (философ. — А. Г.) найдет блаженство» и потому взирает туда, готовится отойти в «счастливые края блаженных» (2, 65, 90), где его ожидают благо и счастье.

Социальные и этические идеи Платона, сформулированные в «Государстве», были развиты, детализированы и уточнены в «Законах» — последнем произведении философа. Здесь ослаблена непосредственная связь с теорией идей и, соответственно, не столь сильно подчеркивается роль философов, допускаются компромиссы в отношении частной собственности, а самое главное — усилены консервативные и реакционно-полицейские черты идеального государства, в котором репрессивное начало уже абсолютно преобладает над нравственным. Достаточно сказать, например, что одна из тюрем называется софронистерием². Многие исследователи в этой связи полагают, что в «Законах» Платон отступает от «Государства», деградирует, изменяет сам себе, обнаруживает старческую немощь. Однако, на наш взгляд, более прав А.Ф. Лосев, который видит в «Законах» логическое завершение абсолютного идеализма Платона: «Раз благие и прекрасные идеи вечны и нерушимы, все должно быть идеальным до последней мелочи, хочешь ли ты того или не хочешь. Обязательно пляши, исполняя этот веч-

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992.

² Этимологически название тюрьмы совпадает с обозначением одной из четырех кардинальных добродетелей, а именно с умеренностью или благоразумием (sophrosyne).

ный закон, и обязательно воспевай законодательство. А если не будешь петь и плясать, плати штраф, подвергайся избиению, уезжай в ссылку, а всего лучше отправляйся на тот свет... Действительно, реализма здесь гораздо больше, чем в «Государстве». Но только реализм этот надо находить не в ослаблении предыдущей абсолютистской утопии, а, наоборот, в конкретизации учения, изложенного в «Государстве», — конкретизации, сводящейся к тому, чтобы сделать все абсолютистские выводы из тех общих принципов, которые были даны в «Государстве»¹.

Платон впервые дал сознательное идеалистическое обоснование морали и тем самым мировоззренчески закрепил моралистический подход к действительности, исходящий из первичности моральных мотивов по отношению ко всем другим мотивам поведения человека.

Платон соединяет самосовершенствование личности с идеей долга. К мысли Сократа, что человек должен руководствоваться убеждениями, которые он по глубоком размышлении признает наилучшими, Платон добавил, что эти убеждения должны быть объективно наилучшими, соответствующими единому божественному образцу. При этом он попытался всесторонне обосновать ту важную истину, что человек становится нравственным существом по мере того, как выходит за границы своего частного бытия, умеет взглянуть на себя в свете целого, всего общества, наполнить свою индивидуальную жизнедеятельность общезначимым общественным содержанием. Для него приоритет духовных устремлений перед чувственно-телесными означает в то же время приоритет общественного перед частно-утилитарным.

4.2. АРИСТОТЕЛЬ

Сократ, Платон, Аристотель — три гения философии. Их появление в одно время и в одном месте — явление удивительное. А тот факт, что они образуют единую линию духовного преемства (Платон — ученик Сократа, Аристотель — ученик Платона) представляется и вовсе невероятным. Сократ своими вопросами и глубоким убеждением, что добродетель есть знание, что, следовательно, нельзя правильно мыслить без того, чтобы достойно жить, положил начало философии, определил ее предмет. Его ученик Платон развернул вопросы Сократа в продуманный диалектический метод и создал учения, которые на все будущие времена обозначили пути развития европейской мысли, определили возвышенный утопизм ее замыслов. Аристотель систематизировал взгляды Платона, перевел их в строгие понятия, раскрыл земные основания и научные

¹ Лосев А.Ф. Комментарии к «Законам» // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3 [2]. С. 597.

корреляты его божественных вдохновений и сделал это настолько основательно, все так расчленил, описал и обозначил, что в последующие века, когда слово «Философ» употребляли в единственном числе и писали с большой буквы, то имели в виду уже его, Аристотеля, а не Платона. Одним из важных моментов этой титанической работы Аристотеля явилось создание этики.

Аристотель завершил процесс становления этики и определил ее место в общей структуре философского знания как практической философии. Он разорвал пуповину, связывавшую этику с метафизикой, показав тем самым, что как бы этика ни продолжала онтологическую предзаданность действий, в своем собственном содержании она начинается там, где имеют место действия, выпадающие из этой предзаданности, и которым присущ индивидуально-ответственный характер. Этику интересуют вопросы добродетели, а не истины, сколь бы близко между собой эти понятия ни соприкасались. Аристотель оторвал этику от метафизики не в том смысле, что он отрицал метафизические основания человеческого поведения (их он, быть может, обозначил даже более конкретно, чем Платон). Он развел их как философские дисциплины и четко обозначил собственный предмет каждой из них. В отличие от Сократа Аристотель считал, что никакая наука заранее не может сказать человеку, желающему прожить достойную жизнь, что ему делать в той или иной ситуации. В отличие от Платона он рассматривал фактическое благо человека само по себе, вне соотносительности с небесной перспективой (хотя и не обрубал полностью эту перспективу), считая его высочайшей возможностью, вполне достойной философской санкции.

От Аристотеля дошло до нас три этических произведения — «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика». Кроме того, с его именем связывается еще одно небольшое сочинение «О добродетелях», которое на самом деле имеет более позднее происхождение. Наиболее полное, развернутое изложение этической теории Аристотеля содержится в «Никомаховой этике». Все они переведены на русский язык: «Никомахова этика» Н.В. Брагинской; «Большая этика» Т.А. Миллер полностью (см. Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4.); «Эвдемова этика» переведена частично Т.А. Миллер (кн. I и VIII — см. Приложение к книге: Гусейнов А.А. и Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987; там же в ее переводе помещено сочинение «О добродетелях») и Т.В. Васильевой (кн. VII — см.: Вопросы философии. 2002. № 1).

Загадка трех этик Аристотеля является в истории философии единственной в своем роде и не имеет общепризнанного объяснения. Во всех трех работах с той или иной степенью полноты излагается одна и та же этическая концепция. Можно, следовательно, говорить о трех редакциях одной и той же этики, существование

которых, скорее всего, связано с преподавательской практикой Аристотеля.

Аристотель дал этике ее имя. Само слово «этика» образовано Аристотелем и введено им в качестве термина, обозначающего определенную отрасль знания. Оно восходит к древнегреческому слову *ethos*, которое первоначально, в частности, еще во времена Гомера, означало привычное место обитания (человеческое жилище, логово зверей), а впоследствии приобрело новый смысл: обычай, нрав, характер, образ мыслей. Античная философия пользовалась этим термином для обозначения природы, устойчивого характера того или иного явления (например, Гераклит говорит об этосе человека, Эмпедокл — об этосе первоэлементов). Отгадываясь от значения этоса как характера (нрава, темперамента), Аристотель говорит об этических добродетелях (т. е. добродетелях, относящихся к характеру человека, его этосу), отличая их от дианоэтических (мыслительных) добродетелей (добродетелей разума). Наука, которая изучает этические добродетели, их роль в достижении счастья, которая исследует, какой характер, какой нрав человека является наилучшим, была названа Аристотелем этикой. Термин «этика» содержит и несет основную смысловую нагрузку в названиях всех трех работ философа («Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика»)¹, которые посвящены проблемам морали.

В отличие от теоретической философии этика является практической наукой. Цель этики, говорит Аристотель, — «не познание, а поступки» (EN, I, 1, 1095a), она учит тому, как стать добродетельным, наилучшим. Если, к примеру, «астрономия и математика не имеют иной цели, чем познание и истолкование вещей, которые составляют предмет этих наук, — хотя это и не исключает, что они в иных случаях могут принести конкретную пользу» (EE, I, 5, 1216в), то этические занятия не ставят своей целью только созерцание. Этическое исследование существует «не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой науки не было бы никакого проку» (EN, II, 2, 1103в). Этические знания имеют ценность не сами по себе, они переходят в нормы, в требования к поведению. Этика рассматривает нравственность (добродетель) «не просто, чтобы знать, что она такое, но и чтобы знать, каким путем она достигается» (MM, I, 1, 1182a). Она является нормативной наукой, призванной показать, как и откуда появляется добродетель; развернуть программу нравственного воспитания. Более того, в этике познавательные задачи (знание добродетели са-

¹ В дальнейшем при цитировании этических сочинений Аристотеля мы будем придерживаться установившейся формы: сокращенное название произведения (EN — «Никомахова этика»; EE — «Эвдемова этика»; MM — «Большая этика»); книга (римская цифра), затем выносимая на поля рубрикация — страница и столбец принятого за образец беккеровского издания.

мой по себе) подчинены нормативным целям — обоснованию того, как стать добродетельным.

Поскольку цель этики — стать лучше, то для людей, неопытных в житейских делах, а также для людей невозддержанных, в частности, для юношества, изучение этики принесет мало пользы. Ибо тот, кто не умеет управлять своими страстями, склонностями, тот тем более не сможет управлять ими хорошо, правильно. Для обильного урожая мало иметь хорошее зерно. Надо еще, чтобы оно пало на хорошую вспаханную почву. Знания о добродетели и путях ее формирования должны совпасть в индивиду с потребностью стать добродетельным. Этика в интерпретации Аристотеля является не просто отражением, но одновременно выражением и продолжением реальной нравственной практики.

Этика имеет свою меру точности. Критикуя этический интеллектуализм Сократа, Аристотель замечает, что знание добродетели вообще не дает еще знания добродетели в каждом отдельном случае, подобно тому, как врач лечит не человека вообще, а всегда отдельного, единичного индивида. Неопровержимый аргумент. Аристотель ставит вопрос еще более остро. Если бы даже, говорит он, такое знание, касающееся каждого единичного акта добродетельного поведения, и было возможно, оно бы мало способствовало счастью, ибо важно не просто знать, а действовать. Правильное действие всегда является единством рационального и иррационального, наряду со знанием оно еще требует нравственной зрелости склонностей. «Согласно правильному рассуждению поступают тогда, когда внеразумная... часть души не мешает энергиям ее разумной... части» (ММ, II, 10, 1208а; см. также ЕЕ, VIII, 1, 1246в).

В этике истина обозначается «приблизительно и в общих чертах» (ЕН, I, 1, 1094в). Ее выводы являются скорее вероятными, чем точными. Речь идет о том, что этические обобщения касаются общих оснований и общих ориентации деятельности, но не могут управлять многообразием ее отдельных актов. Они охватывают некую тенденцию в мире человеческих поступков, которая пробивает себе путь через многочисленные отклонения, описывают то, что «имеет место лишь в большинстве случаев и при соответствующих предпосылках» (ЕН, I, 1, 1094в).

Этика вместе с политикой относится к наиболее важным наукам, имеет как бы родовое значение по отношению к другим практическим наукам. Эта особая роль этики объясняется тем, что она рассматривает действия человека с точки зрения их общих оснований, конечных целей.

Человек действует целесообразно. Всякая деятельность предпринимается ради какой-либо цели. Во врачебном деле — это здоровье, в кораблестроении — судно, в стратегии — победа и т. д.

Цель, ради которой предпринимается деятельность, есть благо. Различные цели, соответствующие различным видам деятельности, иерархически организованы. То, что является целью в одном отношении, в другом отношении может быть средством. Менее общие и важные цели подчинены более общим и важным. В этой взаимосвязанной цепочке целей для того, чтобы вообще могла состояться целесообразная деятельность, должна быть последняя цель. Та цель, которая завершает эту иерархию, а значит, является в ней конечной, и которой соподчинены все прочие цели, и будет называться высшим благом. Все остальные блага-цели являются по отношению к нему средствами. Само же оно всегда остается целью, никогда не может стать средством. Высшее благо — это своего рода цель целей. «Если же у того, что мы делаем... существует некая цель, желанная нам сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее и не все цели мы избираем... ради иной цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, наше стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что цель эта есть собственно благо... т. е. наивысшее благо» (EN, I, 1, 1094a).

Следуя сложившейся этической традиции и отражая установку общественного сознания своей эпохи, Аристотель характеризует высшее благо как блаженство, или эвдемонию (счастье)¹. Это определение имеет для него аксиоматическое значение. Вводя его, он ограничивается тем, что ссылается на общепринятость: «Относительно названия сходятся, пожалуй, почти все, причем как большинство, так и люди утонченные, называют высшим благом счастье» (EN, I, 2, 1095a).

Блаженство, или, что одно и то же, высшее благо, есть нечто завершенное и самодостаточное. Это не сумма благ, оно само по себе делает жизнь желанною. Блаженство не может быть больше или меньше, оно тождественно самоудовлетворенности. К нему люди стремятся ради него самого. Другой характеристикой блаженства является то, что оно не может быть предметом похвалы, ибо похвала предполагает оценку с точки зрения более высокого критерия, оно заслуживает высшего безусловного уважения. Счастье не нуждается для своего оправдания в чем-то другом. Свою награду оно несет в себе. Основной и отличительный его признак состоит в том, что оно никогда не может быть низведено до уровня средства по отношению к чему-либо. Нельзя сказать: «Я хочу быть счастливым, чтобы...»

Понятие блаженства раскрывает такую особенность человеческой деятельности, как ее стремление соответствовать своему

¹ Блаженством (*makariotes*) в отличие от счастья (*eudaimonia*) в древнегреческом языке обозначалось состояние божественной жизни. «Однако Аристотель не придерживается твердо этой языковой традиции: он может назвать город или человека «блаженным» (*selig*), а бога — «счастливым» (*glücklich*)» (*Ritter J. Metaphysik und Politik. Frankfurt a/M., 1969. S. 57*).

назначению. Оно, в сущности, и есть не что иное, как совершенная деятельность, или, говоря по-другому, деятельность, сообразная с добродетелью, а если добродетелей несколько, то с самой лучшей добродетелью. Чтобы понять логическую оправданность такого вывода, следует отметить, что понятие добродетели в античности, в том числе во времена Аристотеля, еще не имело специфически морального смысла, т. е. еще не понималось как делание добра другому человеку. Оно означало просто добротность, соответствие некоей вещи, явления своему назначению. В этом смысле говорилось, например, о добродетели коня, плотника, глаза и т. д. «В самом общем смысле добродетель — это наилучшее состояние» (ММ, I, 4, 1184a). Поэтому выражения «совершенная деятельность» и «деятельность, сообразная с добродетелью» означали одно и то же.

Блаженство нуждается также в некоторых внешних предпосылках, как, например, благородство происхождения. К таким предпосылкам относятся также удачливость, богатство, общественный почет, красота, наличие друзей и другие факторы, способствующие хорошим поступкам. Конечно, превратностям судьбы и другим внешним обстоятельствам не так легко нарушить человеческое счастье, ибо блаженный — это тот, кто поступает наилучшим образом при данных обстоятельствах. Только крупные и постоянные удары судьбы, великие и многочисленные несчастья, подобные тем, которые обрушились на троянского царя Приама, могут стать неодолимым препятствием на пути к блаженству, хотя даже они не способны добродетельного человека сделать злосчастливым. Для счастья нужна как полнота добродетели, так и полнота жизни. Одна ласточка, говорит Аристотель, не делает весны, точно так же мы не назовем счастливым человека, если он прожил счастливо всего лишь один день или другое короткое время.

Аристотель задает вопрос, который есть в то же время определение счастья (блаженства): «Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни?» (ЕМ, I, 11, 1101a).

Относительно названия высшего блага — счастья — и его формального определения — то, лучше чего не бывает, — сходятся все, но понимают его по-разному. Одни видят его в удовольствиях, другие в почете, богатстве и т. д. Представление о благе и счастье у людей складываются исходя из образа жизни, который они ведут. Существует три образа жизни: чувственный, государственный, созерцательный. Для определения того, какое из пониманий счастья является наиболее правильным и что оно собой представляет по сути, надо «принять во внимание назначение человека» (ЕН, I, 5, 1097b).

Анализ природы человеческого индивида показывает, что он разумен, вернее, разумно деятелен. В этом его специфика, отличие от других живых существ. «Назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения» (EN, I, 6, 1098a). Душа человека имеет сложное строение. Она включает внеразумную часть, которая, в свою очередь, подразделяется на: а) растительную, совершенно непричастную к разуму, не имеющую «доли в человеческой добродетели» (она наиболее полно обнаруживается во время сна) и б) стремящуюся (гневлившую, вожделяющую), причастную к добродетели, но лишь постольку, поскольку она повинуетя разуму, может направляться правильными суждениями. Второй подлинно человеческой частью души является разум. Она также бывает двойкой. «С одной стороны, она обладает им в собственном смысле слова и сама по себе, а с другой — это нечто, слушающее суждения, как ребенок отца». Соответственно этому происходит разделение добродетелей: «одни добродетели мы называем мыслительными, а другие — нравственными; мудрость, сообразительность и рассудительность — это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие — нравственные» (EN, I, 13, 1103a). Мыслительные добродетели образуют первую эвдемонию, высшее, самое ценное человеческое блаженство, которое Аристотель называет еще проявлением божественного в человеке. Нравственные добродетели образуют вторую эвдемонию. Как мы уже отмечали, собственным предметом этики являются нравственные добродетели, которые ведут, хотя и ко второй по рангу, но тем не менее эвдемонии.

Нравственные добродетели возникают как результат взаимодействия разумной и неразумной частей души. Точнее, речь идет об отношении разума к стремящейся части души. В этом смысле добродетели являются специфической мерой человеческого бытия. Животные и боги не причастны к ним, т. к. первым для этого недостает разума, а вторые лишены аффектов, неразумных страстей. Животные ниже добродетелей, боги выше их. Добродетели есть мера человечности. «Добродетель — это способность поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий, а порочность — это ее противоположность» (EN, II, 2, 1104в).

Мало сказать, что склонности вместе с разумом входят в состав этических добродетелей. Существенное значение имеет их конкретное соотношение, которое является оптимальным тогда, когда разум господствует, а чувства повинуются. Склонности, аффекты составляют предмет, вещество этических добродетелей, а разум — их управляющее начало. При этом склонности нельзя истолковывать как пассивный и малозначущий элемент; они представляют собой деятельно-стимулирующее начало. Добродетель, пишет Аристотель, возникает тогда, когда верно направленный разум со-

гласуется с движением чувств, а движение чувств согласно с разумом. Движения чувств имеют относительную самостоятельность, им свойственна своя собственная добродетель. Более того, «скорее верно направленное движение чувств, а не разум служит началом добродетели» (ММ, I, 7, 1206в).

Исходя из этических текстов Аристотеля, можно предположить, что добрый настрой чувств, скорее всего, состоит в их готовности слушаться указаний разума. Сама же эта готовность, видимо, определяется их витальной силой: она может быть чрезмерной, что станет источником противодействия разуму, может быть и недостаточно развитой для деятельного осуществления разумно обозначенных целей, оптимальной же, по-видимому, является некое среднее их состояние, делавшее их открытыми для подчинения разуму как господствующему началу. Отношения разума и аффектов (чувств) могут напоминать отношения возницы и непослушных коней, а могут напоминать отношения отца и послушных детей. Во втором случае — случае готовности быть послушными — они соучаствуют в добродетели.

Добродетели являются прижизненными приобретениями человеческого индивида. Согласно Аристотелю, душевные движения, силы бывают тройкого рода: а) страсти, движения чувств (гнев, страх, радость, зависть и т. д.) — все, чему сопутствует удовольствие и страдание; б) причина существования чувств, страстей; в) приобретенные свойства, устои души или то, в силу чего мы верно или дурно относимся к чувствам, страстям. Добродетели не подходят ни под понятие чувств, ни под понятие их причины, они суть приобретенные состояния души. «Добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе» (EN, II, 1, 1103а). Они не от природы, ибо зависят от правильных суждений, и не помимо природы, ибо имеют своим предметом природные склонности.

Этическая добродетель слагается путем привычек, от них-то она и получила свое название (речь идет о том, что в древнегреческом языке слова «нрав» (ethos) и «привычка» (ethos) отличались друг от друга одной буквой, одинаковой в звучании и разной в написании: в первом случае это была седьмая буква алфавита — эта (η), во втором — пятая буква эпсилон (ε). Она есть свойство и результат поведения, практического опыта общения. Люди становятся справедливыми, на деле действуя справедливо, мужественными, поступая мужественно. Устои души, ее приобретенные состояния зависят от различия деятельностей. Поэтому многое зависит от того, к чему люди с самого начала приучаются, какие привычки прививаются им с детства. Решающее значение имеют первые поступки и формируемые на их основе привычки.

Так как добродетель является функцией практической деятельности, то она каждый раз индивидуализирована: «поступок связан

с частным обстоятельством» (EN, VI, 8, 1141в). Добродетельность в каждом отдельном случае имеет свою собственную меру, определить которую невозможно без соответствующих навыков, привычки, без сформировавшегося в живом опыте общения такта. Для этого необходимо в страстях и действиях добиваться середины.

Существуют каждый раз как бы три душевных состояния, два из которых порочны: одно — в силу избытка, другое — в силу недостатка. И только третье, расположенное между этими двумя крайними точками, является похвальным. «Как в страстях, так и в поступках пороки переступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же умеет находить середину и ее избирает» (EN, II, 6, 1107а). Мужество — середина по отношению к двум крайностям: трусости и безумной отваге; щедрость же соответственно находится между скупостью и расточительностью, мотовством и т. д. «Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает» (EN, II, 5, 1106в).

Речь идет не об арифметической середине. В таком случае моральный опыт свелся бы к простой бухгалтерии. Середина, по мнению Аристотеля, тождественна совершенству; ошибаться можно различно, а действовать правильно только одним путем. Добродетели суть середина, если их рассматривать с точки зрения сущности, но по своему совершенству и значению их можно называть крайностями, т. е. они представляют собой крайнее совершенство. В избытке и недостатке самих по себе нет середины (так, например, про трусость или скупость нельзя сказать, что в каких-то дозах они плохи, а в каких-то хороши, они являют собой порок в любых количествах). Так и в середине нет избытка и недостатка (так, например, про мужество или щедрость нельзя сказать, что они бывают недостаточными или чрезмерными, они или есть, или их нет). Словом, речь идет о том, чтобы в каждом отдельном действии достигать того единственного, в этом смысле крайнего, предельного совершенства, которое свойственно этому действию. Если этические добродетели существуют в надлежащее время и при надлежащих обстоятельствах, направлены на тех, кто этого заслуживает, возникли из причин и проявляются в форме, в которой подобает, то это и будет означать середину, а вместе с тем и совершенство.

Чтобы быть добродетельным, действие должно быть также намеренным, сознательно взвешенным, осознанно выбранным. Что это значит? Прежде всего, Аристотель отличает действия произвольные от произвольных.

Под произвольным он фактически понимает поступок, совершаемый помимо воли индивида, поступок, причина которого находится вне действующего лица. Таковы действия подневольные, возникающие в результате однозначной внешней необходимости

(например, прямого человеческого насилия). К ним примыкают также так называемые смешанные действия, которые совершаются самим индивидом, но в условиях крайне ограниченного выбора, как, например, действия человека, совершающего постыдный поступок, чтобы спасти родителей или детей, находящихся в руках злодея. Аристотель в этой связи ссылается также на ситуацию, когда во время бури за борт выбрасывают имущество, чтобы облегчить судно. Эти поступки в конкретных обстоятельствах произвольны, ибо непосредственно совершаются самим действующим лицом, но рассмотренные сами по себе, они все же являются непроизвольными, ибо человек сам не избрал бы для себя такой доли. К разряду подневольных относятся также поступки, совершаемые индивидом в условиях, превышающих человеческие возможности, когда он в силу самой объективной ситуации теряет контроль над своими действиями, как, например, во время пожара, страшной грозы. Они не могут быть ни предметом похвалы, ни предметом осуждения, а скорее сочувствия. И тем не менее есть поступки, которые нельзя совершать и которые не могут считаться извинительными ни при каких обстоятельствах («смехотворными кажутся причины, принудившие Алкмеона у Еврипида убить мать» — NE, III, 1, 1110a)¹. Аристотеля можно понять так: сын не может убивать мать ни при каких обстоятельствах. Это важнейшая моральная истина, которая, к сожалению, затерялась в примечаниях «Никомаховой этики», как и вообще всех других этических текстов античности.

Следующим классом непроизвольных действий являются действия по неведению. Речь идет не о невежестве и не об отсутствии таких знаний, которые, вообще-то говоря, были доступны человеку, а именно о неведении. Аристотель отличает действия «по неведению» от действий «в неведении». Так, пьяный совершает дурные поступки в неведении, т. е. непосредственно не сознавая, что он делает. Но это — сознательно избранная несознательность. Злоупотребляя алкоголем, он знал (ведал), чем это может грозить, и в данном случае речь идет о порочном поведении, за которое индивид несет ответственность. Поступок по неведению имеет место тогда, когда остаются неизвестными некоторые частные или случайные обстоятельства, которые, помимо воли действующего лица, изменяют сознательно задаваемый смысл поступка (когда, скажем, желая обхватить кого-то руками, сбивают его с ног или когда неча-

¹ У Еврипида было две трагедии об Алкмеоне, которые не сохранились. Суть истории, о которой шла речь, состояла в следующем: Амфиарий не желал идти в поход против Фив, но его уговорила подкупленная с этой целью его жена Эрифилла. Амфиарий завещал своему сыну Алкмеону, что если поход провалится и он не вернется из него, то прежде чем собрать новый поход, чтобы отомстить за отца, он должен убить мать. Алкмеон так и поступил и, предводительствуя эпигонами, захватил Фивы.

янно выстреливают из ружья, пемзу принимают за камень, сына по ошибке принимают за врага и т. д.). На практике трудно бывает определить, совершен ли поступок по неведению или он был преднамеренно задуман. Критерием является последующее отношение индивида к совершенному им самим деянию. Поступки по неведению имеют результатом страдание и раскаяние того, по чьей ошибке они произошли.

«Если непровольное совершается подневольно и по неведению, то произвольное — это, по-видимому, то, источник чего в самом деятеле, причем знающем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место» (EN, III, 3, 1111a). К ним Аристотель относит также действия, совершенные в ярости или по влечению, ибо и то и другое свойственно человеку. Добродетельное поведение связано с произвольностью, оно предполагает, что воля является ближайшей причиной действия. Однако это не значит, что все произвольные действия суть добродетельные, ибо первые свойственны и детям, и животным. Аристотель вводит дальнейшее уточнение, связанное с понятием сознательного выбора, преднамеренности. Так, например, внезапные действия, совершаемые по влечению или в яростном порыве, являются произвольными, но их нельзя назвать сознательно избранными.

Преднамеренность является внутренним, субъективно-психологическим основанием нравственного поведения, и его существенный признак состоит в том, что ему предшествует предварительное взвешивание мотивов, выбор, заранее принятое решение. Предметом сознательного решения является не все вообще и не все обстоятельства человеческой жизни, а только то, совершение чего находится во власти выбирающего. И не просто во власти человека, а то, что совершается не всегда одинаковым образом, исход чего сам по себе не ясен и существенно зависит от позиции, которую он (выбирающий) займет. Проводя различие в сфере причинности, Аристотель выделяет «природу, необходимость, случай, а кроме того, ум и все, что исходит от человека» (EN, III, 5, 1112a). Последняя сфера причинных отношений, где человеческий индивид является решающей величиной, как раз и является областью нравственно-ответственных действий, областью нравственных решений. Преднамеренность, собственно говоря, и есть то, что избрал человек в результате сознательно принятого решения. Преднамеренность есть тот решающий пункт, благодаря которому индивид конституирует себя в качестве субъекта нравственного действия.

Если понятие произвольного действия фиксирует то обстоятельство, что его источник находится в воле действующего индивида и позволяет говорить о психологической вменяемости действия, то понятие преднамеренности выражает то превалирование разу-

ма над аффектами, которое придает вменению этический смысл. Этические добродетели начинаются тогда, когда не простое стремление к удовольствию, а голос разума становится направляющим началом поведения.

Завершая общий анализ этических добродетелей, Аристотель дает следующее определение: «Итак, в связи с добродетелями мы сказали в общих чертах об их родовом понятии... а именно что они состоят в обладании серединой и что это нравственные устои или склады души; о том также, что чем они порождаются, в том и сами деятельны; о том, что добродетели зависят от нас и что они произвольны и, наконец, что они действуют так, как предписано верным суждением» (EN, III, 8, 1114в).

Общее определение добродетелей недостаточно, т. к. отдельные добродетели ближе то к одной крайности, то к другой и, кроме того, каждая из них имеет свою материю поступков и сферу обнаружения. Поэтому необходимо рассмотреть каждую добродетель в отдельности. Их Аристотель выделяет десять: мужество, благоразумие, щедрость, великолепие, величавость, честолюбие, ровность, правдивость, дружелюбие, любезность.

При рассмотрении этических добродетелей Аристотель исходил из определения человека как разумного существа. Вместе с тем надо учесть, что, «человек по природе своей есть существо политическое»¹. Эти два аристотелевских определения человека органически связаны между собой. Деятельное, опосредованное разумом осуществление возможностей человека приводит к полису с его обычаями, нравами, традициями, принятыми образцами поведения, а также соответствующими институтами в виде семьи, религиозных культов, совместных празднеств, дружеских союзов и т. д. Человек приобретает этическую реальность в полисе и как член полиса. И когда Аристотель говорит, что нравственные добродетели возникают из привычки, то он имеет в виду привычные для полиса формы поведения. Каждая добродетель связана со своей достаточно четко очерченной и существенной сферой человеческого бытия: мужество — прежде всего с воинской деятельностью, умеренность — с областью наслаждений, щедрость — с богатством и т. д. Добродетели, собственно говоря, и есть не что иное, как общественная мера поведения человека в наиболее важных сферах его жизни.

Воплощенный разум оказывается полисом по крайней мере в силу трех причин. Во-первых, город-государство благодаря разделению функций делает возможными различные искусства (ремесла, военное дело и т. д.), существование которых является предпосылкой добродетельного поведения. Нужно владеть искусствами, прежде чем ставить вопрос о том, насколько это владение

¹ Аристотель. Политика. Соч. Т. 4. С. 376.

является совершенным. Чтобы стать хорошим флейтистом, нужно научиться играть на флейте. Во-вторых, полис обеспечивает отделение умственного труда от физического, выделение досуга, той сферы свободной деятельности, которая является пространством ориентированного на счастье поведения. Те, кто заботятся о материальном обеспечении государства, не имеют, с точки зрения Аристотеля, ни сил, ни времени для заботы о своем собственном счастье; их назначение в том, чтобы освободить других для благородного и прекрасного. В-третьих, привычки, из которых складываются добродетельные устои души, суть привычные, принятые в полисе и санкционированные полисом формы поведения.

Таким образом, разумное добродетельное существо оказывается одновременно полисным (политическим, общественным) существом, свободным гражданином. Более того, поскольку о мощи разума мы можем судить не тогда, когда он существует в возможности, а лишь в актуальном, реализованном состоянии, то разумность человеческой природы оказывается доступной познанию только в полисе, к тому же в его развитом состоянии. Полис — это и есть воплощенный разум, та единственная реальность, которая дает представление о разумной сущности самой человеческой природы. Высшее благо тождественно для определенного лица и для государства. Кто считает счастьем власть и богатство, тот назовет счастливым сильное и богатое государство, кто предпочитает добродетель, тот сочтет наилучшим государство, в котором царит государственный порядок.

Единство этики и политики в теории Аристотеля раскрывается через понятие справедливости. Справедливость он называет совершенной добродетелью: «...ей дивятся больше, чем свету вечерней и утренней звезды» (EN, V, 3, 1129в). Она, во-первых, тождественна законности вообще и имеет отношение ко всем нравственным добродетелям, ибо закон заботится и о мужестве, и об умеренности, и о кротости (ровности) и т. д. Во-вторых, она касается отношения человека к другим людям. «Правосудность сия есть полная добродетель, взятая, однако, не безотносительно, но в отношении к другому лицу» (EN, V, 3, 1129в). Выходит, что она является не отдельной добродетелью, а неким срезом добродетельности вообще; она — «не часть добродетели, а добродетель в целом» (EN, V, 3, 1140в). В таком широком значении понятие справедливости только намечается, но подробно не рассматривается Аристотелем.

Наряду с этим существует частная справедливость, которая терминологически совпадает с общей справедливостью, но, по существу, есть нечто иное (в данном случае различие не столь заметно, как, например, тогда, когда одним и тем же словом именуют кость пониже шеи (ключица) и то, чем открывают дверь, — ключ). Общая справедливость совпадает с законностью, с законопослуша-

нием, а частная, специальная справедливость касается распределения выгод и тягот (благ и зол) совместной жизни, она обнаруживается в отношении к почестям, имуществу, безопасности, т. е. к тому, что регулируется правом и может стать предметом наживы, своекорыстия. В данном случае речь идет скорее о сознании, чувстве и практике справедливости в некоем нравственно-юридическом смысле. Специальная, частная справедливость в свою очередь расчленяется на два вида: распределяющую и направляющую (уравнивающую). Первый вид связан с распределением имущества, почестей и других принадлежащих всем гражданам благ; их нельзя распределить поровну, а только по достоинству, т. е. с учетом заслуг, подобно тому как если бы в распределении общественного имущества стали руководствоваться пропорциями между взносами отдельных граждан в казну. Ее Аристотель называет пропорциональной правосудностью. В уравнивающей справедливости (уравнивательном праве) качество лиц уже не принимается в соображение, а решающее значение имеет прямая арифметическая пропорциональность: справедливость состоит в том, чтобы уравнивать то, что составляет предмет обмена. Сам этот обмен бывает произвольным: купля, продажа, заем и т. д. и непроизвольным (тайным): кража, блуд, сводничество и т. д.

Распределяющая справедливость есть середина в форме пропорциональности. Направительная (уравнивающая) справедливость тоже есть середина между «больше» и «меньше», в частности, между наживой и убытком. Потому-то, говорит Аристотель, при тяжбах и ищут судью, который «стоит посередине», т. е. является нейтральным, равноудаленным от обеих крайностей. Судей и называют посредниками. «Правосудность¹, стало быть, есть то, в силу чего правосудный считается способным поступать правосудно по сознательному выбору и способным распределять блага между собой и другими, а также между другими лицами не так, чтобы больше от достойного избрания досталось ему самому, а меньше — ближнему (и наоборот — при распределении вредного), но так, чтобы обе стороны получили пропорционально равные доли; так же он поступает, распределяя доли между другими лицами» (EN, V, 9, 1134a).

Аристотель определяет добродетель как господство разума над чувствами, как такую середину в аффектах и действиях, которая предписывается верным суждением. Чтобы определить, что означает определение «как предписано верным суждением», необходимо обратиться к мыслительным (диалогическим) добродетелям: не сводится ли тем самым различие между добродетелью и пороком к различию между истиной и ложью? Разумная часть души, ко-

¹ Термин «*dikaiosisyne*», который обычно на современные языки, как и Э. Радловым на русский язык, переводится как «справедливость», в последнем издании Аристотеля Н.В. Брагинской переведен как «правосудность».

торая производит суждения, подразделяется на две подчасти: научную (познавательную), которая созерцает неизменные сущности, и рассчитывающую (совещательную), которая имеет дело с изменчивым. Принятием решений, поступками руководит рассчитывающая часть души и ее важнейшая способность — рассудительность (разумность). «Рассудительностью необходимо является (душевный) склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ» (EN, VI, 5, 1140в). Речь идет об особой мыслительной способности, органически связанной с нравственным образом действий. Рассудительность (разумность) — нечто иное, чем мудрость, которая является добродетелью научной (познавательной) части души; «мудрость направлена на вещи доказуемые и неизменные, разумность же не на них, а на вещи изменчивые» (MM, I, 34, 1197а). Рассчитывающая, принимающая решения, рассудительная часть — «это [только] какая-то одна часть [части], паделенной суждением» (EN, VI, 2, 1139а).

Рассудительный человек неизбежно должен быть и совестливым, добрым. Изначальная нацеленность на благо, наличие в человеке некоего внутреннего зрения («ока души»), позволяющего отличать благо от зла, является необходимой предпосылкой успеха рационально взвешивающей, выбирающей деятельности ума.

Нравственный выбор характеризуется Аристотелем как «стремящийся ум» и «осмысленное стремление» (EN, VI, 3, 1139в). Каждое из этих двух начал, входящих в сознательный выбор, принятие решений, выполняет свою особую роль. Они соотносятся как цель и средства. «Как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели» (EN, VI, 13, 1145а). Рассудительность представляет собой разум в его проекции на нравственное поведение человека. Силлогизм поступка в качестве общей исходной посылки имеет утверждение «поскольку такая-то цель и есть наилучшее» (а определить, какая именно цель является таковой, — компетенция добродетельного человека). И только как продолжение, поиск адекватных средств в качестве суждения, подключается верное суждение рассудительности. «Ясно, что быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно» (EN, VI, 13, 1144b). В перспективе человеческого совершенства рассудительность не является, однако, последней точкой. Есть нечто более высокое, чем она. Это — уже упоминавшаяся мудрость, добродетель высшей и лучшей части души.

В самом начале своего сочинения, отметив, что большинство понимает счастье иначе, чем мудрецы, разумея под ним жизнь, полную желаний, он констатирует: «Существует ведь три основных [образа жизни]: во-первых, только что упомянутый, во-вторых, государственный и, в-третьих, созерцательный» (EN, I, 2, 1095b).

Исследуя чувственный образ жизни и подчеркивая, что речь идет именно об образе жизни, некой философии поведения, Аристотель акцентирует внимание на распущенности. Речь идет не просто о следовании влечениям, страстям, что обнаруживается в невоздержанности и может сопровождаться сознанием (мнением) недопустимости такого способа поведения и не исключает даже последующего раскаяния. Распущенность есть нечто иное. Она избирается сознательно и часто даже не бывает связана с сильными влечениями. Это уверенная в себе и по-своему на уровне мнения аргументируемая установка на чрезмерные удовольствия, прежде всего, телесные удовольствия, связанные с пищей и любовными потребностями. «Человек, который ищет излишеств в удовольствиях или излишне, или [ищет их] по сознательному выбору, т. е. ради самих [излишеств], но отнюдь не ради чего-то другого, что из этого получается, — такой человек и есть распущенный» (EN, VII, 8, 1150a). Распущенный не склонен к раскаянию. Он воинствен в своей распущенности. Она (распущенность) органична человеку, избравшему такой образ жизни, является выражением испорченности нрава и похожа на такие постоянно действующие болезни, как, например, водянка или чахотка, в отличие от невоздержанности, которую можно было бы сравнить с эпилептическими ударами. Общее между распущенным и невоздержанным состоит в том, что они оба ищут телесных удовольствий, «но при этом один думает, что так и надо, а другой так не думает» (EN, VII, 11, 1152a). Чувственный образ жизни, поскольку его ядром является распущенность, прямо противоположен добродетели и не просто по факту противоположен, он формируется в результате разрушения добродетели. Распущенность не признает самой идеи господства разума, следования верному суждению. «Дело в том, что добродетель блюдет принцип, а испорченность нрава уничтожает, для поступков же принцип — целевая причина, подобно тому, как предположения являются целевыми причинами в математике» (EN, VII, 9, 1151a). «Распущенный похож на государство, которое применяет законы, но подлые» (EN, VII, 11, 1152a). Такой человек может быть даже хуже зверя, ибо может натворить больше зла, чем зверь.

Таким образом, чувственный, ориентированный на наслаждения образ жизни находится за пределами добродетели и счастья, что (подчеркнем еще раз!) вовсе не означает отрицания нравственно позитивной роли чувств. Остаются два других образа жизни — практический и созерцательный, которые, по мнению Аристотеля и других обсуждавших этот вопрос мудрых людей, претендуют на то, чтобы стать адекватной конкретизацией понятия счастья. «Легко видеть, что люди, всего выше ставящие достоинство и честь, почти всегда избирают один из этих двух образов жизни — прак-

тически деятельный и философский; так было раньше, так обстоит дело и теперь» (Pol., 1324a).

Единство добродетельности индивидов и добронравия полиса обеспечивается, как уже отмечалось, справедливостью. Справедливость есть проекция добродетели на полис и одновременно с этим критерий того, что государство служит благу граждан. Справедливость соединяет граждан в их стремлении к совершенной (добродетельной) жизни, к благу, превращая тем самым их союз в дружеское сообщество. Дружба (дружественность) выступает тем самым как сокровенный смысл справедливости, ее сверхзадача. «Дружественность, по-видимому, скрепляет и государство, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности, ибо единомыслие — это, кажется, нечто подобное дружественности, к единомыслию же и стремятся больше всего законодатели и от разногласий, как от вражды, охраняют государство. И когда граждане дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще в дружественности; из правосудных же отношений наиболее правосудное считается дружеским (philikon)» (EN, VIII, 1, 1155a).

Справедливости самой по себе в качестве этической санкции полисной жизни, ее нацеленности на благо оказывается недостаточно в силу ряда причин. Справедливость в общем виде есть следование закону, а законы могут быть разные, соответственно, разной бывает и их справедливость (правосудность, правовая сущность, как сказали бы мы, выражаясь современным языком). Справедливость касается законов, общих норм, а добродетель — конкретных поступков. Кроме того, самой политике присуще нечто такое, что враждебно добронравию. Ни врач, ни кормчий, говорит Аристотель, не ставят своей задачей принуждать силой тех, которых первый лечит, а второй возит. «Однако задачей политики большинство людей считает, по-видимому, деспотическое властвование и не стыдится допускать по отношению к остальным людям такие действия, какие по отношению к самим себе они не считают ни справедливыми, ни полезными» (Pol., 1324b). Этическая функция справедливости, ее предназначение как нравственно-критической инстанции по отношению к конкретным законам и ситуациям полисной жизни гарантируется дружбой (дружелюбием). «Дружба относится к тем же вещам и, бывает, между теми же людьми, что и правосудие, ибо своего рода право[судие] и дружба имеют место при всех вообще общественных взаимоотношениях, [т. е. в сообществах]... насколько люди объединены взаимоотношениями [в сообществе], настолько и дружбой, потому что и правом тоже [настолько]» (EN, VIII, 11, 1159b). «В каждом из государственных устройств дружба проявляется в той же мере, что и правосудие» (EN, VIII, 13, 1161a). В государственном смысле можно быть

и друзьями со многими, иначе и не может быть, т. к. само «государство есть некое общение» (Pol., 1276b), которое «существует ради прекрасной цели» (Pol., 1280b). Дружба настолько органична полисному общению в его этически адекватных формах, что, как говорит Аристотель, если кто-то введен в заблуждение тем, что некто притворился его другом, то «он вправе жаловаться на введшего в заблуждение, причем даже больше, чем на фальшивомонетчика» (EN, IX, 3, 1165b). Сравнение дружбы с полноценной монетой, обеспечивающей обмен товарами, встречается еще в начале девятой книги. «Во всех разнородных дружбах пропорциональность приравнивает и сохраняет дружбу, как то и было сказано; так, при государственной [дружбе] башмачник за башмаки по [их стоимости] (ka'axian) получает вознаграждение, и ткач тоже, и прочие. В этом случае наготове общая мера — монета, и с ней поэтому все соотносится, ею и измеряется» (EN, IX, 1, 1164a).

Аристотель в отличие от Платона не создавал социально-политической утопии. Это противоречило сути его теории, которая трактовала добродетель как каждый раз конкретную середину в чувствах и поступках. Но он тем не менее не отождествлял полис как развернутую (воплощенную) добродетель с реально существовавшими городами-государствами. Воздерживаясь от детализированного образа идеального государства, Аристотель тем не менее своим учением о дружбе задавал его важнейшую нормативную основу. Впадая отчасти в беллетристичность, можно сказать, что дружба в политической теории Аристотеля является своего рода этической монетой справедливости, которая в отличие от металлической монеты выражала не количественно-экономическую ее пропорциональность, а качественно-правственную.

Почему именно дружба? И что есть дружба? «[Дружба — это] не только нечто необходимое. Но и нечто нравственно прекрасное» (EN, VIII, 1, 1155a). Это сочетание необходимого, в силу чего дружба входит в состав внешних факторов счастья, и нравственно прекрасного, в силу чего дружба является результатом и выражением добронравия, составляет своеобразие дружбы, определяет ее совершенно особое, ничем не заменяемое место в системе этических институций полиса. «К тому же [некоторые] считают, что добродетельные мужи и дружественные — это одно и то же» (EN, VIII, 1, 1155a). Хотя в последнем утверждении Аристотель ссылается на предшественников, имея в виду скорее всего Платона, тем не менее буквально через пару страниц обнаруживается, что и сам он придерживается того же мнения: «Совершенная же дружба бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными» (EN, VIII, 4, 1156b). Дружба становится внешне фиксированным, необходимым, объективированным, привычным, сверхиндивидуальным отношением в качестве добродетельного отно-

шения. Сама его необходимость и постоянство обеспечены добродетельностью. «И каждый из друзей добродетелен как безотносительно, так и в отношении к своему другу, ибо добродетельные как безотносительно добродетельны, так и друг для друга помощники. В соответствии с этим они доставляют удовольствие, ибо добродетельные доставляют его и безотносительно, и друг другу, ведь каждому в удовольствие поступки, внутренне ему присущие (*oikeiai*) и подобные этим, а у добродетельных и поступки одинаковы или похожие» (EN, VIII, 4, 1156b). Если добродетель есть качество индивида, взятое само по себе, безотносительно, а справедливость есть та же добродетель, но в ее отнесенности к другим индивидам, то дружба есть и то и другое одновременно.

Дружба есть такое (единственное в своем роде) внешнее (необходимое) отношение, которое остается в зоне индивидуально-ответственного поведения. Справедливость в какой-то степени представляет интересы полиса как целого; чтобы понять ее природу, надо двигаться не только от индивида к государству, но и от государства к индивиду; поведение индивида в определенной мере попадает под внешний контроль. Иное дело дружба. Она полностью подвластна действующему субъекту, в ней получает естественное выражение общественная природа человека. Дружба является необходимым моментом блаженства, выражением добродетельной завершенности личности. Быть другом — это все равно что быть хорошим человеком. Более того, «проявления, или признаки дружбы к окружающим, по которым и определяются дружбы, похоже, происходят из отношения к самому себе» (EN, IX, 4, 1166a). Дружба в ее истинном содержании означает такое общение, которое свойственно добродетельной личности, входит в понятие счастья.

Дружба, завершая ряд добродетелей, ведущих к первой ступени счастья, намечает в то же время переход к высшему счастью.

То обстоятельство, что Аристотель дал содержательный анализ эвдемонии, связав ее а) с государственно-политической и б) с философско-созерцательной деятельностью, не только вписывает его философию морали в этико-культурный контекст эпохи, но одновременно придает ей современное звучание и делает самого Аристотеля в высшей степени актуальным мыслителем. Он актуален не только своим пониманием этики как учения о добродетелях (этим он был и остается велик и актуален всегда!), но и тем, что он связал добродетельность личности с социально-содержательными формами деятельности, которые имеют свою собственную логику развития и критерии оценки.

В своей второй эвдемонии добродетельность личности получает продолжение в политике как дружественном союзе, в результате чего саму политику можно, в известном смысле, рассматривать как прикладную этику. Практически деятельное счастье есть резуль-

тат нравственных добродетелей. Наряду с последними существуют мыслительные добродетели, которые ведут к высшему счастью, тождественному интеллектуально-созерцательной, теоретической, философской деятельности. В отличие от практического разума, который имеет своим предметом этос, управляет аффектами, теоретический разум довлеет себе, существует в своей собственной стихии. Именно эта чисто созерцательная деятельность, как полагает Аристотель, наиболее специфична для человека, составляет вершину его развития.

Для Аристотеля счастье тождественно свободному расцвету внутренних человеческих сил; оно тем полней, чем менее зависит от внешних, лежащих вне индивида обстоятельств. Как раз именно с этой точки зрения созерцательная деятельность является наиболее предпочтительной. Чувственный тип жизнедеятельности, в которой целью является наслаждение, вовлекает индивида в бесперывную погоню за внешними благами (богатством, почестями и т. д.), лишает его самостоятельности. Политическая деятельность также в значительной степени оказывается сферой необходимости, государственная и военная деятельность лишают досуга; кроме того, они существуют во имя целей, отличных от самой деятельности. Совершенно иное дело — созерцательная деятельность: она самоцельна, ее любят ради нее самой; она является наиболее длительной, непрерывной; она самодостаточна в том смысле, что мудрый сам, без сподвижников может заниматься своим делом; она менее всего зависит от внешних благ. Аристотель подчеркивает тот момент, что, с точки зрения индивидуальной свободы творчества, наука предоставляет качественно более широкие возможности, чем другие типы общественно полезной деятельности, хотя, разумеется, и она протекает не в безвоздушном пространстве.

Всякая деятельность, как известно, сопряжена с наслаждением; наслаждения, считает Аристотель, завершают деятельность, и их ценностная характеристика зависит от характеристики самой деятельности. Вместе с тем наслаждения являются стимулами деятельности: без свойственного природе человека стремления к удовольствиям и отвращения от страданий не могла бы состояться никакая деятельность. Этическая деятельность призвана умерить наслаждения, придать им совершенный вид, провести границу между удовольствиями и страданиями, подчинить их голосу разума. И хотя в этом отношении этическая деятельность подчиняется над природой, в то же время она зависит от нее, ибо всегда сохраняется опасность того, что наслаждения могут перелиться через край, выйти за разумные границы. Созерцательная деятельность разрывает луповину, связывающую ее с животной природой человека. Она сама оказывается источником наслаждений, к тому же наслаждений особых, которые сами по себе являются благом и не могут перейти в проти-

воположность, стать чрезмерными. «Удовольствия существуют и помимо страдания и влечения, когда естество не испытывает нужды, как, например, удовольствия умозрения... Удовольствие от умозрения и учения заставляют больше заниматься умозрением и учением» (EN, VII, 13, 1153a). Назначение второго трактата об удовольствиях, с которого начинается десятая книга «Никомаховой этики», и заключается в том, чтобы разграничить удовольствия, которые могут стать чрезмерными и дают начало чувственному образу жизни от удовольствий, которые столь же прекрасны, как и порождающая их деятельность. Аристотель не просто описал сугубо человеческие, сопряженные с познавательной и в целом духовной деятельностью удовольствия, но он, величайший ученый античности, одновременно внес огромный вклад в само формирование этого высокого пласта человеческой души. В этом смысле одно его свидетельство имеет силу доказательного аргумента.

Свой вывод о тождестве первой эвдемонии с созерцательной деятельностью Аристотель обобщает в следующей формулировке: «Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишаются досуга и ставят перед собою цели, а не избираются во имя них самих; и, поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никакой цели, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, — все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет полным и совершенным счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного» (EN, X, 7, 1177b).

В своих учениях о второй и первой эвдемонии Аристотель вплотную подошел к пониманию нравственности как объективно обусловленного общественного отношения. Это выразилось в том, что он расшифровывает эвдемонию как конкретную форму деятельности — в одном случае как государственно-политическую, в другом как философско-теоретическую. Тем не менее его этика остается в целом этикой добродетелей. Для Аристотеля мораль — это прежде всего моральная личность.

Согласно Аристотелю, какого-то общезначимого, вне- и надьиндивидуального и в этом смысле объективного критерия различения добра и зла не существует. Добродетельное поведение не имеет фиксированного, устойчивого содержания, его мера индивидуализирована. К примеру, какой человек или какой поступок является мужественным? С точки зрения Аристотеля, нельзя дать

определенный содержательный ответ на этот вопрос. Тот человек мужествен, «кто выносит, что следует, и ради того, ради чего следует, так, как следует, и тогда, когда следует, и соответственно испытывает страх и проявляет отвагу» (EN, III, 10, 1115в). А как узнать, когда и чего следует избегать, страшиться и т. д.? Это — прерогатива и привилегия мужественного человека. В «Большой этике» он задается вопросом, как установить, когда иррациональные склонности направляются разумом или, говоря по-другому, как индивид может определить, руководствуется он правильным рассуждением или нет? Тогда, когда чувства не мешают разуму, отвечает Аристотель. А как узнать, мешают чувства разуму или нет? В данном вопросе, полагает философ, никаких рекомендаций и правил уже не может быть. Это каждый человек должен почувствовать сам (MM, II, 10, 1208а). Совесть Аристотель определяет как «правильный суд доброго человека» (EN, VI, 11, 1143а). Говоря о границе удовольствий, он отмечает, что здесь «в каждом отдельном случае мерой является добродетель и добродетельный человек как таковой» (EN, X, 5, 1176а). Словом, получается так, что моральная личность носит свои критерии в себе, она как бы светится изнутри. Добродетель определяется через добродетельную личность, нравственный поступок понимается как поступок нравственного человека.

Добродетельность человека также зависит от него самого, но совсем в другом смысле, чем отдельные поступки. Отдельные поступки подконтрольны в полном объеме, с учетом всех особенных обстоятельств. А нравственные устои (состояние, склад души) подконтрольны индивиду только в начале, «постепенное их складывание происходит незаметно, как то бывает с заболеваниями» (EN, III, 8, 1114в). Раз сложившись, нравственный характер (нравственная определенность) личности становится самостоятельным детерминирующим началом. Но, тем не менее, человек ответствен за свой характер, т. к. по крайней мере в самом начале все (или очень многое) зависело от него. Человек сам направляет свое поведение. Есть время, когда он решает, идти ли ему по пути добродетели или по пути порока.

«Установленных правил нет в поступках и действиях», — говорит Аристотель (MM, I, 17, 1189в). Добродетельность человека заменяет такие правила. Моральная личность есть личность, которая с самого начала ориентирована на моральные поступки. Вся этика Аристотеля с ее учениями о высшем благе, о добродетелях, двух эвдемониях есть по сути дела анализ того, что собой представляет и как возможна такая личность, которая находит удовлетворение в самой себе и достигает тем самым доступного человеку бессмертия.

ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ ЭЛЛИНИЗМА

Философия эпохи эллинизма, как известно, вновь обращается к изучению природы, возрождая натурфилософские концепции VI—V вв. до н. э. Этот поворот, на первый взгляд, выглядит как возвращение назад, отказ от софистико-сократической сосредоточенности на человеке. Но только на первый взгляд. В действительности же речь шла об углублении, говоря точнее, о сохранении, спасении в новых условиях представления о человеке как преимущественном и наиболее достойном предмете философии и, в частности, если иметь в виду мораль, как о самозаконодательном, самоценном существе. Источники добродетели, а тем самым и путь к вечному блаженству, предполагалось найти в самом себе, недрах собственного духа. Человек, образ которого рисуют философы, знает или ощущает, что он находится внутри космоса, сопричастен ему и даже в своенравности и в стремлении к изоляции от мира он должен иметь нить, связывающую его со вселенной, подобно тому, как акробат, совершающий смертельные трюки, привязан к куполу цирка. Так как полис уже не мог быть опорой свободы и счастья человека, философы вновь обратились к природе, чтобы найти эту опору там. Отсюда очевидная ценностная заданность их подхода к природе: они не выводили из природы норму человеческой жизни, а, наоборот, саму природу истолковывали так, чтобы можно было в ней самой найти обоснование внутренней свободы и самодостаточности человека.

Своеобразие философии и этики данной эпохи воплотилось в школах Эпикура, стоицизма, скептицизма.

■ 5.1. ЭПИКУР

Эпикур (340—270 до н. э.) считал, что решение этической проблемы заключено в правильном истолковании счастья. Счастливые люди являются добродетельными. У счастливых людей нет ни нужды, ни повода ссориться между собой — таков моральный пафос учения Эпикура. Первоначально понятие счастья означало везение, удачливость, благосклонность судьбы. Аристотель расчленил понятие счастья на две составляющих: а) внутреннее (душевное) совершенство — то, что зависит от самого человека, и б) внешние

блага — то, что от человека не зависит. Эпикур идет дальше, полагая, что счастье целиком находится во власти индивида. Он понимает счастье как самодостаточность индивида. Для достижения такого состояния, считает Эпикур, человек должен жить незаметно, свернуть свое бытие до безмятежного покоя. Одно из его изречений гласит: «Живи незаметно!»¹

Основными источниками этики Эпикура являются его письмо некоему Менекею, в котором он излагает свои основные этические идеи; два собрания кратких изречений; очерк жизни и творчества Эпикура в историко-философском сочинении Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

«Наслаждение есть первое и сродное нам благо» (Diog. L. X, 129) — читаем мы у Эпикура. Человек, как и вообще все живые существа, стремится к наслаждению (удовольствию) и избегает страданий. Казалось бы, человеческое бытие не заключает в себе никакой тайны: живи в свое удовольствие — вот и вся мудрость. Однако в жизни удовольствия теснейшим образом переплетены со страданиями. Одно переходит в другое. Стремление к наслаждениям приводит к человеческим конфликтам. За удовольствия приходится платить. Проблема заключается в цене, ибо часто за удовольствия приходится платить непомерно дорого. Как устанавливать подходящую цену, как измерять «себестоимость удовольствий»? Или, говоря иначе, где проходит граница между удовольствиями и страданиями? Чтобы получить ответ на эти вопросы методом проб и ошибок, понадобилось бы бесконечно долгое время, которого у человека нет. «Для плоти пределы наслаждения бесконечны и время для такого наслаждения нужно бесконечное» (Diog. L. X, 145). Поэтому требуется вмешательство мысли, разума. Нельзя жить приятно, не живя разумно. Разум вмешивается через этику, одна из важнейших задач которой состоит в том, чтобы найти правильную меру соотношения между удовольствиями и страданиями.

«Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли» (Diog. L. X, 139) — таков центральный тезис эпикурейской этики. Стремлением к удовольствиям человек восполняет какой-то недостаток, устраняет неприятные ощущения, душевный или телесный дискомфорт. Человек чувствует боль. Но безболиа он не чувствует, что и делает это состояние приятным. Приятность состоит именно в прекращении боли, страдания. Наслаждение нельзя определить иначе как отсутствие страданий. Эта негативная формула становится позитивной нравственной программой.

«Наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни» (Diog. L. X, 128). Учитывая, что под наслаждением понимается отсутствие

¹ Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 236. Дальше в главе ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием страниц.

страданий, единственный признак полноты наслаждений — полное отсутствие потребности в них. Это — такое состояние, при котором «живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ» (Diog. L. X, 128). Когда говорится, что у человека все есть, то это означает, что он ни в чем не нуждается. Достичь состояния самодостаточности, тождества с самим собой человек может, абстрактно говоря, двумя путями: а) или полностью слившись с миром, растворившись в нем; б) или полностью изолировавшись от мира, став независимым от него. Первая возможность является слишком фантастической и антиперсоналистской, чтобы она могла удостоиться внимания такого по-античному ясного и жизнелюбивого мыслителя, как Эпикур. Остается вторая.

Идеал Эпикура — независимость индивида от мира, вернее, та безмятежность, тот внутренний покой, свобода, которые обретаются в ходе и результате этой независимости. «Когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем... свободу от страданий тела и от смятений души» (Diog. L. X, 131) — разъясняет Эпикур свое понимание. Только человека, тело и душу которого уже ничего не смущает, который ни в ком и ни в чем не нуждается, вполне можно считать счастливым; он будет «жить, как бог среди людей» (Diog. L. X, 135).

Человеческое бытие характеризуется незавершенностью, неполнотой. Человек ощущает потребность завершить, восполнить свое бытие. Отсюда — его стремление совершенствовать себя и условия своей жизни. Если помыслить это человеческое движение вверх завершенным, то мы получим эпикуровского самодовлеющего, самодостаточного, тождественного самому себе индивида, который сбросил с себя оковы внешней детерминации, вырвался из цепи причинно-следственных связей. Все учение Эпикура посвящено обоснованию того, как индивид может обрести такую независимость.

Индивид зависит от мира двояко — непосредственно и опосредованно. Непосредственная связь обнаруживается в негативных ощущениях (страданиях) из-за неудовлетворенности желаний, опосредованная — в страхах перед неведомым. «Человек бывает несчастлив или вследствие страха, или вследствие безграничной, вздорной страсти» (234). Чтобы обрести блаженный покой, жить счастливо, надо научиться преодолевать и то и другое.

Для обуздания вздорных страстей необходимо руководствоваться правильным представлением об удовольствиях в их соотношении со страданиями. Эпикур дает негативное определение удовольствий как отсутствия страданий. Благодаря этому задается совершенно иное направление человеческой активности, чем то, которым руководствуется толпа: целью становится не овладение миром, а отклонение от него.

Далее Эпикур проводит различие между удовольствиями тела и души, считая вторые больше и важнее первых: «Тело мучится лишь бурями настоящего, а душа — и прошлого, и настоящего, и будущего» (Diog. L. X, 137). Хотя освобождение от душевных тревог — задача более сложная, чем преодоление физических болей, тем не менее ее решение в большей степени восходит к самому индивиду. Здесь все зависит от разума, правильного понимания.

Самым важным моментом в эпикуровой концепции удовольствий является их расчленение на: а) естественные и необходимые (прежде всего элементарные телесные потребности — не голодать, не жаждать, не зябнуть); б) естественные, но не необходимые (например, изысканные яства); в) неестественные и не необходимые (честолюбивые замыслы, стремление индивида к тому, чтобы его награждали венками и ему ставили статуи). Первый класс удовольствий является, по мнению Эпикура, вполне достаточным условием добродетельной и счастливой жизни. Он говорит: «Богатство, требуемое природой, ограничено и легко достижимо; а богатство, требуемое праздными мнениями, простирается до бесконечности» (Diog. L. X, 144). Желания, если их брать в полном «ассортименте», в принципе нельзя насытить, ибо «ничего не достаточно тому, кому достаточно мало» (233). В этом случае он не может стать хозяином своей судьбы. Естественные и необходимые желания, напротив, легко удовлетворяются; человек, способный ограничить себя этим крайним минимумом, получает независимость от обстоятельств, случайных превратностей судьбы и боится столкновений с другими людьми. Признак естественных и необходимых удовольствий состоит в том, что они в случае их неудовлетворения ведут к страданиям, притом к таким страданиям, которые не могут быть рассеяны путем изменения уронастроения. К примеру, человек может обойтись без вина, но без воды он обойтись не может. Ограничение удовольствий, сведение их к необходимому минимуму не является у Эпикура обязательным предписанием, безусловной нормой. «Мы, — пишет он, — стремимся к ограничению желаний не для того, чтобы всегда употреблять пищу дешевую и простую, но чтобы не бояться этого [употребления такой пищи]» (229). Умеренность, сдвинутая в сторону недостатка, является благом не сама по себе, ее ценность определяется тем, что человек может чувствовать себя спокойно и в тех случаях, когда он вынужден довольствоваться самым малым. Ограничение желаний — не самоценный принцип; нет нужды всегда его культивировать, рассматривая в качестве критерия добродетельности.

Итак, удовольствия ценны не сами по себе, а только в той мере, в какой они ведут к безмятежной жизни, свободной от телесных страданий и душевного беспокойства. Для Эпикура удовольствие — это прежде всего непосредственное свидетельство челове-

ческой индивидуальности, самоутверждения индивида, направленности его целей на самого себя. И только в этом качестве они являются критерием деятельности, мерилом всякого блага. Однако удовольствия, противоречивые и многообразные, в такой же мере свидетельствуют о единичности индивида, в какой и о его всесторонней зависимости от окружающего мира. Принцип удовольствий и принцип самососредоточенности, безмятежного покоя индивида находятся в явном противоречии друг с другом.

Окружающий мир входит в человека не только непосредственно — через страдания, но и опосредованно — через страхи. Если страдания нейтрализуются культурой удовольствий, то страхи — культурой философского мышления. Философское познание освобождает от трех основных страхов.

Во-первых, от страха перед богами. Этот страх, как считает Эпикур, порожден живыми домыслами, будто боги вмешиваются в человеческую жизнь, «посылают дурным людям великий вред, а хорошим — пользу» (Diog. L. X, 124). Создав образ высшей карающей силы, люди избирают для себя унижительную позицию подследственных и пытаются всячески умиловить богов. Таковы расхожие представления «толпы» о богах и их отношении к людям.

Основной аргумент Эпикура, призванный снять страх перед богами, состоит в том, что представления об их карающих и награждающих функциях противоречат самому понятию «бог». «Бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге» (Diog. L. X, 123). Высочайшее блаженство, которое уже нельзя умножить, предполагает, что существо, достигшее этого состояния, полностью замкнуто само на себя и ни о чем не волнуется, оно «не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым» (Diog. L. X, 139). Поэтому, изображая бога в качестве судьбы, вмешивающегося в дела людей, мы предполагаем, будто ему чего-то не хватает и ему нужно, чтобы в человеческом мире торжествовала справедливость. Неравнодушие бога к человеческому миру является свидетельством его заинтересованности в этом мире, зависимости от него. Это означает, что его блаженство не является полным, высочайшим и, следовательно, он сам — не вполне бог.

По мнению Эпикура, боги существуют — не в фигуральном, а в прямом смысле этого слова, — обладая подобием тела (квазителом), находясь в межмировых пространствах (интерmundиях). Но именно потому, что это — боги, их не следует страшиться. Им нет дела до мира. Им и без него хорошо. Эпикур признает богов как воплощенный идеал блаженства, определенные реальные существа, но он отрицает в богах как раз то, что считается самым божественным делом — их промыслительную деятельность, роль верховного арбитра по отношению к людям и миру в целом.

Во-вторых, от страха перед необходимостью. Свобода от страха перед богами стоила бы немногого, если бы человек оставался рабом природной необходимости. «В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками» (Diog. L. X, 134). По поводу богов люди еще могут думать, что их можно умиловать почитанием, а неумолимая судьба не оставляет человеку никаких надежд. Природная необходимость, как уже отмечалось, не является, по мнению Эпикура, всепоглощающей. Наряду с ней существуют еще «ниши» свободы, куда проваливаются атомы в результате самопроизвольного отклонения от прямой линии. Физика Эпикура оказывается этически нагруженной, она дает такую картину мира, которая оставляет место для морального выбора. Рабский страх перед судьбой является результатом предрассудка, будто тиски природной необходимости плотно сжаты. Это не так.

В-третьих, от страха перед смертью. Смерть, говорит Эпикур, не имеет к нам никакого отношения. Ведь она есть отсутствие ощущений, а все хорошее и плохое заключено в ощущениях. Правда, некоторые говорят, что страдания причиняет не сама смерть, а ее ожидание, сознание того, что она придет. Это соображение Эпикуру и вовсе кажется смехотворным, ибо если не страшна смерть сама по себе, то почему должна быть страшна мысль о ее приходе? Страх перед смертью — напрасный, беспредметный страх. «Самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, т. к. для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют» (Diog. L. X, 125).

Смерть для человека — ничто. Если держаться этого знания, то «смертность жизни станет для нас отрадна», ибо человека не будет отягощать «жажда бессмертия» (Diog. L. X, 125). Жизнь человека несовершенна, свидетельством чему являются его телесные боли и душевные муки, тот, кто желает продлить ее в бесконечности, по сути дела, желает увековечить свои страдания, лелеет свое несовершенство, вместо того чтобы преодолевать его. Жажда бессмертия — самая вздорная человеческая страсть. Человек, который сожалеет о том, что жизнь, которую он ведет, не будет длиться вечно, сродни чревоугоднику, который сожалеет о том, что он не может съесть всю пищу, которая только существует в мире. Свобода от жажды бессмертия показывает: счастье определяется не продолжительностью жизни, а ее качеством. Как пищу эпикуреец выбирает «не более обильную, а самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, но самым приятным» (Diog. L. X, 126). Смерти не следует бояться, будто она есть зло. Но не следует и стремиться к ней, будто она есть благо. Благо и зло — совершенно другое измерение бытия, чем то, в котором имеет место смерть. Эпикур говорит: «Умение хорошо жить и

хорошо умереть — это одна и та же наука» (Diog. L. X, 126). Его в данном случае можно понять так: то, что хорошо, — хорошо независимо от жизни и смерти. Время не властно над счастьем. Счастье означает такую полноту бытия, которую невозможно умножить. В счастье в силу самодостаточности не может быть также регресса; Эпикур говорит о мудреце, что, «раз достигнув мудрости, он уже не может впасть в противоположное состояние» (Diog. L. X, 117).

Эпикурец не боится смерти, потому что он выше ее. Он связывает свою подлинность с благами, над которыми смерть не властна — с бессмертными благами. А «кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными» (Diog. L. X, 135). Путь к бессмертию есть тот же путь, что и к блаженству. Он лежит через бессмертные блага, через свободу, через самоотжествленность индивида, состоящую в безмятежности души и безболезненности тела. Он несовместим с жадой бессмертия, вытекающей из страха перед смертью. Жизнь и смерть есть категории времени. Свобода и блаженство — категории вечности. Поэтому преодоление жажды бессмертия является одним из условий вечности (бессмертия). Этот парадокс хорошо передает пафос рассуждений Эпикура о смерти и бессмертии.

Преодоление страха смерти — гарантия преодоления всех прочих страхов. Смерть считается самым страшным из зол. «Ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в не-жизни» (Diog. L. X, 125). Таким образом, философия освобождает от страхов, показывая, что они вырастают из ложных оснований, являются результатом невежества. Философия просвещает человека и тем освещает его жизненный путь. Философское знание — не одноразовое знание, сведенное в некую совокупность подлежащих запоминанию формул. Это вовсе не совокупность знаний, пусть даже очень большая. У Эпикура речь идет о том, чтобы знания, проверенные критерием душевного покоя, а не предрассудки, руководили человеком. В этом смысле философия — больше, чем содержащиеся в ней знания. Это — стиль жизни.

Уклонение от внешнего мира предполагает также уклонение от других индивидов, поскольку они являются частью этого мира. Необходимость и случайность, отрицание которых составляет единственное позитивное содержание эпикурейского идеала свободы, могут действовать и в форме слепых природных сил и в форме намеренных действий других индивидов. На пути к безмятежности индивида стоят не только его собственные вздорные страсти и страхи. Внешние обстоятельства, в том числе и прежде всего угрозы, исходящие от других людей, не менее опасны для безмятежной жизни индивида.

С внешними обстоятельствами, по мнению Эпикура, лучше всего справляется тот, кто делает «что можно, близким себе, а чего не-

льзя, то по крайней мере не враждебным, а где и это невозможно, там держится в стороне и отдаляется настолько, насколько это выгодно» (Diog. L. X, 154). Это рассуждение дает ключ к пониманию взглядов Эпикура на межчеловеческие отношения, в которых он выделял два существенно разных условия. Низший уровень можно назвать социально-договорным, высший — дружественным. Рассмотрим их чуть подробнее.

Индивиды, поскольку они подвержены вздорным страстям и страхам, представляют друг для друга большую опасность. Ненасытные желания и ложные взгляды ведут к ссорам. Но «кто знает пределы жизни, тот... вовсе не нуждается в действиях, влекущих за собою борьбу» (Diog. L. X, 146). Поэтому первая важнейшая задача в отношениях между людьми состоит в том, чтобы нейтрализовать их взаимную враждебность. Она решается в обществе путем социального договора, заключаемого между индивидами на основе принципов естественной справедливости. Справедливость призвана так развести людей, чтобы они не враждовали между собой. «Это — договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей» (Diog. L. X, 150). Справедливость существует в форме законов, обычаев, норм приличия, которые видоизменяются в зависимости от места и обстоятельств. Само общее определение справедливости — «польза во взаимном общении людей» (Diog. L. X, 151) — предполагает разнообразие ее конкретных воплощений. Содержание справедливости относительно. Точно так же относительно ее ценностный статус.

Эпикуреец лоялен по отношению к обществу, но он не привязан к нему сердцем. Договорные обязательства являются для него всего лишь нижним общественным порогом наслаждений, подобно тому как способность ограничиваться необходимым минимумом телесных удовольствий является их нижним естественным порогом. Не голодать, не жаждать, не зябнуть — так, как было сказано, очертил Эпикур границу свободы от природы. Если учесть, что «люди обижают друг друга или из ненависти, или из зависти, или из презрения» (Diog. L. X, 117), то границу свободы от общества можно было бы обозначить так: не ненавидеть, не завидовать, не презирать.

Единственное общественное отношение, которое не таит в себе опасности для индивида и носит неотчужденный характер, — это дружба. Дружба заслуживает высокой оценки и по критерию выгоды, безопасности существования. В то же время она ценна и сама по себе. «Из всего, что дает мудрость для счастья в сей жизни, величайшее — это обретение дружбы» (Diog. L. X, 148).

Мудрец «никогда не покинет друга», «а при случае он даже умрет за друга» (Diog. L. X, 121b). Признание дружбы в качестве безусловной моральной ценности находится в очевидном противоречии с эпикуровским идеалом самодовлеющего индивида. Пытаясь

преодолеть это противоречие, Эпикур приводит следующие два аргумента.

Во-первых, дружба — это такое отношение индивида к другим людям, которое избирается им добровольно. Она целиком зависит от самого индивида. Примечательно, что эпикурейское товарищество не имело такого традиционно цементирующего подобные объединения внешнего условия, как общность имущества. «...Эпикур не считал, что добром нужно владеть сообща» (Diog. L. X, 11). Во-вторых, причинные основания дружбы, теряющиеся в самом индивиде, прямо связаны с его усилиями освободиться от душевного смятения и телесных болей. Единственным предметом, который не может существовать вне круга дружеского общения и ради которого в конце концов дружба существует, являются занятия философией. Как счастье невозможно без философских размышлений, так философские размышления невозможны без дружбы. Если человек, пользуясь известной поговоркой, является кузнецом своего счастья, то дружеское общение можно назвать кузницей, в которой оно куется. Эпикур — мыслитель точный и потому очень скучный по стилю. Но когда он говорит о дружбе, его речь поднимается до поэтических высот: «Дружба обходит с пляской вселенную, объявляя нам всем, чтобы мы пробуждались к прославлению счастливой жизни» (222). Для высокого предмета понадобились и высокие слова.

В добавление к этим аргументам следует добавить, что на дружбу замкнуто только относительное, низшее счастье. Счастье, согласно Эпикуру, бывает двух родов: «высочайшее, как у богов, настолько, что его уже нельзя умножить», и другое, которое «допускает и прибавление и убавление наслаждений» (Diog. L. X, 121). Первое свойственно богам, второе — людям. Боги Эпикура совершенно бездеятельны, нелюбопытны, постоянно пребывают в некоем полусонном сладостном томлении; они являются воплощенной негативностью, чистым самодовлением, и, естественно, боги так же мало нуждаются в дружбе, как и во всем остальном. Люди, даже когда они достигают стадии мудрости, должны постоянно поддерживать и умножать свое счастье, ибо оно не является завершенным, и в этих усилиях дружба играет незаменимую роль. Как пишет Эпикур, «в наших ограниченных обстоятельствах дружба надежнее всего» (Diog. L. X, 148). Двухступенчатость идеала счастья в этике Эпикура является своеобразной формой обоснования бесконечности нравственного самосовершенствования личности.

5.2. СТОИЦИЗМ

Другой важнейшей школой эпохи эллинизма, которая этицировала философию, перенесла ее на римскую почву и в течение почти трехсот лет служила едва ли не основным источником мировоззрен-

ческого вдохновения римской элиты, был стоицизм. Теоретические основы стоицизма, в том числе и стоической этики, составили учения Зенона из Китиона (ок. 333 – 262 до н. э.), его последователей: Клеанфа (330 — ок. 232 до н. э.), Хрисиппа (281 – 205 до н. э.).

В отличие от эпикуреизма, видевшего цель человека в независимости от природы и общества, в свободе, которая понималась сугубо негативно — как отклонение от мира, стоицизм видит высший смысл человеческого существования в жизни, согласованной с природой. Природа, как ее понимают стоики, не знает никаких провалов, исключений. В ней царит необходимость. Человек также включен в ее ровный ход. Из жесткого хода природных событий нельзя вырваться ни при каких обстоятельствах. Поэтому высшая мудрость состоит в том, чтобы полностью, не только физически, но и душевно, идти навстречу природной необходимости. Неотвратимое выступает как должное — такова основная мысль этики стоицизма.

В такой общей формулировке ясно, что природа является пределом и ограничением человеческих действий, но не ясно, что конкретно имеется в виду под высшей целью, которую стоики в соответствии с античной традицией называют счастьем. Прежде всего остается неопределенным понятие природы, которую можно истолковать и как природу вообще, и как человеческую природу. Какие цели предписывает человеческая природа и не находятся ли они в противоречии с требованиями природы вообще?

Первичное природное влечение живого существа заключено в стремлении к самосохранению: «Природа изначально дорога сама себе» (Diog. L. VII, 85). Каждое живое создание стремится к самосохранению в соответствии со своей природой, устраняет все, что мешает такому самосохранению, и усваивает все, что способствует ему. Удовольствия и страдания в этом отношении являются лишь сопутствующим и потому вторичным фактором, свидетельством того, сохраняется соответствующее природе состояние или нет. Самосохранение как цель природных влечений включает также самосохранение рода. Природой предзадано живым существам стремление к продолжению потомства и забота о нем, включается сюда и любовь, а в случае надобности и самопожертвование во имя сохранения потомства. Человек, как считал Хрисипп, есть общественное живое существо.

Влечение к самосохранению существует в безотчетной, стихийно-инстинктивной форме. Однако, как считают стоики, уже у животного оно сопряжено с представлением о полезном и вредном для его природы. Человеку дан разум для более совершенного руководства своими действиями. Именно тогда и по мере того, как его влечения теряют безотчетный характер и становятся разумной волей, он реализует свою природу. Стоики связывают специфику

человеческой природы именно с разумом, логосом. Для человека «жить по природе — значит жить по разуму, потому что разум — это наладчик (technites) побуждения» (Diog. L. VIII, 86).

Стоическое требование «жить в согласии со своей собственной природой» трансформируется в новый принцип — «жить разумно». Но это означает в то же время согласие с природой вообще, ибо человеческий разум является выражением и воплощением разума, правящего в мире. В признании того, что в мире царит необходимость, сквозная причинность, единый, правящий всем закон, стоики следуют Гераклиту. Управляющий всем материальный огонь, общий закон одновременно предстает как правильный разум, задающий всему целесообразный смысл. «...Закон этот — верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего» (Diog. L. VII, 88). Онтология стоиков носит несомненный телеологический оттенок. Необходимо протекающие в мире события оказываются одновременно осуществлением разумной цели. В этом смысле разумная жизнь является принципом не только человеческой природы, но и природы в целом.

Разум — природная характеристика индивида, свидетельствующая о его причастности космосу и о его родстве с божественной сущностью космоса. Разумная жизнь выступает одновременно как требование — направление и цель совершенствования человеческой личности. Добродетельность, человеческое совершенство совпадают с естественным совершенством разумного существа в его разумности. Таким образом, жить в согласии с природой, жить разумно и жить добродетельно — это одно и то же. По мнению Зенона, «сама природа ведет нас к добродетели» (Diog. L. VIII, 87). С пониманием этой формулы связаны основные теоретические трудности стоической этики: если человек находится внутри природной необходимости, то как он может быть ответствен за свои действия и как природные влечения и цели человека, над которыми он не имеет никакой власти, могут сочетаться с его разумно-автономными целями и решениями? Аристотель пытается доказать, как человек может быть добродетельным в качестве гражданина полиса. Зенон — как он может быть добродетельным в качестве природного индивида (гражданина космоса). И развивает в этих целях одну из самых оригинальных и плодотворных теорий морали.

Самое существенное положение этики стоицизма Диоген Лаэртский формулирует следующим образом: «Все сущее они считают или благом, или злом, или ни тем ни другим. Блага — это добродетели: разумение, справедливость, мужество, здравомыслие и прочее. Зло — это противоположное: неразумие, несправедливость и прочее. Ни то ни другое — это все, что не приносит ни пользы, ни вреда, например жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила,

богатство, слава, знатность, равно как и их противоположности: смерть, болезни, мучение, уродство, бессилие, бедность, бесславие, безродность и т. п.» (Diog. L. VII, 101 – 102).

Добро и зло — область отношения человека к миру и собственной жизнедеятельности, область добродетелей и пороков, ибо только здесь, в сфере мотивации, внутреннего душевного настроя и оценки происходящего, человек обнаруживает собственную суверенность, ничем не ограниченную возможность выбора. Человек совершенно не властен над обстоятельствами собственной жизни, ее внешней, предметной, событийной стороной, но он ничем не ограничен в своей оценке этих событий, во внутреннем отношении к ним. Счастье человека зависит не от его конкретного положения в мире, а от того, как он воспринимает и внутренне оценивает свою включенность в мир.

Внутреннее отношение к миру может быть двояким: человек или принимает все, что с ним происходит, как и все, что происходит в мире, как должное, или выражает свое несогласие со всем этим. Оно является правильным и возвышает человека до уровня добродетельной личности тогда, когда он безропотно, невозмутимо, с полным внутренним спокойствием воспринимает все перипетии судьбы, какими бы неожиданными и катастрофическими они ни были. Стоик может быть счастливым при самых несчастных обстоятельствах. Каким образом обосновывается эта нормативная установка? Что при более конкретном рассмотрении стоицизм понимает под добродетелью?

Основными или первичными стоики называют четыре традиционные для античности платоновские добродетели: разумение (мудрость), мужество, здравомыслие (благоразумие, умеренность) и справедливость. С одной стороны, добродетели эти едины, они «все вытекают друг из друга, и, кто имеет одну, тот имеет их все, потому что умозрительные основы у них общие...» (Diog. L. VII, 125). Но они не только являются разновидностями умозрения, правильного знания, но и касаются также поведения, того, что должно делать. И тут начинаются различия, обусловленные различием предметного содержания добродетелей. «А "что должен делать" — это значит: что выбирать, что терпеть, чего держаться, что распределять...» (там же). Четырем основным добродетелям — мудрости, мужеству, здравомыслию, справедливости — соответствуют четыре основные страсти: желание, страх, наслаждение, скорбь. Добродетели позволяют правильно ориентироваться в сфере влечений, в том, что соответствует и не соответствует природе человека как живого существа. Они касаются жизни, здоровья, смерти, болезни, славы и других явлений, которые самими стоиками были объявлены безразличными, не имеющими отношения к противоположности добра и зла.

Здесь явное противоречие, которое составляет внутренний нерв стоической этики; из него вытекают специфические для стоицизма нормативные принципы. Внутри сферы безразличного (она в стоической этике именуется адиафорой от греч. *adiaphora* — неразличаемое) выявляются определенные различия. Пытаясь снять это противоречие, стоики выделяют в человеке разные уровни ценностей, а соответственно, и разные уровни детерминации поведения.

Адиафора является безразличной только с точки зрения противоположности блага и зла, добродетели и порока. Это значит, что внешние условия жизни индивида и состояния его организма сами по себе не являются благом, не имеют собственно нравственной ценности. Но за этими пределами внутри адиафоры выявляются различия. В области безразличных по отношению к морали вещей одни бывают «предпочтительны», т. к. имеют ценность для человека как эмпирического, живого существа, — это здоровье, телесная сила, богатство и т. д. Другие, наоборот, не имеют ценности, вредны и потому «избегаемы», таковы болезнь, бедность и т. д. Третьи безразличны не только по отношению к морали, но также по отношению к природным потребностям человека, не возбуждают в индивиде ни склонности, ни отвращения, как, например, четное или нечетное число волос на голове. Предпочтительные вещи содействуют жизни, согласной с природой. Деятельные, направленная на усвоение этих относительных ценностей, образует область «надлежащих» действий, «надлежащие поступки — это те, на которые толкает нас разум: например, чтить родителей, братьев, отечество, любить друзей» (Diog. L. VII, 108). Мудрец, поскольку он человек, также причастен к области надлежащих действий; в этом отношении он ничем не отличается от всех прочих людей. Однако способ его действий и в этом случае является принципиально иным.

Надлежащие действия, имеющие своим непосредственным предметом предпочтительные блага, можно предпринимать только ради этих благ, и тогда они приобретают самоцельное значение, из второстепенных становятся первостепенными; тогда человек начинает отождествлять себя, свою нравственную сущность с этими относительными ценностями и попадает во власть иллюзии, будто он может подчинить себе внешние обстоятельства жизни. Но эти же действия можно совершать, ясно сознавая относительный характер благ, которые при этом могут быть достигнуты, не связывая слишком многого с их предметным результатом. Добродетель может совпадать с предпочтительными действиями, но ни в коей мере не тождественна им. Она выступает как правильное знание свойственных человеку предпочтительных действий, т. е. предпочтительные действия сами по себе не являются этической ценностью, а только объектом последней. Те жизненные блага, между

которыми осуществляется выбор, для добродетельного человека не представляют безусловной ценности, они являются той ближайшей предметной областью, по отношению к которой он обнаруживает свое нравственное качество.

Отношение к жизни стоики (в частности, Эпиктет) уподобляли игре. Как в игре с мячом важен не сам мяч, который совершенно безразличен, не является ни благом, ни злом, и не результат игры, а сам ее процесс, та легкость, с которой мы бросаем и ловим мяч, та радость, которая связана с этой свободной игрой, так и в жизни важны не ставки, не блага, а ее правила, т. е. отношение к жизни. Отношение это должно состоять в том, чтобы осознанно, разумно и свободно, с легкостью и радостью принимать все предзаданные немолимой судьбой перипетии жизненных обстоятельств. Идеалом отношения к жизни для стоиков был Сократ, который превыше всего ставил свои убеждения и для которого жизнь сама по себе была нечто неизмеримо более низкое по сравнению с ее нравственным содержанием.

Хрисипп различал два вопроса: 1) зависит ли от человека что-либо еще, кроме выбора блага? 2) зависит ли само благо от чего-либо еще, кроме человеческого выбора? Ответ на первый вопрос является очевидно отрицательным: ничего не зависит. На этом построена вся этика стоиков: от человека зависит только внутреннее отношение к необходимости собственной жизни, которое может быть или ее безусловным приятием, и тогда это благой выбор, или ее отрицанием, выраженным с разной степенью энергии, последовательности и т. п., но в любом варианте представляющим собой зло. Ничего, кроме блага, человек выбрать не может. Точнее сказать: если есть что-то, что человек может выбрать, то это — благо. Что касается второго вопроса, то отрицательный ответ на него означал бы, что выбор блага беспричинен. А это противоречило исходному постулату стоиков о сквозной причинности природы. Беспричинная причинность, действие из ничего — совершенный абсурд. Дело, однако, не только в физике и логике. Допущение беспричинности (безосновности, произвола) выбора между благом и злом абсурдно и с этической точки зрения, ибо оно отменяет сами понятия блага и зла. В этом случае оказывается непонятным, почему одно называется благом, а другое — злом. Если бы выбор между благом и злом ни от чего, кроме воли (каприза) самого выбирающего, не зависел, то это бы означало, что перед лицом этой воли они равнозначны. Отсюда, далее, следовало бы, что нет объективных критериев разграничения блага и зла, что различия между ними условны, субъективны, произвольны. Тем самым рухнуло бы все здание, которое целенаправленно строили стоики: освобождаясь из-под власти внешней необходимости, человек попадал бы во власть случайности. На самом деле все обстоит принципиально иначе:

различие между благом и злом является абсолютным. Эти понятия сами по себе не знают степеней. И между ними нет никаких переходов. Благо есть благо. Зло есть зло. Между ними в строгом смысле слова вообще не может быть выбора, ибо это — не выбираемые ценности. Выбираемыми являются только предпочитаемые вещи.

Различие между благом и злом объективно, это вопрос знания, а не решения, выбора. Согласно наиболее логичному и превалирующему в стоицизме объяснению, оно связано с различием между человеческим разумом (человеческой природой) и мировым разумом (природой вообще). То, что представляется неразумным с точки зрения человеческого разума и воспринимается как зло, является разумным с точки зрения мирового разума. На самом деле в мире, рассмотренном в перспективе мирового разума, все разумно, что и дает нам точку зрения блага, добродетели.

Но каким же образом человеку удастся возвыситься до космического разума, т. е. быть разумным сверхчеловеческой разумностью? Ответ состоит в том, что это доступно лишь очень немногим мудрецам, для которых мировой разум выступает как благой промысел. Вот как позицию стоицизма по данному вопросу резюмирует современный исследователь: «Гарантом моральности субъекта становится знание блага, но не личное решение; свободным может быть только мудрец. Проще говоря, свободен лишь тот, чье идеально-нравственное состояние души позволяет видеть в сцеплении причин благой промысел»¹. По вопросу о том, что такое мудрец по своей антропологической сущности и как он возможен, стоические тексты не позволяют сделать однозначных выводов. Никакой закономерности в появлении мудреца, никаких методик его формирования мы у стоиков не находим. Понятие мудреца в стоической этике призвано лишь обозначить возможность добродетели, ее осуществимость. Мудрец есть персонифицированная, воплощенная добродетель. Неопределенность, связанная с понятием мудреца в стоической этике, свидетельствует о том, что в ней еще не был теоретически осмыслен вопрос о субъекте морали в ее публично общезначимых формах, т. е. вопрос о том, кто и на каком основании имеет право говорить от имени морали. Тем не менее они сделали принципиально важный шаг в этом направлении — они отказали в таком праве ученым-философам, знающим, т. е. тем, за кем это право хотели в свое время закрепить Сократ и Платон. Мудрец стоиков — совсем иная фигура, чем философ-правитель Платона.

Стоики, по сути дела, выделили в человеке три природы. Первая — физическая природа, в силу которой человеку свойственны влечения. Вторая — социальная (культурная) природа, в силу которой он ведет себя надлежащим образом. Третья — мо-

¹ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 173.

ральная природа, в силу которой он добродетелен. Первая природа составляет материю деятельности, она лишена разума. Вторая природа задает человеческую форму деятельности; она разумна человеческой разумностью. Третья природа представляет собой то, в силу чего возможна человеческая форма деятельности; она разумна разумностью космоса. Все три природы налагаются друг на друга; речь идет не о трех частях или сферах деятельности, а о трех уровнях (измерениях) одного и того же.

В этой схеме существенно то, что добродетель составляет особый уровень детерминации поведения. Она находится не в ряду тех мотивов (оснований), которые определяют конкретный характер, содержание человеческой деятельности, а расположена за ними и над ними. Она влияет на мотивы надлежащего поведения, но сама от них не зависит. Добродетель — высший уровень детерминации поведения. Это не акт познания, это способ существования. Можно уточнить: способ разумного существования, или способ существования разумного существа, когда оно адекватно обнаруживает себя в своей разумной сущности. Поэтому мудрец может быть счастливым, будучи безобразным и нищим; «ведь не подвержена слабости и непобедима та душа, которую верный разум снабдил твердыми правилами»¹.

Оригинальность стоической этики наиболее концентрированно выражают два понятия и особенности их соотношений: *kathekon* и *katorthoma*. *Kathekon* — субстантивированное причастие от глагола *katheko* (подходить, приличествовать) — означает «надлежащее». Этим понятием обозначается природная обоснованность и целесообразность действия, его оправданность с точки зрения самосохранения индивида; надлежащие действия суть предпочитаемые действия (читать родителей, заботиться о здоровье и т. д.); ненадлежащие действия суть не предпочитаемые действия (предавать друзей, пренебрегать домашними обязанностями и т. п.). Природа в лице данного индивида обнаруживает себя адекватно, правильно тогда, когда он действует надлежащим образом — здоровье ценит больше, чем болезни, богатство ценит больше, чем бедность, друзей ценит больше, чем врагов и т. д. *Katorthoma* — добродетельное действие, реализующее нравственную обязанность. «В самом общем плане отношение между *kathekon* и *katorthoma* можно представить как отношение материи действия и его принципа» (*Diog. L. VII, 108*). В случае *katorthoma* речь идет не о содержании действия, не о его материи и результате, а о правильном усилии, о той направленности действия, источником которой является человек в его разумной сущности, как если бы он олицетворял природу в целом, в ее разумно-целесообразном устройении. Только при таком предположении получает объяс-

нение парадокс, согласно которому человек действует сообразно природе (так, как того требует природа) и именно поэтому добродетельно, нравственно безупречно. Объяснение парадокса само получается парадоксальным: человек действует природно (объективно) тогда, когда он преследует свою пользу, стремится к самосохранению, и он действует автономно (субъективно) тогда, когда он действует от имени природы. В первом случае он природен в узком, ограниченном смысле (узость и ограниченность заданы параметрами его индивидуального существования); во втором случае он природен во всей полноте ее разумного развертывания, и эту полноту он охватывает своей разумной сущностью. Такое решение вопроса могло бы быть признано удовлетворительным с формально-логической точки зрения (абсолютная необходимость, персонифицированная в субъекте, может быть названа свободой, т. к. свобода и есть ничем не ограниченное самоутверждение субъекта). Но оно совершенно неприемлемо в этическом плане. Чтобы понять это, надо сделать два специфических для стоической философии уточнения. Во-первых, для стоиков натурфилософская аргументация имела прямой смысл. И, соответственно, *kathekon* и *katorthoma* отражали определенные физические состояния шевмы души, они буквально описывали определенные телесные состояния человека, характеризующие его способность действовать в одном случае надлежащим образом, а в другом случае — плюс к этому еще и добродетельно. Речь шла об уровнях индивидуально-личностного развития человека. Во-вторых, что особенно важно, т. к. добродетель, источником которой является разум, не имеет иной материи, помимо надлежащих действий, и она является лишь принципом последних, то «добродетель уже не может оставаться чисто созерцательной»¹. Это был выдающийся вклад стоиков в этику, связанный с тем, что они обнажили внутренне неразрывную связь морали и идеи долга. Аристотель своим учением о второй эвдемонии как гражданско-активном способе существования, по сути дела, лишил философско-этической санкции чувственный образ жизни, ориентированный на наслаждение. После него стало ясно: тот, кто хотел бы найти счастье на пути чувственных наслаждений, должен был неизбежно избрать граждански деятельный образ жизни, в рамках которого наслаждения только и могли обрести свою добродетельную меру. Стоики своим учением о нравственном долге как адекватном выражении разумной сущности человека лишили философско-этической санкции идею созерцательного блаженства. Тот, кто связывал счастье с деятельностью разума, непременно должен был становиться стоиком, ибо только в стоической картине мира разум приобретал свою тождественную с высшим благом самодостаточность. Стоики (именно они) окончательно обозначили

¹ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 188.

своеобразие этики как практической философии или, выражаясь иначе, доказали, что именно этика является единственным практическим выходом философии, и ее задача заключается не в том, чтобы научить человека достойно умирать, а в том, чтобы научить его, несмотря ни на что, достойно жить.

Из сказанного вытекает, что внутренне неколебимое отношение стоика к перипетиям собственной судьбы и судьбы мира, определявшее его идентичность как нравственно суверенной личности, ни в коей мере не сводилось к познавательному отношению, хотя, разумеется, оно было связано с правильным знанием. Оно представляло собой действенную позицию, всесторонне охватывавшую личность, но при этом таким образом, что все подчиняется ее разумной сущности. Речь шла не об особом качестве разума как части души или особом характере связи разума и неразумных страстей, а о том, что Диоген Лаэртский назвал «естественное совершенство разумного существа в его разумности» (Diog. L. VII, 94). Речь шла о такой разумности разумного существа, как если бы все его естество состояло в разумности. В таком случае логично задаться вопросом, что же это за существо и вправе ли мы относить его к человеческому роду? И другой не менее важный вопрос заключается в следующем: как практически (реально, в поступках) может обнаружить себя столь совершенная позиция, олицетворяющая правду самого космоса?

Понятие мудреца в стоической этике вряд ли имеет функцию быть образцом добродетельного мужа. Его назначение состоит скорее в том, чтобы показать, каким был бы добродетельный муж, если бы он вообще существовал. Поступать как мудрец — значит поступать безошибочно. Сам мудрец является воплощенной добродетелью, он перешагнул за противоположность добродетели и порока и в строгом смысле находится уже по ту сторону этой противоположности. Если понимать мораль как образ жизни, утверждаемый в борьбе, в процессе преодоления прегрешений или хотя бы соблазнов, то стоический мудрец вполне может считаться сверхморальным существом.

С точки зрения стоиков, между добродетелью и пороком нет никаких промежуточных звеньев. Они противостоят друг другу абсолютно. Добродетель вообще не имеет степеней. «Кто находится за сто стадий от Каноба или за одну стадию от Каноба, те одинаково не находятся в Канобе» (Diog. L, VII, 120). Вся огромная область надеждающей (налагаемого природой), составляющая собственно индивидуально-природное существование индивидов и расположенная между добродетелью и пороком, т. е. та самая область, где действия могут быть использованы как во благо, так и во вред, где они могут иметь большую или меньшую ценность, а потому являются или предпочтительными, или избегаемыми, вся эта область

является для мудреца областью безразличного. Мудрец вынес ее за скобки того, что его как мудреца может интересовать, поскольку она «не содействует ни счастью, ни несчастью» (Diog. L. VII, 104). Его усилия направлены на то, чтобы безразличное оставалось безразличным, чтобы, как говорил Аристон, «жить в безразличии ко всему, что лежит между добродетелью и пороком» (Diog. L. VII, 160). Для достижения этого он, по сути дела, решает одну-единственную — притом сугубо негативную — задачу освобождения от страстей, точнее, обуздание, укрощение страстей, тех первичных влечений, которые являются источником безразличных для мудреца различий.

Так как добродетельность совпадает с разумным основанием действий, то она тождественна апатии (греч. *Apathēia* — бесстрастие) — состоянию, свободному от страстей. Ведь страсть (по словам Зенона) есть «неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение» (Diog. L. VII, 110). Хрисипп даже, в известном смысле впадая в односторонность, усматривает источник страстей в ложных суждениях (так, например, сребролюбие обусловлено предположением, будто деньги — это благо). Наряду с четырьмя уже упоминавшимися выше главными страстями стойки называют массу их разновидностей (так, например, к страху примыкают ужас, робость, стыд, потрясение, испуг, мучение), которые с поражающей тщательностью они рассматривают в своих произведениях. Страсти являются врагами добродетели, ведь это не просто природные импульсы, а природные импульсы, искаженные ложными взглядами. Их поэтому следует не просто умерять, но полностью искоренять. В этом вопросе, пожалуй, более всего в этике стоицизма прослеживаются кинические мотивы: «... кинизм есть кратчайший путь к добродетели...» (Diog. L. VII, 121). Бесстрастие стойков не есть бесчувствие. Поскольку оно представляет собой род недуга, дурную склонность, к которой тянется душа, подобно тому, как тело бывает предрасположено к простуде или иным заболеваниям, то стоик свободен от этой болезни. Но стоик становится стойком не тем, что он изживает чувственную основу своего существования (в этом отношении он такой же живой человек, как и все остальные), а тем, что он трансформирует ее в естество своей разумной сущности. Для понимания стоической позиции в этом вопросе и всей тонкости понятия «апатия» надо обратить внимание на понятия «добрые страсти» или «благострастие». Диоген Лаэртский называет три такие страсти (Diog. L. VII, 116): радость, осторожность, воля. Радость представляет собой разумное возбуждение, возникающее из верного знания о благе (в отличие от наслаждения), осторожность — разумное уклонение на основании знания будущих зол (в отличие от страха), воля — устойчивое стремление к истинному благу (в отличие от вожеления). Скорбь

(четвертая страсть) не имеет своего позитивно-стоического противовеса, т. к. зло настоящему мудрецу вообще чуждо. Они все образуют благострастие. Апатию можно в такой же мере назвать бесстрастием, в какой и благострастием. Если бы мы захотели сформулировать нечто подобное категорическому императиву стоической этики, то он мог бы состоять в требовании добиваться апатии.

Особым случаем апатии и одновременно ее подлинным испытанием, является отношение к тому, что стоики называли «надлежащим по обстоятельствам» (*kathekonta peristatika*). Этим термином обозначались, очевидно, противоестественные (противоречащие первичным склонностям) действия, перед необходимостью совершения которых мог оказаться мудрец, как и всякий другой человек, и которые он (в отличие от других) мог и должен был в своей апатичности совершить (принять) с такой же невозмутимостью, как и любые другие надлежащие поступки. Один из самых шокирующих примеров такого рода следующий: «Он будет даже есть человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства» (*Diog. L. VII, 121*). Словом, мудреца, впавшего в стоическую нирвану, ставшего воплощением высшего блага и сравнившегося в этом с богом, ничто не может смутить, остановить, поколебать — ни людоедство, ни даже всемирный пожар. Мудрость мудреца способна вынести то, что обычного человека сводит с ума. Стоическое «надлежащее по обстоятельствам», которое хотя и в очень специфической форме санкционирует убийство (по крайней мере, не запрещает его) есть настоящий скандал этики — скандал, имевший для последующих ее судеб самые трагические последствия. Среди многих причин гибели античной культуры одна из решающих, на мой взгляд, состояла в том, что она не смогла ответить на вопрос, почему нельзя убивать человека. Более того, античные философии и религии допускали это, как мы только что видели на примере стоической этики. Конечно, когда Нерон и другие римские цезари творили свои зверства, описанные Светонием, они делали это не потому, что учились у стоиков. И стоическая философия, явившая в лице своих основателей и видных правителей выдающиеся образцы нравственного совершенства, быть может, менее всего способствовала этой разнузданности. И тем не менее факт остается фактом: стоицизм не содержал запрета на убийство человека, вообще не заключал в себе никаких категорических запретов. В нем принципиально не могло быть таких запретов, т. к. добродетель с такой исчерпывающей полнотой воплощалась в мудреце, что последний являлся ее высшим и единственным критерием.

Образ мудреца в стоических текстах описан очень подробно. Мудрец оказывается средоточием всех добродетелей. Он бесстрастен, искренен, лишен притворства, не делает ничего не совместимого с долгом, никогда не печалится, что бы ни случилось, не те-

ряет радостного расположения духа, ничему не удивляется. Он по природе общителен и деятелен, строг, лишен снисходительности, жалости, уступчивости, все принимает спокойно, безразличный к обстоятельствам жизни, он ставит себя так же выше всех принятых норм и ограничений. Мудрец равен самому себе, а тем самым и миру в целом. «Он один свободен» (Diog. L. VII, 121), и им «мудрецам принадлежит все на свете» (Diog. L. VII, 125).

Свойства мудреца довольно произвольны, случайны, ситуативны. Мудрец, как мы узнаем, будет укреплять свое тело. Но он же может охотно от него отказаться. Он будет молиться богам, но его добродетельность не пострадает и в том случае, если у него не будет возможности посещать храмы. Нельзя сказать, что он должен делать для того, чтобы надлежащие действия были совершенными, ибо должное в этом плане и есть то, что делает мудрец. Суровый ригоризм классического стоицизма, исходившего из того, что одной добродетели достаточно для счастья, лишил понятие мудреца нравственного воспитательного смысла и не позволял развернуть практическую мудрость, дополнить теоретическую этику этикой прикладной. Дальнейшая эволюция стоической этики, связанная прежде всего с именами Панэтия и Посидония и обозначаемая обычно в качестве Средней стои, пошла по пути такого расширения содержания, которое позволяло создать аргументированную нормативную программу.

В творчестве Панэтия (ок. 185 – 110/9 до н. э.) и Посидония (ок. 132 – 51/50 до н. э.), представлявших Среднюю стою и перенесших стоицизм на римскую почву, этика теряет первоначальную суровость за счет привнесения некоторых идей Платона и Аристотеля.

Панэтий смягчил ригоризм этики Древней стои, как бы вернул стоицизму реалистический античный облик. По пути компромисса с действительной жизнью и включения в этику утилитарных мотивов он идет настолько далеко, что допускает случаи, когда можно защищать не правду, а правдоподобное. Добавления Панэтия, разумеется, не отменяют саму стоическую нравственную установку, а скорее дополняют ее традиционной для античной этики полнотой жизненного содержания. Речь шла о том, чтобы отойти от философского снобизма и высокомерно-равнодушное отношение к хаосу жизни дополнить стремлением организовать и дисциплинировать этот хаос. Панэтий придает надлежащему статус добродетели.

На Панэтия большое влияние оказали этические идеи Аристотеля. Это можно усмотреть уже в формулировке самой этической цели. Жить добродетельно означает жить соответственно разуму — такова основа стоического морального учения. Панэтий расширяет ее, замечая, что человеческий разум не тождествен разуму совершенного мудреца. Наряду с высшей целью, доступной только мудрецам, есть еще цель, соответствующая ограниченным возможностям человека, а именно тому решающему обстоятельству

ству, что его разум сосуществует с неразумно-животным началом. В случае человека можно говорить только о стремлении к мудрости. Высшая цель есть добро, и, как совершенный разум, оно всегда одно. Что же касается человеческой цели, то здесь имеются различия и градации, т. е. степень разумности индивидов, а именно характер связи их разума с собственными влечениями, различна.

Как и высшее благо, добродетель также имеет двойное значение. «Панэтий говорит, что есть две добродетели — умственная и действительная...» (Diog. L. VII, 92). Можно предположить, что он разделяет добродетель на теоретическую и практическую. Под теоретической добродетелью мыслится познание, культивирование знаний. Практическая добродетель в свою очередь подразделяется на добродетель в отношении других — следование долгу, культивирование справедливости, готовность ко всему ради всеобщей пользы — и добродетель в отношении себя — внутренняя стойкость, умеренность, порядочность и т. д. «Все нравственно-прекрасное, по Панэтию, бывает четырех видов: 1) познание истины и искусство; 2) справедливость и государственная добродетель; 3) возвышенная твердость души; 4) порядочность, скромность и умеренность всего поведения человека. Все эти четыре вида нравственно-прекрасного связаны и переплетены между собой, однако каждый из них предполагает нравственный долг особого рода»¹. А. Ф. Лосев правильно подчеркивает, что Панэтий дает расчлененное представление о нравственном долге. И действительно, в этике Панэтия большое внимание уделяется учению об обязанностях. Представление об этом учении можно получить по сочинениям его ученика Цицерона, в частности по трактату «О дружбе (Лелий)», где широко используются сочинения Панэтия, а также по трактату «Об обязанностях».

В соотношении добродетелей, как и в соотношении обязанностей, решающей является теоретическая добродетель, добродетель мудрости. От нее зависят остальные. Панэтий остается верен рациональному духу классики и видит в разуме морально организующую силу. Как ни привлекательна такая позиция, она в эпоху усиливающейся неустойчивости, хаотичности, иррациональности общественных структур, отчуждения индивидов (в том числе свободных граждан) от государства была малоперспективной. Духу времени более отвечала позиция Посидония, который ввел в этику элементы мистицизма.

Этическая проблематике Посидоний, который был универсальным ученым и философом, уделял первостепенное внимание, видя в ней смысл философствования. Из общефилософских предпосылок его этики отметим основную идею платонизирующего стоицизма о разумной целесообразности мира, который является

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики: ранний эллинизм. М., 1979. С. 168.

и миром идей, и огненной пневмой; отсюда делается вывод о мировой симпатии, о родстве всех вещей и явлений в мире, поскольку они пронизаны единым вездесущим огнем. Важно также усвоить психологические основания этического учения Посидония. Душа человека состоит из вожделения, воли и разума, которые суть ее силы, а не части. Ни одну из сил человеческой души нельзя назвать неразумной, ибо все они являются воплощением мирового огня-разума. Однако разумны они на разный манер. Наиболее адекватной является, если можно так выразиться, разумность разума, которая воплощается в добродетели знания, понимаемой и как знание всего, истины, и как знание добра и зла, того, что следует выбирать и чего избегать. Однако другие силы души имеют свои собственные добродетели, которые по происхождению и значению относительно самостоятельны и которые можно считать неразумными только в смысле непричастности к знанию; за этими пределами они разумны и в смысле причастности к мировому разуму, и в смысле способности следовать основанным на истинном знании правилам. Если разумная способность выражает истину-добро, то волевая — мужество и справедливость, а вожделеющая — умеренность.

Посидоний много внимания уделял рассмотрению страстей. Он преодолевает их однозначно-интеллектуалистское толкование, сводящее их к «суждениям». Для Посидония они являются самостоятельной реальностью, результатом действия вожделения и воли. В человеке есть семя зла и семя добра. Весь вопрос только в том, какое из них произрастет. Счастье не состоит в одной умственной добродетели. Оно требует также здоровья, достатка, силы, требует умеренности в страстях, не полного их искоренения, что невозможно, а подчинения страстей разуму. Мудрец в хрисипповском смысле есть, по мнению Посидония, нечто превышающее человеческие силы. А мудрец, понимаемый как уравниловка, достигаемая на основе следования требованиям разума и умерения страстей, есть вполне доступная человеку цель.

Добродетели можно научиться, что достигается не только в ходе обучения наукам, но и путем формирования привычек. Она есть дело воспитания. Посидоний придает важное значение общению. В его учении наблюдается последовательная цепь рассуждений: от мировой «симпатии» к ценностной реабилитации неразумных душевных сил и отсюда — к утверждению нравственно формирующей роли общения. Общение может быть стимулом к очищению и катализатором зла. Все зависит от того, с кем общаешься.

Панэтий и Посидоний пытаются соединить стоическую этику с опытом жизни, рассмотреть ее как способ самоосуществления личности. За счет этого, разумеется, принципиально расширилась база стоицизма, его нормативно-педагогические возможности. Он многое выиграл. Но одновременно и проиграл. Ведь стоицизм был

реакцией на переход от уюта полисной организации общества к дисгармонии крупных военно-бюрократических государств, и он был историчен, жизнен как раз в той части, в какой являлся «нереалистичным», отличался от этических учений Платона или Аристотеля. Поздние стоики, прежде всего римляне Сенека (ок. 5 до н. э. — 65 н. э.), Эпиктет (ок. 50 — 140 н. э.), Марк Аврелий (121 — 180 н. э.), интересуются главным образом вопросами этики и в самой этике возвращаются к первоначальной стоической версии, но с существенными и весьма многозначительными изменениями. В этой связи можно указать по крайней мере на четыре момента.

Во-первых, согласно сочинениям поздних стоиков, ведущими чертами в человеке являются не гордость, достоинство, уверенность и внутренняя непоколебимость, а скорее слабость, ощущение ничтожности, растерянность, надломленность под ударами судьбы. Философы, как и раньше, призывают покориться судьбе. Но они покоряются ей не с тем величественным вызовом, который позволяет, например, в случае необходимости играючи расставаться с жизнью, а плача и сокрушаясь. Хотя в их сочинениях идея абсолютно доброго, разумного, божественного начала в мире сохраняется, она не имеет уже прежней нормативной действенности. Если говорить об общем изменении нормативной программы стоицизма, то она, несомненно, идет в следующем направлении: от неколебимой внутренней стойкости, вдохновленной убеждением в благом промысле космоса, к внутреннему смирению, поскольку все равно ничего изменить нельзя.

Во-вторых, поздние стоики не только плачут, они еще молятся. Они обращают взоры на небеса, ищут спасения свыше, предаются религиозным переживаниям. У римских стоиков нет еще идеи грехопадения, радикальной испорченности человека. Они остаются античными мыслителями в том смысле, что связывают добродетель в целом с разумной сущностью человека и признают нравственную суверенность личности. Но в этих пределах они в максимальной степени вводят мотивы смирения, искушения, спасения, подготавливая тем самым почву для христианского переворота в этике. Совсем по-христиански звучит эпиктетово обращение к богу: «Ты хочешь, чтобы я еще существовал? Я буду существовать как человек свободный, как человек благородный, как захотел ты. Ты ведь создал меня неподвластным помехам во всем моем. Но больше я тебе не нужен? Да будет тебе во благо!»¹. Представление о божестве у поздних стоиков — в общем и целом остается таким же, как и у их предшественников — верховный разум, мировой промысел, всекосмическая пневма, Зевс. Новым у них является отношение к божеству, которое приобретает личный характер с оттенком спасения, ожиданием помощи

со стороны божества и обращением за такой помощью.

В-третьих, в позднестойческой этике усиливаются индивидуалистические мотивы. В теоретическом плане идея вселенской, космополитической общины сохраняется, но в отличие от ранних стоиков она в нормативной части дополняется не требованиями долга, а призывами к самоизоляции от порочного мира. «Печаль другого — это чужое...» — говорит Эпиктет¹. «Свернись в себя самого», — призывает Марк Аврелий². Противостояние судьбе, обстоятельствам трансформируется в новую задачу — уйти в самого себя, внутренне изолироваться от мира. Не случайно, видимо, Сенека под конец жизни изучал Эпикура, а его «Нравственные письма к Луцилию» изобилуют сентенциями Эпикура. Новый оттенок приобретает изначально свойственное стоицизму единство философии и добродетели: философия из учителя разумной жизни, позволяющей подняться вровень с космическим разумом, становится утешением в горестях, врачеванием больной души

В-четвертых, в позднем стоицизме значительно усиливается моралистическое начало, моралистическое восприятие мира в целом, а идея ухода от земных дел в нравственное самосовершенствование становится одной из самых основных. Для Зенона и его учеников мораль представляла собой некую плоскость, параллельную реальному жизненному процессу и не пересекающуюся с ним, во всяком случае, непроницаемую для него. Древнего стоика не может ничто смутить или возмутить в мире, на то он и стоик. У римских стоиков мораль уже пересекается с миром, погружается в него; они не остаются безропотными перед лицом судьбы, а, напротив, воспринимают действительность сугубо моралистически, возмущаясь и негодуя.

Мораль (добродетель) в философской панораме Древней стои соизмерна космосу, мировому разуму и возвышается над первичными влечениями природы, которые определяют материю человеческого поведения. Последняя для нее есть нечто безразличное. Моральный долг, совпадающий с благим промыслом, позволял и требовал с одинаковой энергией и одинаковым благострастием, одинаково апатично отвечать на вызовы судьбы — как на приятные, так и на неприятные, даже противоестественные. И чтобы в этом отношении вообще не оставалось никаких сомнений, древние стоики особо подчеркивали, что мудрец не знает жалости. В Поздней стое ситуации меняется, можно сказать, кардинальным образом. Мораль, с точки зрения Сенеки и других поздних стоиков, совпадает с милосердием, человеколюбием, состраданием, жалостью, благоговейным отношением к другим людям, в том числе

¹ Вестник древней истории. Указ. соч. С. 239.

² Марк Аврелий Антоний. Размышления. Л., 1985. С. 38.

рабам. «Они рабы? Нет, люди. Они рабы? Нет, твои соседи по дому. Они рабы? Нет, твои смиренные друзья. Они рабы? Нет, твои товарищи по рабству, если вспомнишь, что и над тобой, и над ними одинакова власть фортуны»¹.

Сочинение Марка Аврелия в оригинале называется «К самому себе» (в одном из русских переводов «Наедине с собой»). Это название хорошо передает основной настрой позднестоической этики — самопознание души с тем, чтобы точно определить, что есть мое, по природе свободное, что никто, никогда у человека не может отнять. Анализ душевных движений осуществляется с ориентацией на мудреца, на его гипотетический образ. В известном смысле стоический самоанализ есть диалог с мудрецом, в ходе которого стоик выявляет и формирует собственную меру приближения к нему, находит, описывает и закрепляет те душевные состояния, которые были бы достойны мудреца. Решающим является то, что можно было бы назвать моральным настроем души. Так, например, Сенека говорит об ощущении добра, которое сохраняется даже у крайне порочных индивидов, о чувстве совести как недремлющем и самом строгом суде человеческой личности; он придает огромное значение воле к добру, полагая, что «желание стать добродетельным — полпути к добродетели»². Выходит, что мораль — это не только внутреннее отношение к реальности в целом, но и некий кусок самой реальности, особое, к тому же самое сокровенное, свойство человеческой природы. Отсюда делается вывод о необходимости укреплять и развивать это свойство, противопоставлять его силе силе других — житейских, прагматических — мотивов, о необходимости нравственного самосовершенствования личности как специфического процесса.

Поздние стоики локализовали мораль в форме человечности (гуманизма), которая проявляется не через всю совокупность надлежащих действий в форме внутренне свободного, бесстрастного отношения к ним, а существует наряду с надлежащими действиями в качестве особого, сознательно культивируемого способа отношений между людьми. «Человек — предмет для другого человека священный»³, — говорит Сенека. У него же, одного из очень немногих философов античности, мы находим апелляцию к Золотому правилу нравственности: «Что ты другим желаешь, того же от других и жди»⁴. Теперь уже мораль понимается не как возвышающий человека над судьбой долг, а как милосердие, жалостливость, душевная простота, сознательно культивируемая установка не делать

¹ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1975. С. 77.

² Там же. С. 62.

³ Там же. С. 282.

⁴ Там же. С. 271.

зла другому, и, прежде всего, как забота о своей душе, осознание собственной греховности. Усилия римских моралистов стоической школы локализовать мораль в качестве особой сферы внутритушевной жизни и межчеловеческих отношений, связанной с совестью и добротой, в значительной мере подготовили почву для последующей христианской революции в этике и заложили то понимание морали, которое по сегодняшний день остается господствующим в общественном сознании. Но это одновременно было и отходом от собственно стоической теории морали.

Характерен текст эпитафии, которую Эпиктет сам сочинил для своего надгробия: «Рабом был Эпиктет и калекой, бедным, как Ир и другом бессмертных»¹. По ней можно судить и о том, как стоическая этика вобрала моральный пафос древнегреческой философии в целом, и о том, в чем состоит ее стоическое своеобразие, и, наконец, о том, чем Поздняя стоя отличается от Ранней. Быть другом бессмертных — жизненная миссия Эпиктета — является высшей человеческой целью, ради которой вообще возникает и существует древнегреческая философия во всех ее многообразных причудливых вариантах. Эта цель, как мы видели, была завещана гомеровской эпохой, ее героями, первый среди которых (Геракл) смог даже сам стать бессмертным (правда, как гласит легенда, только напополам). Если Эпиктет стал другом бессмертных, несмотря на свою бедность, рабское положение и физическую убогость, то это можно понять так, что он стал им благодаря добродетели. Добродетель — стоический путь к цели, ибо стоики учили, что ее достаточно для счастья. Но эту роднящую его с Зеноном мысль Эпиктет почему-то выразил не прямо. Не потому ли он так сделал, что рабство, бедность и убогость он воспринимал как недостаток, неблагоприятную предпосылку для добродетели, а следовательно, не считал эту совокупность обстоятельств, определивших особенности его природно-социального существования, чем-то безразличным с точки зрения добродетели и по отношению к ней?! Иначе зачем ему было подчеркивать это?! Связав добродетель, делающую человека другом бессмертных, с особыми условиями, при которых ее приходится практиковать, Эпиктет отошел от сурового ригоризма стоической теории, но одновременно с этим приблизил ее к реальным живым индивидам, стремящимся к добродетели, сделал стоицизм более понятным, популярным. Сказать, что для добродетели безразлично, кем ты являешься — рабом или императором, и сказать, что добродетельным можно стать и с положения раба и с положения императора — это все-таки сказать не одно и то же. Настолько не одно и то же, что только благодаря этому различию, которое выявилось в творчестве поздних стоиков, стоицизм вышел

¹ Цит. по: Беседы Эпиктета / Пер. Г.А. Таротьяна. М., 1997. С. 26.

за пределы философии и стал важным элементом общей гуманитарной культуры.

Нормативный идеал стоицизма представляет собой модель поведения в условиях, когда человек потерял власть над обстоятельствами своей жизни. Он отвечает на вопрос, что делать человеку, когда он ничего не может сделать? Ответ этот гласит: покориться судьбе, противопоставив ей стойкость, непоколебимость духа, возвысить силу внутреннего человека над слабостью внешнего, не идентифицировать свою нравственную сущность с событийной, предметной стороной бытия, а, напротив, изъять ее из сферы необходимости, замкнуть в себе, не связывать счастье ни с чем, кроме добродетели, добровольно и невозмутимо принимать любой, даже самый неожиданный, поворот жизненных ситуаций. Если человек, полагали стоики, ничего не может сделать с судьбой, то и судьба не может ничего сделать с его нравственной сущностью — не может подчинить себе, сломать, растоптать. В человеке всегда достаточно силы, чтобы гордо и с достоинством нести свою участь, а если того будет требовать добродетель, то бестрепетно уйти из жизни. Стоическая программа является одной из оптимальных линий поведения в условиях безысходных человеческих кризисов и крайних степеней социального отчуждения. Она содержит разумный нравственный совет человеку, оказавшемуся перед лицом непоправимой жизненной трагедии.

5.3. СКЕПТИЦИЗМ

Основным литературным представителем скептицизма является живший уже в нашем летосчислении философ и врач Секст Эмпирик (2-я пол. II — нач. III в.), труды которого содержат систематическое изложение скептической философии, в том числе и этики.

Суть философии скептицизма заключена в ответе на три вопроса: какова природа вещей? как мы должны к ним относиться? какую мы получаем выгоду из такого отношения? Ответ на эти вопросы кратко резюмируется в трех словах: непознаваемость, воздержание, невозмутимость.

Исследуя природу вещей, скептицизм убеждается, что всякому положению можно противопоставить другое, столь же основательное, как и первое. Собственно говоря, все содержание скептицизма и сводится к тому, чтобы по каждому вопросу формулировать противоположные тезисы и доказывать, что они равносильны с точки зрения достоверности и недостоверности. Поскольку это удаётся, то человеку следует признать непознаваемость мира как позитивную программу и воздерживаться от суждений. «Воздержание от суждения есть такое состояние ума, при котором мы ничего не

отрицаем и ничего не утверждаем...»¹, оно тем отличается, например, от состояний сомнения, неуверенности, обычного незнания, что при нем отсутствует само стремление к познавательной определенности. Воздержание для скептика обладает достоверностью, его нельзя считать вынужденным состоянием, на которое ум обрекается в силу своей слабости, напротив, оно является позитивным выводом испытующего мир ума, его высшим знанием. Если результатом сомнения или незнания являются смятение, растерянность, сожаление, неудовлетворенность и т. п., то следствием воздержания являются спокойствие, невозмутимость; полная внутренняя удовлетворенность. Состояние воздержания есть одновременно состояние душевного покоя.

«Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым. Стало быть, то, что рассказывают о живописце Апеллесе, досталось и на долю скептика, а именно: говорят, что он, рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела [на картине] подобие пены. Так и скептики надеялись достичь невозмутимости путем суждения о несоответствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии это сделать, они воздержались. За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом» (2, 213).

Здесь существенно то, что связь между воздержанием от суждений как гносеологической концепцией и невозмутимостью как моральным идеалом является случайной, найденной сугубо эмпирически. Рассмотрение перехода от познавательного скептицизма к состоянию душевного покоя в качестве необходимого, теоретически обоснованного явно противоречило бы идее воздержания от суждений. Однако не только логических ловушек боится скептицизм. Он одновременно стремится избежать той пустоты, бессодержательности, на которую неизбежно обрекается этика внутреннего самоудовлетворения. В самом деле, о состоянии невозмутимости, душевного покоя ничего нельзя сказать, кроме того, что оно равно самому себе. Когда же скептики выдвигают положение, что невозмутимость является случайно обнаруженным и неожиданным следствием воздержания от суждений, то они тем самым переносят акцент на воздержание от суждений.

Собственное содержание скептической этики состоит в том, чтобы релятивировать наши знания о благе, счастье, справедливо-

¹ Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1975—1976. Т. 2. С. 209. Далее в главе ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием тома (первая цифра) и страницы (вторая цифра).

сти, добре и т. д., лишить их какой-либо познавательной определенности. Мораль в этом отношении ничем не отличается от других вещей, о ней также возможны взаимоисключающие по содержанию, но равнозначные с точки зрения достоверности суждения. Именно этого не понимала интеллектуалистически ориентированная этика. Прежде всего скептики обрушиваются на традиционный для античной этики познавательный оптимизм, на стремление найти общезначимые, независимые от субъекта, неизменные понятия. Такие понятия, как полагают они, являются фикцией. Если бы в самом деле существовало благо по природе или зло по природе, т. е. истинное благо или истинное зло, то они были бы благом и злом для всех, подобно тому как огонь, будучи согревающим по природе, согревает всех. В действительности же представления различных народов и различных людей о благе, зле и безразличном весьма отличаются друг от друга. Кроме того, фактическое благо разных индивидов различно: то, что полезно одному, вредно другому. Содержание десятого тропа скептиков¹, более всего связанного с вопросами нравственности, и состоит в том, чтобы противопоставить обычай — обычаю, закон — закону, поведение — поведению, догму — догме, верование — верованию, обычай — закону, поведение — догме и т. д. Скептики показывают, что реальная нравственная жизнь представляет собой многообразие фактов, взаимно отрицающих друг друга.

Наконец, с точки зрения скептиков, нельзя считать случайностью, что философы высказывали по данному вопросу весьма противоречивые положения. Они были едины в том, что благо суть нечто полезное, а зло — вредное, но это нельзя считать определением блага, подобно тому как ржание нельзя считать определением лошади. Нужно знать, что есть благо, зло, безразличие не в их акциденциях, а сами по себе, по сущности. По этому вопросу в предшествующей философии царил полный разнобой. Диагноз скептиков точен: отрицательные результаты философской этики обусловлены ошибочностью самой исходной установки — стремлением понять мораль как абсолютную надындивидуальную сущность. Следовательно, заключают они, знание о морали, как и вообще любое знание, по существу невозможно.

Если бы оно и было возможным, то не являлось бы необходимым, т. к. практическая деятельность связана с ощущениями. Само стремление к положительному этическому знанию с точки зрения скептицизма надуманно, ложно. Более того, если бы такое знание было возможно и необходимо, оно было бы вредным. Необходимость найти твердое, устойчивое содержание этических

¹ Десять так называемых скептических тропов — аргументов против возможности точного знания — были сформулированы Энесидеом из Кноса (I в. до н. э.). См.: *Diog. L. VIII*, 79–88; см. также: *Секст Эмпирик. 2*, 2.39–242.

понятий философы связывают с достижением счастья, спокойствия и невозмутимости духа. В действительности же все обстоит наоборот. Если кто-нибудь почитает нечто за благо, то он находится в постоянной тревоге, стремясь или к приобретению данного блага, или к его удержанию. «Не уловивши блага, он будет сильно тревожиться от желания овладеть им, а достигнув его, никогда не успокоится вследствие избытка радости или заботы о полученном» (2, 26). То же самое можно сказать по поводу зла. Скептицизм приходит к заключению, что «нельзя счастливо жить тому, кто предполагает существование каких-либо благ или зол по природе» (2, 27).

Скептики отрицают саму возможность существования науки жизни, ориентирующей в вопросах добра и зла. Если допустить ее существование, рассуждают они, то данная наука, т. е. разум, будет или отличаться от изучаемых ею благ, или совпадать с ними. Допустим, что наука жизни и ее предмет отличны друг от друга. Всякая наука познает реальные предметы, а т. к. благо и зло не имеют реального статуса, то не может быть и никакой науки о них. Если же, говорят далее скептики, наука жизни не отличается от благ, наукой о которых она является, и разум сам по себе есть благо, то и в этом случае получается некая бессмыслица. Ведь предполагается, что предмет науки существует до самой науки. Поэтому «если разум есть наука о самом себе, то он должен существовать раньше себя самого. Следовательно, и в этом случае необходимо сказать, что не существует науки о жизни» (2, 38).

Воздержание от этических суждений само по себе оборачивается благом для личности. Люди страдают не только от испытываемых ими страданий, но также от сознания того, что страдать — это плохо. Первичные страдания являются неизбежными, и здесь задача состоит в том, чтобы, руководствуясь непосредственным опытом, прежде всего соблюдая умеренность, каким-то образом смягчать отрицательные ощущения. Скептик в этом отношении ничем не отличается от обычного необразованного человека. Что же касается вторичных страданий, то они вполне могут быть преодолены. От такого рода страданий полностью освобождает скептическая позиция, согласно которой нет ничего ни дурного, ни хорошего. «...Цель скептика — невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем» (2, 212). Именно благодаря тому, что дух не дает себя увлечь сладкими иллюзиями мудрости, выявляет проблематичность любых философски обосновываемых жизненных идеалов, он находится в спокойном, ровном, блаженно-беззаботном состоянии.

Задача этического разума состоит в том, чтобы постоянно опровергать самого себя, не давая застыть никакому определению, и тем самым эмансипировать реального индивида от своего сковывающего влияния, обеспечить ему полную свободу действий. Это не от-

брасывание этического интеллектуализма, а борьба с ним на его же собственной почве, преодоление интеллектуализма интеллектуальными же средствами, т. е. придание ему новой формы. Скептическая этика исходит из убеждения, что разум имеет нравственно регулирующее значение только как самоотрицающий разум.

Античная этика в лице Семи мудрецов начинается с того, что выдвигает разум в качестве гарантии нравственного образа действий и выставляет в качестве идеала личность, обуздывающую, укрощающую свои склонности. Она в лице скептиков завершается тем, что полностью дискредитирует моральную роль разума и в качестве идеала выдвигает индивида, абсолютно свободного от сковывающего воздействия мнений, воображения. Тогда, когда этика стояла на точке зрения полисной морали, обосновывала примат общественного интереса над индивидуальным, она сводила добродетель к разумности. Тогда же, когда этика понимает счастье как свободу от оков регламентирующего разума, она рассматривает индивида изолированным от общества.

КОНЕЦ АНТИЧНОЙ ЭТИКИ: ПЛОТИН

Последней по времени и итоговой по существу значительной этической теорией античности стала этика Плотина (204/205 — 270). От Плотина остались и дошли до нас 54 трактата, сведенных его учеником и биографом Порфирием в шесть частей по девять трактатов «девятериц» в каждой (отсюда — и общее название сочинений «Эннеады»). Этические трактаты по преимуществу собраны в первой Эннеаде. Развиваемая в школе Плотина философия получила название неоплатонизма.

Плотин сконструировал очень стройную многоступенчатую модель мироздания. Началом всего является Единое. Оно одно и по существу своему едино. Это — первоначало, от которого все зависит, но само оно не зависит ни от чего. Единое совершенно, всегда пребывает в самом себе, самодостаточно, оно выше всего и в то же время оно присуще всему в том смысле, что всякое единство, на котором держится все в мире, будь то единство живых организмов, общественного устройства, сплошных чисел и т. п., происходит от него. Единое есть бог, только оно заслуживает этого имени без оговорок.

До него мы доходим только тогда, когда отрешаемся от всего прочего, убеждаемся, что ничто из всего, что мы можем охватить мыслью, не долает себе, не является первоначалом, его «можно мыслить лишь апофатически» (VI, 8, 21)¹. В строгом смысле слова, о Первоедином ничего сказать нельзя, даже того, что оно есть, ибо уже этим утверждением мы осуществляем расчленение. Когда говорится, что оно выше всего, то имеется в виду, что оно также выше бытия и разумения. «Говорим мы о нем как умеем, хотя отлично знаем, что не можем найти слов и выражений не только таких, которые были бы связаны с его существом, но и таких, которые бы хоть что-нибудь о нем сказали» (VI, 8, 81).

Единое — это Бог, Отец, абсолютное и т. д. Но чаще всего о нем, помимо того, что оно Единое, Плотин говорит, что оно есть Благо. Это означает, что Первоединое не только то, от чего все зависит и к чему все сводится, но и то, к чему все стремится.

Будучи самым совершенством, Единое перетекает, как бы переваливается через край, выпадает, исходит, эманурует и тем об-

¹ Плотин. Эннеады. Киев, 1995; Эннеады-2. Киев, 1996. Ссылки на Плотина даются по этому изданию в тексте указанием порядковых номеров эннеад (первая римская цифра), трактата и главы (вторая и третья арабские цифры).

разует другое, которое обращено к Первоединому, связано с ним, зависит от него.

Так появляется вторая субстанция — Ум (Дух). Рожденный Первоединым, говорит Плотин, всегда обращен к Отцу, созерцает его. «Это его созерцание и есть Дух» (V, 1, 7)¹. Речь не идет о переходе, появлении во времени, а только о порядке и зависимости. Само Первоединое при этом остается тем же, чем оно было, оно ничего не делает и никуда не девается. «Дух, рождающийся от Первоединого, подобен как бы истекающему от него свету, в то время, как сам источник от этого же нисколько не изменяется и остается в покое. Таким же образом и другие, оставаясь неподвижными, производят из собственного существа вовне разные явления, которые могут рассматриваться как образы производящей их силы, которая и есть их первообраз. Так, например, огонь распространяет вокруг себя тепло, лед и снег — холод; самым лучшим примером могут служить разные благовонные вещества, распространяющие вокруг себя запах» (V, 1, 6). Ум есть сущее, поскольку он есть не только то, что созерцает (мыслит), но и само созерцаемое, мыслимое. Он представляет собой тождество мыслящего и мыслимого в такой же мере, в какой и их различие. Ум как вторую субстанцию (Ум с большой буквы), «не следует никоим образом уподоблять нашим так называемым умам» (I, 8, 2.). Наше мышление основано на логических, познавательных процедурах, и оно остается пустым, пока не изучит, не откроет для себя сущее, хотя оно изначально содержит его в себе. А Ум всегда есть то, что он сам в себе содержит.

Как Первоединое эманировало в Ум, так Ум эманурует в Душу. Душа объемлет Ум, обращена на него. Необычайно одаренный философской фантазией, Плотин называет Душу выговоренным словом ума, его осуществленной во вне энергией. Душа — источник многообразия мира. При этом сама Душа не дробится на части, а остается целостной, неделимой. Не мир имеет Душу, а Душа имеет мир. Благодаря Душе, говорит Плотин, весь мир есть божество. Единичные души являются осколками нераздельной мировой Души, они сводятся к мировой Душе, как в Народном собрании все сходятся в одном решении, как многие глаза сходятся на одном предмете. Подобно тому, как Ум есть слово и акт Первоединого, так и Душа есть слово и акт Ума, только менее ясное и понятное. Непосредственно, как порожденная умом, она есть разум, сущность и бытие которого заключаются в дискурсивном мышлении (человеческие умы есть часть Души, а не Ума). Но этим не исчерпывается ее содержание. «Душа, с одной стороны, тесно связана с Духом, в нем участвует, его воспринимает и им наполняется, а

¹ Издатели цитируемого нами двухтомника избранных трактатов Плотина на русском языке называют Духом то, что специалистами чаще переводилось как Ум (рус — нус).

с другой — производит вещи низшего порядка и связана с ними; все вещи, ею производимые, гораздо менее совершенны, чем она... Душой оканчивается мир высочайших божеств» (V, 1,7).

Заключенный в неоплатонизме порядок мироздания основан на том, что каждая высшая сущность производит последующую, которая является более низкой. Единое, Ум, Душа — нисходящая иерархия и по порядку и по степени совершенства. Однако все три субстанции, хотя они и различаются по рангам, суть благо. Они образуют единую божественную сферу, которая является трехступенчатой. Здесь вообще нет зла.

Откуда же берется зло и что это такое? Зло — отсутствие блага. Подобно тому, как необходимо существуют то, что после Первого, должно также существовать и последнее. Поскольку первое есть Благо и каскад нисходящих ступеней означает одновременно и его убывание, постольку последнее есть то, что в себе уже не содержит ничего от Блага. Это материя, тьма, которая и есть истинное, абсолютное зло. Материя является четвертой субстанцией. Будучи сплошной негативностью, безмерностью, беспредельностью, бескачественностью, определяемая как отсутствие Блага, она остается неделимой и ее можно постичь только в абстрактных рассуждениях. При свете тьма невидима, но и без света глаз не может ничего видеть: «единственное, что он может без света, — это не видеть, и вот это-то не-видение и оказывается для него виденьем тьмы» (V, 8, 9). Точно то же происходит с материей-злом. «Зло же никогда не предстает перед нами как чистое зло» (I, 8,15). Его мы постигаем относительно, частично через очевидную недостаточность блага.

Материя находится за пределами бытия, как и Благо. Они как бы обрамляют бытие с двух противоположных сторон. Благо находится выше бытия, это сверх-бытие, сверх-сущее, а материя — ниже его, это не-бытие, не-сущее. Между ними находятся Ум как чистое бытие, сущее как таковое и Душа как источник сущих вещей, многообразных проявлений бытия.

Человек является комбинацией Единого и материи, он похож на купальщика, который по пояс погружен в воду, а остальной частью выдается из нее. Как чувственное существо, обладающее ощущениями, аффектами, он представляет собой тело, освещенное Душой, некое подобие, отражение Души. Как существо, способное к представлениям, мышлению, интуиции, он есть Душа. Человеческая душа, которая, как и всякая единичная душа, связана с мировой Душой, является как бы ее периферическим органом, частью она сверхприродна, принадлежит божественному миру Ума, а через него и Единого, Блага. В то же время она частью погружена в тело, которое тянет душу в сторону материи, зла. Человек в этом отношении подобен гомеровскому Гераклу, образ которого в аду, а сам он находится среди богов.

Будучи двойствен по своему положению в космосе, человек причастен к благу (Добру) и злу. Он не может быть благом, которое тождественно Единому, и не может быть злом, которое как полное отрицание не является сущим. Добро и зло, приобретающие в случае человека форму добродетелей и пороков, имеют вторичную природу. Они обозначают причастность Благу и Злу. В человеке добро и зло, белое и черное смешаны, он может лишь быть добрым (мера обладания добром) и злым (мера отсутствия добра).

Такова созданная Платином структура мироздания, этическая заданность которой не вызывает никаких сомнений. Отсчет в ней ведется от блага. И она создана для тех, кто ищет благо. Это мир, каким он видится человеку, стремящемуся к такому совершенству, выше и лучше которого ничего не существует. Этическая цель человека — пройти по ступеням бытия в обратном порядке, от чувственного мира к Единому до полного слияния с ним. «Итак вознесем я вновь к Благу, к которому стремится всякая душа. Если кто видел его, тот знает, каким образом оно прекрасно, ибо оно, как Благо, желанно, и к нему чувствуется тяготение. Достигает же его тот, кто восходит вверх, обращается к нему и снимает с себя одежды, которые надеваем, сходя вниз, подобно тому, как входящие в Святая Святыя предварительно должны очиститься, снять одежды и войти обнаженными» (I, 6, 7).

Бегство отсюда туда, из чувственного мира в божественный, на свою отчизну, к Отцу означает освобождение души от тела. Но само освобождение нельзя понимать как бегство от земной жизни, как избавление от тела и движение навстречу к смерти; Платин даже осуждает тех, кто сознательно убивает свое тело, насильно порывает связи с чувственным миром, полагая, что в этом случае Душа перекладывает на тело свою вину. Освобождение в том, чтобы правильно прожить саму земную жизнь, не давая чувственному миру власти над собой. Надо убегать не от земной жизни, а от порока. Речь идет, следовательно, не о пространственном процессе, а о внутреннем очищении, гнозисе. Задача состоит в том, чтобы не ценить чувственное больше, чем душу, т. е. самих себя, отрешиться от всего происходящего, ничтожного и, помня о своем высоком происхождении и достоинстве, углубиться в себя, ориентируясь на сверхчувственные сущности горних сфер, а через них на само Благо. «Блага же Душа может достигнуть посредством добродетелей, но не тех, которыми она удерживает и укрепляет свою связь с телом, а тех, которыми она очищается от всего телесного, восходя к Духу и Благу» (I, 7,3). Определяя задачу нравственного совершенствования как очищения, Платин сравнивает этот процесс с тем, как потускневшее золото очищается от налипших на него чужеродных элементов и вновь приобретает свой первоначальный блеск.

По мнению Плотина, существуют четыре класса добродетелей, которые позволяют Душе очиститься и воссоединиться с Благом: практические, аскетические, теоретические, мистические.

На первой ступени человек регулирует, обуздывает чувственно-практическую деятельность, подчиняет ее определенной мере, что достигается через практические (гражданские, собственно нравственные) добродетели, основой которых являются разумность, мужество, благоразумие, справедливость. Эти добродетели переплетены с аффективной, чувственной основой человека, и душа еще смотрит вниз, на тело, которое она освещает. Согласно Плотину, добродетели различны по качественному уровню. Низшими среди них являются практические (гражданские) добродетели. Нравственная цель достигается не благодаря им. Они этому способствуют лишь частично. Геракл, считает Плотин, одной своей частью находится в Аиде именно по той причине, что он прославился по преимуществу гражданскими добродетелями.

Освобождения от тела душа достигает на следующей ступени благодаря аскетическим добродетелям: разумности, перешедшей в чистую интуицию; бесстрашию (мужеству), доведенному до готовности к отделению души от тела; благоразумию, ставшему бесстрастием; справедливости как изгнанию из души других кумиров, кроме разума. Мудрец, как говорит Плотин, будет стремиться сохранить здоровье, но он не пожелает вовсе освободиться от болезней. На этой стадии душа обращается к самой себе, становится безгрешной.

Третья ступень есть ступень философско-теоретической, созерцательной деятельности, когда душа уже смотрит вверх, достигает второй ипостаси — Ума. Душа своей разумной частью всегда присутствует в сфере Ума. На этой стадии самопогружения она добивается того, что через интеллектуальное напряжение идентифицирует себя со своей разумной частью и полностью погружается в духовную сферу. Одним это удается сделать прямо через занятия философией и науками, они первой и высшей частью своей души сразу попадают в царство чистой мысли. Другие используют окольные пути, опираясь на мнения, даже чувственные способности, искусство, практическую деятельность, и поднимаются до созерцания эйдосов Ума постепенно.

Достигнув сферы Ума, человек поднимается высоко, но еще не на самую вершину. Красоты, любви и диалектики — этих духовных форм, которыми овладевает человек на первых трех ступенях, — достаточно, чтобы выйти за пределы земного Я, их недостаточно, чтобы преодолеть свою универсально-мировую самость. «Когда Дух наш воспаряет выше всего того истинного, которое он может еще объять своей мыслью, то он теряет способность не только словесно выражать, но даже и мыслить то, что стоит еще выше всего этого» (V, 3, 17).

Это достигается на четвертой ступени — ступени уподобления Богу, когда человек непосредственно созерцает Бога, сливается с ним, из множества единого становится единым многим, наполняется «небесным эросом». Путь к этому — мистический экстаз, который вообще-то нельзя описать в строгих рациональных понятиях, ибо он представляет собой послерациональную стадию (отсюда и мысль Плотина, что можно быть бессознательно счастливым); это — своего рода восхищенное, полностью удовлетворенное, абсолютно успокоившееся, все собой заполнившее мышление, соприкосновение с Богом всем существом, каждой частичкой, превращение мыслящего в само мышление, святого в саму святость, любящего в саму любовь. В этом состоянии человек созерцает себя пребывающим в свете, полным умопостигаемого света, даже самим светом. Это «бывает так мимолетно, что пока это есть, нет ни времени, ни возможности что-либо о нем подумать и сказать, — лишь потом можно о нем вспоминать и думать. Но в самый момент такого соприкосновения Душа, внезапно озаренная светом, верует, что узрела его, что этот свет исходит от него и что в этом свете Он сам ей блеснул... Истинная цель существования нашей души в том и состоит, чтобы быть в общении с этим светом, созерцать этот свет через него самого, а не через какой-либо посторонний свет; подобно тому, как солнце мы видим посредством того света, которым оно его озаряет. Но как этого достигнуть? Отложить все» (V, 3, 17).

Какое-то представление о состоянии мистического экстаза могут дать его сравнения Платином с опьянением от вина, с любовным упоением. Речь, по-видимому, идет о состоянии, подобном любви, но достигаемом не на чувственной основе, а на основе религиозно ориентированной мыслительной деятельности и потому свойственным мистическим натурам. Как пишет Порфирий, «Плотин близок был этой цели — ибо сближение и воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости (т. е. за 6 лет. — А. Г.) он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной»¹. Сам Порфирий к 68-летнему возрасту пережил состояние мистического экстаза только один раз.

Состояние экстаза — тайна. Оно невыразимо, да и не нуждается в том, чтобы быть выраженным, ибо, когда говорится, что Благо выше всего, то имеется в виду, что оно выше и мышления и знания. Если предшествующие стадии возвышения по пути добродетели поддаются доказательному исследованию и описанию, то эта последняя стадия находится за пределами общезначимых процедур. Здесь Плотин на языке своей философской системы выразил одну

¹ Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О Жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 438.

очень важную для этики мысль: абсолютное содержит в самом себе запрет кому бы то ни было говорить и действовать от своего имени. Отношение индивида с абсолютным является и должно оставаться его индивидуальным делом.

Такова в самых общих чертах стройная — пожалуй, даже слишком стройная, чтобы быть правдоподобной, — этическая система неоплатонизма. Она содержит в себе ряд таких черт, которые являются отступлением от античных образцов и объясняют огромное влияние неоплатонизма на христианское понимание морали. Это моральная дискредитация, отрицание чувственного бытия, отождествление зла с материей; рассмотрение высшего блага, абсолютного добра как единого бога; мистифицирование процесса морального самосовершенствования, в котором иррациональное состояние оказывается более высоким, чем рациональное; интерпретация морального развития человека как процесса сугубо духовного (очищения души) и индивидуального (не случайно Плотин, так много заимствовавший из этики Платона, остался равнодушным к социально-реформаторской части его взглядов). Много схожего можно найти и в его образном ряде: противопоставление горнего и дольнего миров, рассмотрение Первоединого как Отца и др.

И все-таки этика неоплатонизма как тип теории остается продуктом античной эпохи. И дело вовсе не в том, что Плотин не был христианином, а в самом существе дела. Можно указать на три очень важные, коренные идеи этики неоплатонизма, которые воздвигали принципиальную преграду между нею и собственно религиозной этикой Средневековья. Во-первых, Единое (Бог) очень сближено с человеком, непосредственно представлено в нем. Во-вторых (и это самое главное), человек в своих нравственных усилиях остается суверенным субъектом, он может, хотя и крайне редко, добродетельностью своих действий добиться возвращения к Единому и воссоединения с ним. В этом смысле, видимо, можно понять слова Плотина, который в ответ одному набожному человеку, предложившему ему пойти вместе в храм, сказал: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним»¹. В-третьих, этический иррационализм Плотина не противостоит этическому интеллектуализму, а продолжает его, является высшей формой интеллектуальной деятельности, своего рода суперинтеллектуальностью.

Экстаз — это пострациональная, постфилософская стадия духовного развития. Бога созерцают не нищие духом и не просто нищие духом, если понимать под ними тех, кто знает ничтожность земных благ, а люди, которые плюют к своим нравственным достоинствам овладели также всеми тонкостями философского мышления.

¹ Порфирий. Указ. соч. С. 431.

«Наша философия учит чистоте нравов и честности в мышлении» (II, 9, 14), — пишет Плотин.

В целом этика неоплатонизма остается интеллектуально-оптимистической этикой добродетельной личности.

Оставаясь по своим типологическим характеристикам античной, этика Плотина занимает в общих рамках античной этики особое место, а именно — является в ней последней, итоговой. Она — итоговая не только в том смысле, что представляет собой итог, синтез важнейших этических идей и учений Древней Греции. Она является ее итогом и в смысле завершения, конца. Речь идет о принципиальном, качественном завершении, а не о фактическом конце, который наступил намного позже.

Гомер, Гесиод и Семь мудрецов задали этическую программу, которая состояла в том, чтобы, совершенствуя себя, сравняться с бессмертными богами, и, если нельзя стать самими богами по длительности жизни, то, по крайней мере, такими, как боги, по ее качеству.

Над ней и вокруг нее были сосредоточены все культурные усилия античности, растянувшиеся более чем на 1000 лет. Неоплатонизм остался верен этой программе. Более того, он претендует на то, что осуществил ее. Умирающий Плотин сказал (и это были его последние слова), что «он сейчас попытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во вселенной»¹. Он не просто нашел решение искомой задачи, а нашел такое ее решение, которое делало излишней саму античность как особое публичное пространство, вдохновленное стремлением к добродетельной жизни и являвшееся ее основной ареной.

Герои блистали могучим телосложением и силой. Плотин относился к своему телу так, словно бы стыдился его. Герои стремились сравняться с богами через бессмертные дела, возвышение среди своего народа и во имя его; они исходили из того, что для того, чтобы стать вровень с теми, кто живет вверху, на Олимпе, надо совершить нечто важное здесь, на земле. Плотин исходил из противоположной установки: чтобы убежать туда, в божественную сферу, надо отказаться от того, что есть здесь, в чувственном мире, и этот путь протекает не через громкие дела, а через невыразимую скромность душевного самоуглубления. Самое главное: античные добродетели и, прежде всего, их основополагающая четверка: умеренность, мужество, справедливость, рассудительность, — есть добродетели гражданина. Они органически связаны с полисной, граждански государственной жизнью. В этике Плотина последней нет места. До такой степени нет места, что вместе с политикой из нее исчезает и дружба, которую по праву можно считать своего рода визитной

¹ Порфирий. Указ. соч. С. 427.

карточкой античного морального сознания. Плотина не интересуется отношениями единичных душ друг к другу, а только отношения каждой из них в отдельности к высшему.

В неоплатонизме этика как практика добродетельной жизни, индивидуально-ответственного деятельного существования исчезает, она сворачивается, переходит в философию. Традиционно этика считалась одной из трех частей (аспектов) философии, а именно практической философией. Это означало, что философия через этику (через обосновываемые в ней идеалы и каноны добродетели) выходит в практику жизни. В случае Плотина ситуация кардинально меняется: у него сама философия выступает в качестве этической практики. Этика получает выражение, продолжение не в публичной деятельности; как считает Плотин, счастье вообще нельзя связывать с поступками. «Счастье порождается деятельностью Души, суть которой — мышление; именно оттуда и возникает счастье» (I, 5, 10). Философия Плотина с ее идеей созерцания как сути бытия выступает в качестве добродетельного пути определения бессмертия. Важно подчеркнуть: она не указывает путь добродетели, а сама выступает в качестве такого пути. Теперь уже ясно, что нужно делать, чтобы достичь божественных высот, — нужно стать философом в платиновском значении и содержании этого термина.

Плотин строил здание вселенной под ключ. При этом нельзя было сформулировать логически корректных сомнений в реальности этой философии, т. к., согласно ее основоположениям, она сама и является высшей реальностью подобно тому, как бессмысленно спрашивать пациента психиатрической клиники, выдающего себя за Наполеона, является ли он тем самым Наполеоном, который правил Францией в начале XIX в. Созданная философией Плотина картина мироздания включала саму эту философию в качестве единственного способа нравственно достойного человеческого существования.

Словом, задача, сформулированная первыми поэтами и мудрецами античности и составлявшая ее цементирующую духовную основу, а именно как через добродетельность жизни достичь вечного блаженства, — эта задача была, наконец, решена. Это означало, что наступил конец античной этики, а вместе с ней и всей античной эпохи.

ЛИТЕРАТУРА

- Аро П. Что такое античная философия. М., 1999.
 Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4.
 Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории античной философии. М., 2002.

- Гаспаров М.А.* Занимательная Греция. М., 1995.
Гегель Г.Ф.В. Лекции по истории философии. СПб., 1993.
Геродот. История. М., 1993.
Гесиод. Труды и дни // Гесиод. Полн. собр. текстов. М., 2001.
Гомер. Илиада. М., 1978.
Гомер. Одиссея. М., 2000.
Гусейнов А.А. Античная этика. М., 2011.
Демокрит. Текст, перевод, исследования / Под ред. С.Я. Лурье. М., 1970.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1886.
Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 1997.
Ксенофонт. Сократические сочинения. СПб., 1992.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. М., 1963.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: софисты, Сократ, Платон. М., 1969.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: ранний эллинизм. М., 1978.
Лукреций. О природе вещей: В 2 ч. М., 1947. В приложении тексты Эпикура.
Маковельский А.О. Софисты. Баку, 1940 – 1941.
Платон. Апология Сократа. Критон. Протагор. Пир. Филеб. Государство // Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968 – 1972.
Плотин. Эннеады: В 2 кн. Киев, 1995; 1996.
Плутарх. Моралии. М., 1999.
Порфирий. Жизнь Пифагора. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Приложение. М., 1986.
Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
Римские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. М., 1995 [Библиотека этической мысли].
Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1975 – 1976.
Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.
Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995.
Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М., 1997.
Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.
Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М., 1998, 2001.
Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996.
Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1966.
Чанышев А.Н. Философия Древнего мира: Учебник для вузов. М., 1999.

РАЗДЕЛ V
ЕВРОПА: СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Нам предстоит рассмотреть основные этические (или содержащие те или иные значимые этические положения) доктрины христианского Запада и Востока эпохи Средневековья, а также и прилегающие к христианству моральные учения. Содержательная ось, вокруг которой концентрируется изложение, задается, таким образом, первичной моделирующей системой — Священным Писанием и производными от него концепциями церковного и внецерковного характера.

Как и античная культура, которая до самого ее заката оставалась в пределах собственной архетипики, рожденной в недрах мифологического мышления, так и христианское мировоззрение характеризуется вполне сознательной установкой на первичные образцы, догматически закрепленные в вероучительных определениях. Это мировоззрение нового типа — предельно идеологизированное (в смысле осознанного и бескомпромиссного служения одной идее — идее единого Бога) и отмеченное печатью собственной исключительности. Если античные парадигмы сознания питались прежде всего почвой «не осознающей себя мысли» — мифа, а затем уже вторичным образом, чаще всего бессознательно, воспроизводились в структурах философской рефлексии, то христианская рефлектирующая мысль изначально признавала свою служебность по отношению к Откровению, определенному в догматических формулах.

Популярный в Средние века тезис Петра Домини о «философии как служанке богословия» (образ человеческой души, предстоящей перед Богом) позволяет эксплицировать из него вполне соразмерную средневековому пониманию идею этического начала как производного от религиозного и вторичного по отношению к нему. В этом смысле (хотя это не единственное ее основание) никакая христианская этика не могла быть автономной, но всегда в большей или меньшей степени тяготела к теонормности. Применительно к христианской моральной философии можно с достаточным основанием говорить о принципиальной прагматике морального начала как служебного по отношению к высшей религиозной цели — спасения души. Последнее осуществлялось уже в ином пространстве и формулировалось в иных терминах, чем моральная действительность.

По нашему мнению, принципиальное отличие моральной установки от религиозной (эта же граница разделяет античную и христианскую этику) заключается в том, что мораль определяет своей

высшей целью достижение совершенства природы, заложенной в человеке, в то время как религия видит ее в спасении человека, достижимом за пределами его природы. Античная классическая философская этика (Пифагор, Эмпедокл, Сократ, Платон, даже Аристотель), решая в сущности ту же задачу спасения, постулировала тождество этического и религиозного. В названной ценностной субординации средневекового сознания можно обнаружить несомненное выражение одной из христианских этических добродетелей — смирения человеческого перед божественным (*humilitas*). Но этот опыт смирения, как говорит нам практика средневековой философии и монашеской аскетики, был скорее не унижающим, а воспитующим. Он создавал школу дисциплины мысли и жизни (ведь религия — это прежде всего служение, дисциплина самообуздания низшего перед высшим). Она была особенно важна в эпоху частичной варваризации общества. А многообразие философских школ и мыслящих индивидуальностей в истории Средних веков подтверждает, что догматическая принудительность не смогла в те времена стать чрезмерной.

П. Флоренский в «Иконостасе» отмечает, что иконографический канон именно в силу своей строгости и позволял оттенить индивидуальность художника. С определенными оговорками это же определение можно перенести и на аскетическое монашеское деяние, которое представляет собой «художество из художеств», «практическую философию» христианства, подчиняющуюся известным канонам, и на идеал добродетельной мирской жизни.

«Аксиоматика» христианской доктрины всегда выступает более выпукло и отчетливо по сравнению с ее античными аналогами. Мы попытаемся описать основные ее составляющие, специфически характеризующие христианское мировоззрение. Ими задаются и первичные модели морального сознания.

Прежде всего, символическую пространственную таксономию христианского космоса конструирует образ креста, скрещения двух векторов человеческого бытия — вертикального и горизонтального, отношения человека к Богу и к себе подобным (также и к самому себе). Эта двойственная установка выражена в заповеди любви к Богу (первой и наибольшей) и любви к ближнему (второй) (Мф., 22:37 — 39). Она отчетливо определяет прагматику морального начала (отношения человека к человеку) как вторичного по сравнению с религиозным (отношения человека к Богу). Ее онтологическое прочтение укореняет божественное начало в сверхсущем — ведь Бог как податель бытия выше всякого сущего, в то время как сущему традиционно соответствует пространство философского, а следовательно, и этического дискурса.

422 Не вызывает сомнений и теономный характер христианской этики. В ней морально-религиозный Закон вручается Моисею вы-

шей личностью — Богом (Исх., 19:20). Собственно, Господь Сам и полагает «пределы добра и зла»; как потом утверждал Дунс Скот, добро существует не в силу какой-то присущей ему самому «природы», а потому, что дано Богом. В этой авторитарной версии появления морального закона в неявной форме выражена пантеистическая идея происхождения нравственных ценностей: они не имеют основания ни в какой естественной реальности, а в определенном смысле запредельны ей, о чем почти через три тысячи лет вновь заговорят И. Кант и Д. Мур. И, действительно, опыт истории этической мысли показывает, что не только заповеди Декалога и Нагорной проповеди не вписываются в «естественное» человеческое бытие, но и в целом моральная действительность человека представляет для мира природы загадку. Она должна быть разрешаема за пределами природы.

Данная волюнтаристическая модель нравственного закона, когда Бог своей волей определяет, что есть добро, а что — зло, оказалась более приемлемой для верующего рассудка, чем ее сциентистские или натуралистические аналоги. Легче согласиться с некоторой «условностью» (хотя не исключающей их обязательности) установлений в сфере морали, чем с произволом в области достоверных научных истин. Например, мог ли Бог своей волей задать человеческому разуму иной мир математических истин, нежели тот, который есть? Для Августина это было немыслимо, но, чтобы не ограничивать божественную волю естественным научным законом и в то же время не полагать ее чистым произволом, он отождествил Бога с миром истин вообще. Не мог Господь сделать так, чтобы дважды два не равнялось четырем, иначе Он изменил бы своей разумной «природе»; подобным же образом не мог Он дать человеку что-то, что не было бы «добром», поскольку Он Сам есть добро. Соответственно, «зло» есть все, что не от Бога.

Отсюда же и важное для моральной жизни следствие — не все в этом мире от Бога, иначе Он, как ветхозаветный Яхве, станет ответственным и за злое в мире (с чем и сталкивается кальвинистская доктрина о двойном предопределении). Иной поворот мысли — образ Бога-искусителя в «Метафизических размышлениях» у Декарта, воспроизводящего некоторые схоластические схемы: в возможности, виртуально, Бог мог бы заморочить человека и с помощью математических истин (ведь Господь всесилен), но тогда в моральном смысле Он реально поступил бы как «дух лукавый», что невозможно.

Но именно соединение в Божественной природе бытийных, этических и когнитивных реквизитов — Бог как чистое бытие, Бог как добро, Бог как истина — говорит о том, что мы имеем здесь дело с синкретизмом, неразличенностью фундаментальных определений Абсолюта. Эта же характеристика переносится и на онтологию, где

добро оказывается соразмерным или тождественным бытию, а зло определяется как отсутствие, ущерб бытия (добра). Данное представление о высших реальностях, заимствованное христианской философией из античной традиции, в частности, из неоплатонизма, будучи плодотворным, например, в когнитивной сфере, где оно составляет основу и положительной теологии, и онтологического аргумента, создает своеобразные проблемные ситуации при оценке нравственной реальности человека. Коррелятом подобного синкретизма в экзистенциальной сфере оказывается свойственное ветхозаветной религиозности сведение к понятию «закон» и юридической нормы, и нравственного императива, и Божественного установления — все эти формы легитимности конституируются абсолютизмом воли высшего Субъекта, создавшего их.

В то же время данные черты составляют характерные свойства, отличающие понимание Бога в христианской религии от традиционной античной теологии мифа. Бог откровения обретает принципиально позитивный нравственный образ, превосходя этим языческих богов. Тем самым высшее начало приводится в соответствие с идеалом нравственного совершенства — то, чего добивалась от мифа античная философская критика со времен Ксенофана и вплоть до неоплатоников. В христианстве происходит фундаментальная этизация религиозной сферы.

Правда, в данном случае следует иметь в виду существенное ограничение пространства этических квалификаций Абсолюта, поскольку сам по себе он оказывается неподвластен этическому дискурсу, или же моральные определения прилагаются к нему в несобственном смысле, когда, например, говорится об именах Божиих или о внутритроичных отношениях. Богословие утверждает, что принцип *analogia entis* («аналогии бытия»), когда делается попытка встроить в одно пространство и тварное, и Божественное бытие, оказывается недостаточным. Как свидетельствует опыт «Ареопагитик», уровень мистического богопознания, сталкивающего нас с невыразимым в высшей точке вертикальной устремленности, также оказывается за пределами нравственно ориентированной души. Образ божественного Добра представляет лишь лик Абсолюта, обращенный к тварному, но от этого он не становится прозрачным в своей абсолютной позитивности. Прямую аналогию этому мы найдем в философии Плотина, где Благо представляет собой не собственное выражение безымянной природы Единого, а его зримый аспект.

Подобное очерчивание границ в определенном смысле оказывается плодотворным и для самой этики — она уже не претендует на окончательное разумное истолкование тайн бытия, всегда резервируя в нем место для принципиально непостижимого, оставляя для него бездонный аспект тайны, — как в человеческой душе

(в «Исповеди» Августина), так и в устройении всего мироздания (в христианской теодицее). Может быть, именно в средневековом христианском мироздании, где религиозное и моральное измерение бытия оказались нетождественными друг другу, этика и обрела легитимное право на тайну: Господь Своей волей отобрал у практического разума часть бытийного пространства и оставил его только за Собой, перепоручив возможности приближенного суждения о нем вере¹.

Таким образом, практическая философия как рациональная дисциплина потеряла в широте охвата реальности (безраздельное господство морального рассудка, не знающего тайны, — это языческое учение о реинкарнации и карме), но выиграла в глубине. Религия открыла перед ней новую перспективу. Не случайно в христианской этике принципиальное значение обретают теологические добродетели, открывающие аспекты не зримого, но прозреваемого, возможного — вера, надежда и любовь. Ни одна из них не входила в число кардинальных добродетелей античной этики! Вера у античных мыслителей практически не включалась в моральный контекст, а рассматривалась как низший вид познания (у Платона на уровне доксы — мнения). Последнее и высшее определение нравственных проблем в христианской философии выводилось за пределы собственно этической сферы, будучи вписанным в план божественного провидения. Именно здесь моральная жизнь, соотносясь с самой собой и встречаясь наедине с Богом, открывает собственную глубинность в соответствии с идущей в глубину вертикалью первичного отношения человека и Бога (образ «внутреннего человека» у ап. Павла и Августина).

Неожиданное прочтение получает и христианский догмат о творении — в нем следует видеть прообраз истинно нравственных отношений. Бог творит мир, не побуждаемый к этому никакой необходимостью, моменты которой всегда можно обнаружить в античных концепциях творения. И даже если, как это делает С. Булгаков в «Агнце Божиим», мы увидим в создании мира некую принудительность избыточной любви, тем не менее Бог представляется свободным как от внешних по отношению к творению мира мотивов, так и от внутренней необходимости его. Можно говорить о божественной отрешенности от тварного мира, воспроизводящейся потом на индивидуальном уровне в образе монаха, «бегущего от мира» («анахорета»), или подвижника в миру, «отстраненно»

¹ Рефлекс этой коллизии мы обнаруживаем в моральной философии Канта, где традиционные для античной рациональной этики предметы интеллектуального созерцания — Бог и свобода — парадоксальным образом стали объектами веры. Можно с достаточной уверенностью утверждать, что открытием умопостижимого измерения вещей, остающегося тайной для рассудочного взгляда, Кант обязан не только Платону, но и схоластике.

относящегося к нему (декартово «великое безразличие в нас и в Боге»).

Божественное деяние есть модель непринудительно свободно-го отношения Творца к собственному произведению: ведь Он мог бы вовсе и не творить мир. Если интерпретировать характер творения в терминах морального сознания, то это будет неутилитарное, бескорыстное действие, мотивированное им самим и не связанное даже своим объектом; в морально-эстетическом смысле — незаинтересованное деяние, т. е. все то, что характеризует идеальную моральность у Канта. Поэтому творение есть свободный дар бытия и жизни. Это тоже важный момент — бытие, считавшееся в античной натурфилософии естественно «присущим» всякому существу, в христианской философии «присоединяется» к вещам волей Бога. Если и бытие и жизнь суть сверхъестественные дары, то и человек должен распоряжаться ими осмотрительно — Господь потом взыскивает с него. Человек не владеет жизнью, а пользуется ею, а потому несет за нее ответственность (сходный мотив встречается в платоновском «Федоне»). Это еще и благодатный дар, не требующий ничего взамен. Да и чем сможет человек возместить его? Как говорит в своих поздних произведениях Августин, это «данная даром благодать» («*gratia gratis data*»). В таком божественном бескорыстии средневековая моралистика видит абсолютный образец морально мотивированного действия, определенного чистым нравственным побуждением — самоценной любовью. Этот мотив, столь значимый для христианской этики, получает дополнительную, еще более прочную опору в добровольной жертве Спасителя.

Божественная свобода выражается и в том, что Бог не подчиняется даже естественным законам мира — Он может творить чудеса; но для этики важнее то, что Господь возвышается даже над человечески понимаемой справедливостью, над калькулирующей рассудочностью талиона. Этот аспект трансцендентной свободы подчеркивается в контраверсии закона и благодати у ап. Павла, в идее божественного всепрощения у Оригена и Григория Нисского, в церковной практике отпущения грехов. В этический контекст входит почти неведомая античной этической традиции реальность божественного милосердия, оттесняющая логику заслуг и воздаяний на задний план (характерно, что античная философская критика видела в таких качествах христианского Бога проявление предосудительного морального своеволия, беззакония — варварскую, с ее точки зрения, черту; в сфере же нравственной практики чувство милосердия она считала скорее предосудительным). Хотя, с другой стороны, в теологии грехопадения формальная юридическая казуистика неожиданно обретает универсально-космические масштабы, вовлекая в свой круговорот и божественного Субъекта, и Его антагониста (идея искупления).

Догмат о творении проводит невидимую границу между Творцом и тварью — зазор между ними обретает непреложность онтологического порядка. Но отрешенность Бога от мира парадоксальным образом сочетается с немислимой для античного мироощущения интенсивностью божественной вовлеченности в судьбу каждого отдельного человека. Человек получает новый статус в сотворенном мире: «Но в чем же, по церковному слову, величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворившего его»¹. Античная идея уподобления микрокосма макрокосму, человека — миру принципиально трансформируется: человек выделяется из мира, напрямую уподобляясь Творцу этого мира.

Трансцендентная Божественная Личность создает подобную себе личность человеческую, неразтворимую в стихиях универсума. В этом диалогическом отношении двух трансценденций космос вытесняется в сферу адиафорон (безразличного). В то же время картина космоса в христианстве принципиально антропологизируется, становясь зависимой от человеческих начал в таких масштабах, которые немислимы для античной космологии. Прежде всего, только к человеку обращен Божественный замысел о творении («по образу и подобию»). Далее, христианство есть в сущности религия спасения человека, и весь порядок мира и истории ориентирован на решение именно этой задачи.

Но высшее признание абсолютно прерогативного статуса человека, — как в его величии, так и в его унижении, — заключается в том, что Бог, воплощаясь, принимает человеческий образ («зрак раба»), чтобы возвысить человека до божественного образа (классическая формула богословия: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»). Самое красноречивое, но в то же время возмутительное для античного миропонимания, свидетельство сверхприродного статуса человека — это порядок отношений между миром и человеком, выраженный в параболе грехопадения и спасения. Нравственное падение человека становится не просто фактом истории «первого» Адама, но и событием универсально-космическим: оно влечет за собой моральное превращение всей природы, нарушение порядка всего сущего. С этого момента зло приходит в мир. И возродиться природа должна только через восстановление человека. Моральное и физическое спасение мира становится задачей религиозного человека. Судьба космоса оказывается в зависимости от частной человеческой судьбы. Мир отступает в тень человека.

Парадокс христианской историософии и заключается в том, что частный человек мыслится здесь как сверхкосмическая реаль-

¹ Григорий Нисский. Об устройении человека / Пер., прим. и послесловие В.М. Лурье. СПб., 1995. С. 50.

ность. При этом человеческий субъект по видимости открывает в себе универсальные демиургические потенции в смысле создания негативной Вселенной, тем самым усваивая себе функции гностического Демиурга, творца злого мира. Правда, позитивность действительно человеческого творчества христианской доктриной принципиально ограничивается, обретая свою историческую почву уже значительно позже, возможно, не ранее XIX в. Центральная роль человека во всеобщей истории, хотя и не как подлинного субъекта истории, — лейтмотив исторической концепции двух «Градов» Августина, и грандиозного теологического проекта Максима Исповедника. Трудно найти в античном миропонимании корреляты подобного представления вещей — изменение естественных параметров бытия остается в языческой мифологии прерогативой одних богов, которые сами вписаны в таксономию космоса, поскольку здесь космогония в сущности есть теогония. Можно вспомнить разве что чудовищный пир Фиеста, от зрелища которого Солнце изменило свой ход, или отдельные мотивы трансформации естественного хода светила в «Политике» Платона. Античность вовсе не ставит человека столь высоко, чтобы соизмерять с его судьбой порядок универсума.

Вследствие этого этизация, о которой мы говорили относительно идеи Бога в христианстве, непосредственно затрагивает также и христианскую космологию — универсум, природа, космос, жизненный мир человека обретают тот нравственный оттенок, который задает им павший, греховный человек. Они окрашиваются в цвет греха и смерти. Даже «естественная» смерть появляется лишь после первого преступления Адама — до этого она не предполагалась. Характерно, что термин «смерть» традиционно имеет как моральные, так и физические коннотации: когда ап. Павел говорит, что «плата за грех — смерть» («*stipendium peccati mors*»), он подразумевает оба смысла, может быть, с приоритетом морального. В свою очередь, обожение человека предполагает для Августина и Максима Исповедника возвышение в нем всей, в том числе и объективной, природы. Очевидно, что в их картине мира физический порядок в значительной мере определяется морально-религиозным. Но такое представление исторически не было устойчивым. Волюнтаристичный образ Бога, несомненно, ближе Средневековью, особенно патристике, нежели Новому времени: в богословском умозрении еще живет «Бог Авраама, Исаака и Иакова», в то время как позже, у Галилея, Кеплера и Лейбница, Он больше тяготеет к деятельности математика, геометра и часовщика. Но уже сама патристика и тем более схоластика открывают опыт «приручения» Бога сотворенному им самим закону — логическому, математическому, онтологическому и моральному.

Этизация природной картины мира в христианстве существенным образом отличается от морального строя воплощенных душ в античном космосе («кармического»), где физическое устройство бытия тоже производно от морального, но где в порядке реинкарнации абсолютизируется объективный закон справедливого воздаяния, в то время как христианский моральный закон, как мы знаем, в этом смысле вовсе не объективен, а в каком-то плане антропологичен (его осуществляет по своей воле «живой» Бог). Античный универсум, в котором господствует логос, имеет тенденцию к секуляризации естественного закона от божественной воли или к поглощению ее логосом при доминировании естественного аспекта закона. Христианский же космос, внешне являя собой фундаментально упорядоченное целое, внутренне весь пронизан энергиями божественного и человеческого (или дьявольского) произвола, тем более что эсхатологическая перспектива мира, заданная Богом, всегда ставит под сомнение его наличное бытие. Возвышение Бога над мировым законом, в какой бы форме он ни был представлен, закономерно приводит и к фактическому упразднению в христианском учении идеи судьбы как объективной безличной («слепой») необходимости или к вытеснению ее на периферию космической жизни (например, у Бозэция). Самодержавный Субъект не терпит рядом с собой никакой иной самодовлеющей реальности, с которой вынуждены были считаться античные боги.

В средневековой антропологии и этике реализована одна из исторических версий гуманизма — христианский гуманизм и прежде всего в супранатуральном его выражении. Роль человека здесь — главная, но это все-таки только роль в действе, ход которого, включающий в себя образ падшего и спасенного создания, заранее расписан. Космос же — только его задний план. Но тем не менее на его естественном фоне человек выписан чрезвычайно ярко, да и последняя сцена будет разыгрываться с участием человека уже среди иных реквизитов, сверхприродных. Хотя той малой доли человеческого, которой этот субъект может распоряжаться для своего спасения в синергии с Богом, хватает и для его нравственного вменения, и для приложения божественного милосердия. Здесь заложена изначальная моральная асимметрия — «собственной» воли человека оказывается достаточно для инициирования всемирной катастрофы, но совсем недостает для спасения даже его души. Он может по своей воле пасть, но своими силами не поднимется.

Ренессансный гуманизм подхватил супранатуральный пафос средневекового гуманизма, первичный замысел Бога о человеке, о котором говорится, например, у Максима Исповедника, но был вынужден выравнивать несоответствие разнонаправленных моральных потенций человека, естественно, усиливая в человеке, как казалось, позитивное демиургическое своеволие. Но все же

мысль о «достоинстве человека» — исключительно христианская мысль, а вовсе не античная: такого размаха человеческих способностей, какой раскрыла Библия, античность не прозревала. Можно вспомнить, что речь «О достоинстве человека» у Пико дела Мирандолы — это речь Бога, и она выражает Ренессанс того идеального образа человека, каким мыслило его себе Средневековье.

Средневековая этика представляет собой сложный комплекс разнообразных версий моральной философии, включающих как вполне наукообразные и детализированные разработки самых отвлеченных проблем морального сознания (прежде всего в западной традиции, особенно в схоластике), так и обоснования специальной дисциплины морально-религиозной жизни в ее аскетическом редакции — в форме монашеского «подвига», духовного «художества», опиравшихся на мистический опыт и по своей разработанности и изощренности не уступавших умозрительной высоте чистого богословия, с которым они были неразрывно связаны. Кроме того, мы включаем в средневековую этику и недоктринальные способы бытийствования морали в так называемых низовых, бытовых (хотя и не всегда обыденных) формах культуры, в которых тем не менее отчетливо утверждается совершенно специфическая, может быть, и нестандартная, норма универсальной нравственной жизни.

Абсолютным моделирующим текстом всех теоретических и практических дисциплин нравственной философии Средневековья было Слово Божье, Священное Писание, в свою очередь содержащее в себе несколько разновидностей нормативной информации — это прежде всего заповеди, предписания, заветы, сентенции праведной жизни, так сказать, первичные рефлексии библейского нравственного сознания (Декалог, книги Пророков, книги Екклесиаста и Иова, Псалмы, Книга Премудрости Соломона, Нагорная проповедь, притчи), а также универсальные образы-символы — живые воплощения высших религиозно-нравственных начал, концентрирующие в себе энергии практической жизни, определенной идеей служения Богу (Иаков, Моисей, Соломон, Иов, пророки, многие другие ветхозаветные праведники; Иоанн Креститель, Богородица, апостолы и святые в Новом Завете). В аллегорической моральной экзегетике христианских мыслителей, начало которой положил Филон Александрийский, они выступают в качестве наглядных прецедентов человеческого нравственного совершенства, живых образцов доступной человеку добродетели и святости, достигнутой или на пути нравственного подвижничества, или в результате божественного избрания. Кроме них, персонажами огромной агиографической (житийной) литературы, имевшей неопределимое дидактическое и воспитательное значение на протяжении всей истории христианства, уже не говоря об их влиянии на низовые формы религиозно-нравственной жизни, «народное

христианство» (духовные стихи, легенды, мистерии, праздники)¹, выступают и многие другие святые.

И совершенно в стороне от великих фигур христианской иконографии стоят образы Божественной Троицы, воплощающие в себе запредельные совершенства, как бы те абсолютные парадигмы нравственной жизни, которые выше и самой нравственности. Человеческий разум словно считывает с них доступный ему моральный смысл: с Бога-Отца — идею милосердия и справедливости, с Бога-Сына — жертвенность и смирение перед законом, а со Святого Духа — дыхание любви. Первостепенное значение для моралистики приобретает образ Христа, догматы боговоплощения и воскресения. В них опять же раскрывается опыт земного, чувственного, человеческого бытия Бога. Вторая Божественная ипостась максимально очеловечивается, происходит божественный кеносис (опустошение), Господь мира претворяется в переживающее муки и даже претерпевшее смерть существо. Для догматики, конечно, важнее божественная составляющая Христа, для историка морали — его человеческая природа. «Не человеческая природа воскресила Лазаря, но и не Божество проливало слезы у его гроба»² — эти слова Иоанна Дамаскина позволяют различить в образе Христа божественное и человеческое. Слезы Христа, мольба в молитве о чаше в Гефсиманском саду и отчаянный упрек Отцу на кресте «Зачем Ты покинул меня?» рисуют человеческий образ Бога, «слишком человеческое» в нем, проявившееся в узловые моменты всечеловеческой истории (герой повести А. Камю «Падение» горько замечает, что не во всех Евангелиях нашлось место для этого упрека). Наверное, важнейшим моментом, отличающим христианский нравственный идеал от античного, и является этот откровенно человеческий, чувственный оттенок в «страстях Господних», даже сами страсти, которые оказались реабилитированными для моральной жизни³.

¹ Можно вспомнить, что и античная этика в широком смысле не сводится к книжной, писаной традиции диалогов Платона, «Этики» Аристотеля и стоических трактатов — она включает в себя и живую нравственную материю, формирующую нормы языческой праведности, — это мифологические персонажи, исторические и легендарные образы полубожественных людей, магов и чудотворцев, нравственных подвижников (семь мудрецов, Пифагор, Эмпедокл, Сократ, Платон, Диоген, Кратет и Гиппархия, Аполлоний Тианский).

² *Patrologiae Cursus Completus. Ace. J.P. Migne. Series graeca, t. 94, col. 1057A.*

³ Правда, их признание не мешало последующей европейской моральной философии постоянно дезавуировать этот «скандал» для рассудочной морали. Например, если Кант и признает нормативность заповеди милосердия, то вовсе не в форме переживания, в какой она собственно и выступает, но только как рассудочную идею, идеал разума, которому надо подчинить чувства. Следовательно, надо быть разумно милосердным, что противоречит самому этому понятию, обращенному к сердцу. Наверное, можно пожалеть, что эта важнейшая сторона христианского

Различение религиозных и собственно этических аспектов в этом фундаментальном для христианства символе смерти и возрождения имеет принципиальное значение для понимания своеобразия средневековой моралистики. В полемике Августина с Пелагием названная проблема была сформулирована на языке богословия, не перестав от этого быть понятной и для светского разума: какова природа действительности Христовой жертвы для человеческой души? Учение Пелагия, представлявшее значимый реликт античного гуманизма в христианской традиции, говорило о нравственном примере личности Спасителя, с которым следует соизмерять сферу индивидуального нравственного сознания, оставляя выбор только за ним самим. У Пелагия душа человеческая действительно, посредством свойственного ей разума, может определять себя (точно так же грехопадение Адама оказывается для человека не источником транслируемого первородного греха, а только недобрым примером, который следует отвергнуть). Можно определенно утверждать, что в пелагианстве не только выразился дух светской моралистики, но и сказалось моральное начало как таковое в его отличии от религиозного. Последнее нашло своего страстного апологета в лице Августина, утверждавшего в противоположность светской версии морали прежде всего значимость прямого и действительного участия Духа Святого в моральной жизни через деятельную благодать.

Для истинно религиозного мыслителя сводить смысл святой жертвы только к нравственному примеру для подражания было бы не только проявлением неблагочестия, но и самоупряднением религиозного духа. В самом деле, если абстрагироваться от исторической материи, увидит ли тогда нравственное сознание какое-либо существенное различие между смирением Спасителя, подчинившего себя Закону ветхозаветного Бога, и смирением Сократа перед законом полиса? В этом случае, как говорит Паскаль, можно будет «обойтись и без Бога» («se passer de Dieu»). Святой Дух должен участвовать в жизни души непосредственно, а не только через пример, подвигая ее, как сказал Августин, «где захочет и когда захочет», даже если его участие и дополняется содействием человеческой воли, что также признается далеко не всеми богословами. Последнее несколько не умаляет роли подражания Богу в нравственной жизни, о котором говорится в знаменитом трактате «О подражании Христу». Участие Божественной воли для религиозного сознания аксиоматично, но мера его активности может сильно варьироваться. Августин признавал это совершенно недвусмыслен-

нравственного идеала (ведь если она пристала Богу, то и для человека является не только не предосудительной, но и обязательной) оказалась во многом маргинальной для европейской моральной философии, но зато она питала художественный дух европейской культуры.

но — в трактовке событий обращения (Савла, апостолов), и в крайней форме — в учении о предопределении святых и первородном грехе. Католическая и православная практика таинств (мистическое присутствие Духа), особенно таинства крещения «во отпущение грехов», в сущности продолжает ту же линию: здесь Бог воздействует на тело и душу, не только стирая следы греха, но и позитивно запечатлеваясь в человеке в форме актуального религиозно-нравственного «характера». То есть фактически признается частичная (или полная, как в кальвинизме) моральная невменяемость человеческого морального субъекта, да к тому же самоопределение души дополняется «оператором» Божественной воли, осуществляющей, так сказать, *action directe* (прямое действие). В таком обостренно теономном понимании нравственной жизни разрушается аксиоматика не только светского морального сознания, но и морального сознания вообще. Моралистическую позицию Пелагия ослабляла ее двусмысленное толкование благодати как естественного и в то же время сверхъестественного явления, в то время как его оппонент Августин развивал свою принципиально религиозную идею без экивоков, но именно поэтому и выходил за пределы нравственно определенной жизни.

Мыслителем, который в рамках христианского канона задал тон всей последующей средневековой этике, поставив в центр своих Посланий именно образ умирающего и воскресающего Христа, был первый теоретик христианства апостол Павел.

**1.1. ЭТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ПОСЛАНИЙ
АПОСТОЛА ПАВЛА (I в. н. э.)**

Трудно в общих чертах охватить все богатство тем, актуализированных Посланиями апостола Павла. Они представляют собой целую энциклопедию христианской догматики, нравственной и религиозной жизни. Его личный пример и высокий духовный пафос его трудов стали образцовыми для всей последующей христианской моральной философии. Мы выделим здесь несколько проблем.

Это прежде всего смысл Христовой жертвы. Для Павла смерть и воскресение Христа не только знаменует новый этап в истории спасения человека, эпоху Нового Завета, но кладет начало реальному, действительному преобразению человеческой природы, ее новой жизни. Для него спасение не есть только перспектива последних дней мира — в Пасхальном событии воскресения оно уже актуально осуществилось, и избранные Богом в этой земной жизни живут в духовной форме воскресших. «Внутренний» человек преобразился, став духовным, но адекватное себе «внешнее» явление спасения он обретет по окончании времен, когда откроется весь Божественный замысел о человеке и мире и «Бог станет все во всем».

Характерной особенностью стилистики Посланий является то, что они наполнены живым опытом переживания фундаментальных категорий христианского морального сознания — греха, смерти, жертвы, покаяния, милосердия, любви, спасения и свободы. Личностное неотделимо здесь от объективно-универсального. Переживание смерти и спасения сливаются воедино и самого автора, и адресатов его Посланий, и весь мир вокруг них. Это сопряжение становится возможным через мистически-реальное самоотожествление Павла с распятым Христом: «Я сораспялся Христу» (Гал., 2:19), во Христе же преобразается весь мир.

Несомненно, что религиозная доминанта Павловой антропологии является определяющей по отношению к этической: моральное состояние души задается объективными детерминантами ре-

лигиозной картины мира — божественной и сатанинской, добро и зло интерпретируются в терминах греха и благодати. В знаменитом пассаже из 7 гл. Послания к Римлянам апостол описывает состояние своей души, все еще даницы греха и смерти: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Ибо знаю, что не живет во мне, т. е. в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, а живущий во мне грех» (Рим., 7:15–20). Можно видеть здесь описание греховного бытия человека, еще не пережившего в крещении преобразующего его воскресения, как об этом говорит А. Швейцер в своей известной книге об апостоле Павле¹, но в самом послании нет прямых указаний, позволяющих так однозначно соотносить описанное апостолом состояние с какими-то определенными вехами в его персональной биографии. Сам же автор Послания именно здесь максимально заостряет драматический конфликт в его душе между благодатью, открывшейся ему через сораспятие с Христом (начало внутреннего преобразования), и законом греха, господствующим в том мире, в котором по-прежнему еще живет плотский, «внешний» человек.

Поэтому вряд ли будет оправданным предположение, что апостол Павел снимает в человеческой жизни различие должного и сущего — этого не допускает никакая религиозная мораль. Актуальность спасения и начало новой жизни уже на этой земле постулируется апостолом Павлом только в мистическом плане. Как они зримо реализуются в эмпирическом космосе, для которого законом является антагонизм «внутреннего» и «внешнего» планов человеческого бытия, остается тайной (возможно, отсюда берет начало августиновское противопоставление «невидимой» церкви избранных праведников — церкви «видимой», смешанной, давшее начало длительной традиции). А применительно к паулинистской этике это представляется вдвойне проблематичным — ведь в ней спасаются не все, а только избранные, не обладающие видимыми отличительными признаками спасения. Возможно, только открытая эсхатологическая перспектива позволяла Павлу переживать настоящее как будущее, актуально «встраивать» один план бытия в другой, и действительно в этом случае все их отличия стирались.

Тема «закона» получает в этом отрывке своеобразное прочтение: одним и тем же термином обозначается как противоречивая внутренняя реальность души («Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим., 7:23)),

¹ Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1990.

так и нормативная система запретов и предписаний (Павел говорит о «заповеди» (Рим., 7:8–9)), что позволяет соотносить ее с близким Павлу ветхозаветным законом. Правда, возможно, что в последнем случае под законом подразумевается вообще всякая нормативность, в том числе характеризующая и античную этику. Главное, что оба они — и эллинское, и иудейское законничество — представляют для Павла примеры принудительно-внешней формы моральной императивности, которая в этом своем качестве не только не преодолевает грех, но еще и становится искушением для человека, приводя его в отчаяние. Поэтому для Павла в контраверсии закона и благодати первое понятие соотносится со всем старым, т. е. с миром, бывшим до Христа, в то время как благодать открывает то новое, которое «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор., 1:23), в греческом тексте говорится о «скандале» для Иудеев.

И здесь апостол открывает для нас еще одну сторону современного ему морального сознания, к которой античная традиция почему-то была нечувствительной. Выясняется, что моральное наставление, нравственное просвещение, рациональная дидактика, казалось бы, опирающиеся на непосредственную очевидность и «естественность» этической заповеди, вовсе еще не обеспечивают ее внутреннего признания субъектом. Закон открывает для человека грех, убеждает в неприглядности порока, внушает к нему отвращение, но тем самым только ожесточает его, потому что при этом закон не дает ему силы преодолеть это зло в себе (этот мотив станет определяющим в августиновской доктрине благодати — именно она заставляет человека внутренне принять моральный закон). После осознания нормы закона грешник оказывается пораженным вдвойне — закон как будто рождает грех в человеке, «умножает» его, заставляя видеть его там, где его словно и не было.

Но, конечно, Павел вовсе не желает возвращения к состоянию блаженного неведения, хотя и признается, что он «жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил» (Рим., 7:9). Если истина свидетельствует о себе и одновременно обособляет ложь, то и закон, запрещая грех, «открывает» его для человека, очерчивая границы добра и зла. Бог полагает убийство как зло — и оно становится для человека злом, с которым с этого момента человеку становится трудно жить. Закон называет моральные начала своими именами, творя их.

Здесь и наполняется этическим смыслом мифологическая функция называния-творения, присущая Богу (хотя, с другой стороны, подобным же образом самодержавно своеволен и стоический философ, отказывающий болезни, терзающей его, в праве называться злом — пример Посидония в «Тускуланских беседах» Цицерона). Так возможно негностическое толкование ветхозаветного образа Бога, «производящего бедствия» (Ис., 45:7), хотя,

конечно, христианская теодицея не может ограничиваться одной вербальной реализацией моральных абсолютов — зло должно найти себе еще и онтологическое основание.

Апостол раскрывает диалектику закона и греха: «неужели от закона грех? Никак; но я не иначе узнал грех, как посредством закона, ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил «не пожелай»... без закона грех мертв» (Рим., 7:7–8). Чтобы бороться со злом, нужно показать его, а сама его демонстрация превращается как бы в вызывание духов зла. Слово тяготеет к открываемому им злу, закон, обращенный к эмпирическому миру, дискредитируется им, словно прилепляясь к нему, становясь его частью. Кроме того, тот же закон угнетает человека бесплодными требованиями самому это зло преодолеть, становясь постоянным укором для совести. Отсюда и парадоксальное и даже загадочное для исследователей отождествление апостолом Павлом закона плоти и греховного мира с законом, данным этому миру для преодоления греха. Слишком уж эти антагонисты оказываются связанными друг с другом. Естественным следствием из этого почти гностицистского умозаключения будет обращение к такому закону, который сумел бы преодолеть грех в самом человеке, преобразив его. Апостол Павел видит такую, конечно, нечеловеческую, внеморальную силу в благодати Господней: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти? Благодать Божья через Иисуса Христа» (Рим., 7:24–25).

Проблема закона и благодати становится в центр размышлений апостола. И здесь вновь выявляется непостижимая амбивалентность самой идеи закона: с одной стороны, закон «свят», «и заповедь свята и праведна и добра» (Рим., 7:12) — ведь она дана Богом, чтобы утвердить Божественный порядок в мире; люди заключены «под стражу закона» до пришествия Христа (Гал., 3:23), закон является «детоводителем ко Христу» (воспитателем) (Гал., 3:24), с другой стороны — закон определяется как «сила греха» (1 Кор., 15:56) и даже говорится: «Христос искупил нас от проклятия закона, сделавшись за нас проклятием» (Гал. 3:13–14)¹. Предельно заостряя

¹ До слуха русскоязычного читателя острота Павлова парадокса доходит в уже смягченной форме синодального перевода: «искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою», где в неоднозначной семантике слова «клятва» все-таки звучит еще мотив «проклятия», тем более что далее речь идет о «проклятом на древе» (в греческом тексте Септуагинты «katara» — проклятие, хула, то же означает и латинское *maledictus* («проклятый»), англ. *curse* в соответствующих фрагментах в латинской и английской версиях Нового Завета). Но полностью заглушить его невозможно, потому что он коренится в самих мировоззренческих и богословских основаниях Посланий. В них впервые предметом размышления становится превосходящая всякую рассудочность тайна отношения Творца к твари и мистерия Боговоплощения — то, что апостол называл «скандалом», а позже Кьеркегор — «возмущением».

данную проблему, как это делает А. Швейцер, можно увидеть здесь элементы гностического взгляда на мир: закон людям дан Богом не непосредственно, а через ангелов, которые, владея миром, становятся выразителями темной стороны закона. Некоторые тексты Посланий, действительно побуждают к такому прочтению (повиновение закону — это порабощение «вещественными началами» мира (Гал., 4:3); господство в мире злых сил, казнивших Христа (1 Кор., 2:6–8).

Возможно — и от решения этого вопроса зависят различные версии реализации христианской теодицеи — противоречивость идеи закона заложена в неоднозначности понимания соотношения «природы вещей» и благодати в христианстве. Ведь в христианском космосе нет исключительно естественных вещей и событий — все они сотворены Богом или управляются им: все созданное благодатно. Но тогда чем же будет отличаться порядок жизни в эмпирическом космосе от порядка заповедей Декалога (закон)? Ведь оба они санкционированы Творцом. Нужно ли говорить о различии между ними по степени совершенства, как сказал бы платоник, или — по степени их благодатности? Об этот порог, разделяющий реальности разного ценностного уровня, и споткнется потом любая последующая концепция богооправдания: ей придется в той ли иной мере сводить сверхъестественный порядок вещей к естественному или наоборот, апологетизировать природный закон и профанизировать божественный.

Закон не может животворить (Гал., 3:21) — вот его главный порок, и Павел противопоставляет ему благодать (синонимом ее выступают «правда Божия» или просто «вера»). Мы ограничимся близким нам этическим смыслом: благодать не просто сменяет закон или побеждает его — она устанавливает в человеке новый закон, делающий человека праведным, оправдывающий его. В ней древний закон сам себя упраздняет: «законом я умер для закона, чтобы жить для Бога» (Гал., 2:19). Несомненно, это понятие выходит за пределы естественного морального сознания — вера и благодать снимают с человека первородный грех (Рим., 5:15), преображая его для вечной жизни.

Павел говорит об актуальном воскресении человека — это мистический процесс усвоения Духа через таинство крещения и, как мы уже отмечали, трактуется он прежде всего не субъективно-человечески, а объективно-универсально. Это процесс, захватывающий человеческий дух. Мы подходим здесь к знаменитому тезису апостола Павла об оправдании (спасении) верой: «человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим., 3:28).

Уже отмечалось, что вера в Средние века из определенной когнитивной установки превращается в основную теологическую добродетель. Лютеровское прочтение предполагает взгляд на веру

прежде всего как на субъективную настроенность души, открытой Слову Божьему. Сама вера тоже есть Божий дар. Это вполне соответствует представлению апостола Павла, но у апостола вера как благодатный процесс не только открывает начало личной религиозной жизни, но и знаменует вступление человека вместе со всем человечеством (в его единстве с мистическим телом Христовым — церковью) в новую историческую эпоху: эпоху веры. Апостол мыслит универсально и эсхатологически. Поэтому противопоставление «веры» «делам закона» также следует интерпретировать не столько в аспекте антагонизма внутреннего мотива и предметного действия (этический взгляд) и даже не исключительно в плане противопоставления глубинной религиозности формальному ритуализму (протестантский принцип), а как переход из мира одного закона — «закона плоти», господствовавшего в язычестве и традиционном иудаизме, — в мир благодати, захваченности законом Духа, христианскую Вселенную. Потому закон и не может оправдать, т. е. спасти, никакую плоть, что им только познается грех, а спасает человека вера, через жертву Христову, вовлекая его в объективный процесс преобразования (воскресения).

А. Швейцер приходит к заключению, что своим принципом оправдания верой апостол «отрезает себе путь к этике»¹, словно забывая, что на этом принципе впоследствии строилась вся протестантская этика, как раз и углубившая мотивационную сферу моральной жизни. Без нее не было бы и этического учения Канта. Можно возразить А. Швейцеру, что, во-первых, отрицание «дел закона» у апостола не абсолютно, он неоднократно настаивает на исполнении закона (даже любовь есть его исполнение); во-вторых, у Павла, как далее у Лютера, речь идет о снижении значимости «дел» в смысле формальной религиозности, ритуала (иудейского или католического), что не отменяет моральной практики в том смысле, как ее понимали и Аристотель, и Кант, у которых истинное «дело» морали осуществляется не внешним образом, а в человеческой душе.

1.2. БОЖЕСТВЕННОЕ ПАРИ: КОНТРОВЕРСИЯ МОРАЛИЗМА И ЛЕГИЗМА

Апостол Павел задал средневековой этике еще одну фундаментальную тему — соизмерения в Божественной воле произвола и законосообразности. Апостол обращается к известному ветхозаветному примеру Божественного выбора — изначального и немотивированного (можно сказать, незаслуженного) предпочтения Богом Иакова против Исава. Как известно, найти рациональное, т. е. справедливое, основание этого решения пытались многие экзегеты и до,

¹ Швейцер А. Жизнь и мысли. С. 353.

и после Павла. Апостол не колеблясь формулирует кредо средневекового сознания, которое лучше многих умозрительных обоснований выражает новый опыт воли, практически не признаваемый античной этикой и теологией, правда, присваивая его не столько человеческому, сколько трансцендентному Божественному субъекту: «кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает» (Рим., 9:18).

Эта идея оказалась чрезвычайно созвучной Августину в полемике с пелагианами, где он обильно цитирует «Послание к Римлянам». Деяния Бога, являющегося творцом законов мира и закона человеческой жизни, не могут поверяться алгеброй справедливости — Он выше любого закона. Это же супранатуральное качество Творца апостол обнаруживает и у тех людей, кто избран и спасен для вечной жизни уже в жизни земной: «на таких нет закона» — мысль, почти гностическая. Правда, как зримо реализуется их свобода от мира, мы достоверно судить не можем. Апостол настаивает на том, что любая внешняя Богу мотивация его воли ущемляла бы ее: «Итак, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим., 9:16). «Чистота» воления не допускает причастности иных начал, «дабы изволение Божие в избрании происходило». Столь же однозначно и решительно снимаются и все притязания человеческой справедливости — «А ты кто человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему (его): «зачем ты меня так сделал?». Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (Рим., 9:20–21). Более определенно апостол разделяет их как «сосуды гнева» и «сосуды милосердия».

Здесь, возможно, мы имеем дело с первичной, жесткой редакцией последующей католической концепции «сверхдолжной (избыточной) благодати» (*resartus sanctorum*): благодатный дар бытия (жизни) не может быть заслугой человека, поскольку он абсолютно превосходит все возможные последующие человеческие заслуги, поэтому любые определения Божественной воли относительно человеческого бытия — как «справедливые», так и «несправедливые» — будут изначально нейтрализованы безмерностью Его дара, ведь бытие даровано человеку не однократно, а постоянно поддерживается Богом. Сколько бы ни «заслужил» человек, Господь раз и навсегда даровал ему больше.

По тем же основаниям избыточность благодати в ее более гуманизированной версии предполагает, в свою очередь, и прощение заслуженных человеческим родом грехов для божественных избранников в доктрине предопределения. В конечном счете Господь помнит о первичной Своей милости, и все последующие манипуляции с идеей справедливости вполне укладываются в логику благодати, включающую в себя наряду с произволом и опре-

деленную калькуляцию. В тяжбе с Богом человек изначально проигрывает.

Но, как оказывается, в мире находится еще один истец, в отношении с которым Господь вынужден опираться не на принцип свойственной ему сверхзаконной воли, уместный применительно к человеку, а на идею воли подзаконной, которая вынуждена принимать в расчет некоторую объективную легитимную норму. Бог вступает в юридический дискурс, соблюдая его правила и побеждая противника оружием казуистики. Правда, самый сильный Его ход все же основан на чистой нравственной идее самопожертвования и с ее помощью Он одолевает Своего противника, нечувствительного к такого рода действиям и неспособного на них. Дух лукавства побеждается Духом любви по строгим правилам спора равных (именно здесь проявляется истинный смысл слов апостола Павла, который говорил, что он «Законом умер для Закона»).

В ветхозаветной «Книге Иова» Бог вступает в спор с Сатаной из-за праведного Иова. Злой дух с разрешения Бога начинает искушать Иова, подвергая его всем мыслимым мучениям. Сатана в этой книге, как и во многих других произведениях Ветхого Завета, представляет собой особый аспект самого Творца, который самодержавно господствует над всеми силами мира, — как в их позитивном для человека выражении, так и в негативном: «ибо Он причиняет раны, и Сам обвязывает их» (Иов., 5:18). Это Бог «ревнивый» и справедливый, даже если его правосудие сокрыто от человека, — разве «может человек оправдаться перед Богом?».

Дьявол (греч. «diabolos» — клеветник, хулитель) первоначально представлялся не в качестве духа зла, а как обвинитель человека перед Богом. В этом амплуа он и обрел свойства соперника Бога в борьбе за человека, выявляя перед лицом Творца моменты тварности и ничтожества человека и, соответственно, инициируя эти начала в мире и даже отождествляясь с ними. В то же время злое начало в нем оказывается неотделимым от благого. Для онтологического взгляда или диалектического метода (например, у Гегеля) они располагаются как бы на одной плоскости, становясь равномошными друг другу.

Но теология не может признать их равносильность. Сливая воедино аспекты добра и зла в одном образе «князя тьмы», морально-религиозное сознание тем не менее принципиально разводит их: Сатана представляет собой часть той силы, которая, как в «Фаусте», «stets das Bose will und stets das Gute schafft» «всегда желает зла, всегда творит благое», т. е. по своим мотивам, субъективно, она всегда желает зла, но реально, объективно-предметно, всегда творит добро. Бог использует злые намерения Сатаны для того, чтобы «на выходе» получить добро (Августин говорит, что Бог не является причиной злых деяний, но Он преобразует их пос-

ледствия во благо универсума). Папа Григорий Великий замечает: «Всегда несправедна воля Сатаны, но никак не лишена справедливости его власть, поскольку волю он имеет от самого себя, власть же — от Бога» (*Moralia* 2, 10). В этом заключен великий «позитивный» смысл зла — оно играет служебную, инструментальную роль в благих планах Бога (это лейтмотив всей христианской теодицеи).

Господь, призывая Сатану в свидетели непоколебимой праведности Иова, как бы разыгрывает с ним человеческую судьбу — ее ставят на кон, ею играют. Склонивший душу человеческую на свою сторону, забирает ее себе. Сатана нечеловечески искушает праведного, а Господь напоминает ему о Своем могуществе. Характерно, что всесильный Бог принимает правила игры, признавая их объективность. Возможно, если бы Он проиграл, то Его своеволия и могущества не хватило бы для спасения Иова (Иов заслужил бы смерть). Но Он использует Сатану для посрамления зла, хотя, как и во всякой игре, риск достаточно велик. Даже если в этом сюжете Бог играет с Сатаной, только по видимости признавая его равенство Себе, значение игрового начала не снимается, а только усиливается.

Поскольку эта тяжба разыгрывается в человеческой душе, она выступает на поверхности как внутренний спор самого человека, как ситуация морального конфликта, но апостол Павел, а вслед за ним и другие христианские мыслители не сомневались в участии здесь персонифицированных сверхчеловеческих нравственных начал. Апостол говорит о «живущем» в нем грехе (вспомним слова Ф.М. Достоевского о том, что человеческая душа есть поле битвы Бога и дьявола). Отсюда и специфический, «гуманистический» элемент в христианской доктрине воздаяния — Бог может простить человека, отпустить ему грехи не только потому, что Он милосерден и всесилен (этот мотив сам по себе абсолютен и не имеет вне себя никаких оснований), но и принимая во внимание лишь частичную вменяемость грешника, фактически манипулируемого активно участвующими в его жизни силами неба и ада (различные традиции и персоналии христианской мысли давали разные оценки степени этой зависимости, но не допускали возможности полного ее исключения).

Характерно, что в игре при равновесии сил соперничающих начал все решает случай — например, бросок кости, сам по себе не имеющий значения субъекта действия. В рассматриваемом сюжете этот случайный-необходимый элемент космической драмы есть сам человек — невольный, пассивный, но решающий аргумент спора. Кому он поддается, не обладая изначальными предпочтениями в ту или иную сторону, в пользу того и решится спор (это прообраз будущей формальной, безразличной воли, *libertas indifferentiae*).

Ностальгия по потерянному раю в христианской историософии не в последнюю очередь обусловлена ощущением трагиче-

ской случайности грехопадения, отсутствием каких-либо прерогативных рациональных оснований для него: оно не только не должно было случиться, но его могло бы и не быть. Все существенные характеристики данного катастрофического события выражены через различные модальности и именно этим они инициируют реальное переживание его в религиозном сознании. Оно не просто факт, а продукт воли. И даже непреложность церковного литургического чина, в который включается библейское событие, не должна скрадывать его экзистенциальной перспективы, а последняя не может быть необходимо-законсообразной. Все важнейшие события Писания, реализуя план провидения, в то же время носят вероятный характер, ориентируясь не на предметную логику, а на изволения субъектов и даже на их верховный произвол. Таково творение мира Богом — Он не был принуждаем к этому никакой необходимостью, такова же и добровольная жертва Спасителя. Произвольна т. е. незаконсообразна вера Авраама, вернее, она настолько же противоречит закону мира, насколько послушна Первой заповеди высшего закона.

Сатана взял верх, совратив первых людей, и Бог вынужден был отдать мир в его власть. Отсюда берет начало самая мучительная и противоречивая проблема теодицеи — моральная квалификация земного мира, определение его принадлежности и характера господствующего в нем «закона», о котором столь неоднозначно говорит апостол. Мир — Божий, а следовательно, он благ, но он же и «во зло лежит». Просто на время он уступается Сатане, тот берет его во владение по праву победителя. Лукавый дух, творя в мире зло, одновременно и наказывает человека за грех, отчетливо выявляя в себе образ карающей десницы Господней: Бог перепоручает функцию справедливого и временами жестокого судии иной силе, гипостазируя в ней зло как таковое. Недопустимость сопряжения в одном божественном образе двух оппозиционных друг другу нравственных начал или двух взаимоисключающих функций (наказания и милосердия) наряду со стремлением сохранить этическую высоту Абсолюта и послужило основанием маркионовой доктрины, о которой пойдет речь ниже. У Маркиона ответствен за пороки мира отделенный от Высшего начала злой бог, у христиан — тварный падший ангел.

И пари Бога с Сатаной, и вступление их в юридический дискурс, и следующая отсюда власть зла в мире — все это определяется Павлом как проявление «закона», т. е. некоего объективно установленного порядка вещей, — или определенного Богом, или допускаемого Им. По мысли апостола, в соответствии с этим же порядком Бог делает свой хорошо рассчитанный победный «ход» — Он совершает жертвоприношение Своего Сына. По иудейскому закону, повешенный на древе проклят (Втор., 21:23), но Христос, распятый на древе, проклят быть не может. Тем самым Христос

отменяет закон. По логике вещей силы зла должны были бы предотвратить смерть Бога. Эта идея находит свое подтверждение в Евангелиях — Сын Божий знает, что Его смерть на кресте входит в планы Бога-Отца, а потому Он и Иуду принимает как бессознательного вершителя закона. Очень выразительно об этом говорит Паскаль в своей «Мистерии Иисуса».

Мы уже отмечали, что в таком Божественном деянии проявляются как начала абсолютного нравственного порядка (самопожертвование Бога, чистый мотив милосердия к людям), так и элементы казуистики, следования состязательной логике. Бог обманывает Сатану, посылая в жестокий мир безгрешного Спасителя. Сатана руками книжников и римских солдат, синедриона и Пилата, осуществляющих закон этого мира, казнит его. Но тем самым он не только вершит неблагое в нравственном смысле дело, но и дело не-правое — казнит невинного, т. е. совершает преступление, нарушает норму закона, «правила игры». Он превышает меру справедливого воздаяния (наказания по заслугам) и должен уплатить пеню. Эта пеня — выкуп за род человеческий, уплаченный Божественной жертвой, страданиями Христа, Его умиловительной кровью. Сатана должен вернуть мир Богу, потому что проиграл его. Именно потому Христос и зовется Искупителем, и это не только Его Божественный титул, но и характеристика Его роли в великой драме спасения человека. Он действительно «искушает», «выкупает» у дьявола род человеческий — в этом смысле замечателен призыв апостола к людям: «Вы куплены дорогою ценою, не делайтесь рабами человеков» (1 Кор., 7:23). Это обращение выражает ту «свободу христианина», о которой позже говорил Лютер, — внутреннее освобождение от мира и от любых мирских установлений, поскольку Христос выкупил человека у этого мира.

Конечно, на первый взгляд полным диссонансом с этим звучат многочисленные и безусловно искренние увещания апостола к рабам и свободным сохранять их существующий статус в мире, не меняя ничего в нем, и особенно требования безусловного подчинения «властям предержащим» (Рим., 13:1–7). Такая «постнической» по тону апологетика государственной власти смущает исследователей — ведь впереди были еще времена самых суровых гонений империи на церковь, и сам апостол претерпел преследования и мученическую гибель от императорских властей.

Задавая свою практическую версию разрешения коллизии «Бога и кесаря», Павел на многие века вперед определил характер взаимоотношений религиозного человека и мирской власти, не говоря уже о том, что их антагонизм представлял только частный случай более фундаментального и драматического отношения христианина к миру вообще («нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем облада-

ем» (2 Кор., 6:10)). Возможно, эсхатологическое мышление, нечувствительное к ценностям эмпирической «внешней» жизни, действительно хотело нейтрализовать их значимость не только на уровне убеждения, но и реально, хотя и парадоксально: подчиняясь им полностью и при этом абсолютно неизбирательно. В этом можно усмотреть вполне серьезный вариант иронической установки на снижение статусности угнетающего фактора, форму ненасильственного протеста слабого против сил мира (гротеск «итальянской забастовки»). Хотя необходимое для этого различие внутреннего (эсхатологического) и внешнего (исторического) планов человеческого бытия в Посланиях, несомненно, присутствует, против такой интерпретации в какой-то мере говорит то обстоятельство, что апостол настраивает исполняющего не на формальное, а на совестливое послушание. Такого рода социальный конформизм знаком нам из практики скептической «исостении» или стоического «адиафрон» — позиций, внешне сходных с рекомендованной апостолом, но совершенно иначе мотивированных. Все они соответствуют друг другу в конституировании общего отчужденного от мира знаменателя мирских феноменов, основанного или на представлении об их неопределенности (скептики), или на их этической нейтральности (стоики), или на их историческом ничтожестве (апостол Павел и вся эсхатологическая традиция христианства).

Многие христианские мыслители рассматривали этот акт великой мистерии именно под таким казуистическим углом зрения, ведь экзегеза библейского события требовала определенных рациональных оснований. И напрасно Е. Трубецкой в своей книге об Августине («Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. н. э.») выделяет этот юрицизм в качестве исключительной черты именно западного христианства в противоположность восточному. Идею «выкупа» («искупления») «за многих» страданиями Спасителя мы находим в Евангелиях (Мф., 20:28). Имя Христа как Искупителя знает не только христианский Запад (лат. *Redemptor*), но и христианский Восток (греч. *Iutrotes*). Законническая версия искупления задается Тертуллианом и Августином («в этом искуплении кровь Христа служит как бы платой (*pretium*) за нас, которой дьявол не обогащается, а обуздывается» «*De Trin.*» XV, 19), но она знакома также Григорию Нисскому и Максиму Исповеднику. Последний определяет Христову жертву как «суд над судом». Этой теме посвящен специальный трактат Ансельма Кентерберийского «Почему Бог стал человеком?». О «выкупе» (*Iutron*) жертвой Христа за род человеческий говорят Ориген, Афанасий Великий, Григорий Нисский. Интересно, что великий каппадокиец, нисколько не сомневаясь в том, что Бог мог бы Своей волей освободить грешника, настаивает в этом случае на необходимости соблюдения и самим Богом того «закона», по которому осуществилась сделка, — тре-

буется «выкуп» (lutrosia) в виде жертвы Мессии («Orat. cat.» 61A). Ориген, а вслед за ним и Григорий Нисский даже предполагают некоторую Божественную хитрость, когда дьявол попадает на крючок, казня невинного. И Павел повторяет, что грех уничтожен не «законом дел», а «законом веры» вследствие «жертвы умилоствления» (hilasterion) (Рим., 3:25), т. е. благодатного, жертвенного дара Бога. Именно моральный мотив движет победительной Господней волей.

Особая тема Посланий — это практическое отношение человека к земному миру и к своей чувственной жизни. Оно должно быть интерпретировано через эсхатологическую доминанту мышления апостола Павла. Человек еще живет в эмпирическом космосе, но уже ему не принадлежит (речь идет в первую очередь об избранных к спасению, но и не только о них). По своему видимому образу, плотски-телесно человек еще в мире, но внутренне-духовно уже его преодолел. Отсюда и амбивалентность заповедей, обращенных к земной жизни. Правда, эта черта является существенно значимой для всего христианского мировоззрения.

Как отмечает С.С. Аверинцев¹, отношение христианина к миру не может быть ни чувственным (по сути он отрешен от мира), ни бесчувственным (мир — творение Божие и место нравственного подвига человека) — его можно определить как сочувственное (это характерно и для буддийского мирозерцания): взгляд на мир без вожделения и отвращения, постоянное ощущение его утраты и надежда на жизнь вечную. Ярче всего этот двойственный мотив звучит в догмате о прославленном теле и в образе «нового неба и новой земли»: мир, к которому привязан человек, остается существовать и даже увековечивается, но воскресает нетленным и преображается (в противоположность гностике, в которой спасается только дух, уходящий за пределы материального мира, а последний просто отбрасывается). Сораспятие апостола Павла Христу и преграждает ему путь к растворению в материальном мире. Знаменитая формула его нового мироотношения звучит так: «и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор., 7:31).

Хотя до скорого наступления («время уже коротко») Царства Христова все люди должны оставаться в том статусе, который они имеют, у апостола все же и в этом мире существуют несомненные приоритеты, например, замужество благо, но девство оценивается выше. Апостол хочет освободить человека от земных забот, чтобы он безраздельно служил Богу, поскольку служение плоти приводит человека к скорбям. В этом пассаже отчетливо проглядывают аскетические черты учения Павла, впрочем, достаточно сдержанные, ведь он обращался не к монахам. Апостол словно хочет вывести все чув-

¹ Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1960 — 1970. Т. 5. Ст. «Христианство».

ственные элементы в адиафорон, нейтрализовать их, в то же время не превращая эту деятельность в специальную дисциплину, иначе она отнимет много сил и будет отвлекать от подготовки к будущей жизни. Ведь времени оставалось мало! Иное ощущение времени было у профессиональных подвижников на стезе стяжания Духа Святого, христианских аскетов, — для них Царство Божие отодвигалось в неопределенность, и еще было время спасать душу и тело.

Апостол различает дела плоти (блуд, идолослужение, вражда, ссоры, убийство) и дела духа (любовь, мир, милосердие, вера, кротость). Можно предположить, что последние являются зримыми приметами избрания, смерти и воскресения с Христом: здесь этика апостола смыкается с его мистикой. На спасенных уже в этой жизни нет закона (Гал., 5:19—23), вернее, они подчиняются не закону мира (плоти), а закону благодати (духа). Павел называет их «пневматиками», повзрослевшими в добродетели, в то время как остальные, «плотские», суть еще «младенцы во Христе».

Можно вспомнить также известные образы «твердой пищи» знания, «гносиса», и «млека» веры, правда, в этом случае речь идет уже не столько об этической дифференциации, а о разных уровнях познания, отсюда и элементы гностической лексики. Против такого гностического самовозвеличения апостол и выдвигает принцип любви: «Знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор., 8:1) — он адекватно вписывается в контекст общей оценки мирской мудрости у Павла, которая позже стала эталоном, — по ней христианская доктрина сверяла и собственные интеллектуальные достижения, и языческую мудрость. Мера, установленная для человеческого разума, стала моральной нормой, правилом предписываемого человеку смирения перед Божественной высотой: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых» (1 Кор., 1:27); «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор., 3:19).

Читающего Послания не может не тронуть гимн любви в 1-м Послании к Коринфянам — эту добродетель апостол ставит выше всех других: в будущем мире, когда утратят значение вера и надежда, одна любовь останется: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, — нет мне в том никакой пользы» (1 Кор., 13:1—3). Как известно, евангельская вера переставляет горы, но, как оказывается, без любви и она — ничто. Эти две «внутренние» добродетели сливаются в одну — в «веру, действующую любовью» (Гал., 5:6). Трудно, наверное, найти во всей христианской литературе более красноречивое свидетельство превосходства глубинного нравственного начала над сферой внешней жизни.

1.3. РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Среди памятников раннехристианской литературы, примыкающей к апокрифической традиции, особое место занимает так называемая литература двух путей, относимая к «Апостольскому Преданию». Речь в ней идет о различении пути жизни и пути смерти, предстоящих каждому человеку. Эта тема задана ветхозаветной традицией: «вот Я предлагаю вам путь жизни и путь смерти» (Иер., 28:8). Самый известный памятник из этой группы носит название Дидахе («Учение двенадцати апостолов») (II в. н. э.). Этот памятник весь пронизан ожиданием скорого пришествия Христа и его Царства. Никакие земные интересы человека не могут рассматриваться как константные и значимые — ни национальные, ни семейные, ни личные. Его лейтмотив — «Да прейдет этот мир». Задача человека в этом мире — всем своим образом жизни готовиться к будущему, исполняя христианские заповеди («путь жизни»). В других произведениях этого крута говорится о пути света и пути тьмы; пути Бога и пути чуждого ему образа и воли. Истинный пророк, воплощающий в себе все добродетели, характеризуются тем, что он имеет «прав Господень», т. е. Христос выступает здесь как высший образец нравственной жизни.

Эсхатологические и аскетические идеи определяют Послания, приписываемые Клименту, епископу Римскому. Климент призывает человека жить по Христову учению: чтить Бога и сердцем, и мыслью, всеми силами стремиться к исходу из мира и не желать мирских вещей, поскольку это желание «отталкивает нас от пути праведного». Здесь снова идет речь о «двух путях». Автор Посланий во многом повторяет идеи апостола Павла. Важнейший мотив Второго Послания — это убежденность в том, что именно исполнение евангельских нравственных заповедей позволит приблизить Царствие Божие.

Среди творений «Мужей Апостольских» выделяется «Пастырь» Ерма — один из выдающихся памятников апокалиптической мысли II в. н. э. В нем рисуется образ строящейся башни, в основание которой кладутся камни разного качества. Башня символизирует Церковь, а камни — различные категории людей, различающихся по своим морально-религиозным качествам. Высшее место занимают апостолы, епископы, диаконы; затем идут мученики за имя Господне, далее — исполняющие заповеди, новообращенные и кающиеся. Мотив покаяния является у Ерма одним из определяющих. Другие разновидности «камней», отмеченные теми или иными пороками, отставляются — это сомневающиеся, двоедушные, не способные к покаянию, отпавшие. Речь идет об идеальной Церкви, а не эмпирической, ведь в нее включаются только совершенные. В этом можно видеть прообраз будущего различения двух церквей — «видимой» и «невидимой», а также двух категорий лю-

дей — достойных спасения и не удостоенных его. Исследователи находят в «Пастыре» выражение двух направлений в церковной дисциплине: 1) снисходительного отношения к грешникам; 2) ригористически-непримиримого, близкого будущему монтанизму (монтанисты отрицали допустимость прощения в случае тяжелых нравственных прогрешений — убийства, прелюбодеяния и отступничества).

Идея, движущая автором данного произведения, — это очищение нравов и возвращение к первоначальной чистоте Церкви, которая к его времени уже начала погрязать в мирских интересах. Появилось социальное неравенство; стремление к стяжанию богатства и роскоши, осуждаемое Евангелием, проникло в клир; наконец, некоторые члены церкви усомнились в скором пришествии Господа. Звучат в «Пастыре» и аскетические мотивы воздержания и праведности. В то же время он проникнут настроением евангельской простоты и в качестве добродетелей предписывает незлобивость, великодушие, терпение, веселье, милосердие и беззаботность. В этом литературном свидетельстве становящегося христианина уже отчетливо выступает проблема соизмерения высоких, если вообще выполнимых, требований христианской морали с возможностями эмпирического, погруженного в мир человека, т. е. проблема спасения в миру. Одним из ответов на нее была монашеская практика.

В интереснейшем памятнике апологетики II в н. э. — «Послании к Диогнету» — двойственность мирского статуса христианина, его безродность, получила весьма красноречивое выражение. Автор не только отмечает противоречивость христианского мироотношения, определяемого эсхатологическими ожиданиями, но подчеркивает его и гордится им. На его примере видно, что парадоксальность нового сознания, ярко проявившаяся у Тертуллиана, вырастает из евангельских заповедей, апеллирующих в этом мире к царству «не от мира сего»: «(христиане) представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужбина... Они во плоти, но не живут по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные. Повинуются установленным законам, но своей жизнью превосходят самые законы. Они любят всех, но всеми бывают преследуемы... Всего лишены и во всем изобилуют. Бесчестят их, но они тем прославляются; клеветают на них, но они оказываются праведны. Злословят, но они благословляют; их оскорбляют, а они воздают почтение». Живущие в мире, они находятся в нем «как бы в темнице»¹.

¹ Цит. по: *Архимандрит Киприан. Патрология I*. Париж; М., 1996. С. 32.

НЕДОГМАТИЧЕСКИЕ ФОРМЫ МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

2.1. СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ДОКТРИНЫ ПЕРВЫХ ВЕКОВ НОВОЙ ЭРЫ

К числу синкретических доктрин начала новой эры можно отнести герметические учения, собственно гностицизм, учение Маркиона, манихейство (часто их объединяют под общим названием гностики). При всей сложности проблемы их классификации для нас важно то, что они представляют собой продукт переходной от античности к христианству эпохи и соединяют в себе языческие черты, имеющие античное и восточное происхождение, с несомненными элементами христианского мировоззрения. В этом смысле можно видеть в них проявление и «острой эллинизации христианства» (А. Гарнак) и христианизации язычества. Для истории этики они представляют важнейший пример мировоззренческого и этического дуализма — онтологизации двух фундаментальных начал мира, выступающих в виде универсальной оппозиции добра и зла.

Влияние этих учений на современную им духовную жизнь было огромно — они составляли мощную конкуренцию не только уходящей античной традиции, но и восходящей христианской доктрине, оставаясь как бы посредине между ними и подвергаясь уничтожающей критике с той и с другой стороны (достаточно вспомнить трактаты против гностиков у Плотина и антигностические сочинения христианских апологетов Иринейя и Ипполита). Не случайно для христианской истории слово «манихейство» стало нарицательным как выражение названной субстанциальной двойственности.

Характерно, что и языческие, и христианские оппоненты гностики при всем своем несходстве были едины в неприятии ее исходного мировоззренческого пессимизма. Особый интерес представляют психологические и идеологические мотивы этой критики — в них можно увидеть бессознательное стремление к сублимации и рассудочному преодолению никогда не изжитого европейской культурой (и в античности, и в христианстве) тяготения к субстанциализации зла вкупе с осознанием невозможности преодолеть его

логическими средствами. К примеру, все христианские богословы отрицают субстанциальность зла, но воплощенное зло активно и зримо, и вовсе не метафорически, спорит с Богом на небесах и участвует в делах мира в образах Сатаны, дьявола, Вельзевула, Мефистофеля, «князя мира сего» и Антихриста (они и представляют живые тот самый грех, живущий в человеке, о котором говорит апостол в Послании к Римлянам).

Христианская доктрина, будучи, как мы уже отмечали, вторичной моделирующей системой, зависимой от религиозной парадигмы, при всем желании не смогла бы отделить от своего интеллектуального дискурса тот мифологический субстрат, который определял характер Писания, особенно в сфере нравственной философии. Даже если схоластика и создает чрезвычайно разработанные варианты почти что научной этики (например, у Абельяра или Дунса Скота), она не может вырвать их из догматического, т. е. мифологического, контекста и должна так или иначе признавать участие в нравственной жизни человека персональных воплощений добра и зла.

Об исторической устойчивости этой традиции свидетельствует опыт еретических учений в Европе — альбигойцев, вальденсов, катаров и многих других наследников манихейства и гностики. Добавим к этому и то, что плотинская доктрина по сути не преодолела дуализма, что манихейский дух проник в самое ядро августиновского учения и что гностические элементы рассыпаны по Посланиям апостола Павла. Определение онтологического статуса зла — непростая задача для любой теодицеи. Дело еще более усугубляется сложностью дефиниции самого понятия гностики — современная наука видит в ней не только своеобразное культурно-историческое явление начала новой эры, но и устойчивую субстанцию любого достаточно серьезного мировоззрения (гностика как «вечная проблема»).

Герметизм — от имени греческого бога Гермеса, близкого к египетскому богу Тоту, основателю письменности, наук и искусств. Важнейшая функция Гермеса, сделавшая его одновременно столь значимым персонажем и мифическим автором множества произведений — его душепроводительство в страну мертвых, принадлежность двум мирам, знание тайн запредельного. Основные трактаты — «Пой-мандр» («Пастырь мужей») и «Асклепий». Не случайно обращение и к богу врачевания Асклепию (Эскулапу) — он воплощал магические функции, мог воскрешать мертвых, соединял в себе смерть и жизнь. К тому же врачевание Асклепия могло пониматься сколь угодно отвлеченно — умирающий Сократ просил принести в жертву Асклепию петуха: ведь он уже «излечился» от жизни.

Герметическая мифология сводится к следующему: первичный бог, называемый Отцом и Умом, будучи муже-женского пола, рождает второго бога — Демиурга, который создает из опавшей

от родителя материи новый, далекий от совершенства Отца мир, «лижнюю природу». Кроме этого, высший бог создает и первичного Человека, андрогинное существо, равное богу и бессмертное. Человек прорывает совершенную божественную сферу и обращается взором к нижнему миру, влюбляется в свое отражение в зеркале природы и соединяется с ней, забывая свое бессмертие; он разделяется на мужское и женское начала и превращается в обыкновенного человека, а обретя тело, становится смертным. Любовь оказывается началом смерти. Природа захватывает его, рождая от их союза семь планетных сфер, закрепляющих профанический статус Человека. Позже, увещиваемый Поймандром, Человек возвращается к богу, пройдя все сферы и оставив свое материальное тело. Подобным же путем должен пойти и каждый человек. В этом повествовании отчетливо слышны мотивы мирского пессимизма, стремления к уходу от мира, аскетике.

Хотя мировоззрение герметики еще чисто языческого порядка, и в нем можно обнаружить множество параллелей с неоплатонизмом, оно, как отмечает А.Ф. Лосев, уже обнаруживает черты близкого христианству персонализма в понимании бога и человека. Во всяком случае, часть творческих космических функций переходит к человеку, правда, именно они и получают негативные квалификации (своеобразное «грехопадение» через творчество). Здесь же проходит граница между язычеством герметики и христианской антропологией. Для авторов герметической литературы спасение человека заключается в отказе от его мирского воплощения, в какой бы форме оно ни проявлялось — в творении ли сфер, в рождении ли потомства. Мирская любовь поработочает цельного человека, расщепляет его, умножает в воплощениях. Если у апостола Павла или в Послании к Диогнету мы имели дело с определенной амбивалентностью мироотношения, то в герметике абсолютно доминантным становится один мотив — ухода из мира. В христианстве он тоже звучит совершенно отчетливо, но имеет своим источником ожидание близкого конца мира, эсхатологию. Здесь сила его минорного звучания умеряется и восполняется позитивностью мироприемлющего представления о благом Творце, сохраняющем свою связь с миром и опекающем его (по мере дальнейшего исторического движения европейской культуры в Средние века эта тема будет только усиливаться).

В герметике, как и в гностике в целом, мироотрицание носит принципиальный характер, поскольку здесь или создатель мира оказывается далеко не совершенным в своем творческом порыве, или материя (природа) полностью отчуждается от него и обретает неведомые ему измерения. Поэтому и спасение трактуется только как уход духа в родственную ему область и полное оставление мира в его надшем статусе. Интересно то, что мотив пренебреже-

ния к феномену половой дифференциации и плотского размножения рода человеческого перешел из герметики к некоторым мыслителям восточной христианской традиции (Ориген, Григорий Нисский, Максим Исповедник, В. Соловьев), хотя он мог иметь и иные корни.

Во II в. н. э. в Александрии сложились две наиболее влиятельные системы гностической мудрости — их авторами были Василид и Валентин. В их чрезвычайно сложной и запутанной мифологии можно выделить следующие значимые элементы.

У Василида в основе всего сущего лежит сверхсущее Первоначало. Оно отделяет от себя некоторую всесеменную массу реального бытия («панспермию»). В ней смешаны несовместимые друг с другом начала добра и зла, которые через грандиозный процесс создания мира вторичными началами, архонтами и зонами, должны отделиться друг от друга. Это разделение трактуется как спасение духа из плена низшего мира — его осуществляет Христос, но это не Христос церковного предания. В его смерти Василид видит разделение трех начал мира — телесного, душевного и духовного, при этом человек, следующий примеру Христа, носитель последнего, высшего начала (пневматик-гностик) преодолевает узы мира, и мир над ним уже не властен. Сам Христос не страдал и даже распят был только по видимости, смеясь над своими мучителями (представление об иллюзорности, кажимости страданий и смерти Христа получило название докетизма). Этим несовершенным миром правят сотворившие его злые ангелы, и гностики-пневматики путем долгих перевоплощений и аскетической жизни освобождаются от него, возвращаясь к истоку. Все остальные, не удостоившиеся избрания, останутся в нижнем мире, но навсегда избавятся от страданий, потому что по воле Провидения мир покроет пелена «великого затмения» («милость» сомнительного морального порядка).

Более разработанной и популярной была доктрина Валентина. Начало всего, Праотец есть потенция всего, бездна сущего. Из него выделяются пары-сизигии Ум и Истина, Логос и Жизнь, рождающие далее чету Человека и Церкви. Раскрытие божества продолжается до полноты бытия (плеромы), которую окружает кенома (пустота). Последний женский эон София (мудрость), устремившись к истоку, нарушает установленный порядок и порождает своего ущербного двойника Ахамот (ложную мудрость). В ней можно видеть проявление личностного начала, персонального произвола, и этот порыв лишен разумного основания. Все последующее тоже несет на себе черты трагической случайности: Ахамот творит Демиурга, который, в свою очередь, создает материальный мир, заполняя кеному. В нем появляется и Космократ («владыка космоса») — носитель зла. Этот мир представляет собой овеществление первоначальной тоски и скорби Софии-Ахамот: из ее ужаса появи-

лись горы, из ее слез — моря, из ее отчаяния — демоны. Он лишен смысла и знания о себе. Спасает его Иисус (у Валентина фигурируют даже три различных Иисуса), но это не Богочеловек христианства. Здесь все люди тоже делятся на три класса, из которых спасаются только «духовные» (пневматики), а «душевные» и «телесные» погибают вместе со всем миром.

Учение ближневосточного пророка III в. Мани — манихейство — выдает несомненное влияние на него зороастризма. Зародившись в Персии при Сасанидах и получив на некоторое время большое влияние, оно распространилось на огромную территорию от Пиренейского полуострова до Китая. Хотя манихейство даже утвердилось в VIII в. в качестве государственной религии среди уйгуров, оно в целом везде преследовалось, став как бы «мировой ересью». Мани говорил об исходном раздельном существовании двух противоположных начал света и тьмы, добра и зла. Их случайное смешение приводит к появлению мира, в котором живет человек. Элементы добра окружены здесь стихией тьмы, а действительность переживается как экзистенциальная трагедия. Стремление к спасению частиц света становится основным мотивом в манихействе. Оно заключается в конечном полном разделении первичных субстанций и высвобождении света. В пеструю иконографию манихейских пророков входят Адам, Авраам, Ной, Заратустра, Лао-цзы, Будда, Христос и сам Мани. Из зороастризма манихейство взяло представление о предвечном бытии двух начал в вечном времени и их окончательном разделении по окончании истории; из буддизма — концепцию перерождения душ и негативное отношение к земному бытию; из христианства — учение о параклете (утешителе) и образ Христа.

Все перечисленные выше доктрины объединяются общим взглядом на мир как на царство зла, сотворенное злым Демиургом или порожденное темной бессознательной силой. Интересно, что в них, как правило, первичный принцип выступает как позитивное начало, но производный от него творец материального мира (Демиург) или иная творческая сила рассматриваются как «злое» божество, а его продукт — как мир зла. Но наиболее резко и последовательно разделение благого бога и злого Демиурга обнаруживается в маркионизме.

Маркион, воспитанный в христианской семье, был отлучен от церкви, но позже основал собственную церковь, просуществовавшую до X в. и вновь возродившуюся в идеях богомилов и альбигойцев. Он считался злейшим врагом христианской церкви — недаром св. Поликарп Смирнский, встретив Маркиона, воскликнул: «Узнаю тебя, перворожденный сын Сатаны!»

Успех его проповеди объясняется особыми историческими обстоятельствами II в. — возникшей опасностью растворения христи-

анства в иудаистской традиции в случае строгого следования ветхозаветному закону. Появилась необходимость в обособлении от него новозаветного благовествования, что нашло свое выражение, например, в противопоставлении закона и благодати у апостола Павла. Но Павел, как мы знаем, не отрицал великую историческую значимость и воспитательный смысл Моисеева закона, считая его божественным даром язычникам. Не то у Маркиона — он чрезмерно обостренно ощущал противоречие между евангельской этикой и моралью закона и, исходя из этого, абсолютно противопоставлял Новый Завет Ветхому, считая первый творением благого бога, второй же — созданием бога злого. Ветхозаветный бог становится у него началом зла как такового, он есть «дикий и воинственный судья», а не евангельский Бог прощения и любви. Бог Ветхого Завета определяется и как Демиург, творец ужасного мира. Ему противостоит иной Господь, неведомый миру, — Бог любви новозаветного откровения, только по видимости принявший материальное тело в образе Иисуса и воззвавший к страждущим и обремененным, обещая им спасение. Но спасет Он только тех, кто ведет жизнь аскетическую и добродетельную, в то время как Демиург вершит свою собственную превратную справедливость на земле. Одна из гностических сект — наасены — дошла до утверждения о том, что мир есть «грязное творение». Эта мысль перекликается с некоторыми позднеантичными сентенциями — человек как «мешок с нечистотами» у Марка Аврелия, материальный мир как «разукрашенный труп» у Плотина.

Возвращаясь к понятию «докетизм» (кажимость телесного, материального начала), можно увидеть в нем выражение более универсального принципа, нежели только его христологическая интерпретация. А.Ф. Лосев видит в гностическом учении о материи «чистейший иллюзионизм»¹, поскольку материя есть только субъективное представление Софии, объективация ее страстей. В этом случае и весь материальный мир, а также и существующее в нем зло будут представлять собой некую иллюзию. Докетизм и проводит черту, отделяющую христианское понимание зла, спасения, жертвы и искупления от гностического: для христианства реален не только сотворенный Богом мир, но и зло в нем. Отсюда и особая сложность решения проблемы зла в мире — оно должно быть не призрачным, поскольку не призрачен и мир, а в этом случае признание реальности зла требует его онтологической обоснованности. В той же мере реальны и страсти Господни, искупающие это зло, иначе утрачивается смысл Христовой жертвы.

Но и в гностике материя не может быть полностью сведена к иллюзии, поскольку превратное (плотское) стремление Софии, ее

¹ Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 304.

страсть, является космологическим фактом, пусть и не имеющим рациональных оснований (как и отклонение атомов у Эпикура). И еще — в самой античности, в частности, в неоплатонизме Плотина и Порфирия, несомненно, также присутствует докетическая идея практически в том же выражении, что и в гностике.

Докетизм гностики нашел свое выражение и в отрицании мученичества — поскольку Христос только по видимости претерпел смерть, мученичество за веру, на которое героически обрекали себя первохристиане, лишается для гностиков реального смысла: оно тоже будет иллюзорным. Об этом говорится в «Свидетельстве истины» — одном из произведений, найденных в Наг-Хаммади в 1945 г. в библиотеке коптской литературы. В отличие от христиан гностики отрицали и телесное воскресение, замещая его духовным (о духовном воскресении человека как свершившемся уже в земном мире говорил и апостол Павел). В этом трактате аскетизм доведен до предела — его автор, движимый стремлением к очищению от плотских начал, привязывающих человека к миру, отвергает необходимость плотского общения даже с целью деторождения. Здесь же совершенно отчетливо обнаруживается основной мотив гностической критики в адрес ветхозаветного бога — она имеет под собой прежде всего нравственные основания.

Гностики предельно утрировали стремление религиозного духа новой эры к созданию возвышенного образа Бога, лишеного всяких реликтов мифологического имморализма. Этот Бог должен был воплощать только любовь, смирение и милосердие. А Бог Ветхого Завета, с их точки зрения, не соответствовал этим моральным требованиям (проблема морального «оправдания» Бога, как известно, всегда актуальна и для христианской теодицеи). Последовательное проведение единого этического принципа применительно к божественной реальности приводило к разрушению целостного образа Бога: этический пуризм гностики вызывал необходимость развести двух Богов, один из которых представлял высоту моральных абсолютов, другой же — только творческую потенцию. Моральное начало, в свою очередь, отрывалось от эмпирического мира. Гностики предлагали интерпретацию библейских сюжетов, совершенно отличную от христианской: злой бог из зависти запретил первым людям познание добра и зла, а мудрый змей открыл им его. Широко распространена была версия, отождествлявшая ветхозаветного змея с Христом.

Своеобразный феномен гностики, засвидетельствованный христианскими писателями и особенно интересный для историка нравов, — это его либертинизм (моральная вседозволенность). До сих пор мы констатировали исключительно аскетические черты гностических учений. Вседозволенность в этическом смысле представляет собой другую сторону той же самой гностики.

Современников, особенно христиан, шокировало пренебрежение некоторых адептов гносиса к моральным запретам, особенно в половой сфере, доходящее до разрешения промискуитета (в форме «священного брака» — апокриф «Тайная книга Нории»). Согласно представлениям гностической секты карпократов, душа, прежде чем получить освобождение, должна пройти по всему кругу бытия, испытать все, в том числе и зло, чтобы, познав, преодолеть его, поскольку освобождает от мира только знание (гносис).

Эти на первый взгляд экстравагантные формы поведения требуют своего истолкования. Трудно согласиться с мнением А.Ф. Лосева, что либертинизм гностиков представляет собой «чудовищный» символ «всей античной философско-эстетической гибели»¹. Во-первых, у язычества в целом было свое специфическое отношение к человеческому индивидууму, к его душе и тем более к его телу, иногда вовсе не похожее на христианское (сам же А.Ф. Лосев неоднократно подчеркивает культ телесного в античности и его стихийность). Достаточно привести «чудовищный» пример практически легитимного языческого либертинизма (либертинизма в христианском понимании!) — это общеантичная практика педерастии и гомосексуализма, против которой столь гневно восстает А.Ф. Лосев в своих «Очерках античного символизма и мифологии». Одной из зримых примет новой христианской, вернее библейской, морали, принципиально отличающих ее от античной, был запрет на «содомский грех» и на человеческие жертвоприношения, в частности на гладиаторские игры. Естественно, именно с этой позиции апологетика и критиковала как античный, так и гностический либертинизм, хотя, несомненно, Античность погибла отнюдь не от такой «греховной» любви, а от варварских нашествий.

Можно ли считать либертинизм симптомом упадка, даже гибели культуры? Если так, то античная культура подвергалась процессу умирания с самого своего начала — ведь в дionисийских мистериях, представляющих собой, может быть, и маргинальный, но тем не менее чрезвычайно существенный элемент социальной жизни греческого полиса еще с VII в. до н. э., практиковались самые дикие обряды, торжествовала абсолютная вседозволенность. Но известно также, что архетипика дionисийского мифа и ритуала вошла в структуру античного сознания, определила характер многих философских доктрин (в частности, платонизма и неоплатонизма). А языческие праздники Сатурналии — гротескные оргии вседозволенности, в которых привычная Вселенная словно переворачивалась вверх ногами: господа прислуживали слугам, все установленные порядки подвергались осмеянию и пародировались, моральные запреты отменялись! Их место в античной культурной традиции раскрывается

¹ Итоги тысячелетнего развития. С. 305.

в знаменитых «Сатурналиях» позднеримского писателя Макробия. Либертинизм языческих праздников вошел в плоть и кровь человека Средневековья. О социальной значимости сатурнальной культуры говорит В. Тэрнер в книге «Символ и ритуал»¹.

Кроме того, носителями идеи моральной вседозволенности в сфере философии и в повседневной практике были во времена классического эллинизма киники, а далее и их последователи — стоики.

Мотивы гностического либертинизма тоже представляются неоднозначными. Во-первых, в них обозначается эзотерический момент доктрины, когда избранный гностик в силу своего исходного совершенства и превосходства над миром может позволить себе любую форму поведения: она всегда будет совершенной по своим собственным критериям. Его внутреннее величие светит на фоне падшего мира отраженным светом высшей реальности, и именно в таком превратном контексте несоразмерности двух планов реальности оно получает зримую форму вызывающе-экстравагантного поведения (правственный субъект выше мира). Во-вторых, именно в гностике мы видим исторически значимый прецедент той жизненной установки, которая определяется тезисом Достоевского «если Бога нет, то все дозволено». Мир гностиков действительно покинут Богом, в нем утрачены все моральные ориентиры и нет воздаяния за грехи. В морально обезличенном мире любое человеческое деяние оказывается «по ту сторону» добра и зла.

Основанием такого рода поведения также мог служить весьма примечательный мотив уже спиритуалистического порядка — пренебрежение телесным началом в человеке выводило плотские отношения в область адиафорон: не все ли равно, что происходит в низшей материи, если это не затрагивает сам дух?

2.2. НЕДОКТРИНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ БЫТИЙСТВОВАНИЯ МОРАЛИ

Средневековье знает и вполне институционализированные формы либертинизма. Выходя за пределы официальной идеологии, они тем не менее обладают определенной нормативностью, выражая некоторый высший жизненный и нравственный идеал человечества. Это те проявления «карнавальной культуры», «гротескного реализма», которые описаны в известной книге М.М. Бахтина «Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса»². В сравнении с церковной традицией, которая составляет основной пред-

¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

² Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.

мет нашего рассмотрения, они обладают двумя отличительными чертами. Во-первых, они представляют неофициальный, низовой, народный пласт культуры, не получивший своей доктринальной разработки и идеологически не оформленный. В этом смысле можно говорить о его маргинальности относительно господствующего в Средние века христианского мировоззрения. Во-вторых, этот культурный феномен в то же время оказывается тесно связанным с господствующей религиозной идеологией и практикой церкви, являя собой в некоторых отношениях их трагическое выражение. Он построен на пародировании, ироническом «снижении» доктринально-религиозного образа культуры, его смеховом дублировании и в этом смысле является дополнительным элементом мировоззрения, достраивающим несколько односторонний средневековый моральный идеал до некоторой цельности, придавая ему жизненную завершенность.

М.М. Бахтин подчеркивает, что для официальной средневековой культуры характерна «односторонняя серьезность тона»¹. Каноническая церковная традиция, ориентированная на идеал страдательности и жертвенности, не допускала в него смеховые начала (в Евангелиях не было места смеху, шутке и иронии). Вытесненные из верхних этажей общественной жизни, они нашли себе приют там, где всегда и существовали — в празднике, гулянье, карнавале. В них продолжала жить традиция римских сатурналий. Особенно интересны в этом смысле «праздники дураков» и «пасхальный смех». Широко распространены были пародии на различные формы церковной практики — молитвы, гимны, литании, литургию. Характерно, что зачастую авторами их были люди духовного звания. Известный деятель каролингского Возрождения фульдский аббат Рабан Мавр создал ироническую версию вечера, где, по его словам, распоряжается «вторая, дурацкая природа» человека. В таком качестве смеховая культура выражает амбивалентность самого средневекового идеала и представляет тот аспект нравственной жизни народа, который связан с землей, производящими силами природы, человеческим «естеством», эмоционально-чувственной составляющей человека, и прежде всего с его телом.

Именно телесное начало и телесные отправления, квалифицируемые христианской идеологией в терминах «наследия греха», получают здесь абсолютно позитивный статус, становясь антагонистами чистого духа. Ведь и сама христианская моралистика заключает в себе определенный парадокс — именно в ней мы находим обостренный интерес к телесной (плотской) природе человека, связанный с повышением ее мировоззренческой значи-

¹ Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. С. 85.

мости. Христианство реабилитировало тело, включив его в самую гулкость человека, сделав его неотъемлемой частью человеческого существа, — достаточно сказать, что в античной традиции спасается только человеческая душа, отринувшая тело, в то время как в христианстве тезис о телесном воскресении человека стал догматическим определением. В то же время тело в свойственных ему естественных, самобытных качествах утратило в христианстве самодостаточный характер. Там, где тело выступает суверенным субъектом нравственной жизни, оно проявляет свою непроницаемую для духа природу и обнаруживает исключительно негативную динамику, не подвластную разумно самоопределяющейся воле.

В свою очередь, эта «тайна» тела, вернее его онтологически непреодолимого своеволия, инертности и косности, была открыта для античной философии. Не обладая онтологическими ресурсами для приручения (или одухотворения) тела, античная моралистика предпочитает или отказаться от него (пифагорейцы и платоники), или умерить его притязания, не упраздняя их (перипатетики), или вывести его в адиафорон (стойки). Античность слишком серьезно относилась к самосущему телу, чтобы допустить его участие в жизни духа, а ее философия и мораль согласились с онтологической непреодолимостью телесного начала.

Христианство, наоборот, необходимым образом соединяет тело с духом в своем идеале прославленного, преображенного, т. е. духовного тела. Но это онтологически невозможное превращение телесного осуществлялось только в обход естественного (философского) решения психосоматической проблемы. Здесь, как и во многих других случаях, христианская доктринальная мысль прибегает к спасительному (во всех смыслах!) теологическому различению природного и благодатного. Прославленное тело — это тело уже не по его природе, а по благодати, преобразующей естественное тело в тело духовное (исихасты видят в нем продукт «обожения», которое достижимо и в земной жизни). Такое тело больше не будет восставать на дух, оно уже естественно, в силу своей новой природы подчинится ему, исключая возможность нового грехопадения и делая ненужной любую аскетику. Но, как мы видим, эта покорность тела дается ценой утраты его сущностного качества. Такое прирученное тело не будет антагонистом духа.

Каким рисуется то «духовное» тело, о котором говорит апостол Павел, противопоставляя его «душевному» телу профанического субъекта (1 Кор., 15:44)? Сам апостол представляет его не имеющим пола — «ни мужского, ни женского» (Гал., 3:28). Григорий Нисский («Об устройении человека») и Максим Исповедник («Ambigua»), чьи воззрения на природу и устройство человека были во многом определяющими для всей Восточной церковной традиции, моделируют человеческую природу как исходно бесполою, не знающую

плотских страстей («наслаждений»), не ведающую чувственных начал и не требующую своего плотского продолжения в потомстве. Половое различие, чувственность и функцию размножения они относят только к неизбежным реалиям греховного существования, т. е. считают их чем-то недожным, некоторым ущербом исходной полноты человеческого бытия, фактически злом. Об этом же говорит и различие понятий *genesis* (божественное творение совершенного человека, лишённого страстей и приспособленного к духовному порождению потомства) и *gennesis* (плотское рождение и страсть как наследие греха) у Максима Исповедника. Отголосок этих идей мы находим в концепции человека в «Оправдании добра» у В. Соловьёва, который рассматривал плотский брак и плотское размножение человека в качестве ущербной компенсации утраченной в раю вечности.

Отсюда берет начало мучительная для христианской моральной мысли проблема пола. Спектр ее решения простирается от принципиально аскетических версий сексуальной жизни до вполне позитивно оценивающих человеческую эротику (заметим, что популярное противопоставление христианской любви-благотворения «агапе» животному античному «эросу» лишено оснований, поскольку термином «эрос» в патристической литературе выражается также и высший вид любви — любви человека к Богу, в частности, в «Ареопагитиках»; в соответствующих контекстах его использует и Максим Исповедник). Православная традиция в целом не видит в сексуальной страсти и половом размножении необходимости человеческой природы, считая их лишь наследием греха, но признает их эмпирическую необходимость и оправданность.

Августин осуждает плотский способ продолжения потомства, связанный с похотью пола, обосновывая свое мнение тем, что, в отличие от других аффектов, в половой страсти движения половых органов побуждаются одной страстью без участия «сочувствующей ей воли», т. е. сексуальность есть проявление абсолютной суверенности страстей, предосудительных вдвойне, поскольку они не признают не только руководства разума (что с трудом удается также и подвижникам), но даже согласия превратной воли (*De civ. Dei* XIV 19). Совсем иной взгляд представляет Фома Аквинский — для него плотское общение, умеряемое разумными началами, само по себе нисколько не осуждается. В его оправдании он заходит настолько далеко, что считает сексуальные удовольствия, получаемые в целомудренном браке, более сильными, нежели похоть прелюбодейства. В состоянии первоначальной невинности они должны были быть более интенсивными, нежели после грехопадения: «Чувственное наслаждение было бы большим в той мере, в какой и природа была бы чище, и тело более чувствительно» (*Sum. theol.* I 98, 2).

Сама по себе индивидуальность каждой отдельной человеческой особи также не представляет в этом смысле интереса, тем более что индивидуальные качества единичного субъекта рассматриваются здесь как заданные не сущностным, но привходящим образом. Началом индивидуации (*principium individuationis*) оказывается материя — эта идея берет начало у Платона и Аристотеля и получает свое завершение в неоплатонизме. В целом она была воспринята христианской антропологией, за исключением доктрины Дунса Скота.

Отсутствие внимания к телесной индивидуальности становится определяющим в антропологических доктринах патристики, не говоря уже о таких крайних выражениях спиритуализма, как концепции Оригена на Востоке и Эриугены на Западе. (Только в поздней схоластике у Дунса Скота и Вильяма Оккама можно обнаружить пробуждение интереса к ней). Такой взгляд вступает в серьезное противоречие с персоналистской идеей христианства. В свою очередь, представитель западной церковной традиции Августин, хотя и настаивает на сущностной индивидуации каждой отдельной человеческой природы (Бог творит пол изначально и навсегда), тем не менее тоже мало что оставляет от индивидуального человеческого тела для жизни будущей, мыслимой как предельно совершенное состояние человека (тело там не будет иметь никаких недостатков, телесные дефекты, искажающие нормальный образ тела, будут восполнены, все люди будут иметь тридцатитрехлетний возраст, смогут принимать пищу, сохранится половое разделение, но не будет ни чувственного вождения, ни полового размножения, т. е. установится некая усредненная модель человека; при этом тело не станет духом, хотя и будет духовным). В целом можно сказать, что персонализм христианства прилагается прежде всего к духу, но не к телу — его выразительные черты во многом нивелируются. Подобная установка, по сути вовсе не враждебная телесной природе человека, тем не менее создает благоприятные предпосылки для христианского аскетизма.

В отличие от официальной христианской морали низовая культура, пронизанная языческой энергией, наоборот, утрирует телесные функции, подчеркивает индивидуальность, абсолютизирует животные черты в человеке, даже дефекты и уродства, свидетельствующие об избыточной соматической стихии, нарушающей все эстетические нормы («гротескное тело», в котором нормативными становятся впадины и выпуклости, противоречащие традиционной идеальной «округлости» идеи). Тело утверждается как аксиологически приоритетное, а жизненная сила в ее телесных отправлениях выступает символом высших начал. В таксономии человеческого образа торжествует не верх, а низ.

В этом «перевернутом» (с точки зрения господствующей морали) мире моральный образ человека также рисуется избыточ-

но-плотскими чертами. В нем обязательным становится все то, что обычно запрещается в соответствии с «добрыми нравами» (плотская ненасытность во всех ее проявлениях, моральная неизбирательность, скабрёзность, божба и ругань, бесстыдство в облике и непристойность в манерах). В своем предельном выражении (о чем Бахтин почти не говорит) гротескная культура или тяготеет к упряднению границ добра и зла, или меняет знаки аксиологических абсолютов на противоположные: благом становится не разум и порядок, а стихия и хаос, тем более что плотская стихия генетически сродни хаосу.

Превращенное сознание карнавальной культуры, однако, не лишено своего нравственного идеала, а в чем-то оно выражает исконные моральные идеалы человечества даже полнее и искреннее, чем доктринальная мораль. На этом настаивает М.М. Бахтин, отказываясь видеть в праздничных формах культуры выражение каких-либо утилитарных или биологических потребностей человека: эти формы получают санкцию «не из мира средств и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, т. е. из мира идеалов»¹. Если перевести эту гротескную нормативность на язык христианской моралистики, то мы получим столь же парадоксальный образ «естественной святости», спонтанной добродетельности, непринудительной цельности субъекта, т. е. всего того, что идет в нем от свободы.

В карнавальном действе, действительно, господствует стихия свободной жизни, тот первичный хаос, из которого берет начало все сущее. Оно выражает себя и в античном дионисизме². Средневековая мораль, в отличие от Канта, нашла способ действительного, а не только умозрительного осуществления идеальной свободы. Это прежде всего карнавальная культура — свобода естественного человека, не противодействующего своей телесной природе и спонтанно выражающего себя в ней. Здесь утверждается безусловная положительность телесного принципа: гротескная

¹ Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. С. 14.

² Воспитанники Канта не всегда вспоминают, что категорический императив, идея долга, «разум, осуществляющий насилие над природой» и многое другое из арсенала принудительной морали, о котором говорит великий моралист, с его точки зрения все же не выражают подлинного духа этики, которая для Канта есть учение о свободе («Основы метафизики нравственности»). Эту свободу, воплощаемую в чистом, т. е. недостижимом для смертного идеале, он связывает с понятием «святой воли». Для него такая свобода в эмпирическом мире только умозрительна, хотя любое проявление нравственности уже предполагает реальное участие умопостигаемой свободы. В ней полностью снята идея долга и любая принудительная мотивация. Субъект достигает единства со своей умопостигаемой природой, и его действия оказываются абсолютно спонтанными. Это действительно райское, подлинно праздничное, сатурнальное состояние человека, выраженное сухим языком философии.

форма телесного обнаруживает свою позитивность, в то время как утрированное выписывание телесных начал, например, в произведениях христианских апологетов Тертуллиана или Иеронима, можно определить как злой гротеск (христианская аскетика в этой своей ригористической версии должна была вызвать отвращение к телесному, и она пользовалась теми же рецептами его дискредитации, что и Овидий в «Лекарстве от любви», — утрированием отрицательных черт в нем, превращая тело в отталкивающий образ зла).

Еще один тип актуальной реализации свободы — это свобода обоженного человека (святого) в православной традиции, где абсолютную позитивность представляет духовная природа «обоженного» человека, праведного старца (святая воля).

Обе эти формы осуществления свободы оказываются экстремальными выражениями человеческого духа, выводящими его за границы морально-легитимного: как либертинизм тела — в первом случае и как либертинизм духа — во втором (в этой форме санкция на вседозволенность не кажется столь очевидной, но она подтверждается словами апостола Павла о духовных избранниках, для которых нет закона; сюда же можно отнести и знаменитый призыв Августина «Люби — и делай, что хочешь!» (*In epist. Iohannis ad Parthos tract. VI col. 2083*).

Пока речь идет о христианском идеале человека, тело представляется необходимо позитивным элементом его устройства. Когда же христианская антропология возвращается к реальности человека после грехопадения, то ее акценты кардинально меняются. Взаимоотношение духа и души, души и тела, духа и плоти обретают характер антагонизма и требуют особой дисциплины, гармонизирующей их, — аскетики.

■ 2.3. АСКЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ

В истории Восточной церкви, начиная с первых примеров монашеской практики и монашеских уставов IV в. (св. Антоний, Пахомий Египетский, Василий Великий), формируется специфическое понимание цели человеческого бытия в мире. Она мыслится в мистических и аскетических терминах обретения Духа Святого, обожения (*teosis*). Особенно характерно для восточной аскетики то, что в ней в процесс преобразования вместе с душой необходимым образом включается и тело — из плотского тела оно становится духовным, «прославленным» (по образу Фаворского преображения Христа).

Складывается традиция, которая получила свое развитие на протяжении всего Византийского средневековья и была подхвачена христианской Русью, став, по мнению некоторых авторитетных историков церкви и светских философов, отличительной

особенностью православной духовности. Она транслировалась в двух формах — догматико-богословской и опытно-аскетической. Первую представляют крупнейшие мыслители Восточной церкви Максим Исповедник и Григорий Палама, вторую — многочисленные подвижники, подвизавшиеся в монашеской жизни.

Важно то, что аскетическая идея была плодом прежде всего определенного практического опыта анахорета, который мог быть доктринально оформлен, как, например, в знаменитой «Лестнице» синайского отшельника VII в. Иоанна Лествичника (апелляция к личному опыту в силу неопишуемости запредельных состояний сознания вообще свойственна мистическим мыслителям — достаточно назвать Плотина и апостола Павла). Здесь мы имеем дело не с моральным богословием, а с подлинно практической, опытно подтвержденной философией.

Основные материалы по аскетической традиции собраны в знаменитой антологии «Добротолюбие», составленной в XVIII в. св. Никодимом Святогорцем. Мистическое содержание жизни религиозного адепта выражалось в его стремлении соединиться с Богом, обрести Божественные качества (*unio mystica* предполагает соединение конечного и бесконечного, человеческого и Божественного, мирского и священного). Эта идея берет свое начало еще в словах апостола Павла: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал., 2:20). Правда, понимание мистической жизни «во Христе» было развито на христианском Востоке в русле энергетизма, получившего теоретическое обоснование в византийском исихазме XIV в., и прежде всего в трудах Григория Синаита, Николая Кавасилы и Григория Паламы. Найденные ими формулы благочестия обрели статус вероучительных на Константинопольских соборах XIV в. Богообщение мыслилось как соединение двух энергий — человеческой и божественной, преображающих человеческую природу. Один из великих мистиков X — XI вв. Симеон Новый Богослов говорит в своих гимнах: «Я и сам делаюсь Богом через неизреченное соединение». В Боге же различались сущность и энергия сущности, поэтому обретение божественных энергий рассматривалось не как сущностное превращение в Бога (стать Богом «по природе» тварный человек не может), а как энергийное соединение, взаимное «претворение» их энергий (*perichoresis*).

Здесь весьма уместной оказалась христологическая формула о единстве двух природ Спасителя, божественной и человеческой — «неслиянно и нераздельно», как раз и определяющая характер этого «неизреченного слияния». Конечно, мистический элемент аскетической традиции превалировал над этическим и даже в каких-то, особенно завершающих, моментах упразднял его (прежде всего в идеале святости). Но для нас принципиально важно то, что отцы-аскеты настаивали на совместном деянии Бога и человека, синер-

гии, «сорботничестве» их. Человеческое участие представлялось здесь необходимым: Максим Исповедник говорил о двух «крылах», на которых человек возносится к Богу — это благодать и человеческая свобода. Человеческая «доля» в этом процессе находит свое воплощение в аскетическом деянии, «подвиге».

Аскетика превращается в особую деятельность субъекта (подвижника) по преодолению своей греховной природы для подготовки ее к приятию Духа Святого, божественных энергий. Он как бы очищает в себе душевную почву, на которой должны произрасти семена благодати. Сама по себе благодать не может сделать это, так же как и человек без участия благодати не в состоянии стяжать Духа. Моральное начало, будучи подчиненным мистическому, раскрывается именно в этой, эмпирической плоскости подготовки (приуготовления) человеческой природы к восприятию благодати. И хотя сами аскетические писатели избегают строгих дистинкций в характеристике процесса обожения, можно достаточно определенно провести границу между религиозно-мистическим и этическим по линии, отделяющей в самом подвиге человеческую «долю» от Божественной составляющей его. Следует учитывать и тот факт, что Восточная традиция также тяготеет к органически-натуралистическим интуициям присутствия благодати в человеческой душе: благодатные энергии как бы «произрастают», раскрываются в ней, и сама благодать есть нечто естественное и неотделимое от человека (Макарий Египетский).

Типологически сходной с аскетическим деянием является литургическая практика — религиозный культ, совершение церковных таинств (соотнесение этих двух типов религиозной жизни оправдано уже потому, что создатели всего свода средневековой моралистики были людьми духовного звания — монахами или священниками). Это еще одна сфера, где Божественное соседствует с человеческим, где Святой Дух стяжается участием человеческой воли в результате предметного действия, в котором необходимо участвует тело. Здесь земное и небесное различаются по критерию созерцаемости: как видимое действие, совершаемое человеческой энергией, долженствующее вызывать присутствие невидимых (мистических) божественных энергий. Трудно сказать, большая или меньшая доля человеческого участвует в литургии по сравнению с аскетической практикой — не будем забывать, что ритуал не автоматичен, а необходимо предполагает определенную «молитвенную» настроенность души, а это требует нравственных усилий, тем более что и сама молитва формирует соответствующий душевный склад. Здесь внутреннее незримо переходит во внешнее и наоборот.

Церковный ритуал и вся религиозная практика с субъективной стороны необходимо предваряются катартикой — дисципли-

ной морального очищения и без нее недопустимы. Правда, в этом случае для религиозного сознания со всей остротой встает проблема соотношения нравственного содержания жизни субъекта, исполняющего ритуал, и духовно-предметного, объективного смысла мистического действия. Мы имеем дело с разного рода действиями, определяемыми принадлежностью человека к трем планам реальности — внешнему предметному плану ритуала в его зримом выражении (в телесных формализованных, канонизированных движениях и произносимых вслух молитвенных формулах); внутреннему плану души в ее многообразной жизни, в том числе способной к нравственным расположениям, без которых, как отмечалось, не имеет смысла обращение к небу — «Бог не услышит» такую молитву; и внутренне-внешнему плану Божественной реальности, которая обретается и душевной настроенностью, и действенным ритуалом.

Чем же аскетическая практика отличается от литургической, если у них столь много общего? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно выделить еще одну черту сходства между ними — оба этих действия основаны на некоторой дисциплине, правильности, порядке в культовых действиях, можно сказать, на определенной культуре предметного свершения (ведь «культура» и «культ» слова однокоренные). Поэтому аскетика, требующая соблюдения хотя бы элементарных формальных начал в душевной жизни, также и ритуалистична, а ритуал в его незыблемой последовательности — аскетичен. Ритуал, как и мораль, имеет дело не только с духовными состояниями, внутренними побуждениями, но включает в себя и телесные начала, и предметные действия.

Но дальше уже идут различия: литургическое действие канонизировано и церковь свято хранит неизменным весь чин Богопочитания со времен первых Соборов (этим гордится православие), а аскетическая дисциплина представляет собой прежде всего отражение личного подвига каждого ревнителя веры, хотя и складывающееся в единую сокровищницу святоотеческой традиции. Поэтому такой опыт, как опирающийся на чрезвычайно многообразную экзистенциальную практику, канонизирован быть не может, будучи всегда только отдельным и неповторимым примером праведной жизни, но именно этим он и интересен для моралиста — последний находит в агиографии (жизнеописании святых) многообразные прецеденты индивидуального нравственного подвига, чего литургия, конечно, не предполагает. Стихия эмпирического бытия, почти исключаемая из таинств, создает в индивидуальном религиозном сознании пространство для моральной жизни.

Довольно деликатный вопрос о характере мистического присутствия Святого Духа в церковном ритуале и в аскетическом подвиге также заставляет видеть разницу между ними: даже не

стремясь обнаружить в церковных мистических действиях (таинствах) элементы магии (т. е. принудительно-законосообразного вызывания невидимых сил), мы не можем не заметить, что они предполагают момент необходимого участия в таинстве призываемых священником Божественных начал при соблюдении формальных правил канона. Ведь простому мирянину, далекому от аскетических подвигов, хоть в какой-то мере должна быть гарантирована причастность к Божественной жизни, и эту (относительную!) гарантию дает ему церковь. Поэтому таинственное присутствие небесных сил и обожение воспроизводится в церковных таинствах однозначно и регулярно и (что особенно примечательно) независимо от моральных качеств участвующих в них сторон — как священнослужителей, так и прихожан. Формализм таинства обретает свойства объективно-необходимого процесса, он как бы прокладывает дорогу для участия благодатных начал в субъективной жизни (католическая традиция проводит различие между объективной действительностью таинства — *ex opere operato* — и эффектом, определенным субъективной настроенностью верующей души, — *ex opere operantis*; последний принципиально значим в протестантизме).

Рядовой верующий может быть человеком, далеким от совершенства, но и ему дана возможность причаститься телу и крови Христовой в таинстве евхаристии, стать в церкви частью Его мистического тела, т. е. обожиться. В то же время моральная нечистоплотность священника не отменяет действительности совершаемых им таинств — Божественные энергии как бы проходят сквозь него, нечистый сосуд не может осквернить их. В этом случае священник есть лишь инструмент Божественной благодати. Мы уже отмечали, что против такого отношения к таинствам выступали во времена Тертуллиана (II — III вв.) монتانсты — сторонники нравственной чистоты церкви, беспощадные к человеческим слабостям, вплоть до лишения грешников права участвовать в таинствах. Можно вспомнить и более поздние времена — в начале V в. Августин ожесточенно полемизировал с донатистами, ставившими эффективность церковного ритуала в прямую зависимость от морального лица священнослужителя (другие ригористы в рядах церкви — новатиане — даже требовали вторичного крещения для отрекшихся от веры вследствие внешнего принуждения). Донатисты и новатиане в определенном смысле утверждали для земного человека примат нравственного начала перед религиозным.

Аскетическая практика не дает гарантий, не говорит о необходимом стяжании Святого Духа в мистическом опыте подвижника, но строится скорее на ожидании схождения Божественных энергий в подготовленную для этого душу. Исихасты («священно-безмолвствующие») разработали виртуозную, изощренную технику достижения состояния обожения, требующую высочайшей дис-

циплины тела и собранности духа, т. е. действительно нравственного подвижничества: не случайно слово «аскеза» (греч. askesis) имело первоначально спортивные и воинские коннотации (аскетика — это атлетика тела и духа), позже став «художеством из художеств». Но, как оказывается, парадокс такого усилия заключается в его необязательности для таинства обожения: «Самая характерная черта исихазма и самое драгоценное наследие, оставленное им Православию, — это та неразрывная связь между наличием душевной и телесной аскетической техники, предельной точности и крайней требовательности, и торжественным заявлением о том, что никакая техника, никакой искусственный прием не имеет ни малейшего значения в деле соединения души с Богом Живым... Отсюда — смелое и рассудительное, свободное употребление всех аскетических приемов»¹.

Включенная в религиозный контекст, аскетическая практика в значительной мере дезавуируется в своей значимости, поскольку представляется избыточной для сотериологической прагматики: никакие достижения в ней не дают удостоверений спасения — ведь и монах-отшельник, и мирянин равно удалены от Бога. Благодать в сущности нельзя заслужить. Аскетическая техника оказывается в этом смысле не менее и не более эффективной, чем простая вера, и высочайшее искусство духа приравнивается к бесхитростной открытости надежды (явление, вполне типическое для христианской этики). Таким образом, возможна корреляция между предметным выражением таинства и объективным схождением благодати, с одной стороны, и аскетической дисциплиной и нравственным возвышением — с другой.

Рассмотренная под таким углом зрения, аскетика выступает скорее как самоценный феномен эстетического, нежели нравственного порядка, и сближается с любым иным событием человеческой культуры. Но масштаб ее подвига может быть адекватно оценен как раз по меркам человеческих возможностей рационального устройства жизни, усовершенствования человеческой природы, т. е. не по религиозным, а по моральным критериям. Однако мы уже видели, что этот вид человеческой деятельности, соразмерный моральному началу в субъекте, в отношении целей религиозной жизни не обладает автономным смыслом; в частности, крупнейший русский богослов XX в. В.Н. Лосский отмечает: «Для христианина не существует автономного добра: доброе дело хорошо лишь постольку, поскольку оно служит нашему соединению с Богом, поскольку оно способствует стяжанию благодати. Добродетели не цель, а средства, или, вернее, симптомы, внеш-

¹ *Иером. Антоний (Блум). О созерцании и подвиге. Цит. по: Хоружий С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 122.*

ние проявления христианской жизни»¹. В.Н. Лосский ссылается на Серафима Саровского, утверждавшего, что «лишь ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Духа Святого», повторявшего в свою очередь мысль апостола Павла о том, что все, что не от веры, есть грех. Оговорка В.Н. Лосского в вышеприведенной цитате («средства, или, вернее, симптомы») весьма показательна.

Действительно, для религиозного человека его добродетели, исполнение дел морального закона, аскетический подвиг и многое другое, предполагающее человеческую активность, свободную волю и способность к самоопределению, могут быть лишь средствами достижения высшей цели, но взятые сами по себе эти средства, во-первых, никогда не могут быть достаточными для решения этой задачи, а, во-вторых, в некоторых событиях религиозной жизни они просто безразличны для определений, идущих от Божественной воли (случаи обращения апостолов, «путь в Дамаск» апостола Павла). Эти различия отчетливо сформулированы тем же В.Н. Лосским: «Благодать не есть награда за заслуги человеческой воли, но она не является также причиной «заслуг» нашей свободной воли... Ни наши усилия ни в чем не определяют благодати, ни благодать не влияет на нашу свободу в качестве какой-то посторонней силы»².

Несмотря на антиавгустиновский пафос этих тезисов, они тем не менее в той мере, в какой обособляют благодать от человеческих заслуг, не позволяют разрешить мучительную также и для Августина проблему морально-антропологической мотивации благодатного призвания праведника и оставленности грешника: ведь не все люди удостоиваются стяжания благодати, без которой они не могут надеяться на спасение. Но на чем же все-таки основано их право быть отмеченными ею, если они не «заслужили» ее по своей воле, хотя бы не отвергнув, а добровольно приняв ее? Моральное усилие человека, аскетическая техника выражают видимые отличительные признаки именно морального субъекта. Отрицание же человеческих заслуг в деле стяжания благодати делает эти свойства неразличимыми наряду с другими естественными или культурными атрибутами субъекта.

В редакции В.Н. Лосского спасающая благодать в своих предельных для моральной деятельности основаниях оказывается выражением высшего Божественного произвола, основания которого недоступны человеческому разуму. Можно, конечно, удовлетвориться умеренной прагматической формулировкой, согласно которой моральная заслуга представляет собой необходимое, но

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 149.

² Там же. С. 149–150.

недостаточное условие спасения так же, как и участие в жизни церкви является таким условием, не дающим гарантий спасения. Акцент вновь переносится на объективно неустойчивые и неустойчивые формы религиозной жизни — веру и надежду.

С нашей точки зрения, этот исторически воспроизводящийся казус объясняется, в частности, неудовлетворительной (со светской точки зрения) постановкой проблемы соотношения свободы и благодати в восточной аскетической традиции (ее католическая и протестантская версии несколько не предпочтительней). В своем стремлении охранить чистоту и высоту благодати от тварных начал мыслители церкви, как известно, прибегали при объяснении взаимодействия Божественного и человеческого, морального и сакрального, к стоической идее «всцелого смешения» (*krisis dia olon*), которая утверждает полную пронизанность одного начала другим при полном сохранении ими своих сущностных качеств (известный догматический образ раскаленной в огне стали). Два несоизмеримых принципа, соединенные между собой, не дают чего-то третьего, а просто соучаствуют в одной деятельности, как бы пространственно складываясь друг с другом (одна сила — призывающая, другая — откликающаяся). Две энергии, Божественная и человеческая, оставаясь самими собой, не образуют в моральном субъекте единую ипостась, личность, в отличие от того, как это мы видим в единой Богочеловеческой ипостаси Христа.

Фундаментальным препятствием для утверждения подлинного синтеза двух «природ» в моральной жизни субъекта служит также догмат о двух волях во Христе, согласно которому в воплотившемся Боге была не одна воля (энергия), а совместно две — Божественная и человеческая, так же как и две природы, не упразднявшие друг друга (этот догмат был направлен против ереси «монофелитства» или «моноэнергетизма», говорящей об одной воле или энергии во Христе). Поэтому и подвиг праведника, монаха, аскета остается по своим энергиям разделенным в себе — в человеке они не сливаются в ипостасную, личностную форму (в рамках христианской догматики это совершенно невозможно, что, в свою очередь, подтверждает защищаемый нами тезис). Опыт благодати лично не усваивается человеком. Тем более что с ростом интенсивности аскетического подвига, по мере того как человеческое сознание претерпевает деструкцию своей тварной индивидуальности (это необходимое условие принятия Божественных энергий) доля собственно человеческого становится все меньшей. Об этом говорит крупнейший выразитель идей исихазма в XIX в. в России Феофан Затворник: «Всего ожидая от Бога и ничего от себя, должно и самому напрягаться к действию и по силе действовать, чтобы было к чему прийти божественной помощи... Благодать уже присуща, но она будет действовать вслед за своеобразными движениями, воспол-

няя бессилие их своею силою»¹. К прерогативам человеческого деяния относится лишь подготовка почвы для схождения благодати, редукция всех структур индивидуального сознания к ничто («кеносис» — опустошение сознания). Фактически самодеятельность, активность человеческого сознания выражается в бесконечном отступлении перед Божественным присутствием в нем, в самоуменьении до такой степени, чтобы оставить в себе место только для Божественной энергии. Максим Исповедник говорит, что сознание должно стать чистым зеркалом Бога, а Феофан Затворник продолжает: «сознать себя... ничего не содержащим, пустым сосудом; к сему присоединить сознание бессилия, самому наполнить пустоту свою, увенчать сие уверенностью, что сделать сие может только Господь»².

В таком понимании просматриваются черты некоторого автоматизма взаимодействия двух воль — одной, уступающей, и другой, входящей в оставленное пространство души. Возможно, синергия, сотрудничество двух воль в человеке должна была бы предполагать свободную игру сил, принцип неопределенности, если бы эти силы были равномогущны друг другу, т. е. если бы Бог и человек как две личности могли вступать в истинный диалог (диалогический, персональный аспект общения Бога и человека как «Ты» и «Я» выделяли в качестве их фундаментального отношения мыслители XX в., опирающиеся на ветхозаветную мысль, — М. Бубер и Э. Левинас).

Однако восточная христианская традиция, даже признавая это общение как духовный акт любви (человек обоживается благодаря своей любви к Богу и происходит «прекрасное взаимовращение», взаимопроникновение двух энергий), все-таки не может допустить симметрии двух воль. Игра волевых начал допустима только в пределах избирающей, т. е. неопределенной, греховной человеческой воли, но не между двумя сущностно различными волями. Свобода избирающей воли заключается лишь в том, принять ли ей или отвергнуть благодатный Божественный призыв. Отвергая его, человек свободно обрекает себя на гибель по своей воле и по заслугам. Принятие же его означает признание полного смирения перед Абсолютом, и в этом случае активность и действенность морального сознания (заслуга и вменяемость) ограничены исключительно стремлением к самоупраждению. Чем меньше в результате подвига веры останется в человеческой воле самой этой воли, тем лучше. И в самом деле, чем может человеческая воля обогатить Божественную? В конечном счете одна из них, высшая, вытесняет другую (в морально-практическом, а не догматическом плане). Как

¹ *Еп. Феофан Затворник. Умное делание о молитве Иисусовой // Сборник поучений Св. Отцов и опытных делателей. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 108.*

² Там же. С. 100.

пишет Исаак Сирий: «тогда отъемлется у природы свобода, и ум путеводится, а не путеводит»¹. (На таком фоне несравненно более жесткой представляется версия соотношения свободы и благодати у Августина, для которого божественный избранник не может отвергнуть благодати по своей воле, закрыв для нее пространство своей души). В этом смысле, как и во всех других, для Максима Исповедника абсолютным был пример Христа, в котором в результате ипостасного соединения человеческая воля была всецело обожена и стала непричастной греху.

Анализируя процесс обожения, В.Н. Лосский рассматривает и специфическую проблему соотношения в нем индивидуального и личностного. Эти определения человеческого существа имеют принципиальное значение для понимания специфики нравственной жизни — ведь практическая философия реализуется именно в пространстве эмпирического, следовательно, индивидуализированного, а не завершено-парадигмального бытия человеческого субъекта: об этом однозначно свидетельствует различие этических и диано-этических добродетелей у Аристотеля, моральности и святости у Капта. В.Н. Лосский выражает здесь глубинные интуиции православного сознания: он видит в индивидуальной множественности людей искажение, раздробление чистой человеческой природы, соединенной Христом, — оно «противно делу Христа»². Индивидуальному самоутверждению противопоставляется «личностное совершенство», достигаемое отказом от себя, полной отдачей себя, где человек упраздняет «индивидуальную природу и свою собственную волю»³. Таким образом признается необходимым отречение от одного из аксиоматических элементов морального сознания как такового — личной воли субъекта (об этом же недвусмысленно говорит и опыт старчества, где воля ученика-послушника пресекается, определяясь в своих действиях решениями старца (добродетель «повиновения»), который, в свою очередь, уступает свое сознание внушениям Духа Святого).

Показательным в этом смысле оказывается различие, проводимое Максимом Исповедником: он говорит о двух волях в человеке — воле природной (*thelema phusicon*) и воле гномической (разумной, делиберативной, избирающей (*thelema gnomicon*)) («Диспут с Пирром»⁴). Первая выражает «естественное» стремление человека, соразмерное его исконной, совершенной «природе». Она не требует и не допускает свободного выбора, поскольку впол-

¹ Цит. по: *Wensinck A.J. Mistic treatises bi Isaakj Nineveh. Amsterdam. 1923. P. 210.*

² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. С. 137.

³ Там же. С. 126.

⁴ *Patrologiae Cursus Completus. Acc. J.P. Migne. Series graeca. T. 91.*

не однозначно определяет субъекта в его праведных стремлениях к добру. Это действительно «свободная», добродетельная воля, выражающая образ Божий в человеке, или «благое произволение» (ей соответствует *libera voluntas* — свободная воля у Августина). Вторая, гномическая воля свидетельствует у Максима о конечном, эмпирическом, несовершенном статусе души, вынужденной выбирать (*proairesis*) между добром и злом (в лагинской традиции она выражается в терминах *liberum arbitrium* — свободное решение, свободный выбор, и *libertas indifferentiae* — свобода безразличия; Декарт, точно так же различая две свободы, называет вторую формальной). Она свидетельствует о колебании, неопределенности статуса субъекта. Лишь вторая разновидность воли может быть охарактеризована как индивидуализированная, личная воля, выражающая своеволие субъекта. Для Максима этот божественный дар избирающей (делиберативной) свободы лишь вторичен, поскольку он ущербно замещает утраченную в грехопадении первоначальную, естественную интенцию души к добру и потому не должен цениться высоко. Подлинная свобода в выборе не нуждается.

Еще один традиционный признак морального действия — его добровольность, непринудительность. На нем настаивают практически все христианские моралисты. Так, например, Григорий Нисский в трактате «Об устройении человека» утверждает: «вынужденное и насильное не может быть добродетелью»¹. Но, как оказывается, для религиозной моралистики такое определение добродетели не является необходимым, т. е. из структуры добродетели можно исключать акты субъективного самоопределения, отдав предпочтение объективным благим состояниям души, даже если они являются продуктами внешнего принудительного воздействия Божественной воли — напрямую или через жизненные условия. Святой подвижник Макарий разделяет произвольные (*proairetikai*) и обстоятельственные (*peristatikai*) добродетели. Обстоятельственные добродетели могут складываться в душе или в результате ниспосланных Богом внешних обстоятельств жизни, в конце концов даже через преступления, приводящие человека к добру, или посредством страха Божия, прямого принуждения (как в случае насильственного крещения) и строгой дисциплины. Главное в них то, что человек все-таки достигает спасения (здесь, как и в иных примерах реализации объективистской логики в моральной жизни, обнаруживается приложение принципа «цель оправдывает средства»). Можно вспомнить и знаменитый тезис Августина «заставь войти!» (*coege intrare*), обращенный к духовенству, возвращающему паству в церковь (*epistolae* 93 и 185). Как известно, позже он был взят на вооружение иезуитами. Правда, один из право-

¹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 54.

славных аскетов проводит следующее различие: «Произвольное совершенно избавляет душу от смерти, невольное же не достигает сей благодати...»¹.

К сожалению, ни в аскетическом учении отцов церкви, ни у самого В.Н. Лосского мы не находим строгой концептуальной разработки понятий «личность» и «индивидуальность», однако, как нам кажется, их смысл может быть раскрыт опять же через обращение к традиции православной антропологии. В ней значимую роль играет противопоставление в человеческой природе эмпирически-чувственного начала архетипически-духовному: индивидуальность тяготеет к первому, личность — ко второму. Это разделение прямо не соотносится с оппозицией «тело — душа», поскольку тело тоже может и должно стать духовным, не упраздняясь вовсе. Тайна же личности (опять же не поддающаяся концептуализации) заключается в том, что она не нивелируется в процессе спасения и единения ее с Богом: множественность индивидуальностей должна уступить место множеству личностей, личных энергий и воле. В идее личности преодолевается мирская конечность человека и в то же время сохраняется его подлинная (благодатная!) природа. С нашей точки зрения, в таком достаточно парадоксальном для философского дискурса решении проблемы личности (ведь всегда возникает вопрос, насколько своеобразна, индивидуализирована личная воля?) мистически артикулирован грандиозный исторический синтез, осуществленный христианской философией: она сводит воедино безличный опыт языческой, прежде всего неоплатонической, мистики, опирающейся на утонченный понятийный аппарат, и библейское живое личностное переживание личностного, живого Бога.

Особенно ярко их контраверсия раскрывается в авторитетных как для западной, так и для восточной мысли произведениях Дионисия Ареопагита («Ареопагитики»). С. Хоружий, вспоминая знаменитый вопрос Тертуллиана, видит в Афоне (древнейшем центре православного монашества) посредника между Афинами и Иерусалимом², однако всякий синтез предполагает не только взаимное обогащение входящих в единство элементов, но и их взаимное ограничение: ни один из них не может выступать в своих полных определениях. Поэтому два названных, принципиально различных вида мистического опыта не могут быть синтезированы без взаимного умаления. Для язычника Плотина в пределе мистического восхождения снимаются все индивидуальные определенности и всякая множественность, в том числе и персональная, — индивидуум сливается с Единым, поскольку они единосущны (для

¹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 167.

² См.: Хоружий С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 1.

неоплатоников самость, персональность человека тождественна стихии Единого). Христианская же мысль исходит из догмата о подобию Творца и твари, их индивидуализированной персональности (Божью принадлежит классическое для средневековой мысли определение личности как «индивидуальной субстанции разумной природы»; обособленность личности подчеркивается в другом известном ее определении у Ричарда Сен-Викторского: «несообщаемое существование разумной природы»), поэтому их соединение осмысливается не как стирание всяких контуров: граница, разделяющая две личности, сколь бы зыбкой она ни была, всегда отчетливо прочерчена (на этом настаивают христианские мистики). Лик каждой из них необходимо сохраняется, а вместе с ним и специфическая, свойственная им воля. Они должны нести на себе собственные отличительные, т. е. индивидуализированные, признаки. На этом принципе непреодолимой различности двух персон и строится вся христианская антропология.

Вспомнив Ф. Ницше, можно заметить: именно потому, что христианская мистика сохраняет «пафос дистанции», отделяющей человека от Бога, она и удерживает в человеке нераздельное ядро личности — ценнейшего завоевания европейской культуры. Наоборот, по сравнению с ней античная дионисийская мистика, которой отдавал предпочтение сам Ницше, в своих высших достижениях есть скорее воплощение «дерзости» (греч. *tolma, hybris*), безмерности, стирания грани между двумя несоизмеримыми началами. Она пренебрегает идеей статусности и потому несет на себе черты варварства.

В силу своих культурно-исторических особенностей Западная церковная традиция выразила стремление к личностной индивидуации более ярко, чем Восточная, тяготевшая к универсалистским установкам, идее всеединства. В некоторых же случаях (на примере «Ареопагитик») восточная мистика с ее идеалом «опрощения» и «единства» вообще с трудом отличима от неоплатонической, поскольку на вершине экстатического сближения контуры двух личностей, Божественной и человеческой, почти стираются, тем более что Дионисий оперирует понятием Божественного «ничто». Характерно, что в догматике подлинно личностные (ипостасные) отношения разворачиваются в жизни «сверхсущей Троицы», т. е. уже за пределами бытия, вне сферы собственно философского дискурса и рациональных критериев. Добавим к этому, что на высшем уровне богообщения (теории), в «умной молитве» подвижника, все предметные, образные (индивидуализированные) структуры исчезают — Бог созерцается «незримо»¹.

¹ Момент различения человеческой и божественной воли важен также и для понимания парадокса протестантской этики, в которой универсальная сакрализация мира вместо того, чтобы упразднить все хоть какие-то человеческие начала в

Антитезой духовного универсализма в аскетике выступает индивидуализация, которая берет начало в страстях (*pathos*). В свою очередь страсти рассматриваются как источники и как синоним греха и порока. Евагрий Понтийский, египетский отшельник IV в., сподвижник знаменитого аскета Макария Египетского в труде «Слово о духовном делании, или Монах» дает классификацию восьми основных страстей (пороков), ставшую хрестоматийной: это чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль, гнев, уныние, тщеславие, гордость.

Через Иоанна Кассиана и Григория Великого эта классификация транслировалась на латинский Запад, завершившись в аббревиатуре из начальных букв латинских названий восьми главных грехов *saligia* (*superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, tristitia*, последнее позже заменено на *acedia* — угрюмость).

Что же из себя представляет страсть? Во-первых, не все даже сильные душевные движения могут считаться страстями: например, страсть гнева, руководимого разумом, направленная против превратных склонностей души, уже не есть страсть в собственном смысле, т. е. в страсти важна интенция души. Позитивность правильной страсти прекрасно выразил Григорий Палама: «Злоупотребление силами души плодит отвратительные страсти, как злоупотребление познанием сущего превращает мудрость в безумие; но если человек будет употреблять их хорошо, то через познание сущего придет к богопознанию, а через страстную способность души, стремящуюся к той цели, для которой она создана Богом, добудет добродетели: силу желания превратит в любовь, а благодаря воле приобретет терпение. Этого достигнет, говорю, не тот, кто их умертвит, потому что он окажется тогда равнодушным и неподвижным для божественных свойств и состояний...»¹.

Далее, не являются таковыми и «естественные и беспорочные страсти», такие, как голод, жажда, утомление, выражающие первичные свойства человеческой природы (даже Христос обладал ими). Поскольку, по мнению Исаака Сирина, душа по природе своей бесстрастна, страсть можно считать противоестественным движением души, имеющим своей причиной нечто внешнее, нарушением внутреннего равновесия, расстройством души или же болезнью ее (Василий Великий). Сами по себе и телесные, и ду-

подвиге веры (на чем настаивал Лютер), приводит к исключительному развитию моралистического духа: не оставляя места для специфически человеческого, она вытесняет его в сакральную сферу и наделяет прерогативами Абсолюта (обмирщение священного — это другая, более наглядная, сторона того же процесса). В то же время восточная мистика в трактовке образа святого предельно сужает пространство для самореализации морального субъекта.

¹ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1996. II, 2, 19.

шевные страсти человека не могут быть враждебными природе, но становятся таковыми вследствие греха, который нарушил порядок вещей и сообщил человеческой природе неверные расположения, поскольку «во всех вещах неправильное употребление есть грех» (Максим Исповедник). Страсть как грех (порок) определяется не онтологически, не как определенное и устойчивое бытийное качество, а функционально и диспозиционно, в зависимости от характера использования вещей (направленности энергий души), их цели, порядка и меры их взаимодействия. Это та же природа, но в аспекте превратного самовыражения. Впрочем, страсть может рассматриваться также и в энергийном аспекте и получает соответствующее себе выражение в тенденции к энтропийности, диссипации, рассеянию душевных энергий, к их экстенсивному осуществлению.

Поэтому такие технические термины (они же и добродетели) аскетической практики, как «сердечное безмолвие», «трезвение», «бдительность»¹, «хранение ума», «сведение ума в сердце» и другие артикулируют противоположную направленность душевных интенций — внутреннюю собранность, центрированность, сосредоточенность их, целомудрие души, завершением чего служит идеал бесстрастия, — здесь можно обнаружить много общего со стоической психотехникой. Соответственно, страсть рождается превратным помыслом (*logismos*), «худым деланием ума» — он и направляет душевные силы против природы. Нил Сорский, афонский монах и пропагандист идей исихазма на Руси XV — XVI вв., говорил о пяти этапах развития страсти: 1. Прилог, или приражение, произвольные помыслы и чувства. 2. Сочетание, когда сознание сосредоточивается на одном из них, как бы выражая свое согласие. 3. Сложение — появляется влечение к нему. 4. Пленение. 5. Страсть — укрепление влечения и порабощение им человеческой души. Отсюда же и заключение Максима Исповедника: «порок есть превратное суждение в мыслях, сопровождаемое неправильным употреблением вещей... не пища — зло, но чревоугодие, не чадородие, но блуд, не деньги, но сребролюбие... а если так, то нет в природе зла, кроме злоупотребления, проистекающего от невнимания ума к действиям естественным»².

¹ Известный термин «синдереза» представляет собой транскрипцию латинского «*synderesis*», которым, в свою очередь, передается греческое «*sunteresis*» — «бдение». Его латинская версия введена в богословскую литературу св. Иеронимом: он называет ее «искрой совести» (*scintilla conscientiae*) в падшей душе. Далее это понятие использовали Петр Ломбардский и св. Бонаventura. Последний различал «совесть» и «синдерезу».

² Главы о любви, сотница II, 17 и III, 4 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1 — 2. М., 1993.

Мы видим, насколько далеки восточные отцы от монтанистского ригоризма тертуллиановской аскетике, дискредитирующей человеческое естество и отказывающей ему даже в нейтральном моральном статусе. Один из положительных парадоксов аскетической этики как раз строится на предельном заострении высшей положительной страсти человека — любви к Богу, когда душа превосходит свои пределы, в том числе и пределы моральной души, и погружается в мистическое состояние бесстрастия: «Любовь — полнота бесстрастия» (Евагрий Понтийский). Данное состояние соответствует 30-й, высшей ступени духовной «Лествицы» Иоанна Лествичника. Этот мистический уровень восхождения, составляющий трансцендентный горизонт любого нравственного подвига, описан Григорием Паламой со ссылкой на опыт «Ареопагитик»: «Но это не значит, что за Божьими заповедями нет ничего другого, кроме чистоты сердца, — есть, и что-то очень великое: даруемый в этом веке залог обетованных благ и сокровища будущего века, через этот залог видимые и вкушаемые; точно так же за молитвой — неизреченное созерцание и исступление в том созерцании и сокровенные таинства; и за оставлением сущего, вернее за успокоением ума... если даже незнание, то выше знания»¹.

¹ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих.

**ФОРМИРОВАНИЕ МОРАЛИСТИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ ЗАПАДНОЙ ЦЕРКВИ**

3.1. АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ

Выдающееся место в истории становления средневековых морально-религиозных дисциплин принадлежит епископу миланскому Амвросию — учителю и духовному наставнику Августина. В своем трактате «Об обязанностях священнослужителей» («De officiis ministrorum»), написанном в 386 г. н. э. и направленном к миланскому духовенству, Амвросий структурно и лексически обнаруживает зависимость от трактата Цицерона «Об обязанностях», но наполняет свое произведение принципиально новым содержанием. «Высшее благо» (*summum bonum*), к которому стремится человек, он располагает за пределами мира, а нравственные обязанности служат только средством его достижения.

Амвросий задает весьма значимое для всей средневековой, особенно католической, традиции, различие двух родов обязанностей — заповедей, предписаний (*praecipita*) и советов (*consilia*), обозначенных в стоическом духе соответственно как «средние» и «совершенные» обязанности. Они относятся к содержательно разным классам действий — заповеди носят обязательный характер (они собственно и суть обязанности как таковые), это предписания Декалога Моисеева, позволяющие предотвратить зло. Исполняющий их избегает греха, но не имеет возможности накопить заслуги для спасения. Советы же как совершенные обязанности только рекомендуются к исполнению, но зато благодаря им «исправляются все дела, имеющие какой-либо изъян». Это так называемые «сверхдолжные» (*supererogatoria*) деяния добродетели, составляющие содержание новозаветной морали Христовой — милосердие, сострадание, кротость. Именно в их исполнении за человеком оставлена свобода выбора, но они же дают ему право заслужить Божественную милость и удостоиться особых даров.

По Амвросию, естественный закон, существующий в мире, не может сам по себе быть достаточным для падшего человека и нуждается в дополнении писаным религиозным законом. Отсюда и две формы оправдания человека — закон государства и закон

Моисея, и две соответствующие им силы — гражданская и церковная власть (различение «Богова» и «кесарева»). Епископ Амвросий прославился не только как выдающийся организатор церкви, но и как крупнейший христианский апологет, автор многочисленных аскетических трактатов, названия которых говорят сами за себя, в частности, «О бегстве от мира», «О даре смерти». Высокий моральный авторитет снискала ему и его практика действенного христианского милосердия — известно, что он отдал золотые церковные чаши, чтобы выкупить у варваров христианских пленников: «Если кровью Христовой были выкуплены их души, то разве чаши, которые заключают в себе эту кровь, не стоят того, чтобы ими были выкуплены их тела?» (Ibid. II, 138).

3.2. АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

В необозримом творческом наследии великого отца церкви Августина Гиппонского (354–430) моральная проблематика занимает важнейшее место — не говоря уже о том, что она составляет предмет специальных исследований (например, в большом трактате «О свободном выборе»), моральная тема пронизывает знаменитую «Исповедь», ей посвящены книги исторического трактата «О Граде Божиим», ее касается автор в догматических («О троичности»), экзегетических («О Книге Бытия»), герменевтических («О христианской доктрине») и многих других произведениях в самых разных жанрах, в том числе и в проповеди и письмах. Кроме того, важнейшие этические положения были сформулированы Августином в разные периоды его жизни в целом цикле его полемических произведений, направленных против манихеев, донатистов и пелагиан. Очень условно развитие этических идей Августином можно разделить на два периода: первый, относительно ранний, характеризующийся более умеренной редакцией проблемы человеческой свободы, когда Августин во многом опирался на античные модели нравственной жизни, соединяя их с христианскими началами веры и благодати; и второй, более поздний период, подчиненный задачам отстаивания догматического и организационного единства церкви (особенно это относится ко времени пелагианских споров), потребовавший ужесточения некоторых его доктринальных позиций. Здесь абсолютно доминирующей стала тема первородного греха и божественной благодати.

Классическим произведением, в котором сфокусированы основные мотивы раннего и зрелого творчества Августина, во многом задающим тон всей средневековой латинской традиции в моральной философии, является трактат «О свободном выборе» («De libero arbitrio»). В нем целью стремления всякого разумного существа вполне традиционно объявляется «высшее благо» (*summum*

bonum), достичь которого можно, обладая «доброй волей» (bona voluntas). Добрая воля определяется как такое начало, благодаря которому человек «стремится жить правильно и достойно на пути к высшей мудрости». К мудрости добрая воля присоединяет и остальные три главные добродетели античной этики — мужество, умеренность и справедливость.

Как же человек пользуется своей волей, если мы знаем, что не всегда его воля оказывается доброй? Есть ли что-то, что лежит в основании самой воли? Здесь Августин формулирует одно из кардинальных положений своей волюнтаривной метафизики, которое позже будет подхвачено наследниками его мысли, среди которых можно назвать и Дунса Скота, и Декарта: высшим принципом волеия оказывается сама воля человека — «Что еще в такой степени в нашей воле (в нашей власти), как сама воля?» (De lib. arb. I, 1). Воля сама может выбирать, какой она хочет быть — доброй или злой. Она обладает возможностью свободного выбора (liberum arbitrium voluntatis), т. е. свободным (произвольным-voluntarius) движением к тому или иному началу. Отсюда еще один значимый термин этики Августина — это определение воли как «среднего блага» (medium bonum), т. е. ни доброй, ни злой (или vis media — «промежуточной способности»). Моральные квалификации душа обретает, включаясь в объективную иерархию космоса, — от Бога на вершине существа до чистого ничто на периферии бытия.

Добро и зло определяются у Августина диспозиционно или интенционально — в зависимости от установки нашей воли, ее направленности: добро — когда воля утверждает в высшем благе, зло — когда воля отворачивается от неизменной истины и обращается к себе, к собственному благу. Это есть грех гордыни, желания принадлежать только самой себе (suae potestatis esse), свидетельство «превратной воли». Еще более низкий моральный статус обретает душа, взыскующая вещественных благ внешнего мира. Вполне в духе стоиков Августин говорит о том, что плохи или хороши не вещи как таковые (сами по себе они безразличны), а предпочтение, отдаваемое им нашей волей. Правда, здесь же очень отчетливо звучит и специфически христианский мотив осуждения своеволия души, отвергающей Бога, даже если в этом и проявляется ее свобода, которой она злоупотребляет. Что же заставляет волю совершать это «отступничество» (aversio)? Августин отказывается отвечать на этот вопрос: воля есть причина греха, а можно ли искать причину самой воли? Тем не менее такая причина существует: злая воля (обратим внимание — злая, потому что собственная, propria, воля) берет начало в ничто (ex nihilo). Это еще одна важная тема, заданная Августином всей средневековой моралистике: самоопределение воли ко злу как следствие ее беспричинного склонения. Ведь сказать, что причиной злой воли является ничто — все равно, что

утверждать ее самоукорененность, самопроизвольность, отсутствие другой причины ее побуждений, кроме нее самой.

Однако более пристальный взгляд на онтологию Августина открывает иной аспект понятия ничто — ничто действительно выступает как причина злой (греховной) воли, но причина не производящая, а изводящая (уменьшающая) (*efficiens-deficiens*). Ничто, из которого ветхозаветный Бог сотворил мир, становится у Августина фактическим началом любого греховного движения, правда, только в возможности. Воля к греху как превратное стремление оказывается противоречащим природе души, искажающим ее сущность. Августин, основываясь на теологических реалиях, высказывает замечательную мысль, значимую для любой моралистики: именно потому, что греховное стремление идет не от природы, или необходимости, злое деяние становится вменяемым человеку. Своевольный, ненатуралистический характер свободной воли человека делает его одного ответственным за свои поступки. Правда, в этом случае речь идет почти исключительно о злой воле; позже Августин, следуя той же логике ненатуралистической трактовки морального деяния, делает ответственным уже за благие деяния человека Божественную благодать — сверхприродное начало (Божественное своеволие).

А не лучше ли было бы, чтобы Бог не давал человеку свободной воли — ведь она привела к грехопадению и остается источником порочных поступков? Нет, поскольку она же и отличает человека от иных тварей и дает ему возможность стать существом моральным.

Интересно, что в первой главе того же трактата Августин, словно предвосхищая последующих критиков формализма в этике, резко выступает против «золотого» правила морали — не делать другому того, чего не хочешь себе. Он справедливо замечает, что прелюбодеяние может вполне укладываться в это правило, если все совершающие его согласны признать его общезначимым принципом, обращенным по своим последствиям и к ним самим (Кант допускал возможность такой интерпретации своего категорического императива). Для Августина прелюбодеяние оказывается злом не потому, то нарушает закон всеобщности (этого, как мы согласимся, здесь нет), а потому, что уже сама похоть (*libido*) есть зло, даже оставаясь только греховной мыслью.

Еще одна сквозная тема всей августиновской этики — идея совершенства всего сущего как основы морали. Августин, начиная с ранних своих произведений, был глубоко убежден, что в сотворенном Богом мире в высшей степени воплощены полнота и совершенство бытия, красота и справедливость (правда, это убеждение в значительной мере претерпело трансформацию в последние годы его жизни, особенно в период антипелагианской полемики). Перед Августином были два варианта решения проблемы присут-

ствия зла в мире, при том условии, что сам факт наличия зла представлялся аксиоматичным. Первый — считать зло («хорошо обоснованным» — Лейбниц) феноменом приватного сознания, иллюзией, необходимо воспроизводящейся на индивидуальном уровне души, неспособной охватить одним взором целокупность универсума. Таков, к примеру, определяющий мотив раннего трактата «О порядке». Но подобное решение заключало в себе серьезную опасность для христианского сознания — если зло нашего мира иллюзорно, то столь же иллюзорным будет и жертва Христова, принесенная во избавление от этого зла (гностический докетизм). В этом случае для спасения человека было бы достаточно интеллектуальной процедуры «исправления имен» сущего, правильной ориентации взгляда. Второй путь — разведение двух планов бытия — видимого и невидимого, явленного и сокрытого. Правда, и в этом случае апелляция к ограниченности человеческих возможностей для познания сокровенного (абсолютно справедливого) строя бытия остается в силе. Августин настаивает на том, что к порядку космоса «ничего нельзя прибавить, потому что он совершенен» (*De lib. arb.* III, 9).

А как же быть с человеческими страданиями? Они также необходимо дополняют совершенство целого — ведь «оно претерпело бы ущерб, если бы мы все время благоденствовали». Несчастья человека также необходимо включаются в справедливый порядок: они всегда оказываются наглядно зримыми воздаяниями за неведомые нам, но известные Богу проступки (грехи) человека. Наоборот, если бы грешник не страдал, можно было бы усомниться в справедливости Творца. Преступивший заповеди, «если и не свершает в своих поступках должное, претерпевает в страдании должное» (*Ibid.* III, 15). И даже если нам кажется, что не все грешники получают по заслугам в этом мире, то на самом деле все воздается им Богом и в настоящее время без всякой отсрочки, на будущее же оставлена лишь зримая манифестация справедливого возмездия. Эта мысль Августина, критически заостренная против языческой теории реинкарнации, вполне вписывается в контекст теологической доктрины, переводя моральные реальности в план сокровенного, сокрытого, но вряд ли она удовлетворила бы светски ориентированного моралиста, например, Аристотеля, для которого добродетели и пороки необходимо манифестированы в социальной жизни субъекта. Сокровенный аспект морали упраздняет зримые, рациональные критерии оценки поступка.

Чрезвычайно значимая тема трактата «О свободном выборе» — соотношение первородного греха и благодати. Августин, обращаясь к Посланию к Римлянам апостола Павла, обнаруживает источник человеческих пороков в наследии первородного греха. Это представление стало фундаментальным принципом августи-

новской этики. Грех прародителей человечества транслируется на их потомков через плотское рождение: мы все приходим из одной души согрешившего и потому являемся наследниками, во-первых, его проступка, во-вторых, справедливого, как подчеркивает Августин, Божественного воздаяния за него (*justa poena, supplicium peccati*). Наследие греха и наказание за грех — это невежество и слабость человека, которые и порождают неправую — ослепленную и беспомощную — волю. И никто из людей не способен своей силой преодолеть его. Только Христова жертва дает человеку возможность спасения — если для всех тех, кто жил до благовествования, невежество и беспомощность были воздаянием за грех, то сейчас они становятся побудительными началами служения для восстановления нетленного тела. Августин, говоря о Божественной благодати — той силе, которой Бог помогает человеку, различает две формы ее воздействия на человека: внешнюю — через закон и внутреннюю — через слово, идущее из глубины сердца (*Ibid.* III, 20).

3.3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЗЛА. ТЕОДИЦЕЯ

Если для светского моралиста добро и зло являются аксиомами нравственного сознания, то для всякого религиозного мыслителя, исходящего из постулата существования благого Творца, кардинальной становится проблема происхождения зла. Августин решал ее по-разному. В ранних трактатах, отмеченных прежде всего влиянием античной, стоической и неоплатонической традиции, он склоняется к мысли об определенной иллюзорности зла в сотворенном совершенным Творцом космосе (выше мы уже говорили о сложностях, вызываемых таким пониманием). Более основательной и авторитетной для последующей христианской мысли была разработанная Августином, опять же не без влияния платонизма, онтологическая доктрина зла.

Прежде всего, следуя христианским догматическим принципам, Августин настаивает на творении мира из ничего. Это ничто, которое составляло фундаментальную основу античного космоса в качестве онтологической оппозиции бытию, причиняло много хлопот христианским мыслителям. Рассматривая Бога как подателя бытия и как воплощение высшего бытия и блага, они не могли признать ничто реальным объективным принципом, лежащим в основании сотворенных вещей. Идея сотворения мира *ex nihilo* при недостаточной ее доктринальной разработанности могла привести к субстанциализации ничто, а отсюда — к признанию вечности зла, имеющего своим основанием некоторое ничтожествование сущего (эта проблема была концептуально разработана Фредигезием Турским). А такой вывод ставил под сомнение фундаментальные положения догматики.

У Августина опровержение субстанциальности ничто (зла) имело глубокие личные основания: пройдя искусы манихейства, он со всей страстью души отвергал его рецидивы в своем мышлении, но, как замечают многие исследователи, так и не смог их преодолеть. Тем не менее Августин категорически не признает онтологического смысла ничто: когда в Книге Маккавеев утверждается о творении мира «из ничего», это означает, что Бог творит мир не из самого себя (что говорило бы о рождении мира из Бога, но мир не одиоусущен Богу), и не из какой-либо сосуществующей наряду с Богом материи (что свойственно языческой философии), а что создается нечто совершенно новое, чего еще никогда не было.

Мысль о ничто как субстрате сотворенных вещей оказывается настолько привязчивой, что сам Августин допускает возможность говорить о ничто «как бы о материи» («*quasi materies nihilum*») (De div. quaestion. 4), тем более что в его учении сотворенность вещей «из ничего» обуславливает их изменчивость, которая и предрасполагает к появлению зла (создает предпосылки для душевной динамики и превратных склонностей, чего нет в субстанциях устойчивых). Этот аспект тварности оказывается чрезвычайно существенным в этике Августина. Однако более ортодоксальной выглядит иная трактовка зла — как ущерба, лишенности добра (*privatio, vitium*), соответствующая интерпретации ничто как отсутствия бытия.

Данная версия зла стала доминирующей и в Западной и в Восточной традиции церкви и является наиболее авторитетной вплоть до наших дней. Но сохраняя свое фундаментальное значение в онтологии, она не представляется достаточно убедительной для морального взгляда на вещи. В случае, если зло признается всего лишь как лишенность добра, зло утрачивает свою динамику, экзистенциальную реальность, становясь только бледной тенью бытийных начал. Возникает проблема действительной значимости зла как некоторого сущего среди других сущих, его действительности как несомненного конкурента добра. С чем же тогда борется добродетель, если ее оппонент целиком произведен от самой добродетели и как таковой нереален? Получается, что она сама бросает эту тень и никогда от нее не избавится: добро станет источником зла. Или же, исключив зло из бытия, мы оставляем все пространство действительной моральной жизни за одним добром, и тогда этическая проблематика сводится к выяснению отношений добродетели с самой собой — просто к задаче самовозрастания блага в самом себе без всякого противодействия: разве может ничто оказать ему сопротивление? Бытие заполнит свои лакуны, в которых утеснилось зло, и места злу в нем уже не будет. Мы уже отмечали, что реальность зла, отрицаемая в онтологии, тем не менее восстанавливается через мифологизацию зла в образах Сатаны, злых духов, бесов и прочей «чертовщины» в литературе, более близкой

к живому моральному сознанию, нежели отвлеченные трактаты книжников. Что это не просто метафоры религиозного сознания, говорят примеры описания многочисленных «искушений» святых в агиографии или творчество такого глубокомысленного философа церкви, как Максим Исповедник, демонические внушения составляли неопровержимую и опасную для религиозного подвижника реальность и в этике П. Абеляра.

Несомненно, более плодотворной оказывается трактовка зла (и добра) как расположений души, идущая от Аристотеля и стоиков (*dialthesis, hexis*). Уже отмеченная нами диспозиционная или интенциональная интерпретация моральных абсолютов нашла свое яркое выражение в этике Августина. Эта доктрина, согласуясь с несубстанциональным взглядом на природу зла, тем не менее укореняет его в особом складе души, некоторой душевной субстанции, расположенной к той или иной реакции на действительность (речь идет не о психологических, а о бытийных структурах, специфической онтологии душевной жизни, о которой позже говорили Ф. Brentano и Э. Гуссерль). Такая «злая» душа уже не может рассматриваться как дефект души добродетельной или ее производная. Порок и добродетель заданы здесь как вполне самостоятельные сущие — ступени особых духовных энергий, обладающие своей собственной ценностной ориентацией. Что же отличает их друг от друга, делая носителями добродетели или порока? Августин определяет этот различительный принцип как любовь (*amor, dilectio*), особое тяготение души к тем или иным началам, ее интенцию. Отсюда и знаменитое августиновское: «любовь моя — тяготение мое». «Тяготение», буквально «тяжесть» (*pondus*), выражает важный смысл — естественного влечения души к тому, что сродни ей. В трактате «О Граде Божиим» (XI, 28) Августин разделяет все человечество на два Града — спасенных и проклятых — на основании двух видов любви, присущих этим Градам: земной — любовью к себе, доведенной до презрения к Богу, и небесной — любовью к Богу, доведенной до презрения к себе. Любовь становится синонимом воли. Разные моральные квалификации души — это разнонаправленные воли. Благая душа естественно тяготеет к порядку и разуму, порочная — к противоположному им.

В иерархии бытия каждое сущее имеет свое место и соотносено со всем строем универсума, где высшее место занимает Бог. Добродетель заключается в умении правильно оценивать вещи в соответствии с их местом в этом порядке: «Тот живет справедливо и блаженно, кто правильно оценивает вещи, ибо он имеет упорядоченную любовь (*ordinata dilectio*), или *ordo amoris* («порядок в любви»)» (*De doct. christ. I, 28*). Поэтому любовь к вещам преходящим, к твари в ущерб вечному Творцу есть «непорядок и извращенность» (*De div. quaest. ad Simplic. I, 18*), или «превратная любовь».

Порок или грех Августин определяет как «превратную склонность души, когда душа склоняется к тому, что запрещает справедливость и воздержаться от чего душа вольна. Это значит, не в самих вещах грех, но в незаконном пользовании ими» (*De gen. ad litt. opus imp. I, 8*). «Незаконное пользование», обозначающее порок, предполагает различие понятий «пользование» (*uti*) и «наслаждение» (*frui*) — их дихотомия весьма значима для мышления Августина (*De doctr. christ. I, 4*). Наслаждаться чем-то — это значит видеть в нем цель своего стремления, пользование же всегда относит использованный предмет к чему-то более высокому. Наслаждаться можно только высшей целью всех стремлений — Творцом мира, а все остальное может быть только предметом пользования. Порочная установка души полностью меняет естественный порядок этих отношений — человек наслаждается миром, забыв о Боге, средство превращается в цель.

При таком толковании нравственных начал все вещи представляются в абсолютном смысле морально безразличными — только пользование или наслаждение ими выявляет добродетельный или порочный склад души, т. е. Августин задает функциональный принцип определения добра и зла. Есть только один морально позитивный Абсолют — это Бог. Естественно, что в этом случае в этике огромную роль начинает играть когнитивный момент — правильное познание соотношения вещей, умение человека вписаться в универсум ценностей. Поэтому трудно однозначно определить, что является приоритетным для мышления Августина — воля или интеллект. Скорее, они постоянно опосредуют друг друга, что и создает в душевной жизни неразрешимые проблемы, требующие вмешательства третьей силы — Божественной благодати, однозначно направляющей и разум, и волю. Хотя в любом случае превалирование одного или другого начала исходно дискредитируется тем, что оба они оказываются несостоятельными: грех приводит человека и к параличу воли — способности действия, и к невежеству разума — способности познания.

Как же всеисильный и благой Господь допустил в нашем мире зло? Эта вечная проблема нравственного сознания глубоко затрагивала и Августина. Его теодицея давала несколько ответов на вопрос о происхождении зла в мире, созданном и управляемом Богом.

Эстетическая теодицея — порядок мира совершенен, но зло включается в него необходимо как его составная часть (без тьмы мы не могли бы видеть и света; страдания мучеников только оттеняют их подвиг). Как утверждал еще апологет Лактанций, «зло есть не что иное, как интерпретация добра». Согласно Августину, сама идея разделяющей справедливости как космического закона требует, чтобы в космосе существовало некоторое разнообразие и неравенство (*De quant. anim. 9*), где все человеческие страдания бу-

дут представлять как бы строительные камни прекрасного в себе космоса, совершенство целого также требует допущения погрешностей в частях — вся эта традиционная топка античных теодицей (космодицей) в полной мере используется Августином. В своем прославлении космического строя он, однако, переходит границы христианской ортодоксии и персоналистского понимания человека. Человек становится у него не просто придатком космического целого, полностью вписываясь в его видимый строй, он еще и украшает его своими страданиями — ведь без них не была бы полна эта картина! А ведь в сущности у Августина как христианского мыслителя мы имеем дело уже с иным, чем в античности, субъектом, который в космосе не растворяется и ему не подражает. Далее, отождествляя земной порядок с принципом справедливости (*ordo = iustitia*), Августин высказывает еретическую мысль (правда, только в раннем трактате): «Бог не только управляет всем в порядке, но даже и сам управляется порядком» (*De ordine* I, 10).

Этой апологии космического порядка кардинально противоречит мысль Августина о Божественном воздаянии человеку за грех, когда мир становится для него наказанием (отдается во власть дьявола): в этом случае в видимом порядке космоса, в его устройении не может воплощаться принцип справедливости, поскольку мир рассматривается лишь как жестокий инструмент Божественного возмездия (как замечает Августин, палач сам по себе отвратителен, но через него осуществляется правосудие в человеческом обществе). Меньше всего он должен радовать человека. Августин настаивает на том, что «мир во зле лежит» и что «справедливые люди в той жизни подвергаются незаслуженным карам» (*De diversis, quaest.* 82), т. е. в нем нет справедливости. Наконец, сам Спаситель был в этом мире «несправедливейше» (*injustissime*) (*De Trin.* XIII, 18) распят, без чего, как мы знаем, не смог бы реализоваться замысел Провидения. Видимый (манifestированный) план космоса решительно расходится с сокровенным: ведь справедливое воздаяние, непостижимое в этом мире, будет манифестировано только в будущем. Августин видит полное осуществление теодицеи только по завершении истории, когда праведники получают вечное блаженство, а грешники — вечные муки, т. е. в реализации принципа воздающей (разделяющей) справедливости. И хотя он не во всем согласен с Тертуллианом, радостно рисуя картины загробных мучений грешников и блаженства праведников в трактате «О зрелищах», его представление о Боге подчеркивает в Творце черты строгого Судии — это прежде всего Бог в аспекте справедливости. Такой образ стал каноническим.

Однако средневековая традиция знает не только карающего Бога, но и Бога милующего. Бог в аспекте абсолютного, безграничного милосердия выступает в еретических идеях апокатастасиса

(всеобщего восстановления) у Оригена и Григория Нисского. Если справедливость различает, то милосердие уравнивает — в нем воплощается универсалистски-гуманистическая традиция в христианстве. Во всеобщем восстановлении Бог в конечном счете спасает всех грешников, даже величайшего из них — Сатану. Адский огонь — это не огонь возмездия (чувства, которое не присуще Богу), а огонь очищения. И даже страдания провинившихся выражают не божественное воздаяние за отступление от закона в этой жизни (ведь вечные муки неэквивалентны проступкам — согрешив во времени, тварь будет страдать в вечности), а боль от испепеляемого в человеке греха. Излечение тем болезненнее, чем тяжелее вевшийся в плоть недуг.

Правда, в доктринах Оригена и Григория Нисского всеобщее прощение мотивировано двумя разными основаниями: моральным и онтологическим. Моральный мотив — милосердие Божье («Бог есть любовь»), онтологический — восстановление первоначального универсально-совершенного образа прачеловека (главная мысль трактата Григория Нисского «Об устройении человека»). Здесь находит свое, конечно, неортодоксальное, но глубоко христианское выражение идея преобразования всего строя бытия и соединения его с Богом. Прекрасным дополнением к этой в высшей степени милосердной идее могут служить слова Исаака Сирина: «Что такое сердце милующее? Возгорание сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемяющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-нибудь вреда, или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились»¹.

Но принцип различения, воплощенный в божественной справедливости, вновь специфическим образом выражается в августиновской доктрине предопределения, согласно которой Бог избирательно проявляет свою милость к человеку. В силу первородного греха (*peccatum originale*) все люди представляют собой единую «массу греха», присоединяя к наследственному греху еще и свои собственные, и спасти человека из этого состояния может только Божественная воля. Бог мог бы быть только справедливым — в этом случае Он должен был бы осудить на гибель всех людей (они ее заслужили); но Он мог бы (как у Григория Нисского) быть только милосердным — и тогда спас бы в конце концов всех без исключения. В первом случае Он необходимо следовал бы закону равной

¹ Цит. по: Флоровский Г.В. Догмат и история. М., 1998. С. 190.

правосудности грешников, что лишило бы Его возможности проявить Свою волю; во втором — наоборот, Он перечеркнул бы принцип равного воздаяния за проступки и однозначно утвердил бы собственную суверенную волю, поставив Свое высшее своеволие над любой легитимностью. Августин выбирает некую среднюю позицию: Бог спасает, но не всех, а только избранных. Божественное предвечное избрание некоторых спасенных представляет собой выражение не объективного закона и не рационального соображения, а дар благодати. В нем нет и не может быть ни заслуг самого человека, ни выражения какой-либо законосообразности. Августин находит нужный оборот для обозначения такого рода выбора — *gratia gratis data* (данная даром благодать). Только такой — незаслуженный и законосообразно немотивированный — дар может называться благодатным.

Чем же определяется выбор тех, а не других? Почему Господь одних спас, а других оставил? Может ли человек упрекнуть Бога в несправедливости — ведь спасенные, с точки зрения отца церкви, никакими своими усилиями этот дар не заслужили? Августин отводит эти упреки: мы не можем знать мотивов избирающей Божественной воли, но в существовании их не имеем права сомневаться; если Бог спасает незаслуженно, то этим только проявляет свое милосердие и любовь (заслуженной милости и любви не бывает). И если из толпы осужденных законом Бог помилует нескольких, даже наугад, Его произвольное решение нельзя будет считать несправедливым — ведь своим грехом человек нанес Богу оскорбление и нет никакой несправедливости в том, будет ли этот долг взыскан или прощен (*De divers quaest. ad Simplic. I, 2, 16*). Августин в учении о предопределении (благодати) выводит Бога за пределы всякой легитимности, определяемой человеческими мерами, ведь Божественная воля не подчиняется никакому закону, а сама устанавливает законы (в этом случае суверенная Божественная воля служит прообразом для свободного человеческого выбора).

Соотношение понятий «свободный выбор», «грех» и «благодать» оказывается в центре полемики Августина с пелагианами. Не вдаваясь в детали спора, который хорошо документирован¹, можно сделать следующее заключение: Августин в этот поздний период своего творчества все больше склоняется к отрицанию реального значения того свободного выбора, в котором ранее он видел основу моральной жизни человека. Вполне в духе и по букве апостола Павла он располагает человеческую волю в поле столкновения двух универсальных начал — греха и благодати: или это свобода от Бога и рабство в грехе или свобода от греха и рабство в Боге.

¹ См.: Гусейнов А.А., Иррлицц Г. Краткая история этики. М., 1987.

Человек по своей воле не в силах преодолеть грех, но если праведный благодатно избран, он, в свою очередь, не может отрицать спасающей благодати и даже не может пожелать этого (также и св. Максим говорит, что познавшие Бога «по благодатному причастию» уже не в состоянии отказаться от блаженства и возжелать зла, т. е. их «произволение становится безгрешным»¹). Трудно сказать, что получает здесь более действенное выражение — доминанта благодати или природы, поскольку природа, которую восстанавливает благодать, исконно блага и сама является благодатным даром Бога. Для святых отцов всякая природа благодатна — еще Тертуллиан говорил о душе как по «естеству» своему христианке, и в этом смысле христианская моралистика не менее натуралистична, чем античная.

В чем же по существу нравственный, а не только спасительный, смысл благодати? Благодать для Августина есть исполнение закона, но она конституирует особый род морально-законсообразной жизни, когда мы не только внешним образом (на уровне разумного осознания) признаем закон, но и добиваемся его внутреннего воспризнания, интериоризации. Греховная, разорванная воля сама по себе не может породить желание принять закон, сделать его предметом не только познания, но и любви. Добро должно нравиться человеку, стать объектом его желания — только в этом случае человеческая душа достигает цельности нравственной жизни, единства интеллекта и воли, знания и желания, теоретической и практической установки, рациональной и эмоциональной составляющей человека. Благодать не только приготавливает добрую волю к принятию морального закона, но и «заставляет нежелающего» принять с любовью заповеди добра (*Enchiridion* 32). Господь своей волей делает то, на что человеческая воля неспособна — Он «может обращать порочные воли людей в благие, обращать какие Он захочет, когда захочет, где захочет» (*ibid.* 32). Благодать превращает добродетель (моральный закон) в объект высокой страсти: «закон не исполнялся потому, что в душе не было любви (*caritas*), которая могла бы глубочайшей усладой удержать ум от стремления к греху, порожденного в нем наслаждением временными вещами» (*De diversis, quaest.* 66). И даже если интенция к добру изнутри направляется Божественной благодатью, такое глубинное желание добра воспринимается человеком как выражение его собственной воли (*sua sponte*). Поэтому «добрая воля есть дар Божий». Фактически речь идет о направленном преобразовании рассудочно-принудительного освоения морального-закона в спонтанное влечение к нему (у св. Максима, напротив, Господь только предлагает челове-

¹ Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. Вопросы-ответы к Фалассию, 6. М., 1993.

ку свою помогающую благодать: «Ибо не рождает Дух воли не хотящей, но Он лишь желающую волю преобразует для обожения»¹.

В некоторых чертах учение Августина о воле обнаруживает определенные параллели с волюнтаривной доктриной Максима Исповедника: Августин также различает свободу, свободную волю (*libertas, libera voluntas*) и свободный выбор (*liberum arbitrium*). Свободный выбор сохраняется за душой всегда, не утрачиваясь даже в грехе, поскольку выражает двойственный статус человека, способность обращаться как к добру, так и к злу, раздвоение и колебание воли (делиберативная свобода). Это признак высокого, но все же несовершенного статуса человека (только возможность стать совершенным). Более соответствует человеческой природе способность «быть более свободной, чем в свободном выборе» (*liberius libero arbitrio*), т. е. не служить греху (*De cogrept. et grat.* XI, 32), что достижимо только в жизни будущей. Действительная свобода — это свобода не склоняться ко злу, а такой истинно свободный выбор воли Августин определяет как «освобожденный» посредством благодати (*Ibid.* XI, 42), поскольку свободный выбор сам по себе может и не быть освобожденным (от греха). Свободная воля по сути есть синоним доброй воли (позднейшая идея Канта), т. е. она обретает однозначную ценностную характеристику. Августин настаивает на том, что по спасению праведники уже «не смогут грешить», т. е. их воля станет однозначно и необходимо доброй. Они утратят заместительный дар свободного выбора, навсегда утвердившись в добре. Фактически, они лишатся важнейшего качества своего морального сознания, но не пожалеют об этом: ведь выбор их воли всегда подразумевал желание лишь одного Блага, но их конечное, т. е. зависимое, бытие открывало перед ними множество частных благ, из которых надо было выбирать: «в глубине моего бунта дремало смирение» (А. Камю).

3.4. ДОБРОДЕТЕЛИ РАЗУМА И ДОБРОДЕТЕЛИ ВЕРЫ

Августин — мыслитель переходной эпохи, и в его моральном учении своеобразно сочетаются традиции античной этики и новое христианское понимание смысла нравственной жизни. Он в полном объеме воспроизводит классическую систему четырех кардинальных добродетелей. Это прежде всего благоразумие, рассудительность — Августин использует термин «*prudencia*», чтобы подчеркнуть в этой важнейшей добродетели момент практической мудрости, жизненной значимости. Рассудительность предполагает различение вещей благих, вредных и нейтральных (*De divers. quaest.* 31 — стоическая формула), т. е. она связана с эмпирической реальностью. Но она же обращена и к вечной истине, соответствуя

¹ Творения преподобного Максима Исповедника.

идее мудрости (*sapientia*). Вторая добродетель — мужество, твердость на стезе добродетели. Третья — умеренность, она подчиняет низшие способности души высшим, выражая «порядок и меру» их отношений. Наиболее универсальное моральное начало — это справедливость, добродетель воздаяния «каждому своего» (*sum cuique*). Она удерживает иерархический порядок и в космосе, и в душе, складывая все сущее из разнородных частей и гармонизируя их. Все четыре добродетели основаны на разумном постижении вещей и воплощаются в душевном строе субъекта, находя свое зримое выражение в нравственном образе жизни. Достаточно ли этих добродетелей для осуществления главной жизненной задачи религиозного человека — спасения? С одной стороны, Августин утверждает, что они дают человеку возможность «жить правильно и достойно» (*De lib. arb.* II, 12). Это соответствует уровню морального сознания. Но те же добродетели позволяют человеку «так управлять этой жалкой жизнью», что человек способен посредством их достичь жизни вечной (*De Trin.* XII, 21), следовательно, они оказываются средствами для достижения высшей цели, человеческого существования.

Августин присоединяет к античным самодостаточным добродетелям специфически христианские добродетели — веру, надежду и любовь. Правда, последние не только дополняют нравственную жизнь субъекта, но и создают в ней внутреннее напряжение, поскольку две столь различные этические системы, сохраняя свою самостоятельность, не могут непротиворечиво уживаться в одном сознании. Соединить их можно только через иерархию, соподчинение друг другу. Несомненно, для Августина как религиозного мыслителя четыре добродетели разума должны подчиняться добродетелям веры. Следуя словам апостола Павла «все, что не по вере, грех» (*Рим.*, 14:23), он утверждает: «без веры воистину даже те дела, которые кажутся благими, превращаются в пороки» (*Contra duas epist. pelag.* III, 5).

Чтобы считаться добродетелями, человеческие деяния должны соотноситься с верой в истинного Бога, т. е. иметь специфическую, конфессионально ориентированную мотивацию («живет правильно и мудро, поскольку живет, веруя»). Августин замечает, что названными четырьмя добродетелями как таковыми могут быть наделены и разбойники. Если же говорить о героях Рима (Сципионе, Фабии, Камилле), то и у них не было подлинной справедливости, ибо значение обязанностей оценивается не по делам, а по целям (*Contra Jul.* IV, 3). Но не только в этом ограниченность античных добродетелей — сами по себе они не могут спасти человека. Именно в этике Августина отчетливо артикулирована контрарверсия античных традиций и библейского морального сознания. Для него моральность как таковая не может служить фундаментом спасения.

Спасает не нравственный подвиг, а самоотдача в вере. И в этом смысле собственно человеческие усилия могут рассматриваться не только как избыточные, но и претенциозные — предпочтение отдается не аристократам духа, атлетам великой духовной битвы, а «пищим духом», которые в простоте души открываются для дел благодати. Здесь нет и не может быть личных заслуг человека и ему даже не нужно строить храм в своей душе — Господь сам призывает и наградит человека, чтобы в этом была Его, а не человеческая слава. Чистота морального эксперимента в душе христианина не должна искажаться субъективными привнесениями. Синергии божественного и человеческого у Августина быть не может, поскольку благодать действует не наряду и совместно с личной волей, а через личную волю как свой инструмент. И конфигурация добродетельного поступка не должна нести на себе формы этого инструментария.

Античная этика заслуг отступает перед христианской этикой благодати. Человеку может быть засчитано «в праведность» не упорство в добродетели и накопление заслуг, а сердечный порыв милосердия. Спонтанные движения души ставятся выше рассудочной моральной дисциплины: Августин приводит пример разбойника на кресте, который выразил внезапное сочувствие к мучениям Христа и тем был спасен, несмотря на то, что ранее ничем не заслужил этого. Но важнее любой нравственной заслуги даруемая Богом вера: «Как же случается, что люди, с самого детства одаренные умом, сдержанные, умеренные, по большей части преодолевшие свои страсти, презирующие алчность, отвергающие роскошь, продвинувшиеся на стезе и прочих добродетелей, находятся в таком положении, что им не может быть возведена христианская благодать? Как они будут взывать к тому, в кого не верят?... Другие же, слабые умом, преданные порочным страстям, погрязшие в преступлениях и бесчестии, так будут управляемы, что услышат, поверят, будут окрещены, вознесутся... Откуда они могут приобрести такие заслуги... что одни воспринимают и веруют, другие же — нет, а ведь это не во власти человека?» (*De peccat. mer. et remiss. I, 22*).

3.5. ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ

Моральная проблематика занимала еще одного крупнейшего деятеля католической церкви VI в. — папу Григория I, прозванного Великим. Правда, по масштабу своих дарований и по образованности он уступал Амвросию, не говоря уже об Августине, что не помешало ему создать в своих «Диалогах» целый жанр средневековой благочестивой литературы — агиографию (жития святых) — и самому позже стать персонажем уже других житий. Его произведения представляют популярное богословие и мора-

листику Средневековья. Это относится прежде всего к трактату «Моралия» — экзегетической проповеди на тему страданий Иова.

Григорий Великий вполне в духе средневекового аллегоризма видит в лицах Ветхого и Нового Завета моральные символы: Иов — праведность, его жена — похоть, сыновья и дочери — добродетели. Он перечисляет семь добродетелей, даров Духа — мудрость, интеллект, осмотрительность, мужество, знание, набожность, страх (Божий), присоединяя к ним еще три — веру, надежду, любовь. Правда, Григорий предупреждает, что семь добродетелей могут переходить в свою противоположность (например, мудрость приводит к гордыне), поэтому необходимо сопровождать их раскаянием, любовью и жертвой «всесожжения» — сжигания в нашем уме всего индивидуального (*Moralia* I, 35). Семи добродетелям противопоставляются семь пороков.

СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЭТИКИ

В этой главе мы обращаемся к моральным доктринам крупнейших схоластов — представителей западной ветви христианства. Характерной чертой этой разновидности ученой мысли Средневековья можно считать обостренный интерес к таким реальностям индивидуального морального сознания, как функция воли, взаимоотношение воли и интеллекта, свободный выбор, влияние греха и благодати на нравственную жизнь человека. В силу особенностей схоластического умозрения мораль в ее теологической перспективе становится здесь предметом чрезвычайно изощренного рационального анализа. Практика аскетической жизни и личный опыт религиозного подвижничества отступают в них перед объективно-научообразным взглядом на сферу этического. Он и определил в дальнейшем судьбы практической философии на Западе.

■ 4.1. АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ. ДИАЛОГ «О СВОБОДНОМ ВЫБОРЕ»

Святой Ансельм в самом начале диалога «О свободном выборе»¹, написанного между 1080 и 1085 гг., задает некоторую аксиоматику морального действия — он не относит к свободе выбора (*liberum arbitrium*) способность грешить или не грешить, которую традиционно связывали со свободным выбором делиберативной воли. Принимая вероучительное положение о том, что Бог и ангелы не могут грешить, он не может в то же время допустить мысли, что они не обладают свободным выбором. Следовательно, понятие свободного выбора не включает в себя необходимо принцип возможного избрания зла наряду с добром. Свободная воля может быть определена как способность души, изначально обладающая некоторым однозначным позитивным содержанием: «та воля свободнее, которая не может уклониться от прямизны несогрешения» («О свободном выборе» 208, 24).

¹ Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995.

В этой работе дается то определение свободного выбора, которое в дальнейшем стало довольно популярным (его приводят Фома Аквинский и Дунс Скот): «свобода выбора есть способность сохранять правильность воли ради самой правильности» (Ibid. 212, 21). Мы бы сказали, что это кредо автономной этики. Способность же грешить только уменьшает свободу. Ансельм рассматривает два уровня реализации свободы — до грехопадения и после. Грехопадение совершилось не по необходимости и не по принуждению (в моральном действии их быть не может), а по собственной воле ангелов и человека. Но, как говорит Ансельм, человек согрешил не через ту способность, которая давала ему возможность не грешить (не через собственно свободный выбор), а «силой бывшей у него способности греха, которая не подвигала к свободе не делать грех, но и не принуждала служить греху» (Ibid. 210, 9), т. е. он все-таки признает наличие двух разных способностей у человеческой воли, которыми она может самовольно распоряжаться. Но обе они являются непринудительными, и поэтому решение воли всегда остается добровольным.

Важнейший вопрос, вокруг которого в дальнейшем разворачивается диалог, — осталась ли у человеческой воли способность сохранять правильность уже после грехопадения? Ведь саму правильность она, несомненно, утратила. Отец церкви настаивает на том, что «даже если нет правильности воли, разумная природа имеет не меньше того, что ей принадлежит» — как способность она как раз и сохраняется благодаря разуму, которым мы можем ее познать, и воле, которой мы можем ее удержать. Эта способность остается за человеком всегда, даже когда он становится рабом греха, т. е. не может не грешить.

Важный элемент свободной деятельности — это желание, хотение воли. Здесь Ансельм формулирует несколько оригинальных идей (или, может быть, просто заостряет уже известные мысли) — в действиях воли не может быть ничего принудительного, т. е. такого, что воля делала бы вынужденно, против своего желания, нехотя. Даже если кого-то заставляют что-то делать, он, предпочитая, например, сохранить жизнь, нежели праведность, делает это по своему желанию: «можно быть убитым вопреки желанию... но нельзя хотеть по своей воле, потому что не может хотеть тот, кто не хочет хотеть; ведь всякий, кто хочет, хочет и самого своего хотения» (Ibid. 214, 21) (определения, не согласующиеся с тезисами Аристотеля о «исвольных» действиях). Обманывающий делает это не ради самого обмана, а ради чего-то другого, но тем не менее «неправильно говорится, что он обманывает вопреки желанию, потому что он обманывает, желая этого» и «неправильно сказать, что он не по своей воле хочет обмануть, потому что он этого хочет, исключительно желая этого. Ведь как тот, кто обманывает, хочет самого обмана,

так и когда он хочет обмануть, он хочет самого желания» (Ibid. 215, 30). Согласие воли на что-либо она дает из себя самой, а не в силу природы или необходимости.

С этими доводами выдающегося мыслителя трудно не согласиться — воля не автомат и обладает духовной автономией, всегда сама на что-то соглашаясь или нет. Но, не осознавая того, Ансельм затронул здесь слишком значительную тему не только для моральной философии — проблему первичного субъекта волеия (к слову, великий Кант в своем моральном учении вообще избегал этого вопроса). Его выдает подспудный мотив предыдущих рассуждений — «нельзя хотеть по своей воле», т. е. если бы воля могла, она могла бы без желания лгать, совершенно отрешенно. Значит, в самой воле есть нечто, неподвластное ей, и ее хотение произвольно? Кто изволяет в самой воле? Что есть она сама? Спонтанность хотения (желания) воли, без которого нет свободного выбора, не во власти воли.

Как мы видели, эта проблема волновала еще Августина, правда, он допускал, что мы можем в одно и то же время желать и не желать своего хотения. Ансельм же ограничивается фиксацией неопровержимого факта волевого признания (практического характера) любого сознательного морального деяния, и только. В трактате «Об истине» Ансельм, определяя справедливость как «правильность воли, сохраненную ради ее самой», различает действия должные ради самой правильности и должные ради чего-то другого: оба рода поступков предполагают хотение должного, но похвальное хотение хочет правильного только ради него самого. Конечно, можно подать милостыню бедняку с желанием исполнить должное, но при этом с тщеславной целью или по принуждению (это будет предосудительное хотение), а можно иметь целью желания само должное — и это желание будет правильным (позже такое желание Кант назовет уважением к закону).

Если обратиться к примеру искушений души, то воля, на первый взгляд уступающая им, все-таки поддается им сама, а не они ее «превозмогают». Ансельм говорит, что неспособность воли сохранить правильность происходит из-за «затруднения» (*difficultas*) внутри самой воли, но оно не уничтожает способности воли как таковой устоять в правильности. Он различает волю как «орган желания» в самой душе, и его употребление в действиях воли. (В другом трактате, «О падении дьявола», он говорит, что и способность желания, и само желание есть благо, поскольку они суть некие сущности и Божий дар, а хотение души есть определенное употребление этой сущности (способности желания). Зло же состоит в неправильном употреблении ее). Сила желания заключается в воле как некой реальности, которая сохраняется в душе всегда, но желания воли могут быть многообразны — воля сама обращает себя к

тому, чего больше хочет. Но, кроме того, человек всегда удерживает способность сохранять правильность, и поэтому он всегда свободен. Конечно, для христианского мыслителя невозможно мыслить моральную жизнь без благодати — Ансельм утверждает, что от правильности человек может отворотиться только по своей воле, но «от рабства и греха он может отворотиться только благодаря кому-то другому» (Ibid. 223, 6), т. е. Богу.

4.2. БЕРНАР КЛЕРВОСКИЙ. «О БЛАГОДАТИ И СВОБОДНОЙ ВОЛЕ»

Трактат выдающегося деятеля католической церкви XII в., борника ортодоксии и настоятеля монастыря в Клерво, обращен к фундаментальным вопросам религиозного морального сознания, и прежде всего — к соотношению индивидуальных нравственных усилий человека и помогающей Божественной благодати. Целью всех духовных усилий объявляется спасение: «для чего же, спросишь ты, свободный выбор? Отвечаю: для спасения. Отними свободный выбор, и не будет того, чем спасаемся; отними благодать, и не будет того, что есть причина спасения. Дело спасения не может совершиться ни без того, ни без другого... Бог творец (auctor) спасения, свободный выбор есть только способность; и только Бог может дать его, а свободный выбор — принять... если спасение дается только Богом и только через посредство свободного выбора, то его не может быть как без согласия принимающего, так и без благодати дающего. О свободном выборе говорится, что он содействует благодати, совершающей спасение, до тех пор, пока он пребывает в согласии, т. е. пока он спасается. Ибо пребывать в согласии (с благодатью) значит спасаться» («О благодати и свободной воле» I, 2)¹. Обращает на себя внимание настойчивая мысль о том, что в деле спасения человеческая воля сотрудничает с Божественной благодатью, как бы принимая ее. Дело способности выбора — только согласие или несогласие с предлагающей спасение Божественной волей. Именно в этом и реализуется свободный выбор. Бог творит спасение «посредством твари и вместе с нею». Он пользуется людьми доброй воли как своими «помощниками и соучастниками» (commilitiones et coadjutores) (Ibid. XII, 44). Согласие есть произвольный акт воли, свойство души, свободное само по себе. Но не одно и то же — добровольное согласие и естественное влечение, поскольку где нет воли, нет и согласия, а следовательно, и свободы.

Отсутствие свободы упраздняет нравственную вменяемость — без нее разумное существо либо не должно считаться грешным,

¹ Св. Бернар Клервоский. О благодати и свободной воле // Средние века. Вып. 45. М., 1982.

либо не может быть совершенно праведным. Свободный выбор — это некая промежуточная способность между влечением плоти и Божественным духом (Ibid. XII, 41). Характерно, что Бернар в соответствии с августиновской традицией подчеркивает, что грех (отказ и несогласие) творится самим человеком, спасение же не является его исключительной заслугой (собственная заслуга человека — это только согласие его воли, но ее никак не достаточно для спасения). Кроме того, сам по себе человек не может заслужить благодати, которая остается Божественным даром: «не от свободного выбора заслуги к спасению», а от милосердия, милосердие же дается как бы «сверх заслуги» (идея «сверхдолжной» благодати, идущая от св. Амвросия). Мотив сотрудничества двух воль сближает концепцию Бернара Клервоского с православной доктриной синергии.

Чем обусловлена порочность человека в его земной жизни? Отвечая на этот вопрос, св. Бернар различает «решения», выносимые разумом относительно того, что дозволено и что не дозволено, и «суждения», относительно того, что для нас полезно или нет. Пороки же берут свое начало в том, что эмпирический человек руководствуется в своем выборе не твердыми решениями, а превратными суждениями, подчиненными греху, который представляется вполне в духе апостола Павла. Речь идет о контрверсии осознания правильности нравственного закона и неспособности сделать его прагматическим мотивом воли, т. е. умения в каждой жизненной ситуации видеть свою пользу именно в обращении к закону. Человек обладает только частичной свободой суждения, но свобода выбора остается за ним в полной мере.

Как действует в человеке благодать? Она задает правильную предметную направленность воли: «воля делает нас желающими, благодать же — желающими благое». Желание, страх и любовь мы получаем от Бога, как и всякая тварь, желание же добра, страх Божий и любовь к Богу — только, как осененные благодатью (Ibid. VI, 16–17). Но в любом случае принятие благодати должно быть добровольным, т. е. стать объектом желания. Добродетель обусловлена желанием добра, зло, в свою очередь, не может быть вменено в вину, если не станет желаемым, т. е. если не будет на него согласия воли.

4.3. ПЕТР АБЕЛЯР. «ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ»

Трактат знаменитого схоластика написан в 1132–1135 гг. В нем Абельяр различает понятия «порока», «греха», «намерения» и «действия». Прежде всего дается определение нравов (*mores*) — они представляют собой пороки или подвиги души, которые делают нас склонными к дурным или добрым делам. Нравы склоняют волю

к действиям. Поскольку пороки и добродетели оказываются свойственными не только душе, но и телу, то в их определении Абеяра опирается на традиционное античное понимание добродетели как естественной «добротности», функциональной пригодности и здоровья. Существуют такие добродетели и пороки, которые нравов не затрагивают, т. е. не удостоиваются ни похвалы, ни порицания, например, острота ума или забывчивость. Человек может быть порочным, даже не проявляя это свойство в поступках (гневливость, сладострастие).

С этим натуралистическим представлением о нравственных качествах связано понимание Абеяром греха — если порок есть то, благодаря чему мы склоняемся к прегрешению, т. е. то, что заставляет нас сочувствовать тому, что запретно, то грех представляет собой само сочувствие или согласие воли на это¹. А это означает презирать Творца, т. е. не делать ради него того, что надлежит. Теоцентрическая мотивация становится у Абеяра фундаментом морального действия. отождествляя волю со способностью желания, он при этом не признает злую волю источником греха, так же как добрую волю началом добродетели, обосновывая свое мнение тем, что в этом случае грех будет причастен не только небытию, но и бытию. Грех же на самом деле есть отсутствие бытия, и субстанции греха быть не может, даже в злой воле. Это рассуждение направлено против аристотелевской традиции в понимании концепции добродетели и порока как некоторых складов души (у Фомы Аквинского это *habitus* — расположение). Грех — это слабость воли. Отсюда и заключение, что его можно совершить и без злой воли, как бы произвольно. В свою очередь, злая воля («желание недозволенного») может быть обуздана и подчинена Божьей воле. Что же тогда в этом случае является источником греха, если не воля? Поскольку грех есть согласие с порочным желанием, то отсюда следует, что он представляет собой акт разума — судящей способности.

Абеяр вносит в этику свойственные его образу мышления интеллектуальные мотивы: разум определяет пороки и добродетели души так, что соглашается или нет с порочными или добродетельными стремлениями воли. В этом трактате содержится скрытая полемика с известной нам мыслью Ансельма Кентерберийского о добровольности любого сознательного действия — ведь в этом случае, возражает Абеяр, «пришлось бы назвать добровольным то, что происходит в результате любого воления»², в том числе и убийство при самозащите. Но ведь при этом у убийцы не было желания (злой воли) совершить данное преступление, а грех был только в согла-

¹ Абеяр Петр. Теологические трактаты. М., 1995. С. 249.

² Там же. С. 225.

сии разума на него. Ансельм, наверное, возразил бы на это: а разве разум не изъявил в данном проступке свою волю? Действительно, получается, что разум, вынося свои решения независимо от воли, берет на себя функцию волевого начала. Моральное самоопределение превращается у Абеляра прежде всего в интеллектуальную процедуру.

К двум названным элементам морального деяния — воле и разуму — Абеляр присоединяет и сам поступок, т. е. предметное действие. Сами по себе поступки оказываются в моральном смысле нейтральными: «не в поступке, а в намерении (*intentio*) состоит заслуга или подвиг» и «ничто не может загрязнить душу, кроме принадлежащего ей, т. е. согласия»; «воля и согласие всегда в нашей власти» (рассуждения, близкие стоицизму). Моральное качество поступка определяется исключительно намерением, имеющим своей целью угодить Богу, т. е. религиозным мотивом. Абеляр правильно отмечает, что одно и то же деяние может совершаться по абсолютно разным мотивам. В целом он выделяет четыре составляющих греха — «изъян души, толкающий к прегрешению, затем самый грех, который мы усмотрели в согласии на зло, т. е. в презрении к Богу, далее волю, направленную на зло, и, наконец, злокозненный поступок»¹.

Поскольку результат поступка сам по себе не может определять его нравственную оценку, делается недопустимый для христианского мыслителя вывод: невежество и связанное с ним неверие не могут быть вменены в грех; незнание истинного Бога снимает обвинения в грехе даже с тех, кто преследовал христианских мучеников и даже Христа — ведь они верили, что творят богоугодное дело. Абеляр высказывает парадоксальную мысль, что эти злодеи совершили лишь «грех деяния», и их грех был бы более тяжким, если бы они вопреки сознанию проявили пощаду к тем, кого, как они считали, нужно преследовать. Правда, принимая к сведению практику церкви, он все же соглашается, что для людей сознательных неверие преграждает доступ к вечной жизни — этим самым грех рождается не из презрения к Богу, а из самого поступка². Люди, не верящие в Евангелие, не получающие святых даров, оказываются вне церкви и объективно не смогут получить спасение (согласно известной формуле «вне церкви нет спасения»), хотя в моральном смысле они безгрешны. Этика Абеляра в который раз обнаруживает коллизию религиозных и нравственных начал.

¹ Абеляр Петр. Теологические трактаты. С. 280.

² Там же. С. 278–279.

5.1. ВОЛЯ И ИНТЕЛЛЕКТ

Проблемы морали рассматриваются у святого Фомы в ряде крупных произведений — в «Сумме теологии», «Сумме против язычников», «Комментарии на «Никомахову этику», а также в «Вопросах о зле» и «Вопросах о добродетелях». Этическое учение Фомы сложилось на основе принципов библейской морали и моральной философии Аристотеля. Среди способностей души Фома выделяет интеллект и разумное стремление, или волю. Первую и основную цель для интеллекта составляет сущее как таковое, для разумной воли — желаемое, или Благо. Достижение его есть блаженство, поскольку Благо соответствует самой природе воли. Отдельные сущие становятся целями воления только в качестве частных благ, которые, в отличие от высшего Блага, не составляют предмета ее необходимого влечения.

Интеллект и воля в их единстве составляют фундамент всей нравственной жизни, но, будучи двумя различными способностями души, направленными на один объект (Бога), выделяют в нем разные аспекты, и поэтому ни одно из этих начал само по себе не может охватить его целиком. Они должны дополнять друг друга в постижении Бога как единства сущего, истины и блага. Интеллект направляет волю, но и воля, в свою очередь, побуждает интеллект к действию. Они взаимно опосредуют друг друга: интеллект задает воле цели ее возможного действия (ведь воля, по определению, есть стремление разумное), но чтобы помыслить этот объект, сам интеллект должен быть подвигнут волей к мышлению. В свою очередь, воля, чтобы не быть слепой, должна иметь побудительной причиной некое решение, основанное на предшествующем размышлении и т. д.

Таким образом складывается круг взаимного определения воли и интеллекта, из которого можно выйти, только обратившись к началу, более высокому, чем они оба. Это — Бог. Он задает воле движение, но только в неопределенном виде, чтобы конкретные решения воли были непринудительными. Единственная необходимость, которая может побудить волю желать свой объект, есть бла-

женство: воля не может не желать блаженства. Но, во-первых, это блаженство может варьироваться в зависимости от обстоятельств, которые в каждом отдельном случае оцениваются умом как подходящие, или нет. Воля способна выбирать, а следовательно, и ошибаться. Во-вторых, воля может не желать думать о блаженстве и тем самым отказаться от него. Она сохраняет господство над своим актом: «свобода действия присуща воле в любом естественном состоянии и относительно любого объекта» (De malo, VI).

Вполне в традициях христианского натурализма Фома различает принуждение и естественную необходимость. Воля не может быть принуждена ни к чему в своем действии: добровольное деяние совершается по склонности воли к своему предмету, и потому принужденная воля по определению невозможна. Воля в своих действиях свободна от необходимости, иначе относительно человека мы не могли бы говорить об ответственности и заслугах, а это уничтожило бы моральную жизнь. Но когда речь идет о естественной склонности души (воли), то можно говорить о первичной необходимости человеческой природы — стремиться к высшему Благу и ни к чему другому. Таким же стремлением обладают и все неразумные существа, но они определены в этом влечении только своей природой, человек же обладает, кроме природы, еще и волей, способной уклоняться от высшей цели. Праведники обладают необходимо благой волей естественным образом, т. е. по природе, приверженной Богу и не желающей ничего иного, потому что они созерцают самого Бога в Его истине. Для простого же человека в силу ограниченности его знания исключительное желание блаженства, не связанное с Богом и реализованное во многих иных вещах, оказывается источником заблуждений.

Высшее благо есть цель необходимого стремления воли, но все частные блага, не будучи необходимыми благами, не могут, соответственно, двигать волю необходимым образом, поэтому здесь появляется нужда в свободном выборе. Свободный выбор предполагает размышление, завершающееся советом (*consilium*). Ум оценивает несколько вариантов действия, на которые воля должна ответить согласием (*consensus*), самостоятельно выбрав то, что для нее предпочтительней, т. е. выбор в конечном счете представляет собой акт воли (но интересен и следующий аргумент уже в пользу превосходства разума над волей — интеллект не оскверняется своим объектом: познавая зло, он не становится от этого злым, в то время как воля, желая зла, уже превращается в злою).

Интеллектуалистский характер этики Фомы, подчеркиваемый историками морали, заключается в том, что в ней именно знание Бога в Его истине может служить достаточным мотивом необходимо благой воли, что присуще одним блаженным праведникам. Тем самым задается идеальная модель моральности, в которой, как мы

знаем, стерты многие существенные черты собственно морально-го сознания, в частности, возможность выбора. Несомненно, в ней сказывается свойственная как античной, так и христианской этике убежденность в неотвратимой привлекательности истины и добра: видящий истину не может не признать ее (в этом выражается естественная необходимость, основанная на интеллектуальной очевидности), а потому истина становится для души объектом волевого устремления — начинает нравиться ей (как Благо).

Следствием такого представления является взгляд на порок как на заблуждение. У Фомы, как мы видим, функция свободного выбора реализуется как раз в ситуации колебания, отсутствия достоверного знания, когнитивной неопределенности, определяемых греховным статусом человека («гномическая» воля у св. Максима; у Августина — невежество ума и беспомощность воли). Но мы с таким же правом могли бы назвать интеллектуальной и этику протагониста Фомы Аквинского в моральной философии — Аристотеля, что существенно исказило бы ее смысл. Оба мыслителя согласны в том, что для обретения устойчивой благости эмпирической человеческой воле недостаточно одного знания-созерцания — ведь она в силу своих особых качеств может отказаться желать созерцания истины, что противоречило бы идее благой человеческой природы, но соответствовало бы реальному положению человека, движимого в своей моральной жизни не интеллектуальными интересами, а сложившимся эмпирическим складом (расположением) своей души (*habitus*), ставшим его «второй натурой» (*habitus* — латинская калька аристотелевского термина *hexis*).

Заблуждение — это только временное и подвижное состояние ума, и оно не может устойчиво определять превратную склонность души, т. е. стать пороком, так же как случайная правильность умственных действий еще не должна считаться добродетелью. В отличие от них «расположение» представляет собой как бы сгусток живого человеческого опыта, многократно повторявшегося и отложившегося в виде некоторой устойчивой духовной «сущности». Если следовать Аристотелю, что и делает Фома, и считать человеческую природу своеобразной материей, то расположение задает ей фиксированную, хотя и относительно подвижную, форму. Оно выражает определенное отношение субъекта к собственной природе. Расположение необходимо обретает ценностные качества: в соответствии с тем, насколько оно соответствует высшей цели человеческих стремлений, оно может считаться благом или злым. Высшее благо служит абсолютным критерием различения тех или иных расположений души. Расположения — это свойства, согласно которым субъект расположен хорошо или плохо (*Sum. theol. ca II ae 49, 2*). Субъектом расположения является ум как средоточие всех человеческих возможностей (возможностный ум обладает не-

обходимой для этого потенциальностью душевных определений). Ум складывается в определенную структуру, детерминирующую весь характер дальнейших отношений души к ее объектам и, что важнее всего, особенности ее реакции на обстоятельства, т. е. поведение человека.

Но не только интеллектуальные способности должны сложиться в некоторое устойчивое целое — в него включается и способность желания подобающей цели. Добро не только признается умом, но и нравится субъекту. Именно такой подход позволяет преодолеть парадоксы онтологии зла («зло как ущерб бытия») и создает предпосылки для укоренения добра и зла в объективно-духовных сущностях. Добро становится добродетелью, т. е. благим складом души, зло — пороком, дурным складом. Моральные абсолюты антропологизируются, в то же время добро и зло не задаются изначально как врожденные свойства, а складываются в результате опыта (в этом случае принципиальное значение приобретает воспитание, создающее доброе расположение души — душевный навык).

Следовательно, добродетель есть расположение души, устойчиво располагающее нас к совершению добрых поступков, в свою очередь порок как склад души создает привычку к злым поступкам. А поскольку нравственная ценность действия соизмеряется с его приближенностью или удаленностью относительно высшей цели естественного стремления человеческого существа (от Блага), то добродетель можно будет определить как расположение, соответствующее природе, порок же — как несоответствующее, или, другими словами, всякий согласный с разумом акт будет считаться хорошим, несогласный — плохим. Благость поступка определяется как целью, ради которой он совершается — высшую оценку получает поступок, относимый к первопричине всякого блага, к Богу, — так и надеждами обстоятельствами. Большое внимание Фома уделяет интенции поступка, направленности его на цель, — она в первую очередь и определяет его нравственное качество. Злая интенция неизбежно порождает злое деяние, а добрая интенция для полноты исполнения благого поступка требует и правильного подбора средств, без которых она недействительна. Но в любом случае благое намерение должно цениться высоко, а иногда и выше самого акта. «Поскольку человеческие действия, как и природные вещи, подлежат божественному провидению, зло в человеческих поступках должно быть подчинено некоторому доброму завершению. Оно же самым подобающим образом достигается тем, что прегрешения караются. Так, справедливости, определяющейся равенством, подлежат превышения должной количественной меры. Человек же превышает свою количественную меру, когда предпочитает свою волю воле Божьей, удовлетворяя ее наперекор божественному порядку. Неравенство устраняется, когда человек счита-

ется претерпевающим нечто против своей воли, согласно порядку. Итак, человеческие прегрешения должны получать божественное наказание, а добрые деяния по той же причине должны получать награду» (*Contra Gent.*, III, 140).

5.2. ТИПОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

В соответствии с «Никомаховой этикой» Аристотеля Фома утверждает, что если бы человек был чистым духом или его тело было полностью ему подвластно, то ему достаточно было бы просто знать, что делать, чтобы действовать добродетельно, т. е. для нравственной жизни достаточно было бы интеллектуальных добродетелей. Но для нравственной жизни важны и особые расположения души, связанные со способностью желания (воли), направляющей к добру не только ум, но и всего человека в целом. Это — нравственные добродетели, можно сказать, «инстинкты» добра в душе. Две названные разновидности добродетелей не могут обойтись одна без другой: интеллектуальные добродетели, такие, как интеллект, наука и мудрость, имеющие дело с первыми причинами, поскольку они не относятся к поступкам, могут существовать и без нравственных, но такая интеллектуальная добродетель, как рассудительность (*prudentia*), имеет прямое отношение к действительному осуществлению моральной цели — не просто правильно мыслить, но и жить, и жить достойно. Она участвует в ситуации выбора средств для достойного поведения, что требует разумной оценки обстоятельств.

Однако в силу несовершенства человеческой природы и наличия свободной воли субъект под влиянием вожделения может считать за благо то, что противоречит разуму. В этом случае разуму должны помочь нравственные расположения, ставшие второй природой человека, — они направят рассудительность в нужное русло. Следовательно, в человеческой жизни нравственные добродетели определяют желание подобающей цели (что должно делать), а рассудительность как интеллектуальная добродетель («правильное основание действия») осуществляет выбор средств (как это сделать). Три остальные нравственные добродетели — справедливость, умеренность (воздержанность) и мужество (сила) направлены на умерение страстных начал.

Также в духе Аристотеля Фома определяет добродетель как некоторую середину в вещах, в действиях и в страстях, определяемую критерием разума. Среди страстей выделяются страсти вожделения (любовь и ненависть, удовольствие и печаль) и страсти гнева (надежда, страх, отвага, гнев). Страсть складывается из телесных и душевных аффектов в их единстве и является реакцией всего живого существа на значимые для него объекты. В страсти выражается желание, а наиболее общей формой осуществления желания

оказывается любовь. Фома, как и Августин, видит в любви некое универсальное тяготение природы к подобному себе. В отличие от животных человека, как разумному по природе своей существу, свойственна не только чувственная форма любви, но и любовь свободная, определенная разумом, — это умная любовь. Ее объектом в конечном счете является само благо, т. е. Бог (здесь можно увидеть прообраз будущей «интеллектуальной любви к Богу» у Б. Спинозы, которая тоже есть высшая страсть).

Томистская мораль далека от того аскетического образа, который традиционно сложился относительно средневекового мировоззрения. Мы уже говорили об оценке Фомой чувственных наслаждений: главное для него — разумная мера их реализации и соответствие их естественным началам в человеке. Можно с определенными ограничениями говорить даже о гедонизме томистского религиозно-нравственного идеала, и не только его одного, ведь достижение высшей цели человеческих стремлений — соединение с Богом, созерцание Бога, обожение — описывается у Фомы, как и в «Ареопагитиках», и в духовных гимнах Симеона Нового Богослова, в терминах любовного наслаждения, духовного «экстаза» («рабочий термин» мистической теологии!). Сублимированное чувственное начало прорывается в них в формах, зачастую не уступающих образам сближения с «Небесным Женихом» в экстатических видениях св. Терезы. У Симеона можно обнаружить и близкий платонизму мотив «духовного опьянения», контрастирующий с аскетическим идеалом духовного «трезвения». Пуританская моралистика ничего подобного не допускает. Великий Данте, говоривший о любви, которая «движет Солнце и светила», как известно, находился в орбите влияния философии Фомы.

Человеческая жизнь в широком смысле регулируется определенными внешними нормами — законами, которые представляют собой правила, предписывающие или запрещающие некоторые действия. Для Фомы Аквинского закон есть в первую очередь выражение разума, т. е. обязательство, основанное на требованиях разума. Высшей целью закона является достижение счастья. В этом смысле томистскую мораль можно отнести к числу эвдемонистических, но само счастье мыслится как достижение Бога и улобление ему (обожение в любви к Богу).

Фома различает два вида законов — вечный закон, которым Бог создал все сущее и управляет им, и человеческий. Вечный закон можно определить как естественный. Его предписания — делать добро и избегать зла, сохранять свое существование, продолжать себя в потомстве (по этой причине Фома отвергает гомосексуализм), не вредить людям и избегать невежества. Этот закон является общим для всех людей, он как бы вписан в сердце каждого. Человеческие же законы определяют жизнь человеческого сообщества во всем

его многообразии. Следование Божественному закону и отклонение от него предполагают награды и взыскания (наказания), причем Фома мыслит осуществление справедливого воздаяния для человека по аналогии с естественными вещами. Человек отличается от них только тем, что его действия совершаются произвольно: как в природных вещах при сохранении ими должного порядка следует сохранение и благо, а при отступлении от него — разрушение и зло, так и у человека — «если человек добровольно соблюдает установленный божественным законом порядок, за этим следует благо — но не как необходимость, а как награда, данная правителем; а если он пренебрегает законным порядком, то, напротив, следует зло как наказание» (*Cont. gent.* III, 140). Хотя эти законы и благодатны, в — представлении о моральном воздаянии Фома, в отличие от Августина, выдвигает на передний план почти натуралистическую юрисдикцию легитимных отношений, оттесняющую Божественное своеволие.

По мнению Фомы, четыре традиционные кардинальные добродетели, о которых шла речь, были присущи и язычникам, но семена этих добродетелей, которые развивались в результате упражнений, были заложены в их души Богом. К четырем традиционным добродетелям Фома присоединяет прежде всего добродетель религии. Религия есть поклонение высшему существу, воздаяние Богу должного только Ему почитания (своеобразная справедливость по отношению к сверхъестественному объекту) — она высшая из нравственных добродетелей, обращающая человека к Богу. Но существуют и специфически теологические добродетели — они не могут быть обретены самим человеком, а являются благодатными дарами Божиими. Это вера, надежда и любовь. Религиозные добродетели отличаются от естественных еще и тем, что они выходят за пределы человеческого разума. Таким образом, всего в системе Фомы Аквинского выделяется три разряда добродетелей: интеллектуальные, нравственные и теологические (*Sum. theol.* II a II ae 62, 2). Принципиальное различие между естественными и теологическими добродетелями определяется их возможностями — первые делают человека благим всегда в каком-то отношении, вторые — причастным к совершенному благу, т. е. совершенным по его природе. А совершает это только любовь (*caritas*), правильной интенцией направляющая человека к Богу и соединяющая с Ним. В этом разделе моральной философии Фомы Аквинского реализуется завет Августина — без правильной любви даже добродетели язычников представляются пороками.

Вот как оценивает возможность соотнесения светских и религиозных элементов морали крупнейший современный томист (последователь философии Фомы Аквинского), историк средневековой философии Этьен Жильсон. «Среди томистов — защитни-

ков чисто естественной морали явно прослеживается тенденция не сжигать мосты между собой и сторонниками безрелигиозной морали. Это благородное побуждение, как благородно и их желание спасти хотя бы мораль в условиях крушения религии в некоторых обществах или общественных классах. Возможно, участники этой игры не вполне точно рассчитывают размеры ставки. Во-первых, существует риск вызвать ненависть к христианским добродетелям, позволяя называть их именем такие действия, которые лишь подражают им внешне, но в которых иссяк сок христианства. Невозможно «совершать дела любви», не имея любви. Во-вторых, требовать от человека добродетелей во имя одной лишь морали — значит навязывать ему обязательства, лишённые основания»¹.

¹ Жильсон Этьен. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского // Избранное. М.: СПб., 1999. Т. 1. С. 461.

**ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ИОАННА ДУНСА СКОТА
И УИЛЬЯМА ОККАМА**

Замечательный схоластический философ, член францисканского ордена, Иоанн Дунс Скот, прозванный «Тонким Доктором» («*doctor subtilis*») за чрезвычайную изощренность своей мысли, разработал оригинальную версию философии воли. Она представлена прежде всего в его неоконченном произведении, составленном на основе лекций, прочитанных в Оксфорде и Париже, — «*Ordinatio*», и в своде вопросов, выносимых на свободное обсуждение, — «*Quaestiones quodlibetales*».

Дунс Скот рассматривает соотношение воли и интеллекта в Божественной природе, поскольку они являются моделирующими и для человеческого существа. Бог обладает бесконечным интеллектом и бесконечной волей, в их единстве составляющими саму сущность Бога. Интеллект представляет совершенное и истинное познание всего идеально возможного — как настоящего, так и будущего, он не только интуитивно созерцает Божественную сущность, но и творит бесконечный мир идей в Божественном уме. Правда, интеллект естественно ограничен законами логической необходимости (он не может мыслить-творить абсурд). Воля, которая также входит в сущность Бога, выражает отношение Бога к творению, поскольку Он творит мир своим изволением (бытие самого Бога от Его воли не зависит).

Вот как определяет соотношение между божественным интеллектом и волей сам Дунс Скот: «Божественный разум по необходимости своей природы является созерцательным, и в этом он формально несвободен, пусть даже это [познание] и угодно воле. Ведь Бог есть необходимо знающий, однако он есть знающий не благодаря собственно воле, равно, как по необходимости [своей природы], а не по Своей воле Он есть Бог. Поэтому, когда ты утверждаешь, что если воля не может не хотеть, чтобы разум

познавал, то она не является вполне свободной, — этот вывод неверен, ибо ее свобода не есть свобода к внутреннему (которое как бы предшествует ее действию), но свобода ее есть свобода в отношении делаемого, а поэтому необходимо считать первой детерминацией в воле детерминацию в отношении делаемого; но это было бы не так, если бы волю предопределял разум. Более того, в таком случае собственно свобода (а не что-то контингентное) и не могла бы быть сохранена в воле по отношению к делаемому, ибо разум неизбежно предопределял бы волю силой простой природной необходимости, и воля необходимо сообразовывалась бы с разумом»¹.

Из множества возможных версий бытия, представляемых разумом, воля выбирает ту, которая ей более предпочтительна. Вот здесь и открывается вся проблемная сфера волюнтаривной метафизики Дунса Скота. Что побуждает волю выбрать именно этот вариант творения, а не другой? Где основание ее предпочтения? Прежде всего заметим, что Божья воля свободно творит, а не рождает мир: в соответствии с догматикой мир не единосущен Богу, рождается только Сын, иначе творение было бы обусловлено естественной необходимостью, как это свойственно рождению. Мир творится не необходимым образом — Дунс Скот употребляет здесь понятие «контингентности» (не необходимости). Воля есть причина контингентная, т. е. не имеющая под собой никакого иного основания, кроме самой себя, это как бы *causa sui* — ведь выше Бога нет иных причин творения (быть причиной самого себя — значит не иметь никаких причин). Получается, что творящая Божественная воля укоренена в самой себе, являясь в то же время последней причиной всего сущего — еще Августин предостерегал от поисков причин самого Божественного воления. Дунс Скот утверждает, что Божественная воля не зависит в своем выборе даже от разума: «та воля, воление которой беспричинно, тоже является беспричинной» (*Ibid.* II, 4, 41). Это абсолютно суверенная воля. Тогда и мир в своем существовании будет определен не необходимым образом, как и любая тварь. И еще — единственным мотивом, подвигающим Божественную волю к творению именно этого, а не иного мира, оказывается любовь — воля творит то, что ей нравится, чего она желает, никому не отдавая в этом отчет, даже самой себе (это чистая спонтанность — тот самый неутилитарный мотив творения, о котором уже шла речь). Любовь выражает саму сущность воли — ее свободу и своеволие. Кроме того, можно говорить и об автономии Божественной воли, ее самозаконотательном характере, поскольку законом бытия

¹ Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное / Сост. и общая редакция Г.Г. Майорова. М., 2001. С. 445.

становится ее суверенный выбор. Благо — это то, что выбрала Божественная воля, но это не значит, что она выбирает благо, — ведь вне нее нет блага (она выражает саму сущность Бога).

Из этой версии творения мы можем эксплицировать не только идею вторичности блага и его производности от самой Божественной воли, но и неисповедимость «путей Господних» относительно мира (разум признает продукт деятельности воли задним числом, что позволяет говорить о подлинном творчестве: Бог обнаруживает, что сотворенный Его волей мир хорош, уже после акта творения).

Здесь мы затрагиваем более фундаментальную проблему, касающуюся самого характера творения в христианской доктрине. В отличие от античной метафизики, по существу сводившей творение к созерцанию (у Плотина «творить — значит наполнять все созерцаниями»), христианское учение может быть охарактеризовано как метафизика воли, поскольку в нем воля предстает как особое начало, отличное от интеллектуальной интуиции, даже если это Божественная интуиция (в этом смысле позицию Спинозы, отождествлявшего волю с разумом, можно считать языческой). О новом понимании функции воли говорит и различие статуса сущности и существования в теологии Фомы Аквинского — сущность (идеи вещей в Божественном уме) не может естественно-непроизвольно претвориться в существование (получить бытие, стать творением) без акта воли (трактат «О сущем и сущности»). Только воля сообщает идее реальное существование. Тот же мотив, правда, в совсем ином контексте, прослеживается и в противопоставлении Божественной природы и энергии (природы и воли) в учении Григория Паламы, ставшем с XIV в. чуть ли не официальной доктриной православия (здесь воля не входит в Божественную природу, но необходимо участвует в творении мира).

Существенные свойства Божественной воли и интеллекта переходят и к человеку — позже Р. Декарт, тоже приверженец августиновской традиции, скажет, что человеческая воля, бесконечно уступающая божественной в своем реальном могуществе, тем не менее формально равна ей в том, что способна принять или отвергнуть все, что захочет. Дунс Скот в концепции человеческой воли прибегает к уже известному нам различению в воле двух способностей. Первая выражает некоторую внутреннюю необходимость, обусловленную естественным стремлением (*appetitus naturalis*) воли к блаженству: «воля необходимо и неизменно всеми силами стремится к блаженству, и что касается необходимости, это ясно, ибо если устранить эту наклонность, устранится и сама ее природа». В нем находит свое выражение исконное совершенство воли как воли доброй, не затронутой грехом. И эта сво-

бода, как мы видим, совместима с необходимостью, но не с принуждением — ничто не может заставить волю делать то, что она не желает, т. е. чего не желает ее природа. Поэтому Дунс Скот соединяется к тому определению свободы, которое дал Ансельм Кентерберийский — «сохранение праведности воли ради самой праведности». Вторая же способность воли может быть охарактеризована как «свободное стремление, сопряженное с разумом» — это то, что мы называли «свободным выбором». В нем воля выступает в чистой самодетерминации, принадлежит самой себе и сама себя определяет. Здесь воля властвует над разумом. Но опять же в духе христианской традиции в этой возможности выбирать между двумя противоположностями (*libertas oppositionis* — заметим, что по Сартру эта возможность избирающей воли в свою очередь становится для нее необходимостью) Тонкий Доктор видит некоторое «несовершенство», выражающее «пассивную потенциальность воли и ее изменчивость» — например, в противоположность ей, Бог в выборе не нуждается. Свободно избирающая воля способна и грешить, а «абсолютно совершенная воля» лишена этого качества. Соответственно, Дунс Скот различает благое действие и греховное умаление. Но это возможно только потому, что сама по себе свободная воля является некоторым «субстратом», данной от Бога позитивной способностью, которая, однако, или действительна (праведна), или умалительна (порочна).

Указанная способность есть отличительный признак воли, т. е. Дунс Скот считает, что ничто, из которого сотворено все сущее, не может рассматриваться как непосредственная причина злого акта воли. Задолго до Канта он утверждает: «чтобы сохранить свободу человека», надо найти другую причину воления, нежели разум, поскольку «разум движим объектом в силу природной необходимости, воля же движет себя свободно» (*Ibid.* V, 2, 8). То есть разум подчинен предметной логике, неопровержимости истины, а воля может все это отвергнуть — она может отвернуться даже от блага (несовершенная воля). Великий схоласт настаивает на том, что грех может заключаться только в формально злом акте воли, для которого все последующее — мысль, слово и дело — есть только материя, а потому вменяется в вину только волевая интенция. Кроме того, только волевой акт находится во власти делающего (стоическая идея, перешедшая и к Августину). Воля властвует над склонностями, над разумом и над самой собой, поэтому «нравственное расположение» (*habitus moralis*) находится только в ведении воли.

Классификация добродетелей (наряду с «*virtus*» — добродетелью Дунс Скот говорит о «*bonitas*» — благодати) также подчиняется названному различению естественных стремлений воли и свободного выбора: существует естественная благодать и собственно

нравственная благость. Нравственная благость включает в себя: действия, совершенные по отношению к подобающему объекту (подать милостыню); затем те же действия воли, но совершенные с учетом всех обстоятельств, диктуемых здравым рассудком (подать именно нищему, который нуждается в ней), и, наконец, третьи, действия совершенные из чувства любви к Богу, а не просто из естественного милосердия, — именно последние обнаруживают благодать и заслуживают награды. Как мы видим, Дунс Скот различает теологическую мотивацию нравственного действия и собственно моральную, но только первое он считает «благостью» (например, непокаявшийся грешник, подающий милостыню по естественному милосердию, не может быть относим к благим людям). Поскольку благость волевого действия должна совершаться с учетом множества обстоятельств, одна цель еще не обеспечивает его полной моральности, а требуется еще «завершенное предписание здравого рассудка».

Различаются три вида актов воли: благие, злые и безразличные. Безусловно благим является любое действие, если оно делается из любви к Богу (это высший критерий нравственного действия), безусловно злым — совершаемый из ненависти к Богу, остальные деяния являются как бы «средними», безразличными: в них не заключается должная мотивация, но нет и той «неупорядоченности», которая делала бы их греховными, «ведь человек не обязывается всегда актуально относить свои действия к Богу». Тогда получается, что для Дунса Скота упомянутый им грешник совершает действие не безнравственное, но морально безразличное. Соответственно, среди злых поступков одни просто представляют собой лишенность блага, т. е. они упраздняют саму благость, другие же противоречат благу. Зло в смысле лишенности (*privative*) может быть действием, совершаемым относительно подобающего объекта, но без должной упорядоченности (без правильной мотивации, или просто по склонности) — его также можно отнести к морально безразличному. Стать действительно злым поступок может, только если он противоположен (*con-trarie*) благу, т. е. мотивирован целью недостойной, например, подать милостыню из тщеславия. В нем уже есть нечто сверх простой лишенности, т. е. неподобающая мотивация (*Ibid.* V, 7).

Интересны рассуждения Дунса Скота о заповедях Декалога Моисеева. Может ли Бог своей волей отменить установленные им самим заповеди? Необходимо различать те заповеди, которые выражают природу естественного закона, т. е. такого, чьи положения имеют необходимую силу не только для людей, но и для самого Бога (даже Бог не может освободить человека от следования им, например, требовать ненависти к Себе), и те которые относятся к Божественному положительному праву, нарушение

которых к противоречиям не приводит. К первым относятся только две главные заповеди — не почитать чужих богов и не упоминать имя Божие всуе, примыкает к ним также заповедь любви к ближнему. Все остальные не являются безусловно необходимыми практическими принципами, хотя и выводятся из первых двух, поэтому могут быть отменяемы Богом в зависимости от определенных обстоятельств, — они не содержат условий, необходимо приближающих к высшей цели (Богу) или отвращающих от нее (например, заповедь «Не убий!» была отменена Богом в случае с жертвоприношением Авраама). Заповеди Декалога оказываются неравноценными по своему смыслу — утверждение двух абсолютных законов может уживаться с отрицанием других: «Для меня возможно желать, чтобы ближний любил Бога, и однако не желать ему телесной жизни и верности супруги» (Ibid. V, 8). И самое поразительное — из заповеди любви к ближнему не следует, что его нельзя убивать, ибо, как говорит Дунс Скот, этот запрет касается лишь его личного блага. Здесь отчетливо обнаруживается, что благочестие (отношение к Богу) представляет абсолютную морально-религиозную норму средневекового сознания (максимум категорическую), нравственность же как отношение к человеку — норму, всегда условную (максимум гипотетическую).

Многие важнейшие этические идеи Дунса Скота развивал другой крупнейший представитель францисканского ордена Уильям Оккам. Его деятельность как богослова, философа и моралиста приходится на десятилетия, последовавшие за фактом осуждения парижским епископом Этьеном Тампье в 1277 г. тех философских учений, которые несли в себе ярко выраженные рациональные элементы, привнесенные в них античной и арабской философией. Интересно, что в список осужденных университетских преподавателей попал и Фома Аквинский. Видимо, бросались в глаза моменты влияния интеллектуального наследия Аристотеля на его этику и богословие. В противовес подобного рода «интеллектуализму» в философии и теологии и, что особенно важно, в этике начала формироваться традиция так называемой «волюнтаривной теологии» или «теологии воли», в которой идея индетерминизма и всемогущества Божественной воли стала определяющей. В этом смысле весьма значимым был пример Дунса Скота.

Уильям Оккам в своем учении опирался прежде всего на первые слова Символа веры «Верую во Бога-Отца всемогущего». С его точки зрения вещи, как контингентные реальности существуют не необходимым образом, но их бытие зависит от Божественной воли. Характерно, однако, что как и у Дунса Скота, всемогущая Божественная воля для Уильяма Оккама все-таки имеет существенное естественное ограничение логического порядка: «боже-

ственному могуществу следует приписать все, что не заключает очевидного противоречия»¹. В данном случае речь идет о возможности интуитивного познания Богом несуществующих объектов.

Следовательно, у обоих францисканских мыслителей мы имеем дело с некоторым приоритетом воли перед разумом, однако примат воли при этом умеряется значимой рациональной посылкой — логическим законом. Хотя такая неожиданная гипертрофия рациональности (недопустимость противоречия в творении, нежелание принимать абсурд) сама приходит в противоречие с торжеством абсурда в учении апологета Тертуллиана, прямо заявлявшего: «Верю, потому что абсурдно».

Интересным является также дополнительное ограничение Божественного всемогущества: различение двух Божественных потенций — абсолютной и упорядоченной. Первая позволяет Богу делать все, что не заключает в себе противоречия (заметим, что в этом случае Оккам отрицает положения Дунса Скота, утверждая, что Бог мог бы повелеть человеку не любить Его или даже ненавидеть). Вторая упорядоченная потенция допускает, что моральные предписания зависят не только от произвольного выбора Бога, но соизмеряются для человека с «правильным разумением». Это уже создает некоторый естественный порядок моральных отношений в человеческом обществе.

ЛИТЕРАТУРА

- Абеляр Петр. Теологические трактаты. М., 1995.
 Августин. Исповедь. М., 1991.
 Августин. Творения: В 4 т. СПб., 2000.
 Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
 Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995.
 Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1 — 2.
 Апокрифы древних христиан. М., 1989.
 Ауэрбах Э. Мимесис. М., 1976.
 Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.
 Болотов В.В. Соч. М., 1999. Т. 1. 2000. Т. 2.
 Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
 Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998.
 Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1990.
 Булгаков С.Н. Агнец Божий. М., 2000.
 Бычков В.В. Эстетика поздней античности. II — III века. М., 1981.
 Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980.
 Голенщев-Курузов И.Н. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972.

¹ Оккам Уильям. Избранное. М., 2002. С. 103.

- Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987.
- Добротолюбие: В 5 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
- Донини А. У истоков христианства. (От зарождения до Юстиниана) М., 1979.
- Жильсон Э. Избранное: томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., 1999.
- История философии. Запад — Россия — Восток: В 4 кн. М., 2000. Кн. 2.
- Карсавин А.П. Святые отцы и учителя церкви. М., 1994.
- Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. М., 1998.
- Киприан Архимандрит. Патрология I. Париж; М., 1996.
- Колстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997.
- Кремона Карло. Августин из Гиппона. М., 1995.
- Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992.
- Лосский В.Н. Богословие и боговидение. М., 2000.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
- Майоров Г.Г. Философия эпохи патристики. М., 2001.
- Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
- Мифы народов мира: В 2 т. М., 1992. Т. 2 (ст. «Павел»).
- Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998.
- Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2000.
- Поснов М.Э. История христианской церкви (до разделения церквей — 1054). Киев, 1991.
- Прот. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.
- Св. Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли: Средние века. М., 1982. Вып. 45.
- Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995.
- Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1996.
- Св. Иоанн Домаскин. Точное изложение православной веры. М., 1998.
- Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979.
- Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895.
- Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. Кн. 1 — 2.
- Теста Бенедетто. О таинствах церкви. М., 2000.
- Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1906.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего Средневековья. М., 1989.
- Философия природы в античности и в Средние века. М., 2000.
- Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1960 — 1970.
- Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992.
- Флоровский Г.В. Восточные отцы V — VIII веков. М., 1992.
- Флоровский Г.В. Догмат и история. М., 1998.
- Фома Аквинский. Соч. М., 2002.

- Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000.
- Фома Аквинский. Сумма теологии I-П. Вопрос 18 // Вопросы философии. 1997, № 9.
- Хоружий С. К феноменологии аскезы. М., 1998.
- Хосроев А.Л. Александрийское христианство. М., 1991.
- Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996.
- Gihon E. Introduction a l'etude de Saint Augustin. P., 1949.
- H. Urs von Balthasar. Kosmische Liturgie. Freiburg im Breisgau. 1941.
- Patrologiae Cursus Completus. Ace. J.P. Migne. Series latina. Series graeca.

РАЗДЕЛ VI
ЕВРОПА: НОВОЕ ВРЕМЯ

Основопологающей и центральной тенденцией философии Нового времени, и в частности, моральной философии, было возвышение достоинства человека и обоснование его суверенности как родового и в конечном счете ответственного лишь перед самим собой существа.

В своих отдельных проявлениях моральная философия Нового времени обнаруживает себя в антитезах трансцендентализма и реализма, номинализма и утилитаризма, интеллектуализма и сентиментализма, альтруизма и эгоизма и т. д. Однако они все обрамляют фундаментальную заботу новоевропейского духа — утверждение самоценности свободного индивида. На протяжении трех-четырех столетий философия наращивает идейно-теоретический потенциал, призванный обеспечить перенесение начал добродетели с небес на землю и укоренение их в потребностях естественного человека, т. е. человека как такового, независимо от его конкретных определенностей. Даже тогда, когда религиозно или перфекционистски¹ ориентированные мыслители представляли подлинность добродетели человека в ее обращении к Богу, — действительная моральность обращенного к Богу человека и достоинство его добродетели увязывались с фактом его личного выбора — самостоятельного и осознанного.

Есть разные символические события и даты, по которым можно отмечать начало эпохи Нового времени. Одним из таких символов для многих является событие, случившееся 31 октября 1517 г., когда Мартин Лютер собственноручно вывесил на воротах Виттенбергской церкви «95 тезисов». По букве своей они были направлены против торговли индульгенциями. По духу утверждали новый фундамент религиозности. Но по своему культурно-историческому смыслу они знаменовали разрыв со старым миром, в котором сердце человека было подчинено Богу, а тело — князю или общине. Лютер как будто бы говорил еще на старом языке и отставивал исконную веру. Но одновременно он провозглашал всеобщее священство: каждый верующий признавался священником, т. е. служителем Христовым, и тем самым на каждого возлагалась ответственность за тот мир, в котором он живет.

Это умонастроение рождается не сразу. Оно возникает исподволь и развивается на протяжении более полутора столетий,

¹ От лат. *perfectio* — совершенство.

начиная с Данте, Петрарки и других итальянских гуманистов, для которых достоинство человека — одна из центральных тем творчества. Но для того, чтобы возвысить достоинство человека в поэзии и философии, требовалось переосмысление судьбы и предназначения реального человека — требовалось увидеть в нем творца, по меньшей мере соиздателя себя. Здесь завязывается один из проблемных узлов новоевропейской этики. Одно дело достоинство как благородство и признание отмеченной титулами родовитости и другое — достоинство как то, что обеспечено личными заслугами человека перед обществом и другими людьми, и то, что ценится независимо от происхождения, социального статуса, богатства и т. д.

Пройдет немного времени, как эти идеи гуманистов претворятся в философские рассуждения о независимости моральных способностей человека от его социального происхождения, образования, религиозных взглядов, а морального суждения или мотива — от мнения авторитета, сообщества, стечения обстоятельств и т. д. Казалось бы, вот питательная почва для пресловутого новоевропейского индивидуализма. Но ведь наряду с таким ограничением источников моральных решений этика Нового времени последовательно отделяет последние от утилитарных, пруденциальных и гедонистических соображений. В перспективе в практической философии И. Канта эта идея предстанет в утверждении абсолютной свободы и самостоятельности воли. Но воли доброй. Устанавливающей законы. Устанавливающей их для самой себя.

Несомненно, новоевропейская этика в отдельных своих версиях оказывалась апологией индивидуализма. Но это был индивидуализм, рождавшийся, с одной стороны, из противодействия различным формам социального угнетения, а с другой — из интеллектуального освоения той общественной практики, которая становилась каждодневной реальностью новых хозяйственных отношений.

Несмотря на такую объективно-практическую предпосылку нового образа человека, этот образ оказался в конечном счете довольно абстрактным. Образ естественного, или родового человека, или человека самого по себе был определенно интересен в контексте идейного и политического противостояния сохраняющимся рестриктивным институтам феодального общества. Однако как теоретическая модель реального индивида, или эмпирического Я, тем более такого, которое реально соотносено с Ты или с Мы, она не всегда оказывалась достаточной. Знаменательно, что кантовская философия, будучи очевидной вершиной новоевропейской этической мысли, стала камнем преткновения для многих последующих мыслителей, и действительное дальнейшее развитие этической теории опосредовалось критикой Канта и его абстрактного человека.

В истории этики эпоха Нового времени знаменательна преодолением синкретизма морального сознания, углубляющейся спецификацией этических категорий и, что существенно, становлением собственно философского понятия морали. Ведь вплоть до новоевропейского обновления философии как знания дифференцирующегося и специализирующегося понятие «мораль» фактически не известно. Это при том, что само латинское слово «moralitas» встречается в литературе по меньшей мере с IV в.

Формирование новоевропейского понятия «мораль» заняло, может быть, более двухсот лет — именно в XVII — XIX вв. Здесь очевиден вклад английских моралистов, впервые заговоривших о специфичности познавательных способностей человека, направленных на восприятие моральных (душевных) предметов. Но и здесь еще нет специфического понятия «мораль». И Дж. Локк, и Р. Прайс сплошь и рядом пользуются термином «rectitude» (честность, прямота, правота, правильность), который (в случае с Локком) переводится современным русским словом «мораль». Этот термин определенно релевантен латинскому термину «honestum», которое по существу ввел в оборот морально-философского рассуждения Цицерон, подобрав, таким образом, аналог греческому понятию «калокагатия». В теоретических опытах английских моралистов были созданы условия для того, чтобы произвестись тот концептуальный синтез, в результате которого лишь в середине XVIII в., в частности, благодаря Д. Юму, и появляется понятие «мораль» в более-менее знакомом нам значении. Однако при сохраняющемся доминировании психологизма у Юма, как и у его последователя в области моральной философии А. Смита, мораль предстает главным образом как способность, как факт индивидуального морального сознания¹.

Следует отметить, что понятие морали формируется в порядке обобщения тех сторон человеческой жизни, которые обозначались словами «благо (добро) и зло», «добродетель и порок», «справедливость и равенство» и т. д. Но понятие морали формулируется и как обобщение идейных исканий, направленных на осмысление совершенства, чистоты и прозрачности в человеческих отношениях, а также путей обретения этого совершенства. В связи с этим встают вопросы о том, какие способности необходимы человеку для освоения блага, добродетели, справедливости и т. д. и каковы надперсональные формы воплощения блага, добродетели, справедливости и т. д.

На протяжении нескольких веков новоевропейской этики в ней можно отчетливо проследить две тенденции, помимо тех, что

¹ Окончательно понятие морали как совокупности надличных и социально зафиксированных норм складывается в утилитаризме — у Дж.С. Милля и после него входит в обиход специализированного морально-философского дискурса.

названы выше в виде основополагающих антитез этического рассуждения. Первая — понимание человека как общественного индивида и понимание морали как общественной морали. Вторая — понимание человека как устремленной к идеалу личности и, соответственно, понимание морали как пути совершенствования. Как эти тенденции проявились в конкретных этических учениях, можно проследить в нижеследующих очерках.

1.1. ЛОРЕНЦО ВАЛЛА

Основное философское сочинение Лоренцо Валлы (Lorenzo Valla, 1407 – 1457) — трактат «Об истинном и ложном благе», первая редакция которого под названием «О наслаждении» была создана в 1431 г., а окончательная — в 1447 г. В нем через полемику стоика, эпикурейца и христианина Валла высказывает свое представление о высшем благе, синтезирующее препарированные учения эпикурейства и христианства. В эти же годы Валла создает большинство полемических произведений, принесших ему славу: «О свободе воли» (1439), посвященное критике средневековых взглядов на свободу воли и роль Провидения; «Диалектику» (1439), в которой были подвергнуты критике основанные на аристотелизме схоластическая логика и диалектика и предпринята грандиозная попытка очищения латыни от варваризмов, а также острые антиклерикальные сочинения — «О монашеском обете» (1442), опубликованное лишь в 1869 г., в котором подвергается критике монашество, и «Рассуждения о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина» (1440), в которой филологический анализ известного документа, лежавшего, как считалось, в основе светской власти Папы, позволил сделать вывод о его неподлинности.

Как для истинного гуманиста, филология стала для Валлы не просто предметом научных занятий, но и мощным исследовательским методом философско-теологических исследований. Благодаря филологическому анализу, заключавшемуся в критической семантической реконструкции текста, ему удалось продвинуться в понимании Нового Завета и по существу заложить первый камень в научное изучение Библии. Этой и другими своими критическими работами Валла внес существенный вклад в переосмысление средневекового мировоззрения и создание предпосылок новоевропейского знания и самосознания. В своем творчестве он воплотил идеал свободного мыслителя, для которого главным авторитетом является его собственный разум, а стимулом творчества — пылливость беспокойного ума. Критицизм Валлы был выражением его внутреннего достоинства и автономии духа. И за это при жизни ему то и дело приходилось платить высокую цену.

Валла сделал очень много для реабилитации имени и учения Эпикура. На протяжении столетий идеологи христианства представляли Эпикура как проповедника плотских наслаждений и апологета распущенности. Однако в первой трети XV в. в Италии стало возможным знакомство с сочинениями Диогена Лаэртского и Тита Лукреция Кара — источниками аутентичного эпикуреизма, а также христианского писателя Лактанция, который, критикуя Эпикура, одновременно подробно излагал его взгляды. Это создало важные предпосылки для прямого знакомства с наследием Эпикура и его переосмысления.

Валла не был первым, кто сделал шаг к возвращению эпикурейства в круг философских дискуссий. Большая заслуга в этом принадлежала Л. Бруни и К. Раймонди. Но вклад Валлы был принципиальным. Валла не стал сторонником учения Эпикура ни в этике, ни в натурфилософии. Однако, опираясь на учение Эпикура, Валла по-новому отнесся к аристотелизму, стоицизму и христианству и, формулируя критерий морали, связал его с благом личности.

Валла исходил из того, что каждый человек от природы стремится к самосохранению, и в этом смысле благом считается то, что способствует самосохранению. Задача заключается в том, чтобы правильно понять, в чем состоит его истинное благо. В трактате «Об истинном и ложном благе» Валла рассматривает различные философские позиции относительно блага, добродетели и наслаждения. В первой книге — обсуждается эпикурейское учение и нравственные проблемы человека как индивида — самоопределяющегося и ответственного перед самим собой, во второй — своеобразно интерпретируемый Валлой стоицизм и нравственные проблемы взаимоотношений человека с другими людьми и сообществом, в третьей — христианство и проблемы отношения человека к Богу.

Валла отталкивается от очевидного и естественного для него предположения, что *благо* заключается во всем том, что удовлетворяет потребности человека. Наслаждения, которые человек получает от органов чувств, легко удостоверяют, в чем состоит благо. Пренебрежение тем, что подсказывают нам чувства, противоречит природе и личной пользе. Валла признает ценность *наслаждения* в качестве основополагающей характеристики блага. Вместе с тем он показывает, что необходима дифференциация способов отношения к наслаждению и в общем отказывается от гедонистической интерпретации наслаждения. Валла убедительно показывает, что дело не только в том, *что* понимается под наслаждением и к каким наслаждениям человек стремится, но и в том, *как* он воспринимает наслаждения.

Стоит принять наслаждение в качестве приоритетной ценности, как весь мир оказывается сведенным к наслаждению и страданию. Валла показывает, как сознание человека, ослепленного

страстью наслаждений, совершенно меняется, что обнаруживается, в частности, в отношении человека к традиционным добродетелям. Любитель чувственных наслаждений не отвергает традиционные добродетели, он только переиначивает их на свой лад: благоразумием для него оказывается видеть выгодное для себя и избегать неблагоприятного, «умеренность — в том, чтобы воздерживаться от какой-либо одной радости, с тем, чтобы наслаждаться многими и большими...», справедливость — в том, чтобы снискать себе у людей расположение, благодарность и [приобрести] выгоду», скромность же является «средством как-то снискать авторитет и расположение у людей»; для всех этих добродетелей наслаждение становится «госпожой среди служанок»¹. Стремящийся к наслаждению стремится к радости жизни и разнообразию наслаждений, и все, что он делает, он делает для себя, но не для другого². Такое понимание самосохранения приходит в противоречие с отношениями человека с другими людьми, с его обязательствами как члена сообщества.

Есть и другое понимание блага — как того, что достигается благодаря славе. Этот взгляд Валла приписывает стоикам, говоря о них как о философах вообще. В понимании стоиков, слава — это то уважение, которым одаривают человека потомки, и поэтому стремление к славе вполне можно считать добродетелью³. Этому пониманию славы, добродетели и блага Валла противопоставляет мнение, гораздо более созвучное современному пониманию: «Всякая жажда славы происходит из тщеты, высокомерия, а также честолюбия»⁴; в конечном счете стремление к ней представляет угрозу согласию и миру в обществе, потому что порождает неравенство и разобщенность между людьми. Главное для Валлы в критике «этики славы» показать, что благо здесь отрывается от земного человека, живого и чувствующего.

Благо человека заключается в жизни, свободной от страданий и забот, а источником наслаждения является любовь других людей. Добродетель представляет собой умение человека правильно понимать свой интерес и осуществлять должный выбор между большим и меньшим благом. И хотя наслаждение состоит в любви, любовные отношения в интерпретации Валлы оборачиваются отношениями взаимопользости.

Пониманию блага, сводимого к пользе и чувственному наслаждению, Валла противопоставляет другое понимание блага и на-

¹ Валла Л. Об истинном и ложном благе [I, XXXIII—XXXIV] // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 112—113.

² Там же [I, XXXVII, 1]. С. 114.

³ Там же [II, VIII, 2: 1]. С. 139.

⁴ Там же [III, VIII, 8]. С. 141.

слаждения. Это понимание Валла черпает из христианской традиции, прямо ссылаясь на тексты Ветхого и Нового Завета, в которых говорится о наслаждении¹. Однако христианскую традицию Валла переосмысливает в эпикурейском духе, косвенно указывая тем самым, что обычно христианство понимается в соотношении со стоической философско-этической традицией. Христианские тексты Валла интерпретирует таким образом, что ищущие блага должны стремиться «не к добродетели, но к наслаждению ради него самого»². При этом следует иметь в виду, что наслаждения бывают двух видов: одно на земле, и оно мать пороков, другое на небесах, и в нем источник добродетели. И «все, что делается без надежды на то последующее [наслаждение], ради надежды на это настоящее, греховно... Мы не можем [наслаждаться] тем и другим, которые между собой противоположны, как небо и земля, душа и тело»; и так в большом и в малом³.

Однако смещаясь в точке отсчета с эпикурейской точки зрения на христианскую, Валла парадоксальным образом сохраняет гедонистическую формулу добродетели как служанки наслаждения. И при христианской точке зрения — в интерпретации Валлы — человек должен стремиться к наслаждению, но к наслаждению высшему, т. е. небесному. Основой для достижения блаженства является добродетель. Но это не добродетель стоиков, т. е. (в трактовке Валлы) не любовь к славе, а добродетель христианская — любовь к Богу. Именно она приносит высшее наслаждение, она — путь к добродетели и источник высокой нравственности (*honestum*)⁴.

Таким образом, Валла не приемлет этику наслаждения (Эпикура) и этику славы и пользы (стоиков), хотя одновременно он признает позитивное значение ценностей наслаждения, пользы и славы. Но признание значимости определенной ценности не означает принятия соответствующей этической позиции в целом. Проблемная определенность каждой из трех книг трактата создает впечатление, что в каждой из них Валла как будто говорит на языке отдельной школы, и тем самым все три философские позиции оказываются в результате уравненными. В действительности, как показывает анализ текста, Валла прямо солидаризируется с гуманистически модернизированной им версией христианства, выраженной в третьей книге. В основе этого гуманизма лежит эпикурейская психология, согласно которой наслаждение является действитель-

¹ Валла Л. Об истинном и ложном благе [I, XXXIII—XXXIV] // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 224. (В русском переводе Библии ни в одном из соответствующих мест слово «наслаждение» не используется.)

² Там же [III, IX, 3]. С. 225.

³ Там же [III, X, 1]. С. 225.

⁴ Там же [III, XIII, 7]. С. 231.

ным позитивным стимулом деятельности человека. Эта психология наслаждения соединена с христианской этикой, высшая заповедь которой состоит в любви к Богу.

1.2. ДЖОРДАНО БРУНО

Джордано Бруно (Giordano Bruno, 1548–1600) — автор значительного числа произведений, философских и космологических¹. Два его произведения — «Изгнание торжествующего зверя» (1584)² и «О героическом энтузиазме» (1985)³ посвящены непосредственно религиозно-мистическим, этическим и эстетическим проблемам. Однако как его космология, представляющая Вселенную в виде содружества миров, живых, разумных и наделенных достоинством представлять «высшее единство», в определенной степени этична, — так и этика онтологична: обретение человеком высшего блага есть процесс его соединения с божественным началом мира, с первоистиной, процесс его вхождения в порядок природы.

Общая характеристика этических взглядов Бруно. Главная цель Бруно в трактате «О героическом энтузиазме», как он сам говорит, состояла в том, чтобы показать, что есть «божественное созерцание», или, что то же, в чем состоит «героическая любовь». Эта любовь героическая, поскольку ею человек возвышается над миром и устремляется к божественной истине. Таким образом рассуждение о высшем благе органично претворяется в гносеологию; а в той мере, в какой выясняются внутренние условия и строение познавательных способностей, — в антропологию. Но гносеология и антропология Бруно — эзотеричны: он говорит о познании трансцендентного и о человеке, вырывающемся из массы людей, устремленном прочь от бренного мира, преображающемся по законам космоса — божественного мира, т. е. обоживающемся.

Героическая любовь представляет собой энтузиазм. У Бруно термин «героический» использовался в изначальном смысле слова «герой»: герой греческих мифов — это человек-полубог; он обла-

¹ Очерк философского мировоззрения Бруно см.: Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения [гл. XI. Натуралистический пантеизм Джордано Бруно]. М., 1980. С. 264–300; Визгин В.П. Бруно // Новая философская энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 313–315. О жизни Дж. Бруно и в особенности суде над ним см.: Дж. Бруно и инквизиция // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. С. 325–388.

² Современное русское издание: Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. Самара, 1997 (по изданию: СПб., 1914).

³ Современное издание: Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Киев, 1996 (с предисловием: Сикирич Е. Джордано Бруно: «О героическом энтузиазме», или о борьбе против бездарности). Здесь ссылки даются по предыдущему изданию: Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Пер. с итал. Я. Емельянова (прозаический текст), Ю. Верховского и А. Эфроса (стихотворения). М., 1953.

дает сверхчеловеческими способностями, и боги благоволят ему; он приближен к богам и после смерти может занять место среди них. Так и бруновский энтузиаст героичен, поскольку находится уже на пути к абсолютной истине, высшему благу и первой красоте, своим сознательным усилием приближая себя к Богу. В оригинале трактат Бруно буквально означает «О героическом неистовстве (восторге)». Просто влюбленный и увлеченный телесной красотой тоже может быть восторженным и находится в неистовстве; и Бруно указывает на такое состояние чувственно влюбленного. Однако у увлеченного божественным познанием неистовство иного рода. Энтузиазм — это и есть героическое неистовство, героический восторг, божественное вдохновение. Неистовость и восторженность одинаково присущи чувственно влюбленному и боговдохновенному (боголюбящему). Энтузиазм же присущ лишь последнему.

Этот трактат Бруно — о преодолении человеком себя, о духовном возвышении и перерождении. В какой мере рассуждение об «умирании» человека для этого мира ради возрождения для мира другого можно считать *этикой*? Во-первых, в той, в какой всякая последовательно развитая этика содержит в себе концепцию совершенствования. Этика же Бруно — целиком перфекционистская этика, т. е. этика совершенства. Неperfекционистские элементы в ней есть, но они разрозненны и непринципиальны. Во-вторых, учение Бруно императивно насыщено. Через весь трактат проходит радикальное и оценочно определенное разделение любви чувственной и любви духовно-возвышенной. В нем не только описывается героическая любовь и рисуется героический «любовник» — энтузиаст; героический энтузиаст представлен здесь в качестве личностного идеала, образца для подражания. Мало, кому дано достичь этого идеала. Лишь единицы способны пройти этот путь любви как божественного познания, но «достаточно, чтобы стремились все; достаточно, чтобы всякий делал это в меру своих возможностей...»¹. Так что перед нами не только философия морали, представленная как философия жизни, — но жизненное учение. Если же соотнести это учение с жизнью Бруно, то определенно можно сказать, что в этом трактате дано жизнеучение, осуществленное Бруно в своей жизни.

Два вида любви. В целом трактат, как было сказано, посвящен путям духовного восхождения личности, рождению нового человека. Это рождение происходит в любви и благодаря любви — божественно-энтузиастической, героической любви. Этот трактат (впрочем, Бруно называет свое произведение *поэмой*) о любви как пути божественного познания, жизненной энергии и творческом

¹ Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I, III]. С. 62.

порыве. Но вместе с тем он и о любви как таковой — о любви чувственной, пусть она и интересует Бруно лишь негативно, как то, чему противостоит и от чего разнится любовь возвышенная.

Что такое любовь вообще? Любовь — огонь: «Любимое превращается любовью в любящее так же, как огонь, наиболее действительный из всех элементов, способен превратить все остальные простые и составные элементы в себя самого»¹. Это — не геракловский огонь. Но сам образ огня и мотив огня проходит через весь трактат Бруно.

Говоря о любви, Бруно обращает внимание на психологические особенности любви. Стрелы любви вмиг пронзают сердце человека. В любви человек становится как бы не от мира сего. Любящий всегда стремится к обладанию объектом любви; любовь будоражит человека, активизирует его, делает его целеустремленным. Любовь властвует над человеком, хотя, конечно, ее власть отличается от власти князей и тиранов: власти любви человек отдается, — насильственной власти тиранов подчиняется. Любовь, несомненно, приятна, и она кажется наградой. Что бы ни было, любящий не желает отказываться от своей любви. Любовь воспринимается как ценность сама по себе; она и есть «героический властитель и вожь самой себе»². Любовь как идеал противопоставляется мирской жизни³.

В этом смысле любовь являет человеку рай⁴. Любовь проясняет и раскрывает интеллект; с любовью приходит к человеку «понимание, усвоение, осуществление самых возвышенных дел»⁵. Но любовь может и ослеплять. Те, кто движим в любви низменными расположениями, не обретают, но теряют разум в любви. Поэтому любовь и возвышает, и подавляет. Иными словами, любовь *двойственна*.

Бруно не только воспринимает платоновскую идею о двойственности любви⁶, но и раскрывает ее в платоновском духе: направленность любви обусловлена характером мотива и побуждения любви. Как нет блага без зла, истины без лжи, «так нет и любви без боязни, без чрезмерного рвения, ревности, обиды и других страстей, происходящих от одной противоположности, которая ее мучает, если другая противоположность дарит ей вознаграждение»⁷. Бруно усиливает мотив двойственности любви указанием на то,

¹ Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I, I]. С. 34.

² Там же. С. 35.

³ Там же. С. 37.

⁴ Бруно говорит о рае, как философ. Рай для него — метафора; как объясняет сам Бруно, «рай обычно обозначает цель, в которой то, что абсолютно в истине и существе, различается от того, что есть подобие, тень и соучастие» (Там же. С. 34—35).

⁵ Там же. С. 39.

⁶ См.: Платон. Пир // Платон. Соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 2. С. 81—134.

⁷ Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I, V]. С. 105—106.

что супругом Венеры является Вулкан, «отвратительный и грязный». Кузница Вулкана с ее мехами, углем, наковальней, молотами, клещами и прочими инструментами символизирует, по Бруно, любовь низменную. Но, по мифу, именно в кузнице Вулкана куются молнии Юпитера. В низменной любви есть что-то возвышенное. А в любви возвышенной есть что-то, что тянет к земле, поскольку всякая любовь обуреваема страстями (порывами надежд, боязнию, сомнениями, рвениями, угрызениями совести, упорством, раскаяниями). Этой диалектикой взаимопроникающих характеристик чувственной и героической любви опосредуется, но не исчерпывается описание двух, принципиально различных, типов любви.

Имея в виду чувственную любовь, Бруно обращает внимание на важное и этически значимое различие — между *любовью* и *доброжелательностью*. Любовь чувственная не знает благорасположения и заботы. Вот и получается, что одно дело любить человека и другое — желать человеку добра. Добра желают умным, справедливым и заслуживающим его. Любят же красивых и тех, кто отвечает любовью¹. При торжестве вульгарной любовной страсти для милосердной любви не остается места.

Как существует два вида любви, так можно выделить, по Бруно, и два вида восторженных, или неистовствующих. Одни — «дики», слепы и неразумны, другие — «божественны», т. е. энтузиасты в собственном смысле слова. Далее, энтузиасты также могут быть двух видов: а) одни обуреваемы божественным духом, но проявляют свою божественность неосознанно, не понимая причины этого; божественное сознание вошло в них, но они не осознали его в себе; б) другие, приняв в себя божественный дух, сохранили разум и сознание². Именно последние и способны пройти так далеко, как только можно, по пути духовного восхождения.

Стезя совершенствования. Бруно — неоплатоник. И он воспринял многое в платоновской трактовке Эрота. Это касается и иерархии красоты (и бытия), по ступеням которой восходит взыскующий ум героического энтузиаста. Героическая любовь выражает устремленность к *высшему благу*, к полноте и совершенству. Она создает условия для преобразования человека. Любовь преобразует человека в Бога³. Героический энтузиаст преодолевает себя как материально-природное существо и утверждает себя в чистой — богоподобной — духовности⁴.

Одновременно Бруно переосмысливает и развивает платоновскую идею постижения красоты. Божественное познание ди-

¹ Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I, III]. С. 58.

² Там же [I, III]. С. 52–53.

³ Там же [I, III]. С. 63–64.

⁴ Там же [I, IV]. С. 70.

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

От человека, охваченного героическим энтузиазмом, требуется внутренняя *дисциплина*. Бруно отвергал христианский аскетизм как практику подавления страстей и плоти. Но требование дисциплины как подчинения духа задаче движения к свету предполагало определенную аскезу. Бруноистская аскеза отнюдь не сводится к «умеренности ничтожества»; но «чрезмерные противоположности», которые переполняют душу энтузиаста, «кипящие желания», как и «застывшие надежды», могут оказаться серьезной помехой в постижении Божественной истины. Душа энтузиаста *раздвоена*; она — в борьбе сама с собой. Он сам «больше не принадлежит себе»; он «любит других и ненавидит себя». Его мучает разногласие; его душа мечется между крайностями. При всей своей критичности в отношении философии Аристотеля, Бруно разделяет аристотелевский критерий добродетели как середины между крайностями. Энтузиасту необходима сила для удержания себя от крайностей порока и сохранения себя для добродетели.

Здесь встает вопрос: что является залогом добродетели? Можно сказать, что Бруно фактически отказывается от христианской идеи Божественной благодати. Человек устремляется по пути высшего познания, очарованный самой истиной — Божественной истиной. Но может ли человек полностью полагаться на свои силы? Ответ на этот вопрос зависит от того, как понимать Амура — как ангела, т. е. посланника Бога, или как внутренне инициативную и целестремительную энергию самого человека. Если как ангела, то мы имеем ту же идею благодати, только преобразованную. Если как внутреннее другое Я человека, то, значит, в антропологии Бруно можно различить ранний вариант концепции автономии личности. Амур — двойник, другое Я героического энтузиаста, и он его проводник. Энтузиаст привязан к своему двойнику. Амур ведет энтузиаста по пути Божественного познания; посредством себя он представляет энтузиасту две формы Божественной красоты. Одна «лучом истины» проникает в ум энтузиаста, а другая «лучом блага» согревает его страсть; свет истины входит в энтузиаста через «дверь силы интеллектуальной», свет доброты — через «дверь силы стремления сердца»¹.

¹ Бруно Дж. О героическом энтузиазме. С. 143.

Благодаря Божественному познанию энтузиаст возвышается и из «человека низменного и обыкновенного» становится «редким и героическим». Так он переходит границу мира чувственного и «начинает жить интеллектуально; он живет жизнью богов, питаясь амброзией и опьяняясь нектаром»¹.

Таким образом, как показывает в своей моральной философии Бруно, нравственная жизнь человека представляет собой постоянное усилие по духовному самовозвышению, и ответственность за инициативу этого усилия лежит на самом человеке.

1.3. МАКИАВЕЛЛИ

Ни одно произведение в истории политической мысли не вызвало столько противоречивых суждений, как «Государь» (1513, изд. 1532) итальянского политического мыслителя, историка и государственного деятеля Никколо Макиавелли (1469–1527)². «Государь» представляет собой наставление умудренного опытом и знаниями политика правителю — монарху, перед которым стоит задача упрочения своей власти и процветания государства. Это — главная цель государя, и достижению ее он должен посвятить себя, невзирая ни на что. С именем Макиавелли связывается максима: «цель оправдывает средства». Согласно ей ради достижения высокой цели допустимы самые неблагоприятные действия. Так, Макиавелли с восхищением описывает политику Франческо Сфорца, герцога Миланского, который с помощью хитрости, коварства и напора смог разбить или рассеять врагов, завоевать любовь народа (внушив ему страх) и укрепить доставшуюся ему власть. «Великий замысел и высокая цель» были оправданием всех его действий³. «Страсть к завоеванию» — естественна для правителей, и никогда нельзя осуждать тех из них, кто, трезво учитывая свои возможности, претворяет ее в успешную политику, направленную на процветание государства и на благо народа⁴.

¹ Бруно Дж. О героическом энтузиазме [I. IV]. С. 68. Эти идеи Бруно нашли продолжение в философии Шейфтсбери — в его рассуждении об энтузиазме, а в большей степени — в учении о солилоквии (см.: Шейфтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М., 1975). Об этике Шейфтсбери см. настоящее издание, раздел шестой, гл. III.

² Обзор наиболее значительных высказываний см.: Берлин И. Оригинальность Макиавелли // Человек. 2001. № 2–4.

³ См.: Макиавелли Н. Государь [VII] / Пер. Г. Муравьевой // Макиавелли Н. Избр. соч. / Вступит. ст. К. Долгова; сост. Р. Хлодовский; коммент. М. Андреева, Р. Хлодовского. М., 1982. С. 323.

⁴ Там же [III]. С. 310.

Политическая мораль. «Государь» — неявно полемическое сочинение. Формулируя наставления правителю, Макиавелли вступает в очевидную, хотя прямо и не заявляемую полемику с классическими представлениями об этике правителей, выраженной, например, Цицероном в трактате «Об обязанностях» или Сенекой в «Нравственных письмах к Луцилию». Макиавелли, как и классические писатели, говорит, что государь должен стремиться к великим деяниям, которые принесут ему честь, славу и добрую память потомков, что он должен быть доблестным и способным мужественно противостоять натиску судьбы. Однако ничего этого государь не добьется, слепо следуя прописным добродетелям, т. е. будучи честным, мягкосердечным, милостивым, искренним и благочестивым, поскольку описываемые философами добродетели не всегда ведут к славе и величию. Государю надлежит выглядеть добродетельным и «быть таковым в самом деле, но внутренне надо сохранять готовность проявить и противоположные качества, если это окажется необходимым»¹. Государю не следует принимать во внимание обычные мнения людей о том, что есть добродетель и порок. Главное для него — сохранение государства, и ради этого «он часто вынужден идти против своего слова, против милосердия, доброты и благочестия»².

Макиавелли, таким образом, устанавливает принципиальное различие между, с одной стороны, моралью межлических отношений, в которых более всего ценится уважение к благу конкретного человека, или личной моралью, в которой главное — спасение души, и, с другой стороны, политической моралью, в которой главное — благо и процветание государства. Ценности, провозглашаемые в разных системах морали, несопоставимы. В политической морали человек действует от имени государства и ради него. Правитель олицетворяет власть государства. Самоотверженность, ожидаемая от обычных людей, как правило неприемлема в случае с государем, поскольку его личная самоотверженность может на деле означать крах власти и падение государства.

Политическая этика Макиавелли реалистична. Это этика существующего, а не должного. Она не допускает жертвования действительным ради идеального. Исповедующий добро должен понимать, что следовать добру неправильно во всех случаях жизни, тем более в отношениях с теми, кто чужд добру, а таких людей множество. Хотя человечность выражается в том, что государь следует законам, в том числе в отношении с врагом, ему следует учитывать, что многие люди не понимают языка закона, и с ними нужно говорить на зверином языке силы. Поэтому государю надо освоить некоторые звериные повадки, а лучше всего — повадки льва и лисы: будучи

¹ Макиавелли Н. Государь [XVIII]. С. 352.

² Там же.

сродни льву, он сможет противостоять враждебной силе, а будучи сродни лисе, он сможет избежать капканов хитрости и коварства¹.

Государю не следует опасаться обвинений в жестокости, и он должен понимать, что подданные, подчиняющиеся из страха, надежнее тех, что подчиняются из любви. Как поясняет Макиавелли, «государей любят по собственному усмотрению, а боятся — по усмотрению государей, поэтому мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него, а не от кого-то другого»². К тому же жестокость должна преследовать строго определенные и ясные цели, люди должны понимать, что государь прибегает к жестокости не из своеволия, а ради блага государства. В жестокости не следует упорствовать, и если пришлось к ней прибегнуть, надо применять ее разом, так, чтобы жестокость всегда шла на убыль.

Однако, внушая страх, следует избегать ненависти и презрения подданных. Презрение в государе вызывают непостоянство, легкомыслие, изнеженность, малодушие, нерешительность. И, наоборот, великодушие, бесстрашие, основательность и твердость внушают почтение. Чтобы избежать ненависти, следует возлагать дела, неудобные подданным, на других, а удобные — исполнять самому.

Государю следует делать все, чтобы вызывать почитание и внушать величие. Этому способствуют военные успехи и предприятия (в особенности необычайные) в защиту религии, значительные государственные решения и определенность в политике — в отношениях с союзниками и противниками, а также покровительство одаренным людям в ремеслах и искусствах и в усилиях кого бы то ни было, пекущегося о процветании государства.

Принимая во внимание, что в мире правят судьба и Бог, государь должен понимать, что очень многое зависит от него самого и что судьба всесильна только там, «где препятствием ей не служит доблесть»³. Добрлесть (лат. *virtu*) и есть главная добродетель (лат. *virtus*) государя, и он должен проявлять ее во всех своих деяниях, приспособляясь к «особенностям времени» и прибегая к средствам, наиболее уместным для достижения поставленных целей.

Макиавелли неверно истолковывать как имморалиста и защитника государственного произвола. Формулируя правила политического успеха, он вместе с тем устанавливает моральные рамки политической деятельности. Он ясно показывает, что действительно успешной может быть политика, учитывающая определенные нравственные ограничения. Это — особого рода ограничения: их единственное назначение подчинить волю государя благополучию и могуществу государства и сделать так, чтобы он стремился не к

¹ Макиавелли Н. Государь [XVIII]. С. 351.

² Там же [XIII]. С. 350.

³ Там же [XXV]. С. 373.

собственному, а к общему благу и заботился не о своих наследниках, а об общей родине¹. Однако постоянно указывая на эти ограничения политической деятельности, Макиавелли в конечном счете апеллирует к мудрости и благородству самого государя, поскольку нет никакой другой силы, которая могла бы остановить лихого и недальновидного правителя.

Мораль и политика. Нет оснований считать, что Макиавелли сводит мораль к политике. Однако иначе как в соотношении с политикой мораль его не интересует. Признавая существование морали обычных людей, хотя бы потому, что только о ней и говорили философы, — Макиавелли настойчиво показывает, что это не та мораль, которой должен руководствоваться правитель. В политике необходим иной стандарт добродетели и порока. Такова его позиция, выраженная в «Государе».

Однако в другом своем произведении, «Рассуждении о первой декаде Тита Ливия» (1513—1517, изд. 1531), Макиавелли, говоря о возникновении морали вообще, по существу связывает ее с потребностями политического развития общества. Представления о «хорошем и добром в отличие от дурного и злого», как он показывает, родились из необходимости определить поведение людей в их отношении к своим вожакам, которые постепенно избирались из среды людей за свою силу и храбрость. Благодарность и почтение к вожакам стали считаться добром, неблагодарность — злом. Впоследствии для закрепления этих представлений были созданы законы, и возникло понятие справедливости².

Иными словами, мораль интерпретируется им как один из механизмов государства. По мнению М.А. Юсима, государство и мораль в концепции Макиавелли однопорядковы, и «исторически и логически государство и мораль имеют общее происхождение»³. С этим, принимая во внимание как описание Макиавелли происхождения морали и государства, так и его указание на то, что благодаря государством установленным законам в народе поддерживаются добрые нравы, можно было бы согласиться, — если бы не определение Макиавелли добра и зла через отношение к политическому авторитету. Впрочем, взгляды Макиавелли на этот счет нельзя признать совершенно ясными. И в «Государе», и в «Рассуждении» он неоднократно указывает на народную нравственность как фактор государственного

¹ Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия [I.IX] / Пер. Р. Хлодовского // Макиавелли Н. Указ. соч. С. 399.

² Там же [I, II]. С. 384. Большинство современных изданий содержат неполный текст «Рассуждения...». Полный текст приводится в пер. К.А. Тананушко в соч.: Макиавелли Н. Государь; Размышления над первой декадой Тита Ливия. Минск: Харвест, 2003 (не снабженном комментариями).

³ Юсим М.А. Этика Макиавелли. М., 1990. С. 81.

устройства по определенному типу, как источник крепости и благополучия государства¹.

Так же, говоря об историческом возникновении законов, он указывает, что они, как правило, были результатом творчества отдельных выдающихся и мудрых личностей (таких, как Моисей, Ликург или Нума), которые с целью поддержать собственные начинания прибегали к авторитету богов. Говоря о важности религии, Макиавелли и значение религии сводит к ее роли в жизни народа и государства. Страх перед Богом и соблюдение культа являются «причиной величия государств»².

Макиавелли очень невысокого мнения об изначальной моральности людей: «О людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива»³. Люди «склонны скорее ко злу, нежели к добру»⁴. Как голод и нужда делают людей изобретательными, так добрыми их делают только старинные обычаи и законы. Поскольку же обычаи постепенно забываются, именно законы способны обеспечивать порядок в народе.

Таким образом, говоря о том, что мораль вместе с законами призвана ограничивать самоволие людей, дисциплинировать их и понуждать к порядку, направленному на благо государства, Макиавелли не только показывает социальную обусловленность моральных понятий и их служебную роль по отношению к обществу и государству, но и в целом признает сугубо социальную картину морали, в которой нет места какому-либо трансцендентному началу.

Макиавелли нигде не говорит о сосуществовании различных систем морали. Политическую мораль он всего лишь противопоставляет морали обычных людей, а, по сути дела, христианской морали. Однако косвенно он постулирует возможность различных нравственных систем — различных как по своему содержанию, т. е. по составу ценностей и установлений, так и по способам мышления. И эту часть его учения можно признать наиболее перспективной в этико-философском отношении.

■ 1.4. ЛЮТЕР

Этические взгляды Мартина Лютера (Martin Luther, 1483 — 1546) неотделимы от его деятельности, направленной на реформирование Церкви и возрождение подлинной христианской веры. Лютер — один из наиболее выдающихся религиозных деятелей и

¹ См., напр.: *Макиавелли Н. Рассуждение...* [I, LV]. С. 432.

² Там же [I, XII]. С. 407.

³ *Макиавелли Н. Государь* [XVII]. С. 349.

⁴ *Макиавелли Н. Рассуждение...* [I, IX]. С. 399.

проповедников в истории христианского мира со времен первых апостолов. Но он одновременно один из провозвестников и творцов Модерна — Нового времени, эпохи господства разума¹. И его учение содержит в себе не просто наставление в благочестии и житейской мудрости, а своеобразную этическую теорию, в которой наряду с переосмыслением традиционных для христианской мысли вопросов о соотношении человеческого произволения и благодати, человеческого и Божественного законов, добродетели и счастья и т. д. задается перспектива развития философской этики, ведущая через века к практической философии И. Канта.

Антиномия свободы. Учение о человеке. Этические воззрения Лютера с наибольшей полнотой и одновременно лаконичностью были выражены в серии посланий — небольших трактатов, написанных на рубеже и в начале 1520-х годов, а также в обширном сочинении «О рабстве воли» (1524).

В трактате «О свободе христианина» (1520)², который был направлен с сопроводительным письмом Папе Льву X, Лютер формулирует свое понимание природы человека и возможности его свободы. Вопрос о свободе человека двусмыслен и не имеет однозначного решения. Уточняя постановку этого вопроса, Лютер раскрывает его в антиномии, согласно которой христианин (а Лютер говорит именно о христианине) одновременно является свободным господином над всем и покорным слугою всему; он никому не подчиняется и подчиняется всем³.

Продолжая платонически-христианскую традицию дуалистического понимания человека, весьма распространенную и в схоластике, Лютер указывает, что такая двойная определенность христианина обусловлена двойственностью его природы. Он одновременно духовен и телесен. Как духовный он есть новый и внутренний человек; как телесный — ветхий и внешний. Духовный, внутренний человек — свободен; телесный, внешний человек — зависим.

Развернутые характеристики внутреннего и внешнего человека у Лютера на самом деле богаче. Внутренний человек совершенно независим от внешнего человека. Для души христианина ничего

¹ Наиболее подробное на русском языке исследование жизни, деятельности и мировоззрения М. Лютера дано в книге: Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. М., 1984. См. также: Соловьев Э.Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 54–126.

² На русском языке есть два перевода этого трактата. Один в пер. с немецкого, который и получил наибольшую известность (О свободе христианина // Лютер М. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. СПб., 2002). Другой в пер. К. Комарова с английского перевода латинского текста, который был направлен Папе (Свобода христианина // Лютер М. Избр. произв. СПб., 1994). Латинский и немецкий тексты имеют ряд содержательных и формальных различий.

³ Лютер М. О свободе христианина [1] // Лютер М. 95 тезисов. С. 88.

не значит, в благополучии находится тело или страдает, вовлечено ли оно в церковную и религиозно-обрядовую жизнь или нет. Ведь лицемер или ханжа из тщеславия или корысти может вести внешне совершенно праведную жизнь. Единственное, что определяет благо души, т. е. ее спасение, — это жизнь по проповеди Христовой, по Слову Божию. Поэтому главной заботой внутреннего человека должно быть обретение веры в Христа. Имеющий веру уже ни в чем не нуждается, поскольку вера делает его и праведным, и блаженным, и обладающим бесконечным богатством.

Выделяя в Священном Писании *заповеди* и *обетования*, Лютер подчеркивал, что заповеди даны для того, чтобы человек осознал свою духовную немощь и неспособность к добру; это поможет ему обратиться к вере. Верить в Слово Божие значит считать его истинным, праведным и справедливым и тем самым верить себя Богу целиком. Вера сама по себе наполняет душу милостью, свободой и блаженством; душа через веру сочетается браком с Иисусом¹. Поэтому внутренний человек не нуждается ни в каком законе и ни в каких добрых делах — его праведность и спасение обусловлены самой его верой.

Это учение о значении веры было существенным не только и не столько для этических воззрений Лютера, но и в значительно большей степени для догматики лютеранства, по сути дела целиком выстроенной на основе знаменитого лютеровского принципа *sola fide* — только верой: только вера ведет к спасению. Не Римская Церковь и Папа, не священники и не церковные обряды обеспечивают, согласно Лютеру, отношение человека к Богу, но исключительно искренне и сознательно принятая человеком вера.

Внутренним человеком не исчерпывается природа человека, которая также телесна, пребывает в земной жизни и в отношениях с другими людьми. Это налагает на человека особые обязательства: «Тут уж нельзя празднично болтаться, но воистину должно тело подвергаться посту, бдению, работе и воспитывать его в воздержании...»², — и исполнять их следует не в надежде на обретение праведности, но только ради самой по себе душевной чистоты, «просто из одной свободной любви, дабы угодить Богу»³. В этом посвящении себя Богу, т. е. полнейшем бескорыстии, проявляется действительная свобода человека.

Как обладатель телесной природы человек нуждается в заповедях и законе — ими, говорит Лютер, пугаются грешники, благодаря

¹ Лютер М. О свободе христианина [12]. С. 93. См. также: Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения / Отв. ред. В. В. Соколов; пер. и коммент. Ю. М. Каган. М., 1986. С. 393–396. В этом трактате Лютер углубляет свое положение: Ветхий Завет состоит из законов и угроз, в то время как Новый Завет — из обетований и увещаний (Там же. С. 408).

² Лютер М. О свободе христианина [20]. С. 99.

³ Там же [21]. С. 99.

им пробуждается раскаяние и становится возможным обращение. Но лишь обетование милости обращает человека к вере.

Вера и мирские дела. Лютер таким образом задает новую парадигму человеческого поведения и его оценки: дела и поступки человека оцениваются не по тому, к каким целям они устремлены и к каким результатам они приводят, а по тому, чем они вдохновлены и кто их совершает. «Никогда добро и праведное дело не создадут доброго и праведного человека, но добрый и праведный человек исполнит доброе и праведное дело»¹. Не добрые дела обуславливают праведность человека, а вера. Благодаря вере человек обретает праведность и оказывается способным творить подлинно добрые дела.

Лютер делит дела человеческие на два вида — на те, которые человек совершает по отношению к собственному телу, и на те «более важные дела», которые он совершает по отношению к другим людям. Человек живет с другими людьми, и он должен что-то делать, чтобы «с ними общаться и созидать»². Отношения христианина с другими людьми должны строиться так, говорит Лютер, ссылаясь на различные высказывания апостола Павла и разъясняя их, чтобы все, что он ни делал, было полезным другим, о себе же он не должен думать, ибо его вера есть залог его блаженства.

Перенеся критерий оценки поступков в сердце человека, Лютер по-новому поставил вопрос об отношении христианина к *человеческим установлениям* — традициям и обрядам. Само по себе формальное исполнение обряда не может быть основанием для одобрения поступка. Наоборот, в действительно добрых поступках, т. е. поступках, направленных на служение другим людям и выражающих любовь и заботу о них, оправдываются человеческие установления, какими бы они ни были. И тогда их исполнение становится свободным — свободным от корысти любого сорта³.

Эту идею Лютер развивает, разъясняя своим сторонникам, как следует проповедовать Евангелие среди приверженцев католической церкви: прежде всего с уважением к их традициям и привычкам, понимая свою проповедь не как наставление, а как любовное служение. Это отношение к идейным противникам необходимо сохранять при любых обстоятельствах, даже в условиях активного политического противостояния.

Когда во второй половине 1521 г. реформационное движение в Виттенберге приняло радикальные формы и вылилось в ряд насильственных актов, направленных на упразднение католицизма, Лютер выступил против насилия. В знаменитом «Открытом увеще-

¹ Лютер М. О свободе христианина [23]. С. 100–101.

² Там же [26]. С. 103.

³ Там же [28]. С. 105–106.

вании ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа» (написанном в декабре 1521 г. и месяц спустя опубликованном) Лютер по сути дела впервые переложил христианское учение о непротавлении злу силой на язык политической борьбы.

Призывая к ненасилию в политической борьбе с Папой и его приверженцами на местах, Лютер уповает на то, что Бог сам накажет нечестивцев. Христиане же могут внести свой вклад в это дело, *идейно* противостоя папистам. Обращение к силе и тем более мятежи приносят больше вреда невинным, чем виновным, и лишь умножают зло. Наоборот, если «действовать при помощи света правды» и всячески распространять Евангелие, вести агитацию против предписаний и институтов папской Церкви, не давать денег «на буллы, свечи, колокола, иконы, церкви» и активно утверждать христианскую жизнь верой и любовью, тогда папский престол будет сокрушен без всяких усилий¹.

Однако, удерживая от мятежа простых христиан — бюргеров и крестьян, Лютер указывал, что князья, олицетворяющие законную власть, могут противостоять мечом злодеяниям Римской Церкви, и это входит в их обязанность².

Лютер таким образом соединяет в своей стратегии антипапистской борьбы два не равных по значению принципа. Предпочтительной является ненасильственная борьба, и долг всех христиан следовать в этом примеру Христа, противодействуя существующим порядкам. Однако в случае прямых злодеяний противнику следует противопоставить силу. Но это должна быть организованная и справедливая сила законной власти, которая только и вправе решать вопрос о допустимости и оправданности применения силы.

Учение о свободе воли. Следует учесть, что, говоря о свободе, Лютер имеет в виду определенного рода независимость — независимость от плотского и мирского. Только в боговдохновенности и богообращенности обнаруживается действительная свобода человека. Такое понимание свободы Лютер проводит в остро полемическом трактате «О рабстве воли», направленном против «Диатрибы о свободе воле» немецкого гуманиста Эразма Роттердамского (1466 – 1536). Как видно из названия лютеровского трактата, он отрицает свободу воли. Отрицает решительно и со страстью. И, наоборот, утверждение свободы воли человека, по мнению Лютера, сродни богоборчеству.

Согласно Эразму, стремившемуся к обоснованию возможности свободы воли через тексты Священного Писания, сам факт

¹ См.: Лютер М. Открытое увещание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа // Лютер М. Избр. произв. С. 126, 127.

² Там же. С. 123.

предписания, идущего от Бога и выраженного в Законе и заповедях, предполагает свободу воли: предписания бессмысленны, если человек потенциально не способен их исполнить. Предписаниями подразумевается, что человек несет ответственность за творимое им зло¹. Свобода человека невозможна без Божьей благодати, но и обретший благодать человек должен быть способным осуществить ее. Следуя за Августином, Эразм, подчеркивал, что человеческая воля как бы сотрудничает с благодатью Бога².

Отрицая свободу воли, Лютер изменяет и сам подход к рассуждению, наполняя понятие свободы особым религиозно-ценностным содержанием. Свобода — это качество Бога; в одном месте Лютер даже говорит: свободная воля — это просто имя Бога³. Свобода — это благо. Всякое благо — от Бога. Значит, человек не может быть свободным иначе, как от Бога, и сам по себе свободой воли не обладает. Воля человека переменчива, но переменчивость не следует называть свободой.

Лютер приводит различные аргументы против свободы воли. Некоторые из них являются сугубо конфессиональными. Например, нигде в Священном Писании не говорится о свободе воли; никто не обращается молитвенно к свободе воли, не постится для нее и не приносит ей дары и жертвы — все это делается лишь во имя Бога. Учения о свободе воли, как утверждает Эразм, существовали задолго до того, как явился Христос, а это свидетельствует о том, что они не могут быть истинными. Наконец, коль скоро сам Эразм признает определяющее значение благодати, ни о какой свободе воли человека говорить не приходится. У человека без сомнения есть воля и есть стремления, однако к добру или злу он устремляется не вследствие своего решения, а потому, что его направляет либо Бог, либо Сатана.

Против учения Эразма Лютер выдвигает и философские аргументы, имеющие существенное значение для этики. В полемике с Эразмом Лютер повторяет свою идею о том, что заповеди даны человеку для уяснения им своей греховности. Опираясь на слова Павла о познании греха через закон (Рим., 3:20), он подчеркивает: «Слова Закона не для того сказаны, чтобы утвердить силы воления, но для того, чтобы просветить слепой разум, дабы он увидел, что его собственный свет — ничто и воление его не имеет силы»⁴. Затем, Лютер упрекает Эразма в том, что он, подобно многим, смешива-

¹ Эразм Роттердамский. Диатриба о свободе воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 233.

² Эразм Роттердамский. Гипераспистес [1] // Эразм Роттердамский. Указ. соч. С. 575.

³ Лютер М. О рабстве воли. М., 1987. С. 334.

⁴ Там же. С. 385.

ет суждения, высказываемые в повелительном и изъявительном наклонении, т. е. императивные и описательные. Из предписания не следует никаких описаний. Предписания ошибочно трактовать как описания¹. Далее, само по себе сослагательное наклонение в суждении, касающемся человеческого поведения, не обязательно указывает на допущение свободы воли, как стремился показать на многочисленных примерах из Библии Эразм. Слова «если хочешь», «если кто-то хочет», «если ты захочешь» указывают скорее не на возможность свободы выбора, а на желание, причем нереализуемое желание, как, например, в высказывании: «Если ты, Скот, хочешь превзойти Цицерона, то тебе нужна не хитрость, а красноречие»². Более того, Лютер усиливает свой критический аргумент указанием на то, что сослагательное наклонение обозначает обусловленность человеческого намерения и человеческой судьбы Божьим промыслом, прямо перетолковывая выражение «если хочешь» таким образом, что субъектом желания оказывается именно Бог, а человеку надо быть таким, в отношении какого у Бога может возникнуть такое желание. Этим толкованием Лютер намерен еще раз показать, что «мы ничего не можем», а «если мы делаем что-то, то это совершает в нас Бог»³. В связи с этим Лютер в измененном виде воспроизводит антиномию свободы: человек ни на что не способен и способен на все — он ни на что не способен сам по себе, и он способен на все как осененный Божьей благодатью⁴.

Таким образом, Лютер, выходя за рамки антитезы детерминизма и индетерминизма, доводит постановку проблемы свободы воли до ее предельной глубины и представляет ее как проблему отношения человека и Бога. Лютер отрицает возможность свободы человека во имя возможности всеведения Бога⁵. Вместе с тем постулирование предзаданности человеческих решений и действий Священным Писанием (либо — в безблагодатности — тьмою) имело значительный этико-философский смысл: настаивая на подотчетности человека трансцендентному авторитету (божественному или сатанинскому), Лютер утверждал его независимость от каких-либо земных факторов. Отрицание свободы воли парадоксальным образом обобщалось утверждением личностной автономии.

¹ Лютер М. О рабстве воли. С. 386–393. Этот аргумент Лютера приобретает особый интерес в соотношении с проблемой, поставленной два с половиной столетия спустя Д. Юмом. В ней Юм указывал на ошибочность выведения должностовательных суждений из описательных суждений (см. наст. изд. С. 591–592).

² Там же. О рабстве воли. С. 406.

³ Там же. С. 407.

⁴ Большинство аргументов Лютера Эразм с достоинством оспаривает в ответном полемическом сочинении — «Гипераспистес».

⁵ Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное / Вступит. ст., сост., примеч. В.П. Филатова. М., 1991. С. 572.

Хотя Лютер и прибегает к философским аргументам, вся его аргументация насыщена религиозно-доктринальным пафосом. Включившись в философско-теологический диспут, Лютер последовательно решает приоритетные для себя задачи обеспечения религиозно-морального учения: в конечном счете ему надо показать, что вся программа человеческого поведения задана Священным Писанием, человек должен полностью посвятить себя учению Христа и твердо следовать ему в своей мирской жизни. Этим было обусловлено заявление Лютера, подытожившее его речь в апреле 1521 г. в рейхстаге в Вормсе, где, вызванный для разъяснения своей позиции, он публично провозгласил доктрину лютеранства: «На том стою и не могу иначе». Это выражение стало крылатым.

Хотя в философском отношении Эразм и Лютер были достойными противниками, по своей жизненной позиции они были разными: Эразм в первую очередь был мыслителем, Лютер — христианским проповедником, идеологом реформации и политиком.

Значение учения Лютера для этики обобщенно можно выразить в следующих положениях. Во-первых, он выстроил теорию поведения и воления в полном соответствии с принятой им картиной мира и органично соответствующей ей нормативной программой, а именно, христианской картиной мира и христианским жизнеучением. Во-вторых, требуя полной приверженности человека (христианина) евангельскому учению, Лютер утверждал автономию личности в мирских делах. В-третьих, на человека возлагалась обязанность осуществить свое предназначение христианина в миру, претворяя высокие нравственные принципы в своей каждодневной деятельности, в отношениях с людьми и в общественной жизни.

2.1. ДЕКАРТ

Французский философ Рене Декарт (Rene Descartes, латинизированное имя — Картезий, 1596 — 1650) по праву считается основателем философии Нового времени. Радикальный реформатор научной методологии, он заложил краеугольные камни рационализма и продемонстрировал безграничные возможности суверенного разума. Его новаторство в области методологии оказало большее влияние на развитие моральной философии, чем его философия морали, далеко идущие замыслы по поводу которой Декарту не удалось реализовать. Среди его важнейших философских сочинений следует назвать «Рассуждение о методе» (1637), «Размышления о первой философии» (1641), «Первоначала философии» (1644), «Страсти души» (1649). Во всех этих произведениях есть замечания, непосредственно касающиеся проблем морали или близкие им. Этические идеи высказываются Декартом также в письмах к принцессе Елизавете. Все эти произведения, как и часть писем к Елизавете, опубликованы в последнем русском издании сочинений Декарта¹.

Смысл картезианского сомнения. В морали, как и в теоретическом познании, Декарт рекомендует исходить не из опыта, а из непосредственной достоверности, открывающейся человеку благодаря естественному свету разума. Человек изначально обладает свободой, и от его решения зависит, будет ли он ориентироваться на кажущееся истинным или на истину, будет ли опираться на чужое мнение и веру или на достоверности собственного ума. Главное в познании это преодолеть сомнения и опереться на несомненное. Единственное, в чем человек не может сомневаться, так это в факте своего собственного мышления. На этом основан знаменитый принцип Декарта — *Cogito ergo sum* (Мыслю, следовательно существую). Это положение, согласно Декарту, является «первичным и достовернейшим из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования»².

¹ См.: Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989 — 1994.

² Декарт Р. Первоначала философии, § 7 // Указ. соч. Т. 1. С. 316.

Источник самосознания находится, по Декарту, в мышлении, поскольку нигде, кроме мышления, человек не удостоверяет самого себя. Собственное мышление не подлежит сомнению.

Но начать решать, что же несомненно, человек может благодаря *свободе воли*. Иными словами, свобода воли предшествует *cogito*. Более того, поскольку и идея Бога постигается человеком, то и в своем познании Бога человек оказывается зависящим от своей способности произволения. Другое дело, что человек не обретает подлинной свободы, не будучи просветленным знанием Бога, не осознавая собственную свободу воли как дар Бога. Но тем не менее, субъективно человек начинает с самого себя. Эта модальность самоопределения является ключевой для самосознания человека.

Как в познании человек начинает с осознания себя, своей способности к познанию, так и в морали человек начинает свой путь с установления первичных правил. Для Декарта здесь важно, что нравственные принципы человека являются результатом не воспитания, не подражания и приспособления. Человек сам формулирует их на основе изучения других людей и самого себя. Может показаться, что стремление Декарта представить мораль человека — это результат лишь его интеллектуальной усидчивости и внутренней верности принятым взглядам, отвлекло внимание философа от проблемы возможных объективных оснований морали, от понимания морали более, чем личной добродетели, тем более такой, в которой пруденциальное содержание оказывается чуть ли не центральным. Однако такое впечатление не соответствует существу философии Декарта, мыслившего человека как суверенного в мире людей и вещей и в самой возможности своего существования в этом мире полностью предопределенного Богом. Истинное познание и правильные решения обеспечиваются тем, что способность познания и воления подарены человеку Богом. Но чтобы они могли правильно работать, человек должен своим собственным усилием освободить себя от сомнений и иллюзий эмпирически данного мира.

Место и значение этики в системе знания. Место этики в философии как системе знания вообще Декарт определяет в предисловии к «Первоначалам философии». В общем, он воспроизводит стоическую модель системы наук. Первую часть философии составляет метафизика, которая исследует начала познания. Вторую часть — физика, исследующая устройство Вселенной и природу материи в ее различных проявлениях. Третью часть составляют частные науки. Среди них наряду с медициной и механикой Декарт помещает и этику — как «высочайшую и совершеннейшую науку, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости»¹. Этика полагается

¹ Декарт Р. Первоначала философии. Предисловие. С. 309.

Декартом именно как наука, и, как всякие науки, она основывается на методе дедукции — универсальном методе научного познания.

Как и стойки, Декарт уподобляет систему философского знания дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а прочие науки, включая этику, — ветви. И отталкиваясь от этого образа, Декарт добавляет, что как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а с ветвей, так и «особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены под конец»¹. Эту схему знаний Декарт предваряет важным замечанием относительно порядка постижения наук. Прежде, чем приступать к логике, а затем к метафизике, необходимо «составить себе правила морали, достаточные для руководства в житейских делах», поскольку главной заботой человека должна быть «правильная жизнь»². Это — «несовершенная этика», или первая этика. Декарт, как было сказано, так и не дошел до этики как «высочайшей и совершеннейшей науки», но «несовершенную этику» он детально изложил в «Рассуждении о методе», а кратко — в письме к Елизавете от 4 августа 1645 г.

Правила морали. В качестве предварительной, или несовершенной этики Декарт приводит «три или четыре максимы»³, которые он в свое время составил для себя и которым следует в жизни. Первое правило следующее: «Повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости божией, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообщая выработанными самими благоразумными людьми, в кругу которых мне предстояло жить»⁴. В этой максиме и в последующем комментарии утверждаются принципы лояльности (т. е. приверженности мнениям и традициям окружения), умеренности и благоразумия; при этом Декарт предполагает, что бытующие нравы изменчивы и, соответственно, оценки относительны.

Вторая максима Декарта заключается в том, чтобы сохранять неизменную твердость и решительность в своих действиях, следуя «даже самым сомнительным мнениям», раз они приняты мной как правильные⁵. Эта максима также скорее пруденциальна, т. е. отражает принцип благоразумия, нежели моральна. Твердость и решительность востребуются с целью избежать колебаний и непоследовательности при принятии и осуществлении решений.

Третья максима гласит, что следует «всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок

¹ Декарт Р. Первоначала философии. С. 309.

² Там же. С. 308.

³ Декарт Р. Рассуждение о методе, III // Указ. соч. Т. 1. С. 263.

⁴ Там же.

⁵ Декарт Р. Первоначала философии. С. 264.

мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли»¹.

«В завершение этой морали», как говорит Декарт, он «решил рассмотреть различные занятия людей в этой жизни, чтобы постараться выбрать лучшее из них»². Принимая во внимание замечание Декарта о «трех или четырех максимах», признаем последнее в качестве четвертой максимы, хотя очевидно, что она возвращает нас к первой максиме.

Как и в первых двух максимах, в двух последних принцип благоразумия доминирует: человек должен знать свои возможности, понимать их ограниченность и не желать большего, чем может быть ему доступно согласно природе, и учиться на опыте других.

Эти максимы Декарт выработал для себя в качестве житейского фундамента для последовательного и расширяющегося познания, чтобы ничто в этой жизни не могло отвлечь его от приумножения знаний и открытия все новых истин. Важно отметить, что, во-первых, этими максимами Декарт дополнил сформулированные прежде четыре правила мышления, а, во-вторых, эти максимы были поставлены им рядом с «правилами религии».

В письме к Елизавете, написанном восемь лет спустя, Декарт, хотя и ссылается на «Рассуждение о методе», формулирует эти максимы несколько иначе. Изменению подверглась в особенности первая максима: в ней теперь указывается, что следует не присматриваться к решениям и поступкам других людей, а, насколько это возможно, «пользоваться своим умом с целью познать, как он [человек] должен или не должен поступать при всех без исключения жизненных обстоятельствах»³. В этой версии первая максима морали близка первому методическому правилу, сформулированному в «Рассуждении»: «Никогда не принимать за истинное ничего, что я не признавал бы таковым с очевидностью»⁴. Вторая максима уточняется таким образом, что приверженность разуму обосновывается необходимостью противостоять страстям и вожделениям. В этом стоически настроенный Декарт усматривал действительное проявление добродетели. Третья максима состоит в том, что следует понимать пределы своей власти и не устремлять свои желания за пределы того, на что распространяется наша компетенция. Добродетель таким образом проясняется как «привычка души» не желать благ, получение которых от нас не зависит, и всегда поступать по совести. Эти правила не предохраняют от ошибок вообще; но во всяком случае они предотвращают ошибки, вину за которые нам следовало бы

¹ Декарт Р. Первоначала философии. С. 309.

² Там же. С. 265.

³ Декарт — Елизавете, 4 августа 1645 года // Указ. соч. Т. 2. С. 507.

⁴ Декарт Р. Рассуждение о методе, II // Указ. соч. С. 260.

взять на себя¹. Они обеспечивают приверженность человека добродетели и, стало быть, наивысшее благополучие, которое и заключается в сознании исполненной добродетели.

Эту мысль Декарт подтверждает и в трактате «Страсти души»: «Чтобы наша душа была удовлетворена, она должна лишь неуклонно следовать стезей добродетели»². В чем заключается стезя добродетели? В том, что человек все делает по совести или, что то же, делает лишь то, что считает наилучшим.

Декарт, таким образом, настаивая на необходимости подчинения страстей разуму, полагает и начало морали в интуиции — интеллектуальной интуиции. С ее помощью человек с очевидностью постигает добро и зло, наблюдая за поступками других людей, оценивая эти поступки сообразно тому благу и злу, которое они приносят ему самому или другим людям, и практикуя в отношениях с другими то, чего желал бы от других людей.

В чем же заключается добро и зло и каково ценностное и императивное содержание того, что постигается интуицией в сфере морали, Декарт не раскрывает. Он вообще не затрагивает этих вопросов и не обращается к специфическим проблемам моральной философии. Это следует констатировать, чтобы предостеречь от возможных морально-философских экспликаций его учения о методе и учения о природе человека.

Проект совершенной этики. Декарт, как было отмечено, не пошел к совершенной этике, необходимость которой была им подтверждена в предисловии к «Первоначалам философии». Однако в этом трактате содержатся суждения, позволяющие предположить, чему должна была быть посвящена высшая этика. Ключ к этому находим в § 37, в котором утверждается, что высшее совершенство человека проявляется в свободе действий или волений³. Сама по себе свобода — прекрасна. Однако она может вести к поступкам, которые заслуживают либо похвалы, либо порицания. Значит, проявление свободы в поступках неоднозначно. Совершенство свободы воли предопределено Богом, благодаря которому человек и обладает этой способностью. Свободно определяясь в отношении добра, человек обнаруживает свое высшее предназначение; выбирая зло — свою низшую, т. е. страстную природу. «Диалектика божественного и человеческого» (говоря словами Н.А. Бердяева) могла бы составить содержание совершенной этики Декарта.

¹ Идея добродетели как «привычки души» (высказанная Аристотелем и воспринятая ранними стоиками) развивается и в «Страстях души» (Указ. соч. Т. 1. § 161. С. 552).

² Там же, § 148. С. 546.

³ Декарт Р. Первоначала философии. С. 328.

2.2. СПИНОЗА

Нидерландский философ-пантеист Бенедикт (Барух) Спиноза (Spinoza, d'Espinoza, 1632–1677), по сути осуществил картезианский этический проект, заложив основы развернутой этики совершенства. Еврей по происхождению, Спиноза получил образование в раввинской школе, где подавал исключительные надежды как будущий ученый-талмудист. Однако разочаровавшись в иудейской мудрости, он обратился к естественным наукам, вошел, крестившись, в христианские кружки, объединявшие свободомыслящих интеллектуалов Амстердама; здесь он познакомился с философией Декарта, а также Н. Мальбранша и Т. Гоббса. Большое влияние на молодого Спинозу оказал Дж. Бруно; в частности, под влиянием Бруно складывается мистический пантеизм Спинозы¹.

Главные произведения Спинозы — «Трактат об усовершенствовании разума» (1661), «Основы философии Декарта» (1663), «Богословско-политический трактат» (1670), «Политический трактат» (1677), «Этика» (1677) над которой Спиноза работал с 1663 по 1675 г. Важное значение для понимания наследия Спинозы имеет обширная переписка. Эти произведения, за исключением трактата о декартовской философии, были опубликованы либо под псевдонимом, либо посмертно. Проклятый в молодости еврейской общиной, вызывавший недовольство у христианских ортодоксов, Спиноза в течение столетия после своей смерти был предметом сначала яростных нападок, а затем забвения. И лишь благодаря немецким просветителям XVIII в. его имя заняло подобающее место в истории мысли.

Базовые философские представления и метод. «Этика» Спинозы представляет собой самое оригинальное в истории философии произведение с таким названием. Во-первых, она построена по «геометрическому методу», и все ее содержание распределено по определениям, аксиомам, теоремам, леммам, доказательствам, короллариям (следствиям) и схолиям (пояснениям). Все эти мыслительные формы строго иерархизированы: теоремы формулируются на основе определений и аксиом, они доказываются; в доказательствах есть ссылки на теоремы, доказанные ранее; теоремы имеют следствия. Некоторые части трактата (а их всего пять) заключаются разъясняющими определениями или прибавлениями, и это нарушает строгость избранного Спинозой метода изложения. Однако содержательный анализ доказательств обнаруживает декоративность примененной формы: не говоря о том, что доказатель-

¹ См. об источниках мировоззрения Спинозы: *Виндельбаг В.* История Новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. От Возрождения до Просвещения. М., 2000. С. 218–226; а также: *Виндельбаг В.* Памяти Спинозы // Виндельбаг В. Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 83, 86.

ства недоказательны, в свои рассуждения Спиноза нередко при-носит интуиции, прежде не упоминавшиеся и не проявившиеся.

Во-вторых, «Этика» Спинозы охватывает не только этику в обычном ее понимании, но почти всю его философию. Подлинно философская новаторность выразилась не в методе изложения, а в переосмыслении философской проблематики. Философия может быть представлена как этика, если этика понимается как наука об обретении человеком совершенства, а совершенство мыслится как соединение человека с первоосновой бытия. Это мы и имеем у Спинозы: отождествив Бога с природой, он с помощью геометрического способа изложения вывел из идеи Бога все содержание человеческого познания. Последнее должно быть направлено на познание природы, или Бога — через познание человеком собственных телесных и душевных сил. Поэтому учение о Боге является для Спинозы введением в учение о душе и свободе. Подлинная же свобода выражается в *интеллектуальной любви к Богу* (*amor Dei intellectualis*)¹.

Так что «Этика» Спинозы, по справедливой характеристике М. Шелера, это «не учение о нормах человеческого поведения, жизни и волеизъявления, а «техника очищения духа и сердца для познания Бога» [...] — это книга для спасения человека»². Для Спинозы этика — практическая наука, призванная предоставить человеку средства, ведущие к исполнению фундаментального императива — *будь свободным*.

Высшее благо и цель жизни. Правила подготовительной морали. Эту философскую и методологическую установку Спинозы уже легко проследить в ранней работе — «Трактате об усовершенствовании разума», посвященном, как это видно по названию, выработке метода познания. Трактат начинается с прояснения вопроса о высшем благе. Спиноза не принимает расхожие представления о высшем благе, связывающие последнее с «богатством, славой и любострастием»: они недостоверны, поскольку не обеспечивают постоянной и высшей радости, с чем, собственно, и должно быть связано высшее благо. Цель человеческой жизни должна состоять в достижении высшего блага, а также в том, чтобы и другие люди имели возможность его достичь. Поэтому необходимо: а) стремиться к постижению природы, б) образовывать и поддерживать сообщество, способствующее постижению людьми природы, в) разрабатывать моральную философию и теорию воспитания, г) развивать медицину для поддержания здоровья и д) использовать механику как средство облегчения жизни.

¹ Спиноза Б. Этика [V. Т. 32, королларий] / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 610.

² Шелер М. Спиноза // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 62.

Однако все это возможно лишь при условии, что разум человека очищен (от ложных идей) и свободен для постижения истины. Лишь в стремлении и постижении истины возможно высшее человеческое совершенство, и Спиноза настаивает, что все науки должны быть направлены на эту вполне практическую цель¹. Для ее реализации необходимы определенные условия. Проясняя эти условия, Спиноза формулирует, по примеру Декартовой «предварительной этики», «некоторые правила жизни», призванные отсечь все, что мешает достижению высшей цели. Необходимо, считает Спиноза, насколько это возможно, говорить и делать так, как принято вокруг; допускать наслаждения, лишь насколько они не вредят здоровью, а к материальным благам стремиться лишь для поддержания жизни. Обыденные представления о благе не обязательно отвергать напрочь; однако последние должны быть приняты лишь для обеспечения житейского благополучия, как средство существования в обществе и среди людей. Следование этим правилам создает условия для главного — для усовершенствования разума.

В «Этике» Спиноза развивает свое представление. Прежде чем обратиться к высшей цели — познанию своей природы, человеку следует «принять правильный образ жизни или твердые начала для нее». Здесь в качестве основного правила Спиноза устанавливает уже не правила благоразумия, а собственно нравственное правило: на ненависть, гнев и презрение к себе отвечать любовью и великодушием; так поступает живущий по законам разума². Тем самым Спиноза отходит от предполагаемого им прежде под влиянием Декарта разделения подготовительной и возвышенно-совершенной морали. Переход от первой ко второй постепенен. Чтобы быть готовым к этому, надо постоянно размышлять о том: а) как в разных случаях обиде противопоставлять великодушие, б) в чем польза и благо «взаимной дружбы и общего единения», в) как «присутствием духа и мужеством» противостоять страху, г) что в каждой вещи может быть предметом удовольствия с тем, чтобы определяться в своих поступках фундаментальными стремлениями³. Отсюда Спиноза выводил важнейшие добродетели для жизни среди людей — мужество и великодушие⁴.

Доро и зло. Понятие фундаментального, или первичного стремления существенно для антропологии и этики Спинозы.

¹ Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума / Пер. с лат. Я.М. Боровского // Указ. соч. Т. 1. С. 324.

² Спиноза Б. Этика [IV. Т. 46]. С. 560. В другом месте Спиноза выражает это положение иначе: «...души побеждаются не оружием, а любовью и великодушием» (Там же [IV. Прибавл. Гл. XI]. С. 583).

³ Там же [V. Т. 10, схолия]. С. 597–598.

⁴ Там же [V. Т. 41]. С. 616.

Это — стремление к самосохранению¹. Оно от природы заложено в каждом индивиду. Обращение к инстинкту самосохранения в качестве объяснительного принципа человеческого поведения было для Спинозы выражением его принципиального антитеологизма. Природа не имеет цели; природа есть причина самой себя (*causa sui*). Этот тезис знаменовал радикальный разрыв со средневековой схоластикой.

Инстинктом самосохранения определяется и понимание человеком добра и зла. Добро и зло не являются самостоятельными, объективными ценностями, эти представления — результат рефлексии человека относительно испытываемых телом и переживаемых душой внешних воздействий. В связи с этим следует отметить, что этика Спинозы носит натурфилософский (т. е. этическое учение совпадает с учением о природе), но не натуралистический характер. Стремление к самосохранению заложено в человеке от природы. Однако оно не выполняет адаптивную функцию, оно не есть проявление сущего. Наоборот, его раскрытие есть результат самопознания и самоосвобождения, освоения индивидом своей сущности.

В «Этике» можно встретить различные высказывания о добре и зле, которые, взятые сами по себе, в отрыве от более широкого концептуального контекста, могут быть интерпретированы как раз в духе вышеприведенных расхожих представлений о высшем благе. Однако надо иметь в виду, что говоря об инстинкте самосохранения, которым предопределено понимание человеком добра и зла, или о том, что эти определения совпадают с определением «приятное, полезное» и «неприятное, вредное», Спиноза исходит из того, что человеческая природа представляет собой модус Природы, или Бога. В этом смысле человеческая природа потенциально божественна и естественна, надо лишь дать ей проявиться в своей изначальной определенности. Таким образом, ключевым является определение *добра* как «того, что составляет для нас... средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы», а *зла* как того, что препятствует этому². Поэтому добро приятно и полезно. И только в соотношении с этим следует понимать знаменательное высказывание Спинозы: «Мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к

¹ Спиноза Б. Этика [III. Т. 22, кор.]. С. 541. В этом учении Спиноза, как и в других частях своей философии, опирался на Декарта, в свою очередь развивавшего традицию, идущую от мыслителей Возрождения — Дж. Бруно, Т. Кампанеллы, однако в особенности Б. Телезио (1508 — 1588), который рассматривал самосохранение в качестве движущей силы всего бытия, а его цель его видел в самосовершенствовании.

² Там же [IV, Предисл.]. С. 524.

нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его»¹. Спиноза говорит здесь о желании как выражении самой сущности человека, в природе которого укоренено стремление к самосохранению.

Соответственно, в соотношении с высшим благом определяется и добродетель: поскольку «высшее благо для души есть познание Бога», то «высочайшая добродетель — познавать его»². Добродетель предстает, таким образом, в качестве способности разума или выражения разума, и только как таковая она определяется Спинозой как действие и образ жизни, основанные на «стремлении к собственной пользе»³.

В этом же контексте следует понимать различные замечания Спинозы, согласно которым добром является то, что ведет к согласию между людьми, к общественной жизни, к общему благу и т. д.⁴, которые, взятые сами по себе, могут быть ошибочно представлены в утилитаристском свете. В связи с этим Спиноза переосмысливает и сентенцию, известную под названием «золотое правило»: «Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания Бога достиг он»⁵. И это так, потому что «следующий добродетели», как мы знаем, это, по Спинозе, тот, который руководствуется разумом, тот, для кого благом является познание. В тезисе о том, что человек желает того другим людям и содействует тому в них, что полезно для него, не следует видеть разумно-эгоистическую установку. Ведь каждый человек в своей сущности выражает Божественную природу; так что добродетельному, т. е. познавшему свою собственную сущность, достаточно в отношении с другими делать то, что он сам предпочитает: тем самым он будет содействовать и благу других. Наряду с названными выше великодушием и мужеством Спиноза выделяет добродетели благочестия и заботы об общем благе, а затем и щедрости, милосердия, стыда, скромности, — т. е. те, которые содействуют достижению и сохранению согласия между людьми.

Свобода. На пути познания преодолевается рабство и обретается свобода. О каком рабстве говорит Спиноза? О том, что человек — раб самого себя, о его бессилии в укрощении и ограничении своих аффектов, т. е. преходящих эмоциональных состояний, ока-

¹ Спиноза Б. Этика [III, Т. 9, схолия]. С. 464. Забегая далеко вперед, отметим несомненную параллель между этим описанием реализующейся в добре души с описанием Ф. Ницше аристократического характера и того, как он определяется к добру. Ретроспективная проекция к Спинозе от Ницше не только вскрывает идейные источники моральной философии последнего, но и альтернативные популярные философские коннотации его картины аристократического характера.

² Там же [III, Т. 28]. С. 543.

³ Там же [III, Т. 24]. С. 541–542.

⁴ Там же [III, Т. 40]. С. 556.

⁵ Там же [IV, Т. 37]. С. 550.

зывающих воздействие на решения и поступки людей, независимо от их сознания. Аффекты возникают от внешних вещей и событий или от мимолетных внутренних состояний, и они способны отвергнуть знание от первичного и естественного стремления человека — стремления к самосохранению. Таким образом, рабство человека заключается в его неспособности управлять своими эмоциями и принимать решения в соответствии со своей природной склонностью и разумом.

Сравнивая раба и свободного, Спиноза так характеризует их: «Первый помимо воли делает то, чего совершенно не знает; второй следует только самому себе и делает только то, что он признает главным в жизни и чего вследствие этого он всего более желает»¹. Свободный руководствуется одним только разумом и потому следует своей природе. Чтобы принимать правильные решения, человек совершенствует свой разум и познает свою природу, а через нее и природу Бога.

Поэтому Спиноза отрицал свободу воли и свободу выбора. У человека не бывает ситуации выбора между двумя благами. Его выбор ограничен возможностью выбрать то, что предопределено ему природой, или предаться аффекту. Склониться к аффекту нельзя сознательно, значит следование аффекту несвободно. Свобода заключается в самоопределении в соответствии с природой. Поэтому свобода есть познанная необходимость. Но быть свободным, значит воплощать в своей жизни божественно-рациональную, или рационально-естественную необходимость.

Свобода, стало быть, заключается не в индивидуальном самопроизволении, свобода — это элемент самой природы, разнообразность природной необходимости. Соответственно и понятия добра и зла наполняются Спинозой новым содержанием — это понятия, отражающие аффекты радости и печали, благодаря которым, если они познаны, человек получает возможность соотносить свои деяния с законами природы и, освободившись от рабства, возвышаться к совершенству. В этом в тенденции и состоит блаженство.

Это положение Спинозы заслуживает внимания: он настаивает на необходимости обуздания аффектов. Однако речь идет о «слепых», т. е. не познанных разумом аффектах. Положительные аффекты, тем более познанные, оказываются мощной силой противостояния «слепым» аффектам; только посредством аффектов можно укротить аффекты².

Как в определении добра и зла, в определении блаженства Спиноза высказывает в последней теореме трактата сентенцию,

¹ Этика [IV, Т. 66, схолия], С. 575.

² Там же [IV, Т. 7], С. 530.

кажущуюся парадоксальной ригористичному и подверженному тирании долгу уму: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того, что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти»¹.

Как же получается, что блаженство — не награда за добродетель, т. е. за обузданность страстей, в то время как только в обуздании своих страстей человек достигает блаженства? В ответе на этот вопрос заключается центральная идея учения Спинозы о совершенствовании. Человек приближается к блаженству на пути познания Бога. Причем это не сухая исследовательская работа, но эмоционально насыщенная и страстная любовно-интеллектуальная устремленность к Божеству. Он продвигается по пути познания обуруемый желанием соединения с истиной. Чем более приближается он к ней, тем сильнее его способность контролировать свои аффекты и управлять ими с помощью разума. Поэтому в процессе познания происходит и нравственное возвышение человека.

Как бы ни была грандиозна философская система Спинозы, развернутая в «Этике», раскрываемая его этикой моральная жизнь человека одномерна, если не сказать, проста. Человек самой природой оказывается предназначенным добродетели и блаженству. Его задачей оказывается не оступиться и достойно пройти заданный ему путь. Отрицая свободу воли по причине отсутствия самого предмета свободы, Спиноза проявляет удивительную нечувствительность к действительному драматизму и противоречивости моральной жизни человека. Неразумие — вот единственная причина человеческой порочности. Им не было принято во внимание, что реальным источником коммуникативных и гражданских коллизий является столкновение частных интересов обособленных общественных индивидов.

2.3. ГРОЦИЙ

Голландский правовед и философ права Гуго Гроций (Hugo Grotius, 1583 – 1645) является признанным основателем современной теории международного права. Его перу принадлежит ряд юридических и религиозных трактатов, написанных на основе богатейшего материала классической, богословской и юридической литературы. Наибольшую известность принес Гроцию фундаментальный трактат «О праве войны и мира» (1625). Этот великий труд, создававшийся в первый период Тридцатилетней войны, лег в основу европейского международного права. Продолжая традицию, идущую от Августина, Фомы Аквинского, Франсиско Суареса и многих других средневековых мыслителей, Гроций дает в этом

¹ Этика [V. Т. 42]. С. 617.

трактате подробную правовую разработку многих этико-правовых проблем войны и мира, в частности, оснований и именно, справедливых оснований, начала войны¹.

Гроций — родоначальник Новоевропейской школы естественного права, которая оказала большое влияние на развитие моральной философии. Свое учение об обществе, праве и нравственности Гроций строит независимо от религиозной доктрины, основывая его исключительно на разуме.

Три источника нормативного рассуждения. Концепция естественного права. Свои рассуждения Гроций развивает в трех плоскостях. Один из ключевых источников его рассуждений — традиция естественного права. В понимании естественного права Гроций опирается на античную традицию, идущую от Пифагора и Аристотеля и окончательно выразившуюся у поздних стоиков и Цицерона². Это традиция такого обоснования права, при котором основополагающие принципы человеческого поведения выводятся из первичных характеристик человека как животного, в первую очередь общественного, склонного и привычного к общежитию, руководствующегося разумом, способного к выражению своих чувств и мыслей, к познанию, формулированию правил и действительному сообразно им. Право Гроций понимает как социальный институт, обеспечивающий суверенность личности и соблюдение справедливости (в том числе в виде наказания виновных).

Это юридическое понятие права Гроций дополняет более широким, согласно которому право выражает способность человека к разумным суждениями и действиям, сообразным с разумом — со «здравым суждением»³. Таким образом, Гроций делает шаг, характеризующий его как типично новоевропейского мыслителя: общительность и рациональность представляются как сопряженные характеристики человека, благодаря разуму человек оказывается способным включиться в общественный порядок; разумность и социальность являются условиями его личной безопасности.

Дополнительной чертой такого естественного порядка является особый порядок справедливости — «благоразумная соразмерность в безвозмездном распределении между отдельными людьми и обществами причитающихся им благ»⁴. Гроций вместе с тем подчеркивает, что эта область права специфична: здесь людям предоставляется то, что им уже принадлежит — само положение

¹ О месте Г. Гроция в традиции теории справедливой войны см.: Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры / Под ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апрессяна. М., 2002.

² Гроций прямо ссылается на Цицероновое определение естественного закона в «Речи в защиту Тита Анния Милона» (*Цицерон. Речи*: В 2 т. Т. II. М., 1993. С. 223).

³ *Гроций Г.* О праве войны и мира. [Пролегомены, IX]. М., 1956. С. 46.

⁴ Там же. [Пролегомены, X]. С. 46.

другого накладывает на нас определенные обязанности, и их нарушение есть проявление несправедливости. Естественное право самодостаточно и не нуждается в санкции какого-либо авторитета, даже божественного.

Другим по сравнению с природой основанием права является, по Гроцию, «свободная воля Бога». Своими законами Бог подтвердил присущие человеку начала. При всей их близости естественный закон и Божественный закон не совпадают. Гроций постоянно апеллирует к этике Ветхого Завета (точнее, к законам Моисея), как очевидно выражающей естественное право. Однако этико-правовой порядок, предполагаемый Ветхим Заветом, отличается в своих основаниях от порядка естественного права. В этике, основанной на Божественном авторитете, принципы общительности, разумности или благоразумной справедливости рассматриваются как производные от воли Бога; человеческая природа полагается подчиненной ей, а не природе и не разуму. Так что различия между естественным и Божественным законом для Гроция несомненны, хотя прямо он и не стремился их акцентировать.

Иным по сравнению с естественным правом и ветхозаветным законом основанием рассуждений Гроция является этика Нового Завета. Гроций всячески старается показать рядоположенность евангельских заповедей Моисеевым законам; а также органичность перехода ветхозаветной этики в новозаветную этику, отражающего историческое возвышение этико-правовых условий жизни человека. Демонстрируя свою приверженность евангельской этике, Гроций одновременно переосмысливает ее в духе естественного права и Ветхого Завета и тем самым сближает эти три качественно различных способа нормативного мышления.

Стремясь уяснить соотношение естественных и установленных авторитетом законов, Гроций показывает, что в конечном счете Божественные законы не могут не совпадать с естественными законами. Так что, предпринимая научное изложение юриспруденции, необходимо отделить человеческие установления от тех, что вытекают из самой природы. Только естественное право как неизменяемое, вечное, не зависящее от человека, и должно быть предметом научной теории права¹.

Этический синтез. По большому счету Гроций пытается примирить возвышенную христианскую этику самоотречения с активной и практически ориентированной жизнью в миру. Однако эта попытка могла быть успешной лишь на основе совмещения различных моральных традиций. Гроций стремится доказать единство Моисеевой и Иисусовой этики; его основу задает естественное право.

¹ Гроций Г. О праве войны и мира [Пролегомены, XXX]. С. 52.

У Гроция нет отвлеченных рассуждений. Предмет его исследования жестко определен: право войны и мира. По этому поводу и проясняется его видение этики, существенно иной по сравнению с той, что принята в христианской традиции. Ключевым для него стал вопрос о допустимости применения силы. Устанавливая суверенность социального субъекта в качестве принципа общественной жизни, необходимо обеспечить защиту этой суверенности. Это — моральная проблема, поскольку ее решение зависит от самих людей. Война в этом смысле является наиболее типичной ситуацией: во время войны не существует общих судов, и конфликтующие стороны сами должны определять меру справедливости своих решений и действий. Согласно естественному закону, пишет Гроций, при необходимости отстаивания справедливости и при исчерпанности всех мирных средств или невозможности применения мирных средств, использование силы не только морально допустимо, но и законно.

Гроций разделяет право силы и произвол. Применение силы естественно против угрожающей силы в порядке предусмотрительности и заботы о себе, а также о тех, на кого распространяется наша ответственность. Сила законна, если это «сила, не нарушающая чужого права»¹. Иными словами, речь идет о силе, ограниченной правом и поставленной на службу праву. Ограничение касается в первую очередь целей, ради которых применяется сила. Таких целей всего три: а) самозащита, б) возвращение имущества, в) наказание². Все они связаны с сохранением status quo. В естественном праве забота о собственной безопасности значительно важнее уважения к общему благу. В этом естественном праве противостоит закон любви, который не допускает нанесения ущерба другим ради собственной безопасности³.

Обосновав допустимость применения силы во имя нравственно оправданных целей, Гроций отдельно оговаривает ограничения в применении силовых средств, которые носят как пруденциальный и прагматический, так и этический характер.

Принципам естественного права Гроций противопоставляет принципы христианской этики — этики милосердия и человеколюбия⁴. Этим противопоставлением старая этика не умаляется — таким образом лишь задается перспектива человеческого возвышения в праве и достоинстве. Гроций разделяет точку зрения, что естественное право, закон Моисея и христианский закон, — все были даны Богом (естественное право — неявно) в развитие один другого

¹ Гроций Г. О праве войны и мира [I, II, I, 6]. С. 85.

² Там же [II, I, II, 2]. С. 187.

³ Там же [II, I, IX, 3]. С. 191.

⁴ Там же. С. 57.

по мере прогресса человечества. При этом более развитый закон не отрицает, но уточняет и ограничивает закон менее развитый.

Сопоставление евангельских заповедей с ветхозаветными заповедями и нормами естественного права Гроций проводит по нескольким пунктам. Наиболее важные из них — рассуждения об ограничении свободы наказания и христианском терпении, о необходимости воздержания от возмездия и о необходимости миролюбия.

Важно отметить, что Гроций, определяя и проясняя стандарт, задаваемый христианской этикой, находит возможность привести свидетельства и из античных источников. Хотя Гроций сам не комментирует такие неперенные параллели, очевидно, что для него важно не только показать возможность особенного по сравнению с естественно-правовым способа морального выбора и поведения, а именно того, который задан Христом, — но еще и указать на то, что тенденции в направлении к стандарту христианской этики или аналогичные ему существовали и тогда, когда естественное право было, как кажется Гроцию, определяющим.

Итак, Гроций осуществляет двойкий этический синтез. Во-первых, это нормативный синтез: Гроций совмещает с этикой милосердия и миролюбия, т. е. с христианской этикой, этику справедливости и возмездия, т. е. морально-правовые нормы Ветхого Завета и классической древности. Во-вторых, нормативную этику, основанную в целом на Священном Писании, Гроций соединяет с естественно-правовой теорией морали. Моральная философия, таким образом, выводится за рамки теологии. Этот поворот в теории морали (и права, как и общества в целом), закрепленный в социальной философии Т. Гоббса, определил одно из основных направлений в развитии новоевропейской моральной философии.

2.4. ГОББС

Учение о морали в трудах Томаса Гоббса (Thomas Hobbes, 1588 – 1679) представлено как составная часть его учений о человеке, обществе и государстве. Продолжая традиции материалистически ориентированного эмпиризма своего старшего современника Фрэнсиса Бэкона (1561 – 1626) и позднесредневекового номинализма, Гоббс стремился связать понятие морали с реальным опытом человека — человека-индивида и человека-гражданина. Моральная философия, по Гоббсу, изучает последствия человеческих страстей и речи, в частности, в заключении договоров. Гоббс не часто говорит о морали как таковой. Предмет его рассмотрения, когда он касается моральных аспектов, это — желания и страсти человека, нравы людей, право и права, отношения людей в государстве и законы, регулирующие эти отношения.

Гоббс навсегда останется в истории мысли как автор развернутой системы социальной и политической философии, в основе которой лежит идея общественного договора. Между тем его теоретические амбиции были куда как более обширными: познакомившись в 40 лет с «Началами» Евклида, Гоббс стремился построить по принципам Евклидовой геометрии всю систему человеческих знаний, начиная с движения тел и кончая движениями в «социальном теле» сверхтонких «душевных тел». Этому методологическому начинанию воздал должное Спиноза, применивший геометрический метод в своем систематическом философском построении.

Моральная философия (в широком смысле этого слова) Гоббса изложена в основных его произведениях: «Человеческая природа» (1640), «Основ философии часть вторая. О человеке» (1658), «Основ философии часть третья. О гражданине» (1642), «О свободе и необходимости» (1654), «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651). Все эти произведения изданы на русском языке¹.

Естественное состояние. Война всех против всех. Свое исследование Гоббс начинает с выяснения того, что есть человек, какова его сущность. Человек у Гоббса предстает в двух ипостасях — как естественный (природный) индивид и как член общества — гражданин. Человек может находиться в естественном или общественном (гражданском, государственном) состоянии. Прямо Гоббс не говорит о существовании двух типов морали, но он говорит о морали и понятиях добра и зла в связи с естественным состоянием и в связи с гражданским состоянием и показывает, что различия между его характеристиками морали существенны.

Чем характеризуется *естественное состояние*? Это состояние, в котором проявляется природное равенство людей. Конечно, Гоббс не может не видеть индивидуальных различий как физических, так и умственных; однако в общей массе эти различия не настолько значительны, чтобы нельзя было в принципе говорить о равенстве людей. Равенство способностей порождает равенство надежд на достижение целей. Однако ограниченность ресурсов не позволяет всем в равной мере удовлетворять свои запросы. Отсюда возникает соперничество между людьми. Постоянное соперничество порождает недоверие между ними. Никто, обладая чем-то, не может быть уверен, что его собственность и он сам не станут предметом чьих-либо воинственных притязаний. Вследствие этого люди испытывают страх и вражду друг по отношению к другу. Для обеспечения собственной безопасности каждый стремится к усилению своей мощи и могуществу и к тому, чтобы другие ценили его так, как он сам себя ценит. При этом никто не желает проявлять

¹ Гоббс Т. Соч.: В 2 т. / Сост., ред., примеч. В.В. Соколова. М., 1989 – 1991.

уважение к другому, дабы последнее не было принято за выражение слабости.

Все эти особенности жизни людей в естественном состоянии, а именно: соперничество, недоверие и жажда славы, — оказываются причиной постоянной *войны всех против всех*. Гоббс трактует войну в широком смысле слова — как отсутствие каких-либо гарантий безопасности; *война* «есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения»¹.

В естественном состоянии отношения между людьми выражаются в формуле: «человек человеку — волк»². Приводя эту формулу, Гоббс подчеркивает, что она характеризует отношения между государствами, в отличие от другой — «человек человеку — Бог», характеризующей отношения между гражданами внутри государства. Однако как можно судить по «Человеческой природе», где Гоббс представляет все человеческие страсти через аллегория состязания в беге, и в общественном, и в естественном состоянии, принцип «человек человеку — волк» всегда присутствует в отношениях между людьми в той мере, в какой недоверие и злоба являются мотивами человеческих поступков.

Естественное состояние как состояние войны характеризуется еще одной особенностью: здесь нет понятий справедливого и несправедливого — «там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости»³. Справедливость — это не природное качество человека, это добродетель, которая утверждается самими людьми в процессе их самоорганизации. Законы и соглашения суть действительная основа («причина», как местами говорит Гоббс) для различения справедливости и несправедливости. В естественном состоянии вообще нет «ничего общеобязательного, и каждый может делать то, что ему лично представляется добром»⁴. В таком состоянии люди действуют по принципу нравится или не нравится, хочется или не хочется; и их личные влечения оказываются действительной мерой добра и зла.

Естественное право. В естественном состоянии действует так называемое *естественное право* (*right of nature, jus naturale*). Гоббс настаивает на разделении понятий «право», которое обозначает

¹ Гоббс Т. Левиафан [XIII] // Гоббс Т. Соч. Т. 2. С. 95.

² Основ философии часть третья. О гражданине // Указ. соч. Т. 1. С. 271. (Далее при ссылаках — «О гражданине»). Это ставшее поговоркой выражение — «человек человеку — волк» (лат. homo homini lupus est) — из комедии древнеримского комедиографа Плавта (ок. 254 — 184 до н. э.) «Ослы» (строки 493 — 495). По-видимому, именно Гоббсу принадлежит заслуга актуализации этого выражения для моральной философии.

³ Гоббс Т. Левиафан [XIII] // Указ. соч. С. 97.

⁴ Там же [XLVI]. С. 511.

всего лишь свободу выбора, и «закон», которое обозначает необходимость действовать определенным установленным образом. Закон тем самым указывает на обязательство; свобода — по ту сторону обязательства. Очевидно, что это — не либеральное понимание свободы, права и обязательства. Естественное право, по Гоббсу, выражается в «свободе каждого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни»¹. Согласно естественному праву, каждый поступает в соответствии со своими желаниями и каждый сам решает, что правильно, а что неправильно. «Природа каждому дала право на все»².

Хотя война есть следствие природных устремлений человека, озабоченного лишь собственным благом, и в естественном состоянии есть предпосылки, способные удержать человека от постоянной войны и склонить к миру. Эти предпосылки воплощены в тех же природных страстях человека; но это особенные страсти — «страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни и надежда приобрести их своим трудолюбием»³. Это страсти того же эгоистического природного индивида, однако среди них одна несет в себе антиэгоистическое начало — это надежда обеспечить собственное благополучие своим трудом. Трудолюбие по меньшей мере неэгоистично, если под эгоизмом понимать установку удовлетворять свои потребности и интересы за счет потребностей и интересов других. Развитие труда приводит к потребности в кооперации. Труд сам по себе содержит в себе, таким образом, потенциал солидарности.

Но как этот потенциал открывается человеку? Человек изначально несет в себе это знание, и оно открывается ему благодаря разуму, данному Богом. Бог же запечатлел в сердцах людей свой высший завет. Наделенный разумом, человек открывает в сердце своем путь, ведущий к предотвращению войны⁴. Это путь естественных законов.

Естественные законы. Разум изначально содержит в себе некое предписание, или общее правило: «Всякий человек должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его»⁵. Такой надежды может не быть, и тогда опять начинает говорить природа: защищай себя, как можешь. Таково установление естественного права. Названное же общее правило представляет собой *первый*

¹ Гоббс Т. Левиафан [XIV] // Указ. соч. С. 98.

² Гоббс Т. О гражданстве [I, 10] // Гоббс Т. Соч. Т. I. С. 290.

³ Гоббс Т. Левиафан [XIV] // Указ. соч. С. 98.

⁴ В эпистемологическом плане Гоббсова картина морального познания противоречива. В данном вопросе он пытается совместить и эмпиризм, и рационализм, и интуитивизм, основанный на Божественном откровении.

⁵ Гоббс Т. Левиафан [XIV] // Указ. соч. С. 99.

естественный закон. Если право говорит о том, что *можно* делать, то закон говорит о том, что *должно* делать.

Из первого естественного закона вытекает второй: «В случае согласия на то других человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы у других людей по отношению к себе»¹. Как можно видеть, второй закон оказывается ограничением индивидуального права: Гоббс прямо говорит, что он лишает человека свободы (хотя точнее следовало бы сказать: своеволия), ставя возможность исполнения права одним человеком в зависимость от исполнения права другим. Человек либо отступает от своего права, либо отказывается от него в пользу другого. Взаимное перенесение двумя или более лицами друг на друга своих прав Гоббс называет договором. Перенесение прав, при котором за сторонами сохраняются невыполненные обязательства, Гоббс называет соглашением. В договорах и соглашениях, заключенных в естественном состоянии, люди ответственны лишь друг перед другом и перед Богом.

Третий естественный закон устанавливает *справедливость*, согласно которой заключенные соглашения следует выполнять.

Всего Гоббс формулирует девятнадцать естественных законов, утверждающих, помимо названных, благодарность, любезность, прощение обид, благоразумие в возмездии, беспристрастие, а также запрещающих оскорбление, гордыню и надменность и устанавливающих принципы, обычно относящиеся к сфере гражданского права (о равенстве в использовании неделимых вещей, о жребии, первородстве, посредниках, подчинении арбитражу, о суде). В заключении к «Левиафану» Гоббс формулирует в дополнение к сказанному еще и двадцатый закон, устанавливающий обязанность каждого защищать во время войны власть. Однако этот закон уже выходит за рамки собственно естественных, поскольку его предмет — обязанность человека по отношению к власти, что регулируется гражданскими законами.

Заслуживает внимания, что относительно второго естественного закона Гоббс отмечает: «Именно таков закон Евангелия: поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе. И это закон всех людей[...]»², передавая, таким образом, его смысл словами золотого правила. Но далее он этой же формулой выражает суть всех естественных законов³. Гоббс указывает, что эта формула может быть значимой и для некоторых решений в условиях естественного состояния. Хотя

¹ Гоббс Т. Левиафан [XIV] // Указ. соч. С. 99.

² Там же; см. также: О человеке [XIV, 5] // Гоббс Т. Соч. Т. 1. С. 261.

³ Там же [XV]. С. 122.

в этом состоянии каждый стремится нанести другому вред, скромный человек, в отличие от заносчивого, понимая, что все от природы равны и каждый в равной мере может стремиться ко всему, «считает позволительным для остальных все, что он считает позволительным самому себе»¹. Но это лишь возможная тактика поведения в естественном состоянии. Естественные же законы исключительным образом обобщаются в формуле золотого правила.

Хотя естественные законы вечны и их легко соблюдать, в действительности они даны как ограничение природным желаниям и страстям человека. По существу, естественными законами утверждаются правильные, необходимые желания. По замечанию одного из наиболее авторитетных знатоков философии Гоббса М. Оукшота, антитезой природных желаний и правильных желаний задается у Гоббса пространство этики². И действительно, у Гоббса мы находим неоднократные замечания относительно того, что естественный закон и есть закон моральный, что именно естественные законы являются предметом «истинной моральной философии»³. Однако в той мере, в какой рассуждение Гоббса расширяется и на гражданское общество, оказывается, что естественными законами охватывается один тип морали — морали, актуальной в естественном состоянии. Гражданское состояние, сохраняя и закрепляя значимость естественных законов, требует тем не менее иной морали, и это мораль позитивного права. Вот как это выражает сам Гоббс: «[...] Правило морали вне гражданского государства есть естественный закон, а внутри такого государства — гражданский закон. Именно эти законы определяют, что честно и бесчестно, справедливо и несправедливо и вообще что есть добро и зло»⁴.

Общественный договор. Как бы ни был полон и разумен свод естественных законов, он не способен гарантировать мирный порядок. Для этого необходимо обуздать природные страсти. Без угрозы наказания, принуждения и меча это невозможно. Следование естественным законам — это свободный выбор каждого человека. Должное же поведение должно быть, по Гоббсу, гарантировано, и полагаться в этом на моральную сознательность человека недальновидно.

Только государство, соединяющее «воли граждан в единую волю» и представляющее собой силу принуждения, может гарантировать порядок и справедливость. Справедливость, как и соб-

¹ Гоббс Т. О гражданине [I, 4] // Указ. соч. С. 288.

² Оукшот М. Моральная жизнь в сочинениях Томаса Гоббса / Пер. Е. Косиловой // Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи: Пер. с англ. М., 2002. С. 166.

³ См., например: Гоббс Т. О гражданине [III, 31] // Указ. соч. С. 317; Гоббс Т. Левиафан [XV] // Указ. соч. С. 123.

⁴ Гоббс Т. Левиафан [XLVI] // Указ. соч. С. 511.

ственность, начинаются, по Гоббсу, именно с основанием государства. Государство основывают сами люди — посредством особого рода соглашения каждого человека с каждым другим. Так рождается Левиафан¹ — надличная личность, искусственный человек, «смертный Бог, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой»².

Государство не всегда устанавливается на основе соглашения; оно может быть и результатом захвата или «приобретения». Но в любом случае власть суверена, т. е. того, кто является носителем верховной власти, абсолютна и не может быть предметом суждения подданных, не говоря уже об их прямом вмешательстве в дела власти. С установлением государства меняются ценностные ориентиры принятия решений и критерии оценки. Государственные законы становятся критерием как правовых, так и нравственных определений: теперь обязанности человека определяются соглашениями, оформленными в виде законов, которые и задают критерий определения и оценивания добродетели и порока. С утверждением гражданского закона устанавливается мерило добра и зла, и судьей в этом становится законодатель³. Даже на фоне изменчивости законов в разных государствах справедливость как таковая всегда состоит в одном: в подчинении законам. В более широком плане «добрыми нравами, т. е. моральными добродетелями, являются такие нравы, благодаря которым однажды возникшая государственная организация лучше всего может сохраниться»⁴.

Хотя подданные обязаны полностью подчиняться государственной власти, за ними сохраняются определенные свободы. Это не та свобода, говорит Гоббс, которая воспевается поэтами: поэты на самом деле говорят о свободе суверенов, а если индивидов, то лишь в естественном состоянии. Однако и в государстве у индивида сохраняется свобода: во-первых, делать все то, что не запрещено сувереном; во-вторых, свобода «в отношении всего, право на что не может быть отчуждено соглашением»; таково в первую очередь право на защиту собственной жизни⁵; в-третьих, право отказаться от обвинения в собственный адрес, а также от выполнения приказа суверена, противоречащего целям государственного соглашения (направленного на сохранение жизни граждан); в-четвертых, подданные освобождаются от обязанности повиноваться суверену с

¹ Левиафан в иудейской, ветхозаветной мифологии — морской дракон, огромное чудовище, противостоящее Богу и поражаемое им в начале времен (См. Иов. 40:20 — 41:26). Этот образ привлечен Гоббсом как символ огромного живого организма, мощь которого сопоставима лишь с мощью Бога.

² Гоббс Т. Левиафан [XVII] // Указ. соч. С. 133.

³ Там же [XXIX] // Указ. соч. С. 252.

⁴ Гоббс Т. О человеке [XIII, 9] // Указ. соч. С. 259.

⁵ Гоббс Т. Левиафан [XXI] // Указ. соч. С. 169.

тех пор, как суверен оказывается неспособным защищать их; и, наконец, в-пятых, в случаях: а) пленения, б) отказа суверена от власти (за себя и за своих наследников), в) изгнания, г) перехода суверена в подданство другому суверену.

Гоббс, таким образом, задает рамки социальной этики, которая в тенденции по существу сливается с позитивным правом. Строго говоря, только на базе государственного законодательства и естественные законы становятся законами в собственном смысле слова, а до того, т. е. вне государства, они являются «лишь качествами, располагающими людей к миру и повиновению»¹. С возникновением гражданского закона и изменением критерия моральных различий проясняется и содержание моральной философии.

Таким образом, мы находим у Гоббса два типа морали — это мораль естественного общества, выраженная в своде заповедей Божьих естественных законов, и мораль политического общества, выраженная в позитивном праве. В большинстве изложений Гоббсовой моральной философии утверждается, что Гоббс постулирует эгоистическую мораль естественного человека, мораль, основанную на принципе «человек человеку — волк», и коллективистскую государственную мораль. Важно подчеркнуть, что в условиях (или на стадии) естественного состояния действует не эгоистическая, а индивидуалистическая мораль. Иными словами, и мораль естественного состояния утверждается в противовес эгоистическим и своенравным склонностям индивида. Это мораль миролюбия и солидарности. Механизмами этой морали являются разум, благоразумие и совесть. Мораль гражданского состояния такова же по содержанию: она направлена на сохранение жизни людей, защиту их собственности и поддержание мира. Но в государстве эти цели обеспечиваются посредством властного принуждения государя. Перед нами не две различные нормативные системы, а два способа вменения одних и тех же по содержанию норм человеческого общежития².

В целом же мы находим у Гоббса, что, во-первых, мораль утверждается в противоположность спонтанным и эгоистическим устремлениям естественного человека, она направлена на обеспечение мира и стабильности в отношениях между людьми и, во-вто-

¹ Гоббс Т. Левиафан [XXVI]. С. 207. См. также [XV]. С. 123.

² Такая обобщающая характеристика моральной философии Гоббса указывает на необоснованность непосредственных параллелей между Гоббсом и Ф. Ницше. В описании Ницше того, как функционирует аристократическая мораль, можно встретить черты, параллельные характеристикам, выделяемым Гоббсом в естественной морали. Однако для Ницше главным было показать различие не способов функционирования двух моралей (хотя об этом он тоже говорит), а их содержательных ценностных оснований. Гоббс же последовательно развивает идею нормативного единства двух типов морали.

рых, мораль развивается в обществе как социальный институт, и в качестве такового она сливается с позитивным правом.

2.5. ЛОКК

Джон Локк (John Locke, 1632–1704) — один из наиболее выдающихся английских мыслителей второй половины XVII в. Его философское учение оказало решающее влияние на основные философские искания и дискуссии в XVIII в. Оно послужило основой всей идеологии Просвещения. В своем знаменитом «Опыте о человеческом разумении» (1689) Локк определил условия и возможности человеческого познания как процесса получения знания на эмпирической основе, т. е. на основе чувственного опыта. Он по праву считается родоначальником либерализма, принципы которого были изложены им в «Двух трактатах о правлении» (1690). Своим «Посланием о веротерпимости» (1689) и примыкающими к нему сочинениями он дал философско-правовое обоснование свободы совести как неотъемлемого права каждого человека.

На первый взгляд Локк излагает свои взгляды на мораль, лишь рассуждая о познании, правах человека или гражданском обществе. Отчасти это так и есть; но это не значит, что Локк придавал моральной философии второстепенное значение. Его ранние философские опыты, относящиеся к началу 1660-х гг., связаны именно с моральной философией; в это время, читая лекции в Оксфордском университете, он пишет несколько очерков, в которых обсуждает морально-философские проблемы¹. Эти рукописи были изданы уже в наше время под названием «Опыты о Законе Природы» (опубл. 1954).

У Локка нет отдельного изложения нравственного учения. И это — следствие его особой позиции: в одном из писем конца 1690-х гг. он замечает, что поскольку в Новом Завете содержится абсолютный моральный кодекс, ему в этой области делать нечего². Однако как будто не берясь за моральное учение, Локк каждое философское рассмотрение доводит до этической спецификации. Морально-философские рассуждения разбросаны по всему трактату; некоторые из них значительны. Это рассуждения об источни-

¹ При том что моральная философия в XVII в. понималась относительно широко (как и само слово «мораль»), противопоставлялась «натуральной философии», т. е. философии природы, и могла включать вопросы политической теории и экономики, ранние рукописи Локка были сфокусированы вокруг относительно узкого круга проблем — нравственных норм и обязательств, их природы и условий их познания.

² Письмо к Молинэ (Molynеux) от 30 марта 1696 г. Цит. по: Йогль Ф. История этики в Новой философии. Т. I: До конца XVIII века / Пер. с нем. под ред. Вл. Соловьева. М., 1888. С. 114.

ке нравственных идей (I, III), об общем представлении о добре и зле (II, XX, 1—3), о свободе и счастье (II, XXI), о морали как отношениях, регулируемых правилами (II, XXVIII), о необходимости точности в определении моральных понятий и возможности математического их обоснования (III, XI, 15—18), о месте этики в классификации наук (IV, XXVIII, 2): этика как наука представляет собой «попытку найти такие правила и мерила человеческих действий, которые ведут к счастью, а также [найти] способы их применения»¹. Мы рассмотрим наиболее существенные из них.

Критика теории врожденных идей и практических принципов. Локк начинает свое рассмотрение в «Опыте» с критики распространенного в его время *натурвизма* — воззрения, согласно которому в разуме человека есть некие первичные понятия и врожденные принципы, определяющие человеческое познание и поведение. Оно получило развитие, начиная с Платона, однако в XVII в. было известно и пользовалось авторитетом благодаря Э. Черберу (лорд Герберт, 1583—1648)², кембриджским платоникам, а в рационалистическом варианте благодаря Декарту и картезианцам. Приводя ряд последовательных аргументов, Локк стремится показать, что никакие идеи³, например, простые математические или логические положения (такие, как «Два и два — четыре» или «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была»), не являются изначально присущими человеческому разуму.

Так же не являются врожденными и практические принципы, например, такие, как «верность», «справедливость» или «исполне-

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [IV, XXVIII, 2] // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 200.

² Локк приводит следующие практические принципы, признаваемые Гербертом врожденными: 1) существует наивысшее существо, 2) его следует почитать, 3) лучшее почитание его — через добродетель, совокупно с благочестием, 4) грехи подлежат искуплению раскаянием, 5) за поступки существуют воздаяния в будущей жизни (см.: Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 586).

³ «Идея» представляет собой одну из центральных категорий локковской гносеологии. Идея — это то, относительно чего происходит мышление, это элементарный предмет познания, идеальный (мысленный) образ вещи. Идеи возникают в уме, во-первых, благодаря ощущению, т. е. в результате того впечатления, которое производят на органы чувств внешние предметы и события (таковы идеи «твердость», «сладость», «желтизна», «холод» и т. д.). И, во-вторых, благодаря рефлексии, или восприятию внутренних операций (действий) разума (таковы идеи «восприятие», «мышление», «вера», «желание» и т. д.). Идеи бывают простые (представляющие одно впечатление) и сложные (как комбинации идей — простых или простых и сложных). Сложные идеи бывают трех разрядов: это — субстанции, модусы и отношения. «Субстанция» — это идея носителя некоторых качеств, или идея того, о чем можно что-то сказать, охарактеризовав это нечто; таковы идеи «лошадь» или «камень». «Модус» — это идея того, что не существует само по себе, но лишь как-то характеризует субстанцию или отношения между субстанциями; таковы «треугольник», «благодарность», «убийство» и т. д. «Отношение» — это идея, возникающая из сравнения вещей (идей) друг с другом (см. кн. II).

ние договоров» или — из сферы религии — идея Бога и богочинение. Локк приводит по этому поводу множество доводов¹. Люди воспринимают максимы, которые они осознают в своем уме, в качестве врожденных, потому что не отдают себе отчета в том, как они сформировались в результате воспитания и под воздействием опыта или обычая. Аргументы, высказываемые Локком по поводу предполагаемой сторонниками нативизма врожденности идеи Бога, свидетельствуют о его убежденности в автономии человеческого разума и суверенности его морального духа.

В «Опытах о законе природы» Локк указывал, не особенно заботясь о терминах и последовательности рассуждения, что человек имеет три возможности получения знания: а) *инскрипция*, т. е. обретение знания, заложенного природой; б) *традиция*, т. е. получение знания от других людей; в) *чувственный опыт*, т. е. получение знания благодаря органам чувств. Разум может черпать материал для своих размышлений из всех трех источников. Локк признавал еще и Божественное откровение, но не принимал его во внимание, полагая, что этот тип получения знания не относится к предмету его рассмотрения. Нравственные принципы, выраженные в законе природы, постигаются «светочем природы», т. е. разумом, базирующемся на чувственном восприятии.

Вместе с тем, возражая против теории врожденных идей и практических принципов, Локк признавал, что от природы в человеке существуют «стремление к счастью и отвращение к несчастью»; но это не запечатленные в разуме истины, а склонности². Практические принципы действительны, они порождают не мысль, а деятельность. Это не общие понятия, а стимулы деятельности.

Аргументированно отвергнув врожденность каких бы то ни было принципов (как и идей), Локк остро поставил проблему, существенную для моральной философии, а именно, проблему источника морали. Критика нативизма была призвана показать, что мораль не дана человеку ни его собственной природой, ни в откровении; каждому человеку предстоит обрести и освоить моральный закон, и это оказывается возможным благодаря его познавательным и рациональным способностям, открытости и активности его духа. Отрицание Локком врожденности идей и принципов не вело к отрицанию универсальности морального закона³, но критика нативизма делала необходимой решение важной теоретической задачи определения источников морали, и Локк охотно за нее взялся.

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 12]. С. 124.

² Там же [I, III, 3]. С. 116.

³ Ср.: Нарский И.С. Джон Локк и его теоретическая система // Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Указ. соч. Т. 1. С. 27.

Понятие морали. Основное определение, которое Локк дает морали, заключается в следующем: мораль состоит в отношении сознательных действий людей к правилам (законам); оценка действий зависит от их соответствия правилам¹. Соотнесение действий с законами производится благодаря разуму, т. е. свободно, а не по необходимости. Самим фактом существования правила утверждается и порядок принуждения, или, что то же, определенный расклад наград и наказаний. Локк совершенно точно понимает, что закон без установленных вместе с ним санкций (поощрений и наказаний) не имеет смысла; закон становится действенным, лишь если к нему присоединить эффективные инструменты — награды и наказания, — заставляющие людей исполнять закон. Награда и наказание — это благо (добро) и зло, которые обусловлены исполнением или нарушением закона².

На этой основе Локк дает определение *моральных* понятий *добра* и *зла*. Моральная определенность добра и зла задается правилом, или законом. В отличие от добра (блага) и зла вообще, источником которых является удовольствие и страдание, моральные добро и зло квалифицируют действия с точки зрения их соответствия или несоответствия тому, что вменяется законом (правилом). Награду и наказание тоже можно рассматривать как добро и зло вообще, т. е. в терминах удовольствия и страдания. Таким образом, мы имеем дело с двойственным пониманием добра и зла у Локка, и эта двойственность им никак не разъясняется; она свидетельствует не столько о противоречивости данного фрагмента Локковой концепции морали, сколько о ее непроработанности или неразвитости. Разные трактовки добра и зла соответствуют различным сферам человеческого опыта. В качестве удовольствия и страдания добро и зло соотносятся с потребностями и ожиданиями индивида; в качестве исполненности или неисполненности закона — с общественными установлениями. Таким образом, в рассуждениях Локка уже можно выделить идею различия *способов* (но не содержательных, или нормативно-ценностных критериев) *оценки* в индивидуальной и социальной морали, — идею, которая не получила у него развития.

Локк выделяет три рода правил, или законов. Это — а) законы божественные, б) законы гражданские и в) законы общественного

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 4; 14] // Указ. соч. Т. I. С. 404, 410. Обратим внимание, что Локк в данном случае не устанавливает, какие поступки нравственны по содержанию, он лишь указывает на то, что делает поступки относящимися к морали, а именно, соотнесение их с правилами. Отсюда можно сделать вывод, что для Локка действия сами по себе как будто не являются моральными или неморальными, таковыми они оказываются благодаря человеческому рассмотрению.

² Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 13] // Указ. соч. С. 125.

мнения, или доброго имени (т. е. репутации)¹. *Божественный закон* устанавливается Богом и задает меру греха и исполнения долга. У людей есть два пути для его освоения: «свет природы» или «голос откровения». *Гражданский закон* устанавливается государством, им утверждается сила государства по отношению к своим гражданам. Этот закон определяет «мерило преступления и невинности»². Наконец, *закон мнения, или репутации*, который Локк называет «философским законом», дает мерило добродетели и порока³. Этот закон, точнее, охватываемая им практика, неоднозначны. С одной стороны, у различных народов и в различных племенах, в обществах и отдельных группах встречаются разительно отличающиеся друг от друга представления о добродетели и пороке; с другой, посредством слов «добродетель» и «порок» обозначаются правильные и неправильные действия⁴. Люди могут различаться в понимании того, что именно воспринимается ими как добродетель или порок, но у всех и всегда добродетель — это то, что одобряется как правильное, а порок — то, что осуждается как неправильное, и в той мере, в какой это так, закон мнения, или репутации оказывается совпадающим с божественным законом.

О всех законах Локк говорит, что они в конечном счете отражают то, «в чем каждый находит свою выгоду»⁵. Однако было бы неправильно понимать Локка так, что для него мораль — это лишь способ гармонизации индивидуальных и общественных, частных и общих интересов и создание условий для того, чтобы человек добивался своей выгоды без ущерба для общего блага. Эта мысль содержится в учении Локка; и она станет одной из основополагающих в этике утилитаризма и в социальной идеологии либерализма. Однако Локк вводит и другой критерий оценки поступков человека, помимо выгоды. В «Опытах» он был выражен следующим образом: «Нравственность действия не зависит от пользы, но польза является результатом нравственности»⁶. В «Опыте» этот иной

¹ Эти три вида законов явились расширительной конкретизацией того, что в раннем произведении Локка охватывалось понятием «закон природы». Правда, разработка концепции закона природы не была доведена Локком до конца. В одних случаях закон природы сопоставляется с Божественным законом, в других — отождествляется; в третьих — рассматривается как основание гражданских законов (см.: Локк Дж. Опыты о законе природы [VI] // Указ. соч. С. 36–40).

² Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 9] // Указ. соч. С. 406.

³ Там же [II, XXVIII, 10]. С. 406–407.

⁴ Заслуживает внимания то, что добродетелью и пороком Локк называет не качества человека, как это было принято в традиции, идущей от Аристотеля, и не общие принципы, как это предполагается известными наборами добродетелей — классическим, античным (мужество, мудрость, справедливость, умеренность) или теологическим (вера, надежда, любовь), — а поступки.

⁵ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 11]. С. 408

⁶ Локк Дж. Опыты о законе природы [VIII] // Указ. соч. С. 53.

критерий морали развивается Локком на основе учения о свободе и счастье человека.

Учение о свободе и счастье. Соотнесением с правилами, или законами Локком задается мораль в узком смысле слова¹. Не применяя слова «мораль» или «этика», Локк излагает свое учение о свободе, соединяет понятие «свобода» с понятием счастья, или высшего блага и анализирует поведение человека, с точки зрения его соответствия или несоответствия высшему благу.

В центральной, XXI главе второй книги трактата мораль предстает как сфера свободного самоопределения человека в отношении счастья и совершенства, т. е. высшего блага. Самоопределение оказывается возможным благодаря двум силам-способностям человеческого ума (*mind*) — *разуму* (*reason*) и *воле*, с помощью которых человек может начать, продолжить или закончить мыслить и действовать. В этой возможности и обнаруживается свобода как возможность *выбора*.

Этот тезис в моральном учении Локка, тесно связанный с его учением о сознании, значим для понимания другого существенного положения Локка, положения о том, что человеческая воля не свободна, или что свобода не присуща воле. Воля не свободна потому, что она является силой ума и она всегда обусловлена в своих усилиях умом; воля есть инструмент реализации решений ума. Так что свобода — это сила, присущая самому действующему субъекту, а не отдельной его способности, и как таковая свобода не может принадлежать воле как другой силе ума.

Так же свобода не относится и к *хотению* (*willing*), или практическому акту воли: человек может добровольно совершать некие действия, однако эти действия не будут свободны в условиях отсутствия реальной возможности выбора, и в этом смысле они будут *необходимы*. Свобода не относится к хотению, потому что не во власти человека хотеть или не хотеть; но человек свободен действовать так или иначе или не действовать вовсе.

В учении о мотивации Локк реализует свою общеметодологическую эмпирическую установку: реальный опыт человека определяет его решения. Однако как в теории познания источником идей являются внешние чувственные впечатления и внутренняя рефлексия по поводу полученных внешних впечатлений, так и в теории мотивации Локк допускает наряду с естественными потребностями и приобретенными привычками еще один фактор определения воли. Высшее благо и добродетель не оказывают влияния на выбор человека, не будучи частью его представления о счастье. Однако *размышления* о высшем благе и добродетели могут приблизить

¹ Локк Дж. *Опыты о законе природы* [VIII] // Указ. соч. С. 53. Ф. Йодль ограничивается только этим аспектом в учении Локка о морали. См.: Йодль Ф. *История этики в Новой философии*. Т. I. С. 111 — 118.

образ высшего блага уму, дать почувствовать его вкус и возбудить некое желание. Тогда отсутствие высшего блага может восприниматься как основание для беспокойства.

Все люди, указывает Локк, стремятся к счастью, однако они по-разному понимают его, а некоторые предпочитают то, что в конечном счете оборачивается злом для них самих или для других. Происходит это в основном из-за того, что люди руководствуются ложными суждениями в своем представлении о счастье или неправильными впечатлениями о вещах, рассматриваемых в качестве источника блага и зла.

В соотношении со счастьем Локк уточняет и понятие свободы. Если в начале рассуждения она определялась как способность ума выбирать мысли и действия, и это было формальным определением свободы, то сейчас понятие свободы уточняется содержательно: при иллюзиях относительно собственного счастья человек не может быть подлинно свободным¹. Постоянно исследовать свои желания и соотносить их с высшим благом вполне во власти человека, он может это делать, и в этом состоит его долг. Но для этого необходимо научиться управлять своими страстями. Настойчивой ориентацией ума на совершенство и счастье человек определяется к всеобщему и освобождается от частного.

Проблема толерантности. Важное значение для понимания моральных и морально-политических воззрений Локка имеет небольшое произведение, переводимое на русский язык как «Послание [или Письмо] о веротерпимости», написанное в 1685–1686 гг. в Амстердаме и изданное в 1689 г.² Локк обсуждает животрепещущие вопросы взаимоотношений церкви и государства и отношения к еретикам и иноверцам.

Исходная в этическом, этико-политическом плане мысль Локка заключается в том, что никто не вправе навязывать кому-либо свои взгляды силой. В первую очередь это касается религиозных взглядов; именно толерантность в религиозных вопросах отвечает учению Евангелия, а также очевидным требованиям разума. Тем более недопустимо оправдывать жестокие преследования инакомыслящих заботой о государстве и соблюдении законов.

В связи с этим для Локка оказывается важным провести различие между государственными и религиозными вопросами и определить границу между государством и церковью, а также, что существенно, показать независимость церкви от государства и государства от церкви. Эта идея впоследствии получила свое практическое воплощение в Первой поправке к Конституции США.

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXI, 51] // Указ. соч. С. 316.

² Поводом к написанию «Письма» послужили ожесточенные гонения протестантов во Франции при Людовике XIV и опасения Локка, что Джеймс II намеревался начать преследования инакомыслящих в Англии.

При том что толерантность утверждается Локком в качестве одного из принципов должным образом организованного общества, она не может быть безграничной. Общество должно быть нетерпимым к каким-либо формам социальной деструкции¹. Иными словами, терпимость распространяется до тех пределов, дальше которых возникает угроза тому общественному порядку, который гарантирует действенность самого этого принципа.

Этико-правовые идеи, высказанные Локком в «Письме о толерантности», получили развитие в его политических произведениях. Однако в контексте социально-политического анализа общества на первый план уже выступает закон природы как определяющий фактор человеческого общежития. Последовательное обоснование естественных прав человека в качестве фундамента должного общественно-политического устройства определило положение Локка в истории политической мысли как одного из основоположников либерализма.

¹ См.: Локк Дж. Послание о веротерпимости // Указ. соч. С. 129.

3.1. ЭТИЧЕСКИЙ СЕНТИМЕНТАЛИЗМ

Этический сентиментализм¹ — это обобщенное название для мыслительной традиции в новоевропейской этике, представители которой полностью или частично основывали мораль на моральном чувстве (или чувствах, эмоциях). Родоначальником этического сентиментализма является английский философ Энтони Эшли Купер, 3-й граф Шефтсбери (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671–1713). В развернутом виде сентиментализм представлен у последователя Шефтсбери, шотландского философа Фрэнсиса Хатчесона (Francis Hutcheson, 1694–1746). Своеобразное выражение эта традиция получила в моральном учении англиканского епископа Джозефа Батлера (Joseph Butler, 1692–1752) и шотландского философа и экономиста Адама Смита (1723–1790). Важное место сентименталистские идеи занимают в этике философа и историка Дэвида Юма (1711–1776). В английской эстетике к сентиментализму был близок Генри Хоум, лорд Кеймский (Henry Home, Lord Kames, 1696–1782)². Этико-сентименталистские идеи прослеживаются у популярного в свое время голландского философа Франца Гемстергейса (France Hemsterhuis, 1721–1790)³, французских философов — Ж.Ж. Руссо (моральное учение которого рассматривается отдельно) и Жана Батиста Робине (Jean Baliste Robinets, 1735–1820). Их влияние чувствуется у Дж.С. Милля (этика которого излагается отдельно). В России этико-сентименталистские мотивы можно проследить в работах А.А. Мушникова⁴.

¹ От фр. *sentimentalisme*, от лат. *sentimentum* — чувство.

² Очерк идей этического сентиментализма на примере Шефтсбери и Хатчесона см.: Апресян Р.Г. Из истории европейской этики Нового времени (Этический сентиментализм). М., 1986. Современные представления о сентиментализме, включая подробную библиографию, отражены в статье: *Brown Ch. Moral Sense Theorists // Encyclopedia of Ethics*. 2nd ed. / Ed. L.C. Becker, Ch.B. Becker. Vol. 1–III. New York; London, 2001. Vol. II. P. 1173–1179.

³ О Гемстергейсе см.: Кожевников В.А. Философия чувства и веры в ее отношении к литературе и рационализму XVIII века и к практической философии. М., 1897; а также: Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма (Шлегель, Новалис). М., 1978.

⁴ См.: Мушников А.А. Основные понятия о нравственности, праве и общежитии. СПб., 1894.

Шефтсбери. Э.Э. Купер был третьим графом Шефтсбери. Его дед покровительствовал Дж. Локку, и знаменитый философ руководил воспитанием внука своего патрона. Сенсуализм Локка, несомненно, оказал влияние на философские взгляды будущего графа. Однако на формирование его мировоззрения в целом гораздо больше повлияли традиции платонизма и стоицизма¹. Первым значительным произведением Шефтсбери явился трактат «Исследование о добродетели, или заслуге», опубликованный в 1699 г. Дж. Толандом. В последующее десятилетие Шефтсбери пишет: «Моралисты», «Письмо об энтузиазме», «Sensus Communis², или Опыт о свободе острого ума и свободного расположения духа». Эти работы, дополненные еще двумя — «Солилокви³, или Совет автору» и «Мысли о разном по поводу предыдущих трактатов» — в 1711 г. вышли отдельным изданием под общим заголовком: «Характеристики людей, мнений, нравов и времен»⁴.

Шефтсбери, как и Локк, стремится понять, каким образом человек постигает добродетель и определяется в отношении ее. Так он приходит к идее морального чувства — как особого рода познавательной способности.

В понимании природы морального чувства Шефтсбери отталкивался от локковской теории познания. Локк исходил из того, что душа человека, будучи от рождения «белой бумагой», или «чистым листом» (*tabula rasa*), весь материал для познания и знания получает из опыта. Идеи имеют два источника: *ощущение* и *рефлексию*. Для последнего Локк допускал и другое название — «внутреннее чувство»⁵. Шефтсбери положил локковское понятие рефлексии, или внутреннего чувства в основу морального чувства. Характеризуя процесс восприятия действий и эмоций, Шефтсбери писал, что они, как и тела, воспринимаются высшими чувствами и посредством рефлексии становятся объектами ума. «Рефлексивное чувство», будучи направлено на восприятие действий и эмоций, предстает как моральное чувство. Благодаря моральному чувству человек оказывается способным судить, т. е.

¹ Шефтсбери был близок по духу кембриджским платоникам; его первой печатной работой было предисловие к подготовленному им собранию проповедей старшего представителя кембриджского платонизма Б. Уичкота (B. Whichcote).

² *Sensus Communis* — *лат.* общее чувство. Традиционно этот термин переводится на русский язык как «здравый смысл» и трактуется соответствующим образом.

³ *Soliloquy* — *лат.* размышление; букв. разговор с самим собой.

⁴ *Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times.* London, 1711. Следующее доработанное издание вышло после смерти мыслителя в 1714 г. На русском языке вышел сборник произведений Шефтсбери: *Шефтсбери.* Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М., 1975.

⁵ О происхождении идей см.: Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, I, 2—4] // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 154—156.

одобрять или осуждать, и принимать решения относительно своих собственных действий¹.

Исходя из этого, можно установить когнитивный статус морального чувства как рациональной способности восприятия добродетели или порока, или моральных качеств. Здесь мы сталкиваемся с трудностью в толковании взглядов Шефтсбери, обусловленной двойственностью в его понимании разума. С одной стороны, Шефтсбери постоянно говорит о «разуме-родителе», занимающем приоритетное место в моральной жизни человека: только хорошо устроенный разум может установить должные эмоции, единую и устойчивую волю и решимость². С другой, наряду с таким «возвышенным» пониманием разума у Шефтсбери встречается и его частное толкование как рядоположенной чувству способности восприятия, а именно *рассудка*. Разуму как рассудку противопоставляется моральное чувство³.

Принципиальное различие между моральным чувством и разумом-рассудком состоит в том, что чувство, как и другие аналогичные способности восприятия ценностных феноменов, естественно. У Шефтсбери нередки замечания об инстинктивности и врожденности морального чувства. Моральное познание непосредственно и самоочевидно; оно интуитивно⁴. В этом отношении моральная способность, описываемая Шефтсбери, сродни локковской предрасположенности человека к удовольствию и счастью, которая, как мы видели, в конечном счете позволяет ему осуществлять выбор и принимать решения. Естественность и врожденность морального чувства обозначают его органичность порядку природы. Моральное чувство задано природой; его решения и суждения объективны. Именно благодаря тому, что человек может различать доброе и злое, правильное и неправильное, он оказывается способ-

¹ Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, III, III] // Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times. Vol. II. London, 1723. P. 53.

² Ibid. [I, II, IV] // Op. cit. P. 38.

³ Аналогичная двойственность в понимании разума встречается и у Д. Юма: разум для него, с одной стороны, выражение совершенства духовной деятельности, а с другой — «здравый смысл», рассудок. См.: Юм Д. Исследование о принципах морали. Приложение I: О моральном чувстве // Юм Д. Соч.: В 2 т. / Общ. ред и прим. И.С. Нарского. М., 1966. С. 329—335. Необходимо иметь в виду, что в первой половине XVIII в. различие между разумом и рассудком фактически не осознается. Осмыслению к этому различию приходит лишь немецкая философия конца столетия — в лице позднего Г. Якоби и И. Канта.

⁴ См.: Шефтсбери. Моралисты [III] // Шефтсбери. Эстетические опыты. С. 219. Такое понимание морального познания дало основание французскому философу-сенсуалисту К.А. Гельвецию обвинить Шефтсбери в возрождении теории врожденных идей, подвергшейся критике Локком (Гельвеций. О человеке [V, III] // Гельвеций. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1974. С. 265). Об этических воззрениях Гельвеция см. 3.4, гл. 3, разд. VI наст. изд.

ным к обретению и «твердого понятия о Боге»: «Прежде чем живое создание приобретает так или иначе точное и определенное понятие, касающееся Божества, оно, возможно, имеет представление, или чувство правильного и неправильного и обладает разными степенями добродетели или порока»¹.

Шефтсбери описывает мораль как область оценочных отношений и мотивов; для него нет морали как закона; доминирующим предметом рассмотрения в «Исследовании» являются познавательные и психологические аспекты внутреннего морального опыта. Однако логика рассуждения приводит Шефтсбери к обнаружению императивных характеристик морали. Наиболее явственно это видно на примере понимания им *всеобщности* «совести, или чувства ущербности зла». Поскольку совесть признается общераспространенной, «то для всего человечества и для всех разумных созданий должно иметь силу следующее: что, как им известно, они заслуживают от одного, то же они должны неизбежно ожидать от всех — как от людей, так и от Божества»².

Наряду с чувствами Шефтсбери придавал большое значение эмоциям как действительным мотивам человеческих поступков. Полемизируя с Гоббсом, который абсолютизировал эгоистическое начало естественного человека, Шефтсбери полагал, что от природы в человеке есть эмоции естественные (благожелательность, себялюбие) и противоестественные (эгоизм, корысть). Гармония естественных эмоций, направляющих человека к удовлетворению своих и чужих интересов, составляет основу добродетельности. Гармония эмоций обеспечивается моральным чувством. Правда, хотя идея гармонии была очень важна для Шефтсбери, и в последующих произведениях она получила несомненное развитие, определяющими для добродетели Шефтсбери считал все-таки общественные эмоции, или благожелательность и заботу о благе других людей: «Чтобы заслужить имя доброго, или добродетельного человека, необходимо, чтобы все наклонности и эмоции, предрасположенности ума и нрава были согласованы с благом себе подобных или системы, в которую он включен и часть которой он составляет... Это — честность, нравственность (*rectitude*), или добродетель. Недостаток этого или обладание противоположными качествами означает испорченность, растленность, или порок»³.

Наряду с естественными и противоестественными Шефтсбери выделял и «частичные» эмоции. Например, общественные склонности, направленные на благо не целого, а группы, секты. При этом в анализе морального опыта основное внимание Шефтсбери уде-

¹ An Inquiry Concerning Virtue, or Merit [I, III, III] // Op. cit. P. 54.

² Ibid. [II, II, I]. P. 120.

³ Ibid. [II, I, I]. P. 53.

лял именно общественным эмоциям в их различных проявлениях. Этим объясняется восприятие этого английского моралиста последующими философами как адепта этики альтруизма.

Значение Шефтсбери выходит за рамки этического сентиментализма. Он оказал значительное влияние на развитие вообще просветительской мысли, в особенности на континенте. Воздействие его идей испытали Ж.Ж. Руссо, Ф.М. Вольтер, И.Г. Гердер, В. Гете; философские мотивы Шефтсбери прослеживаются в поэзии Н.М. Карамзина.

Фрэнсис Хатчесон в заглавии своего первого произведения — «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1725)¹ — прямо указал, что оно направлено на защиту учения Шефтсбери против нападок автора «Басни о пчелах» (т. е. Б. Мандевиля). Из последующих дорабатываемых изданий — 1726, 1729, 1738 гг. — это уточнение было убрано. Представленное в этом труде учение вызвало критические замечания со стороны философа-интеллектуалиста Гильберта Бэрнета (Gilbert Burnet). В 1728 г. Хатчесон опубликовал трактат «Опыт о природе и действии эмоций», вместе с которым были изданы «Объяснения к моральному чувству»². В «Объяснениях» получила развитие полемика с Бэрнетом, а также с другими интеллектуалистами — С. Кларком³ и У. Уолластоном⁴. В 1755 г. сыном Хатчесона посмертно был издан двухтомный трактат «Система моральной философии», в котором существенно расширяется религиозный контекст морали⁵.

Концепция морального чувства была систематически разработана уже в «Исследовании»; в «Системе» эта концепция была лишь уточнена и вписана в более широкий контекст моральной философии. «Исследование» состоит из двух, близких по струк-

¹ См.: Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели / Общ. ред. Б.В. Мееровского, пер. Е.С. Лагутина // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 41 — 269.

² Современное издание: *Hutcheson F. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* / Edited and with an Introduction by A. Garrett. Indianapolis: Liberty Fund, 2002.

³ Сэмюэль Кларк (Samuel Clarke, 1675 — 1729) — английский философ-картезианец, критик эмпиризма и материализма с позиций рационализма.

⁴ Уильям Уолластон (William Wollastone, 1659 — 1724) в «Очерке естественной религии» (1722) проводил взгляд, что добродетельность поступка или суждения определяется их соответствием истине, или природе вещей, заданной Божеством. Уолластон, как и Кларк, утверждал, что существуют вечные меры правильного (right) и неправильного (wrong), и они постигаются разумом.

⁵ Практически все труды Хатчесона собраны в современном факсимильном издании: *Hutcheson F. Collected Works* / Faximile Editions Prepared by B. Fabian. Vol. I — VI. Hiddesheim; Zurich; N.Y., 1990. Фундаментальное исследование жизни и творчества Хатчесона содержится в книге: *Scott W.R. F. Hutcheson. His Life, Teaching, and Position in the History of Philosophy* [1900]. New York, 1966.

туре и методу, трактатов. Один — «О красоте, порядке, гармонии, целесообразности», — посвящен проблемам эстетики, в частности эстетического познания; другой — «О моральном добре и зле», — проблемам морали и морального познания. Но оба рассуждения разворачиваются в проекции к центральным ценностным понятиям — красоты и добра.

Как это следует из рассуждений Хатчесона, для него, как и для Шефтсбери, мораль — это особого рода идеи, воспринимаемые моральным чувством. Иными словами, это, с одной стороны, идеи, обобщенно выраженные в понятиях добра и зла, а с другой — способность человека их воспринимать и способ, каким он их воспринимает. Идея морального добра отражает «определенное, воспринимаемое в действиях качество, которое вызывает одобрение и любовь к деятелю со стороны тех, кто не извлекает никакой выгоды из этих действий»¹; моральное зло обозначает идею, отражающую противоположное качество. Моральное чувство — это познавательная способность, направленная на постижение добра и зла, а также способность высказывать суждения о добре и зле. Действие морального чувства Хатчесон связывал с получаемым человеком удовольствием и страданием при восприятии, соответственно, добродетели и порока². В своем функционировании моральное чувство аналогично «внутреннему чувству», которое, по Хатчесону, направленно на восприятие прекрасного и безобразного (ср. трактатку «внутреннего чувства» Локком и Шефтсбери).

В отличие от Шефтсбери Хатчесон более последовательно и радикально противопоставляет моральное чувство разуму как рассудку.

Моральное чувство не зависит от обучения; как познавательная способность оно врожденно и непосредственно. Восприятия морального чувства опосредствованы удовольствием и страданием. Наряду с собственно «моральным чувством» Хатчесон упоминает и другие нравственные чувства: чести и стыда, достоинства, правого и неправого, свободы и т. д., которые по своим эпистемологическим и императивным свойствам аналогичны моральному чувству. Интуитивный характер и гедонистические признаки морального чувства послужили поводом к критике со стороны Г. Бэрнета, который исходил из того, что любое восприятие — и моральное не составляет исключения — необходимо предполагает некий масштаб, на основе которого производится отбор и оценка;

¹ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели [II, Введение] // Указ. соч. С. 127.

² Хатчесон Ф. Исследование [Пред.] // Указ. соч. С. 47. Наряду с этим, Хатчесон неоднократно специально подчеркивал в различных своих произведениях, что переживание удовольствия и страдания сопровождают восприятия морального чувства, но не влияют на содержание моральных восприятий.

этот масштаб задается разумом. Человеку, действительно, приятно добродетель и отвратителен порок, однако разум не зависит от этих естественных предпочтений, считал Бэрнет. При всей резкости разногласий между Бэрнетом и Хатчесоном относительно того, какая способность человека отвечает за моральное восприятие и суждение — дискурсивный разум или интуитивное чувство, — оба были довольно близки в описании особенностей функционирования самой способности: она автономна. Для Хатчесона решения морального чувства так же несколько не определялись гедонистическими мотивами. Однако привнесение сентименталистами эмоционально-гедонистического элемента в моральное восприятие и оценку было важным шагом на пути к пониманию своеобразия ценностного познания и отношения к миру в отличие от научного.

Как и Шефтсбери, Хатчесон придавал в морали большое значение эмоциям как мотивам человеческих поступков. Основными эмоциями Хатчесон считал любовь и ненависть и главное внимание в анализе морали уделял любви-*благожелательности* (*benevolence*) — основополагающей (наряду с себялюбием) эмоции человека, направленной на благо других людей. Как и моральное чувство, благожелательность не зависит от рассудка. По своим когнитивным характеристикам благожелательность аналогична моральному чувству. Отличие благожелательности от морального чувства заключается в том, что первое представляет собой побудительный мотив, второе — мотив обосновывающий, т. е. устанавливающий цели.

Существенные характеристики морального чувства и благожелательности проявляются в независимости моральных суждений и мотивов от гедонистических, корыстных, корпоративных соображений, конфессиональных представлений, образования, социального положения или давления обстоятельств в ситуации принятия решения. И как таковые восприятия и решения морального чувства объективны, а благожелательность безусловна.

Эти характеристики морали были развиты, в частности, в ходе критики морального учения Мандевиля. Как и Шефтсбери, Хатчесон приходит к концептуальному пониманию *независимости* моральных суждений и мотивов. Благожелательность является ключевым моментом в нормативном идеале Хатчесона.

Хатчесон оказал непосредственное влияние на Д. Юма и А. Смита¹. Он по праву считается отцом шотландского Просвещения². Его идеи были восприняты французскими сенсуалиста-

¹ Вместе с тем именно А. Смит, бывший студентом Хатчесона в университете Глазго и поддерживавший с Хатчесоном хорошие личные отношения, был одним из тех, кто подверг критике отдельные положения этики Хатчесона (об этом см. ниже).

² *Campbell T.D.* Francis Hutcheson: «Father» of the Scottish Enlightenment // *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment* / Eds. R.H. Campbell, A.S. Skinner. Edinburgh, 1982.

ми, а также докритическим И. Кантом; они получили широкое распространение в университетской философии Нового Света, однако затем растворились в учениях великих преемников. Интеллектуалистская критика учения Хатчесона о моральном чувстве была дана Ричардсом Прайсом (Richard Price, 1723—1791)¹. Гедонистические моменты в описании Хатчесоном морального чувства, а также отождествление им доброй воли с эмоцией стали предметом критики со стороны Канта, который фактически не заметил, что представление об автономии морального мотива именно у Хатчесона получило ясное и последовательное выражение.

Джозеф Батлер более всего известен своими «Проповедями», с которыми он выступал в Лондоне и которые впервые увидели свет в 1726 г. Его следующий труд «Сравнение естественной и богооткровенной религии с устройством и порядком природы» вышел через десять лет, в качестве приложения к нему было помещено «Рассуждение о природе добродетели» (1736). Спустя год он стал епископом в Бристоле, а за два года до смерти принял такую же должность в Дареме, на севере Англии. При том, что Батлер был проповедником и ему был свойствен пасторски-теологический образ мысли, он довольно быстро приобрел популярность не только как религиозный автор, внесший значительный вклад в полемику с деизмом, но и как моральный философ. Полтора столетия назад Ф. Йодль еще сомневался, насколько оправданна популярность Батлера²; сегодня его имя упоминается едва ли не в каждом более менее солидном труде по этике, по крайней мере англоязычном³.

В «Проповедях» Батлер начинает свое рассуждение с рассмотрения человеческой природы. Она, как показывает Батлер, двойственна. С одной стороны, человек самой природой предопределен к попечению о благе других людей и благе общества, и в этом и заключается добродетель как закон природы, под сенью которого рождается человек. С другой — человек в равной мере предрасположен заботиться о собственной жизни, здоровье и частном благе. От природы в человеке заложено начало *благожелательности*, которое для общества значит то же, что *себялюбие* для индивида. Благожелательность и себялюбие — фундаментальные эмоции; все другие эмоции, частные и ситуативные, сродни им и в конечном счете направлены либо на благо целого, либо на

¹ О критике Р. Прайсом концепции морального чувства Ф. Хатчесона см.: Артемьева О. В. Английский этический интеллектуализм XVIII—XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011. С. 66—68, 81—88.

² Йодль Ф. История этики в Новой философии. М., 1896. Т. I. С. 150.

³ В русскоязычной философской литературе Батлер лишь недавно был замечен и воспринят. См.: Батлер Дж. Проповедь XI. О любви к ближнему / Предисл. и пер. М. П. Косых // Метафизические исследования. СПб.: СПбГУ, 2005. Вып. 216. С. 209—221.

благо индивида. Быть моральным, для Батлера, это значит быть естественным, соответствовать природному предназначению.

Таким образом, Батлер продолжает развивавшуюся Шефтсбери и Хатчесоном критику этики эгоизма. Как и Шефтсбери, он признавал наличие в человеке разнонаправленных эмоций; причем себялюбивые эмоции могут быть как естественными, так и противоестественными, частными. Подлинная же моральность человека проявляется в его последовательной и осмысленной благожелательности, в выражении им сочувствия и в любви к ближним — именно в том значении, как она утверждалась в христианском учении.

Наряду с благожелательностью и себялюбием природе человека присуще еще одно, самое важное, начало — рефлексия, с помощью которой люди могут разбираться в своих эмоциях, одобряя или не одобряя движения своего сердца, свой нрав или действия. Эту мыслительную способность Батлер называет *совестью*¹. Благодаря рефлексивной способности, или совести люди воздерживаются от нанесения вреда друг другу и побуждаются к добродетели. Эмоции устремляют людей к общему или частному благу; совесть же указывает, какие эмоции правильны и похвальны, и тем самым дает силу для следования тому, что достойно. Как можно заключить из разъяснения Батлера, совесть представляет собой «естественную предрасположенность человека к доброте и сочувствию, ...которая без значительного размышления направляет его к обществу и благодаря которой он естественно играет в нем справедливую и лучшую роль, если только иные страсти и интересы не сбивают его с пути»². Во внутренней иерархии человеческой природы совесть занимает высшее место, и повеления совести всегда приоритетны по отношению к частным склонностям и эмоциям, сколь бы сильны они ни были. «По своему складу, составу и природе, — указывает Батлер, — он [человек] представляет собой в прямом и строгом смысле слова закон для самого себя. Он в себе несет стандарт правильного; единственно, что требуется, так это чтобы он честно ему следовал»³. Поэтому суждения совести не зависят от частных предпочтений индивида и ожидаемых последствий, они также не зависят от гражданских законов, поскольку совесть отражает в сердце человека закон природы, осознаваемый человеком непосредственно и со всей очевидностью.

¹ Butler J. Sermon I. Upon Human Nature, the Social Nature of Man // The Works of Bishop Butler / Ed., introduction and notes by D.E. White. Rochester: University of Rochester Press, 2006. P. 49.

² Butler J. Sermon II. Upon Human Nature, Natural Supremacy of Conscience // Op. cit. P. 58.

³ Butler J. Sermon III. Upon Human Nature, Natural Supremacy of Conscience // Op. cit. P. 61 – 62.

В отличие от интеллектуалистов, Батлер полагал, что разум (reason) нельзя считать определяющим основанием морали. Скорее наоборот, «сам по себе разум... не является в действительности достаточным мотивом добродетельности человека, но только в соединении с теми эмоциями, которые были запечатлены Богом в его сердце»¹. И эмоции сами по себе не являются фактором, ослабляющим человеческую натуру; наоборот, они суть ее непосредственное проявление. Однако их соответствие природе обеспечивается руководством со стороны разума. Батлер сбалансированно представляет роль разума и эмоций в морали; их соединение представляет условие добродетели. Однако это соединение обеспечивается совестью. По отношению к благожелательности разум выполняет вспомогательную роль; он технически обеспечивает достижение цели, к которой стремится благожелательность — высшее общее благо.

Эти основные положения моральной философии Батлера — о приоритете благожелательности по отношению к эгоизму и приоритете совести по отношению к разуму — характеризуют его как мыслителя сентименталистского направления².

Давид Юм (David Hume, 1711—1776) в вопросе о роли разума и морального чувства в морали в основном развивает идеи Хатчесона. Этому посвящены обе главы части первой третьей книги «Трактата о человеческой природе» (1739—1740)³, глава I «Исследования о принципах морали» (1751), и Приложение I к нему, которое так и называется: «О моральном чувстве». Как и Хатчесон, Юм в полемике против интеллектуализма имел в виду учения С. Кларка и У. Уолластона; и это обстоятельство тоже во многом предопределило близость его аргументов тем, которые высказывал Хатчесон.

Критикуя интеллектуалистов, Юм стремится показать, что разум несостоятелен в морали, а моральные различия проистекают не из разума, который по своей природе направлен на раз-

¹ Butler J. Sermon V. Upon Compassion // Op. cit. P. 73.

² В отличие от деистов Шефтсбери и Хатчесона, Батлер считал, что совесть утверждена Божественной волей, однако теологическая аргументация не была в его рассуждениях доминирующей. На это стоит указать, принимая во внимание, что Ф. Йодль, признавая роль Шефтсбери и отчасти Хатчесона в складывании взглядов Батлера, тем не менее рассматривает его в разделе, посвященном раннему утилитаризму XVIII в., наряду с Б. Маңдевилем и кембриджским платоником Дэвидом Хартли (David Hartley, 1705—1757) и характеризует утилитаризм Батлера как теологический (см.: Йодль Ф. Указ. соч. С. 147).

³ Полное заглавие этого произведения гласит: «Трактат о человеческой природе, представляющий попытку введения экспериментального метода в рассуждение на моральные темы» («A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects»). Мы пользовались английским изданием под ред. Л.А. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1896).

личение истины и заблуждения. «Материя» морали — аффекты (*passions*), хотения (*volitions*) и действия; а они не являются предметом истины и лжи. Смысл морали заключается в том, что она влияет на аффекты и действия. Разум же к этому не приспособлен. Как духовная способность он инертен и пассивен, в то время как аффекты, желания и действия — активны. Совесть, или чувство морали (*conscience, or a sense of morals*) является активным принципом, т. е. влияющим на аффекты и действия; а активный принцип не может, по Юму, основываться на неактивном принципе, каковым является разум. Далее, поступки не оцениваются по тому, соответствуют ли они требованиям разума; а их похвальность и предосудительность не совпадают с разумностью и неразумностью.

Эти и подобные аргументы Юм формулирует, исходя из того, что «нравственность не сводится к определенным отношениям, являющимся предметом науки», а также «не является и таким *фактом*, который может быть познан при помощи ума (*understanding*)»¹. Мораль проявляется не в фактах, и моральные различия отражают не объективные отношения, т. е. отношения во внешнем мире. Моральность определяется аффектами, мотивами, хотениями, мыслями.

Добродетель или порок — это то, что человек видит и чувствует благодаря тому, что переживает в душе своей нечто, происшедшее вовне, как положительное или отрицательное. Юм сравнивает моральные восприятия с физическими ощущениями: «порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые... являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»². Эта аналогия оказывается возможной потому, что моральные определения (добро и зло, правильное и неправильное), как считает Юм, применимы только к актам человеческого духа и не применимы к отношениям, существующим между внешними объектами; причем моральные определения приложимы к актам человеческого духа не сами по себе, но в их отношении к внешним объектам. Порок и добродетель — это качества, которые приписываются внешним явлениям в силу того, что человек при их созерцании испытывает особые чувства, отрицательные или положительные и, соответственно этому, высказывает по поводу внешних явлений порицание или одобрение.

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. I / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 509, 228.

² Там же. С. 510. Перцепциями (*perceptions*) Юм называет все восприятия ума (духа, *mind*) и среди них различает два вида — впечатления как результаты внешнего воздействия предметов на ум через ощущения, аффекты и эмоции и идеи как образы впечатлений в самом уме. Впечатления — чувствуются, идеи — мыслятся. Там же. С. 62.

Разуму в самом деле не остается здесь места. Выработку такого подхода к морали Юм считал «открытием в этике»¹, обеспечивающим ее научность.

Обосновав ограниченность разума в морали, Юм выдвинул ряд аргументов в пользу того, что моральные различия (между добром и злом, правильным и неправильным) вопреки тому, что утверждают интеллектуалисты, вытекают из морального чувства (*moral sense*), и «мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней»².

Юм выделяет следующие характеристики таким образом понятого морального восприятия. Во-первых, это восприятие представляет собой не идею, а *впечатление*.

Во-вторых, моральные впечатления гедонистически окрашены. Иными словами, будучи вызваны добродетелью, они *приятны*, а пороком — *неприятны*. И любой поступок, чувство или характер воспринимаются добродетельными или порочными потому, что их рассмотрение вызывает удовольствие или неудовольствие. Важно отметить, что для Юма, как и для Хатчесона, моральные впечатления гедонистически окрашены, но не гедонистичны. Удовольствие — есть лишь сопутствующий эффект восприятия добродетели, знак восприятия добродетели. Вот как об этом говорит Юм: «Мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но, чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен»³. Вместе с тем Юм добавляет ряд характеристик, предупреждающих от выводов относительно гедонистического характера его теории морали. Так, термин «удовольствие» обозначает качественно различные ощущения. Далеко не все из них сопряжены с моральными различиями. Не всякие удовольствия и страдания, связанные с характерами, вызывают одобрение или порицание. Наконец удовольствие и страдание, сопровождающие моральное восприятие, в отличие от удовольствия и страдания, вызванных неодушевленными предметами, всегда имеют отношение к человеку или отношениям между людьми.

В-третьих, моральные восприятия бескорыстны, они безотносительны к частному интересу индивида, не зависимо от того, идет ли речь о мотиве действия, восприятии чужого действия или сторонней оценке действий и характеров. Эти два чувства (*sentiments*) — морали и интереса — нередко смешиваются и переходят одно в другое. Юм тем самым указывает на психологическую сторону человеческого поведения. Содержательно же эти чувства определенно различны, и для человека рассудительного это различие всегда несомненно.

¹ Юм Д. Трактата о человеческой природе. Книга третья [III. 1]. С. 510.

² Там же. С. 511.

³ Там же. С. 512.

В-четвертых, моральные различия воспринимаются *непосредственно*, они *очевидны*¹; и их сопряженность с особым рода удовольствиями и страданием обеспечивает этот, говоря другими словами, *интуитивный*, характер моральных восприятий.

Таково обоснование Юмом чувственного и нерационального (в специфическом, ранее разъясненном, значении этих терминов) характера морали. Хотя Юм, приступая к рассуждению о морали и предупредив читателя, что строит свою теорию независимо от предыдущих частей, т. е. независимо от теории сознания и от теории аффектов, его концепция морали полностью была опосредована ими, и, строго говоря, вне этого опосредования она не может быть достоверно понята.

Другим важным моментом этики Юма, побуждающим рассматривать ее именно в контексте этического сентиментализма, было учение о благожелательности (*benevolence*). Концепция благожелательности наполняет учение Юма о моральном познании определенным ценностным содержанием. Благожелательность, или доброта, — основополагающая добродетель, регулирующая все остальные добродетели. Как таковая она охватывает такие важные качества, как «великодушные, человеколюбие, сострадание, благодарность, верность, усердие, бескорыстие, щедрость»². Благожелательность бескорыстна, и наше одобрение благожелательности или ее проявлений также не обусловлено утилитарными мотивами — «перспективой пользы, или выгоды, для нас самих или для других»³. Наоборот, основополагающим пороком является бесчеловечность. Исходя из этого, Юм формулирует критерий достоинства и добродетели: эти человеческие качества проявляются в том, что их обладатель воспринимается как человек, признаваемый нами, равно, как и любыми другими людьми, в качестве желанного партнера, товарища или собеседника.

Развивая свои рассуждения о морали, Юм сделал дополнительное методологическое замечание, которое в XX в. под названием «*принцип Юма*» оказалось в центре одной из наиболее широких теоретических дискуссий. Буквально Юм говорит следующее: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть (is) или не есть (is not)* не встречаю ни одного предложения, в ко-

¹ Юм Д. Трактата о человеческой природе. Книга третья [1, 2]. С. 236.

² Там же [III, III, 3]. С. 384.

³ Там же. С. 640.

тором не было бы в качестве связки *должно* (ought) или *не должно* (ought not)»¹.

Юм таким образом фиксирует логическую невыводимость императивных суждений из суждений дескриптивных. В этом и состоит принцип Юма, воспринимаемый многими философами, в том числе специалистами в области логики, как необходимое правило ценностного, нормативного мышления. Какими бы ни были аргументы в пользу этого принципа, следует иметь в виду, что Юм делится своим наблюдением в контексте собственного понимания морали, а именно такого, при котором мораль определено выносится за рамки объективного мира и полагается внутри духовного опыта человека, как он обнаруживает себя в соотношении с событиями и явлениями объективного мира. Моральные суждения высказываются по поводу и на основании впечатлений от объективно происходящих событий. Но по своей природе они таковы, что являются проявлениями самого человеческого духа. Поэтому они и не выводимы из фактов. Однако стоит принять другое направление этико-философского рассуждения и, соответственно, представить такой образ морали, при котором последняя рассматривается как один из объективных законов природы или механизм в социальном устройстве, как соотносительность принципа Юма с конкретным теоретическим понятием морали станет очевидной.

Адам Смит слушал курс моральной философии, включавший как этику, так и теорию права, и экономику, который читал Хатчесон. И впоследствии у них сохранялись добрые отношения. Позже Смит принял кафедру моральной философии в Университете Глазго, прежде возглавлявшуюся Хатчесоном. Дружеские узы на протяжении всей жизни связывали Смита и с Юмом. Что касается отношения Смита к творчеству этих мыслителей, то он, несомненно, воспринял идеи Хатчесона и Юма² относительно природы морали и морального сознания: предметом морали являются различия между добром и злом, правильным и неправильным, возможности разума в постижении добродетели ограничены, моральность характера проявляется в симпатии. Однако в философии Смита как концепция морального чувства, так и сам этический сентиментализм претерпевают значительные изменения. Это видно из его трактата «Теория нравственных чувств», изданного в 1759 г. на основе лекций, прочитанных в Эдинбургском университете. В этом трактате наиболее полно

¹ Юм Д. Трактата о человеческой природе. Книга третья [III, III, 3]. С. 510.

² См.: Taylor W.L. Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith. Durham, 1965.

раскрылись моральные воззрения и этико-философская позиция Смита¹.

Смит не принимает мнения, разделявшегося Хатчесоном и Юмом, а косвенно и Батлером, согласно которому есть некая определенная моральная способность — моральное чувство, — посредством которой воспринимаются моральные различия и на основе которой высказываются моральные суждения.

Человек, по Смицу, не нуждается в особой моральной способности. Ее не к чему приложить. Говорить о моральной способности есть смысл при условии, что признается наличие неких обобщенных законов или стандартов человеческого поведения. Но таковых нет. Моральность человека выражается в его способности воспринимать и оценивать происходящие события *надлежащим* или *соответствующим* образом. Эти понятия — «надлежащее» («propriety»), «соответствующее» («suitable») и «подходящее» («fitness»), используемые в «Теории...» практически как синонимы, имеют принципиальное значение для смитовского обсуждения морали. Они призваны выявить один из механизмов морали, заключающийся в том, что переживания и оценки человека должны коррелировать с действительной сутью переживаемых событий.

Мораль, по Смицу, представляет совокупность чувств человека по поводу поступков или событий, имеющих отношение к частному и общему благу. Таковы одобрение и порицание, благожелательность и себялюбие, благодарность и негодование, любовь и ненависть и т. д. Среди чувств Смит упоминает и чувство справедливости, и угрызения совести. Человек испытывает эти чувства, а) будучи объектом чьих-то действий, б) относясь как-то к другим, ставшим объектом чьих-то действий, в) будучи «беспристрастным наблюдателем»². Чувствам-отношениям и посвящена в основном «Теория нравственных чувств», а именно, шесть из семи частей этого этического трактата.

Другим важным механизмом морали Смит считал симпатию как способность человека посредством воображения представлять чувства других людей по поводу переживаемых ими событий. Смит расширяет значение понятия симпатии: это не только жалость и сострадание, но вообще любое сочувствие. Благодаря симпатии люди постигают других и на этом основании оказываются способными судить о других — соотнося переживания других со своими переживаниями

¹ Смит А. Теория нравственных чувств / Вступ. ст. Б.В. Мееровского; подгот. текста, коммент. А.Ф. Грязнова. М., 1997. Данное издание осуществлено на основе перевода П.А. Бибикова, изданного в 1868 г.

² Речь идет об *impartial spectator* — понятии, принципиальном для Смита и воспринятом им от Юма. К сожалению, в русском издании оно, не получив адекватного перевода, затерялось.

или стараясь, опять-таки благодаря воображению, представить возможную реакцию на подобное событие некоего беспристрастного наблюдателя, безотносительно к своим личным интересам или интересам других людей. Как видим, в теории Смита симпатия выполняет функцию, близкую к функции морального чувства Шефтсбери и Хатчесона — это своеобразная интуитивная способность познания.

Действительное положение Смита в отношении к традиции этического сентиментализма отчетливо проявилось в седьмой части трактата, в которой Смит проводит интересный классифицирующий анализ морально-философских учений. По поводу теорий, связывающих моральную способность с моральным чувством, а добродетель с благожелательностью, а именно теорий Хатчесона и Юма, Смит находит более всего положительных характеристик. Однако сентименталистская этика рассматривается в ряду остальных типов этической теории и наравне с ними. По отношению к ней Смит выступает таким же «беспристрастным наблюдателем», как и по отношению ко всем другим, и тем самым он, еще пользующийся некоторыми концептуальными схемами этического сентиментализма, сам полагает себя вне его.

3.2. МАНДЕВИЛЬ

Имя Бернарда Мандевилля (Bernard Mandeville, 1670–1733), английского писателя-моралиста, философа и врача, долгое время пользовалось скандальной известностью, а его взгляды были предметом суровых идейных нападков. Причиной тому было не столько сатирическое изображение общества и общественных нравов, сколько представление морали как изобретения хитроумных политиков, сумевших с помощью возвышенных моральных понятий так организовать поведение своекорыстных и честолюбивых по своей природе людей, чтобы они содействовали общему благу.

Мандевиль уже был немного известен как автор нескольких литературных и философских трудов, когда в 1705 г. увидела свет его изданная анонимно басня-памфлет «Взроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными». Сразу вслед за этим изданием без ведома автора было сделано несколько перепечаток. Девять лет спустя Мандевиль выпустил первое расширенное издание басни под названием «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — благо для общества» (1714), в которое помимо самой басни были включены Предисловие, пространные комментарии к басне и небольшой трактат «Исследование о происхождении моральной добродетели». Еще девять лет спустя, в 1723 г., издание было повторено, и в него, помимо дополненных комментариев, были включены: «Опыт о благотворительности и благотворительных школах» и «Исследование

о природе общества». Именно это издание получило скандальный резонанс и было осуждено большим жюри графства Мидлсекс как подрывающее религию и гражданское правление¹. В различных откликах на «Басню» Мандевиль обвинялся в цинизме, неверии и ереси. Тем не менее, в 1729 г. вышел второй том «Басни», содержащий шесть диалогов на темы, поднятые в первом томе. С 1734 г. «Басня» выходит отдельным двухтомным изданием.

Идея «Басни», рассказывающей об упадке процветающего улья, пчелы которого, устав от всеобщей порочности и плутовства, вознамерились жить только по добродетели, заключалась в следующем: своекорыстные интересы частных лиц, ограниченных соответствующим законодательством, способствуют экономическому процветанию общества; добродетель же (поскольку она основана на умеренности) сдерживает хозяйственную активность и, стало быть, противоречит благосостоянию общества.

Вот мораль басни:
 Да будет всем глупцам известно.
 Что улей жить не может честно.
 Богатство, славу умножать;
 Притом пороков избежать —
 Нельзя; такое положение
 Возможно лишь в воображеньи.
 Нам — это все понять должны —
 Тщеславье, роскошь, ложь нужны.
 Так и порок полезен людям.
 Когда он связан правосудьем.
 Чтоб стать народ великим мог;
 В нем должен свить гнездо порок;
 Дostatка — все тому свидетель —
 Не даст ему лишь добродетель.
 И те, кто век вернет иной;
 Прекраснодушный, золотой.
 Верша все честными руками;
 Питаться будут желудями².

Происхождение морали и ее природа. В понимании сущности морали и природы человека Мандевиль опирался на учение Гоббса. При этом он в гораздо более отчетливых выражениях указал на необходимость объективного подхода к поведению людей, приблизившись к пониманию того, что позже получит название «принцип Юма»: «Одна из самых главных причин того, почему столь мало лю-

¹ См. подробнее: *Субботин А.А.* Мандевиль. М., 1986. С. 19–23.

² *Мандевиль Б.* Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — блага для общества / Отв. ред., сост., авторы послесл. и примеч. В.Б. Мееровский, А.А. Субботин. М., 2000. С. 21.

дей понимают себя, заключается в том, что большинство авторов всегда учат их, какими они должны быть, и едва ли вообще дают себе труд задуматься над тем, чтобы сказать людям, какими они являются в действительности»¹. Мандевиль видит свою задачу в том, чтобы показать, каков человек на самом деле и каковы движущие пружины его поступков.

Мандевиль считал, что в основе человеческих действий лежит природное стремление индивида к самосохранению, выражающееся в желании удовольствия и в отвращении от страдания. Таков человек в *естественном состоянии*. В гражданском состоянии человек принужден к подчинению своих частных стремлений необходимости содействия общему интересу. Однако поскольку никакая власть не может добраться до потаенных уголков человеческой души, «законодатели и мудрецы» внедрили в головы людей, что «для каждого из них гораздо лучше принимать во внимание не личные, а общественные интересы»², а «моралисты и философы всех времен» тем и занимались, что укрепляли это мнение. Пообещав воображаемое вознаграждение в качестве компенсации за муки самоотречения, прибегая к похвале и презрению, играя на лести, апеллируя к стыду и чести, — они сумели добиться своего. С помощью таких рычагов оказалось возможным обуздывать эгоистические наклонности людей, понуждая их к благоразумию.

Итак, мораль, по Мандевилю, представляет собой искусственное образование, изобретение самих людей — особых людей: честолюбивых политиков. Этот общественный механизм используется как форма социального контроля и управления в целях ограничения частных аффектов во благо целого. Моральные понятия — в первую очередь *добродетель и порок* — сформулированы как лексические средства, с помощью которых обрабатывается сознание людей. Пороком, говорит Мандевиль, принято называть «все то, что делает человек для удовлетворения любого из своих желаний, игнорируя общественные интересы», а добродетелью — «всякое совершение, при помощи которого человек вопреки природной склонности стремится к благу других или к обузданию своих собственных аффектов, исходя из разумного желания быть добрым»³.

Поскольку человек по своей природе эгоистичен, воспитание имеет своей задачей так сформировать и направить эгоистические наклонности человека, чтобы они работали на благо других людей. За каждым добродетельным действием, например, благотворительностью, можно проследить частный интерес — корысть или

¹ Мандевиль Б. Исследование о происхождении моральной добродетели // Мандевиль Б. Указ. соч. С. 22.

² Там же. С. 23.

³ Там же. С. 26.

тщеславие. Воспитателям и политикам следует, опираясь на естественные слабости людей, правильно управлять частным интересом и использовать такие механизмы воздействия на поведение, как пример, привычка, обычай, мода для того, чтобы сделать их послушными.

При этом мораль, считал Мандевиль, конечно же, предполагает самоотречение. Посредством морали человек понуждается к отречению от собственного эгоизма. Но мораль не заставляет человека отречься от своего частного интереса. Только преследуя свои частные интересы, человек действительно оказывается способным на великое. Поэтому то, что принято называть злом, на самом деле является конструктивным началом общественной жизни: «Зло, как моральное, так и физическое, является тем великим принципом, который делает нас социальными существами»¹.

С этих позиций Мандевиль критиковал абсолютистскую этику Шефтсбери, упрекая его в чрезмерном преувеличении роли благожелательности, за что, в свою очередь, был подвергнут критике Ф. Хатчесоном и Дж. Беркли.

Признание положительной роли частного интереса Мандевилем оказало влияние на А. Смита и К.А. Гельвеция, а также на П.А. Гольбаха — в критике общественных нравов.

3.3. ДИДРО

Дени Дидро (Denis Diderot, 1713 – 1784) по праву занимает центральное место во французском Просвещении. Можно сказать больше: не только своими взглядами, но и своей деятельностью он сумел выразить дух Просвещения в целом. Не случайно именно ему принадлежит выдающаяся роль вдохновителя и создателя знаменитой французской «Энциклопедии».

Наряду с работой над Энциклопедией Дидро создал множество художественных и философских произведений. В 1745 г. Дидро опубликовал «Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели, написанный милордом Ш***» (1745) — авторизованный перевод трактата Шефтсбери, снабженный многочисленными примечаниями, многие из которых представляют мысли того же Шефтсбери, высказанные в других произведениях. Это издание сыграло свою роль: во-первых, таким образом идеи Шефтсбери, в особенности деизм, были привнесены в интеллектуальную жизнь Франции и получили широкое распространение, во-вторых, они дали толчок развитию на французской почве философски более фундированной теории морали, что было особен-

¹ Мандевиль Б. Исследование о природе общества // Указ. соч. С. 226.

но важно на фоне идущей от Монтеня и Ларошфуко сильной традиции афористически-эссеистической моралистики, в-третьих, именно в «Принципах...» было предложено внерелигиозное обоснование моральной философии.

Во многих произведениях Дидро, принесших ему славу, так или иначе затрагиваются морально-философские темы и проблемы. Это: «Философские мысли» (1746), «Прогулка скептика, или Аллеи» (1747, опубл. 1830), «Мысли к истолкованию природы» (1753). В статье «Эпикуреизм» в Энциклопедии есть раздел «Мораль», в которой взгляды Эпикура излагаются на языке представлений самого Дидро. В более широком контексте французской философии того времени представляет интерес полемическое сочинение «Последовательное опровержение книги Гельвеция «О человеке» (1773, 1774, полн. опубл. 1875). Для понимания моральных взглядов Дидро, а также его критики нравов и отдельных моральных характеров важны такие художественные произведения, как: «Монахиня» (1760), «Племянник Рамо» (1772), «Жак-фаталист» (1773); опубликованные посмертно в 1796 г.¹

Природа морали. Дидро начинал свою литературную деятельность с переводов различных произведений английских авторов. К моменту выхода «Принципов нравственной философии» он уже был известен как переводчик ряда значительных английских трудов. Но только «Принципы...» включаются в собрания сочинений Дидро, и это свидетельствует о сложившейся традиции считать Дидро по крайней мере соавтором этого французского произведения. Сопоставление перевода Дидро с трактатом Шефтсбери показывает, что французский текст в подавляющей части совпадает с оригиналом. Однако как в названии произведения, опубликованного Дидро, происходит некий, на первый взгляд, лишь стилистический сдвиг, так и в этико-философском содержании трактата происходят изменения. В переводе Дидро (и благодаря именно переводу) несколько снижается сентименталистское содержание «Исследования о заслуге, или добродетели» Шефтсбери, и на первый план выдвигается идея гармонии себялюбивых и общественных интересов (не эмоций, как у Шефтсбери).

Публикация авторизованного перевода не была случайной в творческой биографии Дидро; основные морально-философские установки этого произведения, включая те, которые были связаны с этическим сентиментализмом, прослеживаются во многих рассуждениях Дидро на темы практической философии. Однако не следует рассматривать Дидро как преемника этического сентимен-

¹ Все названные произведения, за исключением «Монахини», опубликованы в наиболее доступном из современных полных изданий: *Дидро Д.* Соч.: В 2 т. / Сост. и ред. В.Н. Кузнецов. М., 1986, 1991. Художественные произведения Дидро издавались на русском языке неоднократно.

тализма Шефтсбери. Временами, он даже более склонялся к взглядам, которые были свойственны яркому критику Шефтсбери — Мандевиллю. Так, в заметках 1767 г. он прямо отвергал теорию морального чувства Хатчесона и Смита, считая ее достойной, скорее, поэзии, нежели философии. Врожденному моральному чувству Дидро противопоставлял опыт: ребенок с малых лет подмечает, что нравится взрослым, и научается вести себя так, чтобы быть приятным для окружающих и, стало быть, полезным для себя¹.

Действительные основы моральных взглядов Дидро можно почерпнуть в «Молитве» — небольшом тексте, которым завершаются «Мысли к истолкованию природы» и в котором он изложил свое этическое кредо. Дидро понимал рискованность этого своего исповедания и при издании «Мыслей» поместил «Молитву» лишь в трех (!) экземплярах книги. В ней, как и в «Мыслях» в целом, Дидро обращается к молодым людям. Без обвиняков заявляя о своем скептицизме, о своем глубочайшем сомнении в существовании Бога, он утверждает ряд нравственных принципов. Это: а) себялюбие — основа действий, б) нравственные решения — автономны (по отношению к Божеству) и неподотчетны (Божеству), в) нравственное значение действий обусловлено не их причинами, а их результатами, г) человек полностью ответствен за собственную жизнь².

Дидро — эвдемонист. Стимул и цель человеческой жизни он усматривает в счастье. Поэтому первым шагом нравственной философии должно быть отыскание того, в чем состоит «истинное счастье»³.

Счастье, по Дидро, это синоним блага, и потому счастье состоит в наслаждении и в пользе — истинном наслаждении и истинной пользе, что, впрочем, для Дидро, суть одно и то же. Полемизируя с Гельвецием, Дидро не допускал возможности сведения всего разнообразия духовной жизни к проявлениям физической чувствительности или личной корысти⁴. У развитого и образованного че-

¹ Дидро Д. Салон 1767 года // Дидро Д. Собр. соч.: В 10 т. Т. VI. Искусство / Пер. под ред. Н. Жарковой; общ. ред., вступ. ст., примеч. Д. Аркина. М., 1946. С. 292.

² Дидро Д. Мысли к истолкованию природы // Дидро Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 377 — 378.

³ Дидро Д. Статьи из «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» // Дидро Д. Указ. соч. Т. 2. С. 537.

⁴ Дидро расходился в этом с Гельвецием, рассуждая о морали. Затрагивая же физиологические вопросы, он легко мог прийти к выводу о том, что от какого-нибудь легкого телесного недуга может зависеть «разум, вкусы, антипатии, желания, характер, поступки, мораль, пороки, добродетели, счастье и несчастье человека, наконец, счастье и несчастье всех окружающих нас» (Элементы физиологии. С. 512). Исследователи творчества Дидро указывают на присущую ему особенность рассматривать явления в их различных, порой противоположных определениях (см.: Длугач Т. Б. Дидро // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 663; MacIntyre A.

ловека стремление к духовным наслаждениям никогда не уступит жажде чувственных.

Добродетель состоит в принесении пользы, а порок — в причинении вреда¹. Поэтому «всеобщая полезность и общественное согласие должны быть двумя великими правилами наших действий»². Соответствующим образом должно быть устроено общество. Развивая идеи, изложенные в «Принципах...», Дидро указывал на необходимость деятельной взаимозависимости общего и частного интересов, так, чтобы «благо отдельных лиц было тесно связано с общим благом; чтобы гражданин не мог повредить обществу, не повредив самому себе»³.

Образ счастья. Подлинного счастья можно достигнуть, следуя естественным потребностям, а не страстным желаниям. Дидро несколько не отвергает чувственных удовольствий. Однако перечислив все, доставляющее ему наслаждение — будь то изысканное кушанье, прекрасное вино, нежность любимой или пирушка с друзьями, — Дидро добавляет: «мне бесконечно сладостнее оказать помощь несчастному..., подать спасительный совет, прочесть занимательную книгу, совершить прогулку в обществе друга или женщины, близкой моему сердцу, провести несколько часов в занятиях с моими детьми, написать удачную страницу, исполнить общественный долг, сказать той, кого я люблю, несколько слов, таких ласковых и нежных, что руки ее обовьются вокруг моей шеи. Есть поступки, ради которых я отдал бы все состояние»⁴. Подлинное счастье, по Дидро, не может не основываться на честности, справедливости, милосердии и внутренней независимости личности.

Эвдемонизм Дидро носит умеренно-гедонистический характер (в отличие от утилитаристского эвдемонизма Гельвеция). Природа склоняет человека к предпочтению удовольствий; — разум подсказывает не ограничивать удовольствия, а избегать или хотя бы ограничивать те страдания, которые сопровождают некоторые удовольствия. Рассуждая об этом, Дидро замечает: «Стойками становятся, но эпикурейцами рождаются»⁵.

A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric age to the Twentieth Century. New York, 1996. P. 182).

¹ Сон Д'Аламбера // Дидро Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 432. Близкую мысль Дидро высказывает в «Принципах...» (и ее не было у Шефтсбери), соотнося добродетель и порок с «благом для общества и для всех его членов» и завершая этими словами трактат (Принципы нравственной философии // Дидро Д. Указ. соч. Т. 1. С. 163).

² Статьи из «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел». С. 538.

³ Разговор философа с женой маршала де*** // Дидро Д. Указ. соч. Т. 1. С. 459. См. также: Дидро Д. Бог и человек. Сочинение де Вальмира // Дидро Д. Избр. атеистические соч. / Ред. Х.Н. Момджан. М., 1956. С. 176.

⁴ Дидро Д. Племянник Рамо // Дидро Д. Указ. соч. Т. 2. С. 79.

⁵ Дидро Д. Эпикуреизм // Дидро Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 539.

Разоблачение эгоистического имморализма. Приведенное выше понимание счастья Дидро высказывает в вымышленной беседе с Жаном Франсуа Рамо — племянником известного и в наше время французского композитора Жана Филиппа Рамо, одного из создателей классического музыкального стиля. Племянник Рамо послужил лишь прототипом персонажа одноименной философской повести. Реальный Рамо, несомненно, был человеком парижской богемы, однако не обязательно был таким откровенным циником, ни во что не ставящим моральные нормы и добродетели, каким он предстает в повести Дидро.

В племяннике Рамо нередко усматривают прообраз героев романов де Сада. Но Рамо не был не только садистом, но и гедонистом. Он именно циник, эгоист — ниспровергатель нравственности. В лице Рамо Дидро создал один из первых литературных образов эстетствующего имморалиста. Рамо интеллектуален, обладает утонченным художественным вкусом, он неплохой музыкант, и вместе с тем он не устает без утайки рассказывать о таких своих склонностях и привычках, которые не могут не порождать зла и не приносить страданий как другим людям, его близким, так и ему самому. Разумность и чувство прекрасного оказались соединенными в его характере с отсутствием элементарного морального чувства, обязательности и совестливости. Он одним из первых в европейской традиции продемонстрировал возможность сознательной приверженности злу, точнее, тому, что принято считать злом и что, оказывается, вполне приемлемо, если это отвечает личным интересам. «...Своим порокам я чаще радуюсь, чем огорчаюсь из-за них... — без смущения заявляет он. — Если уж быть великим в чем-либо, то прежде всего в дурных делах»¹. Рамо — не только человек богемы, он и человек мира богатых, и Дидро, заставляя Рамо шаг за шагом декларировать свой имморализм, одновременно разоблачает и нравственность современного ему общества, в котором размываются общечеловеческие моральные принципы.

Про себя Рамо заявляет, что он, посредственный музыкант, прекрасно разбирается в морали и многого достиг «благодаря системе, точному суждению, разумному и правильному взгляду». Что это за «мораль»? Прежде всего, это мораль исключительного себялюбия, опосредствованного страстью к наслаждению и богатству — к богатству ради наслаждения. Рамо признает существование «правил всеобщей совести»², но только для того, чтобы подчеркнуть, что их никто не исполняет. Исключения из этих правил и составляют моральную жизнь. Они встречаются везде, и суть одна: стремление к доходу есть основной мотив человеческих поступков. Так же и

¹ Дидро Д. Племянник Рамо. С. 99.

² Там же. С. 75–76.

словом «добродетель» всего лишь украшено мечтательное направление ума, необычный склад души, своеобразный вкус. Кому-то это по нраву. Но как скучен был бы мир, будь он мудрым и добродетельным.

Поэтому для Рамо нет ни отечества, ни дружбы. Достоинство удачно подменено богатством (богатством легко прикрыться и от позора, и от бесчестья). А на место обязанностей поставлено умение прислуживать: «Надо прислуживаться, ездить к знатным особам, изучать их вкусы, потакать их прихотям, угождать порокам, одобрять несправедливость — вот в чем секрет»¹. При этом должно быть чувство меры, чтобы... ускользнуть от позора, бесчестья и законов, — как диссонансов в общественной гармонии.

«Мораль» Рамо может привлекать на фоне лицемерия и ханжества общественных нравов. Рамо апеллирует к естественности и непринужденности. Если себялюбие естественно и выражается в стремлении к богатству, почему надо это скрывать? Главное — счастье, и если счастье, говорит Рамо, понятное как почет, богатство и власть, можно получить пороками — пороками, присущими мне, «пороками, отвечающими нравам моего народа, приходящимися по вкусу моим покровителям и более соответствующими их мелким нуждам», нужно ли прибегать к добродетели?² Рамо упирается своим положением — «счастливого разбойника среди разбойников богатых», готового вместе с тем на любую гнусность и порок при условии, что никто его к этому не принуждает: «Я готов пожертвовать достоинством..., но по своей собственной воле, а не по чужому приказанию. Допустимо ли, что бы мне сказали: «Пресмыкайся!» — и чтобы я был обязан пресмыкаться!»³.

Апелляция Рамо к естественности и свободе в наибольшей степени сближает его с героями де Сада. А характер естественности и свободы, к которым он апеллирует, его игнорирование требований здравого смысла и рациональности, делают его антигероем Просвещения.

Критика христианской этики. В отношении к религии Дидро, получивший в отрочестве религиозное образование, эволюционировал от скептицизма и деизма к атеизму и радикальному антиклерикализму. Большинство его философских и художественных произведений пронизаны критикой религиозного мировоззрения, христианского учения, церковных и монастырских нравов.

Критика христианской этики развивается Дидро по двум направлениям. Это критика собственно морального учения христи-

¹ Дидро Д. Племянник Рамо. С. 78.

² Там же. С. 80.

³ Там же. С. 82.

анства, направленная главным образом на выявление в нем внутренних противоречий, и философско-этическая критика христианской этики.

И здесь в различных рассуждениях Дидро наиболее примечательны два аргумента. Во-первых, христианская этика, как и христианское учение в целом, апеллируя к Божественному авторитету, а затем и к авторитету многочисленных святых, подменяет убежденность авторитаризмом, в то время как действительно необходимым основанием убежденности должен быть только разум.

Во-вторых, христианская этика индивидуалистична — она покоится на индивидуальной исключительности. Из Священного Писания следует, что христианские добродетели под силу лишь избранным; добродетель оказывается привилегией, ведь подвиги христианских святых не могут рассматриваться в качестве примера для *всеобщего* подражания. Дидро выдвигает в связи с этим критерий *универсализуемости*: «Могу ли я презирать в одном человеке то, что уважаю в другом? Разумеется, нет. Истина, не зависящая от моей прихоти, должна быть правилом для моих суждений, и я не стану одному вменять в преступление то, чем я восхищаюсь как добродетелью в другом»¹. Добродетель должна быть императивом, не только в равной мере вменяемым каждому, но и не противоречащим принципам общественной жизни.

3.4. ГЕЛЬВЕЦИЙ

Имя Клода Адриана Гельвеция (Claude Adrien Helvetius, 1715 – 1771) в наше время, возможно, не так популярно, как имена Вольтера, Дидро или Руссо, хотя он, несомненно, относится к кругу наиболее видных французских просветителей. При жизни он воспринимался во Франции как один из наиболее радикальных мыслителей и по праву считается одним из идеологов Французской революции. Именно материалист и атеист Гельвеций предложил наиболее разработанную в рамках французского Просвещения теорию морали, развернутую на фоне непримиримой критики существующих нравов, в первую очередь, аристократических и церковных.

Перу молодого Гельвеция принадлежат, помимо литературных произведений, небольшие эссе, написанные в жанре посланий — «О любви к знанию», «Об удовольствии» (1738), «О надменности и лени ума», «О ремеслах» (1740); а так же небольшие фрагменты «О суеверии», «О себялюбии», «О роскоши». В эти же годы он пишет поэму «Счастье», которая была опубликована посмертно (1772). В 1758 г. было опубликовано одно из основных произведе-

¹ Дидро Д. Философские мысли // Дидро Д. Указ. соч. Т. 1. С. 165.

ний Гельвеция — книга «Об уме». Книга сразу вызвала бурю негодования со стороны иезуитов и янсенистов. Критика была столь угрожающей, что Гельвецию, дабы избежать суда или эмиграции, пришлось пойти на двукратное отречение, которое сыграло свою роль исключительно благодаря его связям в высшем свете. В том же году книга была запрещена Сорбонной, осуждена парижским архиепископом, Папой Римским и, наконец, приговорена Парижским парламентом к публичному сожжению. С совсем других позиций многие идеи подверглись критике со стороны большинства просветителей, в том числе Вольтера, Руссо, Дидро. Спустя некоторое время Гельвеций начал работу над другим своим трудом — «О человеке, его умственных способностях и его воспитании», который вышел в свет после смерти автора, в 1772 г. в Лондоне.

Понимание этики. Оба произведения Гельвеция пронизаны этической проблематикой. Сам Гельвеций пишет в первых строках трактата «Об уме»: «Знание ума... так тесно связано со знанием сердца и страстей человеческих, что нельзя было писать о нем, не затрагивая хотя бы той части этики, которая обща людям всех наций»¹. Однако Гельвеций особенным образом понимает этику. Он одновременно говорит об этике как науке — науке, аналогичной «всем другим наукам», т. е. естественным наукам, и об этике как сфере общественной жизни, наряду с политикой, и об этике как принципах поведения. Во французской философии того времени еще не дифференцируются специальное, философское и обычное знание о морали, а знание о морали воспринимается в единстве с практическим моральным опытом.

Несистематически Гельвеций устанавливает следующие требования к этике как исследованию нравственности. Во-первых, в этике недопустимо оторванное от жизни умозрение. Идеалом для этики должна стать «экспериментальная физика» — в том смысле, что, как и в физике, в этике следует восходить от фактов к причинам². Во-вторых, моральные факты должны браться не изолированно, а в их историческом развитии — нравственность должна пониматься исторически. Последнего, по мнению Гельвеция, не хватало Монтеню — писателю, которого он высоко ценил, при том, что в изучении нравов Монтень сделал гораздо больше, чем платоники (и под платониками Гельвеций вполне мог иметь в виду Шефтсбери), которые, не желая знать фактов, доверяют только абстрактным рассуждениям³. В-третьих, в изучении нравственности следует опираться на ум, а не на интуицию. В-четвертых, этика должна принимать во внимание

¹ Гельвеций. Об уме [Предисл.] // Гельвеций. Соч.: В 2 т. / Сост., общ. ред., вступ. ст. Х.Н. Момджяна. М., 1973. Т. I. С. 145.

² Там же. См.: Гельвеций. О человеке [II, IX] // Гельвеций. Указ. соч. М., 1974. Т. 2. С. 97.

³ Гельвеций. Об уме [II, XIII] // Указ. соч. С. 242–243.

социальные и политические условия, в которых живут и действуют люди; действительное понимание нравственности невозможно без широкого исследования нравов различных народов¹.

Основа морали. Частный интерес. Как говорилось, теория морали Гельвеция носит разветвленный характер. Он не ограничивается указанием на основание нравственности и установлением ее общего принципа, но старается проследить действие этих начал в различных сферах общественной жизни, у разных социальных групп или на материале нравов разных народов. Тем не менее, было бы преувеличением считать, что его моральная теория цельна и непротиворечива. Теоретически интересна естественная для Гельвеция тенденция рассматривать в единстве вопросы объяснения морали и критерия моральности. Однако в действительности Гельвеций не придает значения разности этих исследовательских задач, а это их спонтанное объединение есть результат его невнимания к методологическим вопросам такого рода.

В молодости Гельвеций зачитывался яркими произведениями французских моралистов. Особенное влияние на него оказал Франсуа де Ларошфуко (1613 – 1680) своими взглядами о роли себялюбия (*amour-propre*) в жизни человека. Себялюбие, стремление к частной выгоде, согласно Ларошфуко, является единственным действительным источником человеческих поступков. Если что и ограничивает его, так это тщеславие — т. е. иное выражение того же себялюбия². Гельвеций принимает этот взгляд на человека; правда, в отличие от Ларошфуко, Гельвеций считал, что себялюбие является источником не только порока, но и добродетели³.

Себялюбие неоднородно. В себялюбии выражаются потребности человека и его интересы. В общем Гельвеций не различает специально эти факторы поведения, но из его высказываний можно сделать вывод о том, что человек стремится к наслаждению и выгоде и отвращается от страдания и вреда. Потребности отражают его отношение к наслаждению и страданию, интересы — к выгоде и вреду. Гельвеций утверждает, что в человеке есть «врожденное начало», особая способность — «физическая чувствительность», позволяющая ему чувствовать физические наслаждения и страдания. Поэтому первейший источник деятельности — голод, но самый могучий ее источник — любовь⁴.

¹ Гельвеций. Об уме [II, XVI]. С. 262; [III, IV]. С. 344.

² См.: Ларошфуко Ф. де. Максимы и моральные размышления / Пер. Э. Линецкой // Размышления и афоризмы французских моралистов XVI – XVIII веков / Сост., вступ. ст., примеч. Н. Жирмунской. Л., 1987, в особенности афоризмы 7, 261, 264, 563, 578, 582.

³ Гельвеций. Об уме [I, IV] // Указ. соч. С. 174.

⁴ Гельвеций. О человеке [II, X] // Гельвеций. Соч.: В 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 100 – 101. Нужно оговорить, что Гельвеций в духе своего времени говорит о «любви к

Физическая чувствительность, проявляющаяся именно в чувствительности к удовольствиям и страданиям, есть «единственная причина наших действий, наших мыслей, наших страстей и нашей общительности»¹. Страх, стыд, совесть, любовь к себе и любовь к независимости, — все это следствия физической чувствительности.

Желание удовольствия, удобства и пользы влечет человека к созданию сообществ. Импульс, толкающий человека к общению и сотрудничеству с другими людьми, Гельвеций называет частным интересом. И хотя выше были приведены его слова о том, что физическая чувствительность порождает в человеке общительность, — общительность есть результат действия физической чувствительности в особой ее форме — форме частного интереса. Частный интерес — непосредственный мотив образования сообществ и заключения договоров².

Частный интерес это подлинный властитель в мире людей. Он лежит в основе всех человеческих решений и деяний. Он сродни закону природы: «Если физический мир подчинен закону движения, то мир духовный не менее подчинен закону интереса»³. Следуя своему частному интересу, человек стремится как к личной выгоде, так и к благу другого человека⁴. Исходя из своего интереса, человек определяет, в чем состоят добро, честность, справедливость и добродетель. Так же и доброжелательность к другим людям есть результат себялюбия, и они тем более доброжелательны, чем более полезными для себя считают тех, по отношению к кому доброжелательность выражается. В этом смысле люди ни добры, ни злы от рождения; они адекватны тем отношениям, которые их соединяют с другими людьми.

Эти положения Гельвеций высказывает в прямой и довольно резкой полемике⁵ с Шефтсбери, считавшим, что человек от природы не только себялюбив, но и доброжелателен. И эта полемика вполне доказывает, что рассуждения Гельвеция о роли физической чувствительности и частного интереса прямо относятся к морали.

женщинам», т. е. человек, которому посвящен его трактат, это мужчина (хотя в нем немало интересных замечаний и о женщинах, сделанных в порядке дополнений); а любовью он называет сексуальное влечение.

¹ Гельвеций. О человеке [II, VII]. С. 86.

² Гельвеций. Об уме [III, IV]. С. 343. Вместе с тем в «О человеке» Гельвеций говорит, что «всякий интерес сводится в нас к поискам удовольствий» ([II, XVI]. С. 125), что еще раз свидетельствует о том, что Гельвеций не проводил строго разделения между физической чувствительностью и частным интересом.

³ Гельвеций. О человеке [II, II]. С. 186.

⁴ Эта идея впоследствии будет повторена Н.Г. Чернышевским в философском романе-утопии «Что делать?»: разумный эгоист помогает нуждающемуся и страдающему, следуя себялюбию; вид чужого страдания лично неприятен разумному эгоисту.

⁵ Гельвеций. О человеке [V, 3] // Указ. соч. С. 263.

Но у самого Гельвеция отнесенность этих положений к теории морали оказывается под вопросом из-за привнесения в рассуждение существенно новой идеи — общественного, или общего интереса.

Критерий нравственности. Общий интерес. Наряду с неоднократными замечаниями относительно того, что нравственные представления относительно и обусловлены частными интересами людей, Гельвеций развивает мысль, что все-таки есть иное мерило добра и зла, чем частный интерес, и это мерило — общий интерес. Сначала Гельвеций указывает на то, что в отдельном сообществе¹ нравственные оценки утверждаются в соответствии с тем, что полезно и вредно для данного сообщества. Но здесь еще не происходит существенного сдвига в нравственном рассуждении: интерес сообщества — это тот же частный интерес. Более того, частный интерес отдельных сообществ хуже личного интереса, поскольку им отрицается как общественный интерес, так и личный интерес. Поэтому, прояснив содержание частного интереса отдельных сообществ², Гельвеций все-таки указывает: «во всяком отдельном сообществе личный интерес есть единственный критерий достоинства вещей и личностей»³. Вопреки давлению окружения личность должна отстаивать свое достоинство.

И здесь Гельвеций начинает говорить на несколько другом языке. В его рассуждениях появляются понятия «благородное тщеславие», «высокие идеи», «истинная добродетель», «подлинная цель нравственности». Люди обычно понимают добродетель сообразно своей выгоде, но истинная добродетель во все времена и во всех странах заключается в «поступках, полезных обществу и сообразных с общим интересом»⁴. За разным пониманием добродетели можно проследить и различные личностные типы: большинство признают лишь то, что сообразно их себялюбию, но есть и такие люди, которые «одушевлены высокими идеями и открыты новым истинам, и они во всем к ним стремятся»⁵. Для таких людей и в этом более возвышенном ценностном контексте и добро, и честность, и справедливость, и добродетель уже определяются в соответствии с тем, отражается ли в них общий интерес.

¹ Под отдельным сообществом Гельвеций понимает главным образом семью и родственник клан. Но судя по тому, что, говоря об отдельном сообществе, он упоминает также и «большой свет», речь в широком смысле идет о любых образованиях внутри общества, — тема довольно распространенная в общественной мысли Нового времени, начиная с Гоббса.

² Гельвеций. Об уме [II, V — VII].

³ Там же [II, VII]. С. 214.

⁴ Гельвеций. О человеке [II, XVII] // Указ. соч. С. 132.

⁵ Там же [IV, IV]. С. 188 — 189.

В связи с приведенными рассуждениями Гельвеция возникает естественный вопрос о природе общего интереса. Если в основе частного интереса лежит в конечном счете физическая чувствительность, то что лежит в основе общего интереса? Согласно Гельвецию, общий интерес представляет собой «совокупность частных интересов»¹. Такое понимание общего интереса как будто вытекает из социально-договорной концепции общества: люди взаимоупорядочивают свои частные интересы, вступая в соглашения. Но в то же время Гельвеций пишет, что соглашения заключаются на основе общего интереса, и это значит, что общий интерес существует самостоятельно. Если признать возможной аналогию между индивидуальным и общественным организмом, то можно сказать, что общий интерес — это то, что отвечает потребностям общественного организма, общества как целого.

Учение о добродетели. С этих позиций Гельвеций формулирует свое учение о добродетели. В этом учении следует выделить три положения. Во-первых, добродетель может рассматриваться как выражение частного интереса, но только в том случае, если частный интерес совпадает с общественным интересом. Иными словами, речь идет о добродетели как добродетели людей, соединенных в общества, которые управляются законами. Такая добродетель заключается в жертве частным интересом во имя общественного². Во-вторых, добродетель выражается в знании и выполнении взаимных обязательств, т. е. добродетель всегда обнаруживается в обществе, а до возникновения общества у людей и нет понятий о добре и зле³. В-третьих, добродетель заключается в «стремлении к всеобщему счастью», и если рассматривать добродетель с императивной точки зрения, то ее смысл будет заключаться в том, чтобы предложить людям средства для достижения этой цели⁴.

Очевидно, что, принимая во внимание сказанное, никак нельзя характеризовать этику Гельвеция как этику эгоизма.

Роль законов и воспитания. Общее счастье должно стать, по Гельвецию, важнейшей целью для законодателя. Законодательная политика в руках мудрого правительства должна строиться таким образом, чтобы люди направлялись к действиям, посредством которых они одновременно удовлетворяли бы свой частный интерес и осуществляли добродетель.

Но необходимо изменение общественного мнения о добродетели. Высший свет лицемерно усматривает добродетель в целомудрии и прстойности нравов, усматривая наибольший порок в

¹ Гельвеций. Об уме [III, IV] // Указ. соч. С. 344.

² Гельвеций. О человеке [VII, Прим. 9]. С. 372; [V, V]. С. 272.

³ Там же [II, Прим. 12]. С. 157.

⁴ Гельвеций. Об уме [II, XIII] // Указ. соч. С. 243.

стремлении к чувственным удовольствиям. Солидаризируясь с Маңдевилем, Гельвеций требует признать, что роскошь, а не «строгость нравов, несомкнута́я с любовью к роскоши», полезна для Франции. Благо национального процветания Франции от торговли и поощрения роскоши «совершенно несоизмеримо с чрезвычайно малым вредом, причиняемым любовью к женщинам»¹. А для того, чтобы менялись нравы и добродетель, необходимо изменение законов, ибо в них скрыты действительные пороки народа.

Раз все люди стремятся к счастью, необходимо, по Гельвецию, сделать так, чтобы их личная выгода соединялась с общей. Помимо изменения законов важно правильно построить систему воспитания. Более половины книги «О человеке» посвящено проблемам воспитания, в том числе в полемике с Руссо. Воспитание, считал Гельвеций, является определяющим фактором в формировании индивида, — что стало предметом решительной критики со стороны Д. Дидро². Воспитание правильно, если формирует такое представление о личном счастье, которое было бы в сознании человека тесно связано с счастьем его сограждан, — так, чтобы любовь к ближнему в каждом человеке была бы результатом его любви к себе³.

Необходимость мудрых законов и правильного воспитания свидетельствует, считал Гельвеций, о том, что люди изначально не добры (как и не злы) и что, стало быть, Руссо заблуждался в своем понимании природы человека.

Обобщая сказанное, следует указать на следующие характеристики этики Гельвеция: *во-первых*, говоря об эгоистическом и нравственно-общественном человеке, Гельвеций по существу развивает одну из морально-философских традиций в новоевропейской философии, согласно которой нравственность является продуктом общества, точнее же, творением самих людей. *Во-вторых*, поскольку нравственность может быть и должна быть предметом воспитательного и, в особенности, законодательно-политического воздействия и без соответствующей социально-правовой организации невозможно добиться от человека добродетели, постольку Гельвеций приходит к социологическому пониманию нравственности, в котором не остается места для свободы личности и автономии человеческого духа. Но в нем не было места и Богу. Именно в этике Гельвеция было доведено до конца постепенное освобождение морали от религии, начатое П. Бейлем. *В-третьих*, поскольку природное себялюбие человека должно быть трансформировано

¹ Гельвеций. Об уме [II, XV]. С. 260 – 261.

² Дидро Д. Последовательное опровержение книги Гельвеция «О человеке» // Дидро Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991.

³ Гельвеций. О человеке [V, III] // Указ. соч. С. 265.

посредством воспитания в благородное себялюбие, а эгоизм следует подвергнуть просвещению, — высшим проявлением индивидуальной нравственности оказывается, по Гельвецию, *разумный эгоизм*. Наконец, в *четвертых*, выдвигая принцип общего счастья, Гельвеций на уровне нормативно-этической программы приходит к формулировкам, ставшим впоследствии основополагающими в *утилитаризме*. Последнее позволяет рассматривать Гельвеция в качестве прямого предшественника этики утилитаризма — И. Бентама и Дж. Милля, а на русской почве — Н.Г. Чернышевского.

3.5. РУССО

Известность Жану Жаку Руссо (Rousseau, 1712 – 1778) как мыслителю принесла работа, представленная на конкурс Дижонской академии и получившая главный приз — «Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» (1750), в которой, как и в работе, поданной на следующий конкурс, но не получившей премии — «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства» (1755), он дал резко отрицательную оценку цивилизации за ее негативное влияние на общественные нравы и характер людей. Это понимание природы человека, общества и нравственности было развито им в трактате «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762). Своими романами «Юлия, или Новая Элоиза» (1761) и «Эмиль, или О воспитании» (1762) Руссо положил начало сентиментализму в литературе и дал толчок для развития романтизма. В них Руссо в свободной форме высказал свои основные социально-этические и педагогические идеи. Свою жизнь и взгляды Руссо отразил в «Исповеди», которую он писал несколько лет (была опубликована посмертно в 1782 – 1789). Руссо не ставил своей задачей дать философию морали. Он не стремился к строгому и определенному представлению о морали. Предметом его тревоги был кризис в нравах общества, и он подверг анализу его причины в рамках своего политико-правового учения.

Источник нравственности. Нравственность изначальна. Она вытекает из самого устройства природы человека. Ее законы запечатлены во всех сердцах; достаточно только «уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести»¹. Два принципа, заложенные в человеке от природы и обеспечивающие его надлежащие отношения с другими индивидами, следующие: принцип *себялюбия* (*amour de soi*), выражающий стремление каждого существа к *самосохранению*, и принцип *сострадания*, ограничивающий себялюбие

¹ Руссо Ж. Ж. Рассуждение о науках и искусствах [I] // Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. М., 1998. С. 50.

и способствующий сохранению рода. Эти два принципа Руссо обобщает в предписании естественного права: «Забиться о благе твоём, причиняя как можно меньше зла другому». Это предписание, как признает Руссо, «куда менее совершенно», чем золотое правило, но гораздо действеннее его¹.

Себялюбие и сострадание, утверждает Руссо, развивая идеи Шейфтсбери, лежат в основе понимания человеком добра и зла. На эмоционально-интуитивную природу морального сознания указывает Руссо и в одном из романов: «Стоит углубиться в себя, и сразу угадаешь доброе и отличишь прекрасное»². Тема источника нравственности не получила у Руссо развернутой теоретической разработки, однако по отдельным, но последовательно высказываемым его суждениям можно сделать вывод, что по этому вопросу он был определенно близок этико-сентименталистской традиции.

Естественное и гражданское состояния. Ко времени Руссо теории естественного состояния получили значительное распространение. Высказывая свои мысли относительно естественного состояния, Руссо прямо или косвенно полемизирует с Гоббсом, Гроцием, Локком и своим старшим современником, философом права и историком Шарлем де Монтескье (Montesquieu, 1689—1755)³.

Согласно Руссо, естественный человек изначально индивидуалистичен. Поскольку природой в него заложено стремление к самосохранению, не стесняемый ничем человек сам определяется в том, что ему нужно для его самосохранения. Человек в естественном состоянии свободен, он — хозяин самому себе⁴. В описании Руссо естественное состояние динамично. Нарождающийся человек озабочен только удовлетворением своих простых влечений. Затем он начинает постигать существующие различия — между собой и животными, между различными людьми. Сравнение с животными не могло не вызвать у человека «первое движение гордости». Складывающиеся отношения с другими людьми, подчиненные стремлением индивида к собственному благополучию и благополучию своей семьи, способствовали появлению «грубого понятия о взаимных обязательствах»⁵, а привычка к совместной жизни «по-

¹ Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. С. 98—99.

² Руссо Ж.Ж. Юлия, или Новая Элоиза [I, XII] // Руссо Ж.Ж. Избр. соч.: В 3 т. М., 1961. Т. II. С. 37.

³ Французский философ права и историк Ш. Монтескье изложил свое учение о естественном праве в кн. I «О духе законов» (Монтескье Ш. Избр. произв. М., 1955).

⁴ Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права [I, III] // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. С. 199.

⁵ Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. С. 109.

родила самые нежные из известных людям чувств — любовь супружескую и любовь родительскую»¹. Именно этот момент в развитии человечества был наиболее благоприятным, с точки зрения Руссо: стремление к удовлетворению природных склонностей привело к наиболее оптимальным формам общежития, при котором частное благо совпадало с благом общим.

Однако люди все больше стремятся к увеличению удобств, и это стремление породило разнообразные потребности, от которых люди начинают все сильнее зависеть. Нехватка благ и желание каждого захватить себе как можно больше приводят к изменению в характере отношений между людьми. Появляется собственность, сообразно с размером которой люди начинают оценивать друг друга; и возникает особая сфера отношений, посредством которых люди выражают свою оценку себя и свое признание других. С разделом земли и появлением собственности на землю право, основанное на естественном законе, сменяется правом, основанным на собственности.

По мере развития так устроенного общества как будто бы происходит развитие индивидуума, говорит Руссо, на деле же подрываются основы уз, скрепляющих естественные отношения людей. Люди от природы неравны. Однако с установлением института собственности *естественное неравенство углубляется и усугубляется неравенством социальным*. Установление собственности и углубление неравенства приводят к тому, говорит Руссо, что «...состязание и соперничество», «противоположность интересов» и «скрытое желание выгадать за счет других»² становятся определяющими характеристиками общественной жизни. В отличие от Гоббса, считавшего, что именно естественное состояние изначально характеризуется *войной всех против всех*, Руссо не думал, что *война всех против всех* выражает человеческую сущность, а связывал ее с более поздними этапами развития естественного состояния, когда утвердилась частная собственность на землю и когда право сильного постоянно сталкивалось с правом того, кто пришел первым³.

Поскольку такое положение дел чревато гибелью человеческого рода, люди приходят к пониманию того, что необходимо ограничить произвол каждого ради блага всех. Таким образом возника-

¹ Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. С. 110.

² Там же. С. 118.

³ С развитием цивилизации естественный закон сохраняется, но применяется он, говорит Руссо, вторя Гроцию, в отношениях между различными обществами — под видом международного права. Но и в этой сфере можно почувствовать те неудобства естественного состояния, которые заставили людей выйти из него (см. там же. С. 122).

ет общественное соглашение, или *общественный договор*. Смысл такого договора Руссо выражает следующими словами: «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого»¹. Так возникает гражданское общество.

В целом, судя по тому, как Руссо описывает суть различий между естественным и гражданским состояниями, этот переход положителен. Именно в гражданском состоянии, когда инстинкт заменяется справедливостью, действия людей приобретают нравственный характер: на место вождения приходит голос долга, желание сменяется правом, а человек вынужден считаться с интересами и правами других. Теряя *естественную свободу*, «границами которой является лишь физическая сила индивидуума», человек обретает *гражданскую свободу*, которая «ограничена общей волей». Именно в рамках гражданского общества создаются возможности для *моральной свободы*, благодаря которой человек делается действительным хозяином самому себе. Характеристика, которую дает Руссо моральной свободе, станет впоследствии основой категорического императива И. Канта: «Поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода»².

Упадок нравов. Политическое правление может быть хорошим или плохим. Но именно в рамках и под влиянием цивилизации происходят, по Руссо, такие изменения в человеческих отношениях, которые в целом следует признать упадком. В эссе «Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» Руссо предлагает целый ряд доводов в пользу этого тезиса.

Точкой отсчета для Руссо является естественное состояние на средней, условно говоря, стадии своего развития, когда человек вышел из дикости, но не додумался до частной собственности. Здесь гармонично сочетаются себялюбие с состраданием, и отношения между людьми честны. В этом смысле «честность — дочь невежества»³. И, наоборот, добродетель несовместима с науками и искусствами. Астрономия, красноречие, физика и сама мораль — все это порождение человеческой гордыни⁴. Таков исходный те-

¹ Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре [I, VI]. С. 208.

² Там же [I, VIII]. С. 212–213.

³ Руссо Ж.Ж. Рассуждение о науках и искусствах [II] // Указ. соч. С. 36.

⁴ Там же [III]. С. 37. Картина испорченности нравов получила развитие в Предисловии Руссо к комедии «Нарцисс». Однако здесь он делает существенное уточнение: перечисляемые «пороки присущи не человеку вообще, а лишь человеку в плохо устроенном государстве» (Жан Жак Руссо об искусстве. М.; Л., 1959. С. 95).

зис, постулируемый Руссо, — тезис, сам по себе не получающий никакого обоснования. Развитие наук не приносит никаких благ; они являются результатом роскоши и порождают еще большую роскошь. Эту характеристику наук молодой композитор, будущий романист и драматург Руссо дополняет такой же характеристикой литературы и искусств: они несут с собою еще худшее зло, которое состоит в распущенности нравов и, как следствие, испорченности вкуса¹.

В обществе с развитием наук и искусств портится и человеческая природа. Изначальный и естественный принцип себялюбия как стремления к самосохранению трансформируется в самолюбие (*amote porgre*), т. е. такое чувство, в котором отражается отношение индивида к самому себе, сравниваемому с другими. Себялюбие — чисто; в самолюбии людей коренится моральное и социальное зло. Там, где репутация оказывается важнее добродетели, человеческая жизнь раздваивается. Человеку важнее, что думают о нем люди, чем то, каков он есть на самом деле. С возрастанием неравенства человек все более оказывается подвластным себе подобным. И даже имея высокое положение в обществе, он зависит от общественного мнения; так что будучи господином, он остается рабом².

Два образа нравственности. С культурно-исторической точки зрения, картина развития человечества оказалась изображенной Руссо пристрастно и односторонне. Но в тех конкретно-исторических условиях смены эпох, когда творил Руссо, — смены эпох, всегда сопровождающейся кризисом традиционных нравственных устоев и кажущимся угасанием добродетели, — Руссо предложил теоретическую альтернативу тому, что он воспринимал как упадок нравов. Руссо таким образом взялся за проблему, которую на столетия раньше по другую сторону пролива по-своему решал Мандевиль.

С философско-этической точки зрения теория Руссо представляет гораздо больший интерес как вариант типологии нравственности или нравственных характеров. «Дикарь» и «гражданин», о которых говорит Руссо, это — два различных моральных типа.

«Дикарь и человек цивилизованный настолько отличаются друг от друга по душевному складу и склонностям, что высшее счастье одного повергло бы другого в отчаяние. Первый жаждет лишь

¹ Руссо, хотя и красноречив, совершенно неубедителен. Вне определенной культуры не может быть вкуса; вкус — это социокультурный феномен. В сфере этической Руссо обрушивается на мораль, но апеллирует к природному характеру и простым нравам; в сфере эстетической Руссо не обнаруживает такой пары, вкус для него — аналог нравов.

² Руссо Ж. Ж. Рассуждение о происхождении неравенства [II] // Указ. соч. С. 118.

покоя и свободы, он хочет лишь жить и оставаться праздным... Напротив, гражданин, всегда деятельный, работающий в поте лица, беспрестанно терзает самого себя, стремясь найти занятия, еще более многотрудные; он работает до самой смерти, он даже идет на смерть, чтобы иметь возможность жить, или отказывается от жизни, чтобы обрести бессмертие...». Но чтобы дикарь смог разглядеть особенности жизни цивилизованного европейца, «нужно, чтобы слова *могущество* и *репутация* приобрели смысл в его уме; нужно, чтобы он понял, что существуют люди, которые придают значение тому, как на них смотрит остальной мир, которые считают себя счастливыми и довольными самими собой скорее потому, что так полагают другие, чем потому, что они сами так считают. Такова и в самом деле действительная причина всех этих различий: дикарь живет в себе самом, а человек, привыкший к жизни в обществе, всегда — вне самого себя; он может жить только во мнении других, и, так сказать, из одного только их мнения он получает ощущение собственного своего существования»¹.

Этим моральным различием, которое устанавливает Руссо, различием, обнаруживаемом сразу на нескольких уровнях — как на уровне ценностей и ориентаций, так и на уровне отношения к этим ценностям и способам субъективации этих ценностей в своем поведении, или актуализации их, — Руссо в гораздо большей степени, чем это можно было сказать о Гоббсе или Спинозе, предвосхищает этико-типологическую дистинкцию, заданную Ф. Ницше под именами «аристократического» и «плебейского» этоса. Это предвосхищение во многом компенсирует недостаток исторического чутья, проявленного Руссо в обоих конкурсных «Рассуждениях».

¹ Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 136.

4.1. КАНТ

В практической философии Иммануила Канта (Immanuel Kant, 1724–1804) основные тенденции новоевропейской этики — к утверждению автономии человека и рациональному обоснованию морали — достигли своей вершины. Кант с наибольшей полнотой и последовательностью выразил эти два принципа: свобода и разум суть непререкаемые предпосылки моральности личности. При этом Кант представил мораль как своеобразное средство принуждения к поступкам — через долженствование, специфическим выражением которого является нравственный закон в форме категорического императива. Этику Канта обоснованно называют этикой долга, или этикой категорического императива.

Практическая философия Канта получила развитие в трех фундаментальных произведениях: «Основание метафизики нравов» (1785), «Критика практического разума» (1788) и «Метафизика нравов» (1797)¹. Этические проблемы Кант рассматривает и в ряде других своих работ.

Условия этического исследования. Названные работы Канта обычно причисляют к этическим. Признавая справедливость такой их квалификации, необходимо иметь в виду, что Кант установил довольно строгие рамки и условия исследования морали. Как «Основание», так и «Критика» предваряются точными методологическими замечаниями, без которых невозможно теоретическое рассуждение о нравственности. И оба произведения являются по сути дела философским введением в учение о морали.

Уже в лекциях по этике, которые Кант читал в Кенигсбергском университете в начале 1780-х гг., он ставил вопрос о принципе нравственности. Всякая наука, по Канту, должна иметь первый принцип; такой принцип важен и для науки о морали. Без него невозможен

¹ Большинство кантовских работ по практической философии опубликовано на русском языке, причем в разных переводах. «Основание метафизики нравов» (пер. Л.Д.П. под ред. В.М. Хвостова, уточненный А.П. Скрипником) и «Критика практического разума» (пер. Н.М. Соколова, уточненный Ц.Г. Арзаканьяном) далее цитируются по: *Кант И.* Лекции по этике / Общ. ред., сост., вступ. ст. А.А. Гусейнова. М., 2000; *Метафизика нравов* (в пер. С.Я. Шейнман-Топштейн и Ц.Г. Арзаканьяна) — по: *Кант И.* Соч.: В 6 т. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гульги, Т.И. Ойзермана. М., 1965. Т. 4 (2).

единый критерий оценки того, что является добром или недобром. Обращаясь к истории философии, Кант показывал, что возможны два подхода к установлению принципа морали: один выводит мораль из эмпирических начал, другой — из интеллектуальных. Эмпирические начала могут быть внутренними (физическое или моральное чувство) или внешними (воспитание, обычаи, политическая власть). В системах, основывающихся на интеллектуальных началах, мораль покоится на рассудке и постигается до всякого опыта (арпюг); при этом интеллектуальные основания морали также могут быть внутренними (когда действия человека соотносятся с его рассудком) или внешними (когда действия человека соотносятся с «другим, чуждым, существом», т. е. неким божественным началом)¹.

Этика определяется Кантом как наука о законах свободы². Действия по законам свободы, т. е. свободные действия возможны при условии, что они независимы от каких-либо принципов, основывающихся на опыте, или от целей, имеющих практический результат. Это — действия, основывающиеся исключительно на рациональных основаниях. Поэтому при том, что в этике есть эмпирическая часть, которую Кант называет «практической антропологией»³, она должна начинаться с метафизики — *метафизики нравов*, или «чистой моральной философии», совершенно свободной от какого бы то ни было эмпирического содержания. Метафизика нравов вскрывает первопринцип морали, и на этой основе строится эмпирическое изучение нравственности.

Это суждение самоочевидно для кенигсбергского мыслителя. Он допускает и ряд других очевидностей, например, *моральный закон* существует; *моральный закон «абсолютно необходим»*; *добрая воля* существует, и она есть единственное проявление неограниченного добра. Эти положения внутренне связаны. *Добрая воля* — это не некая изначальная способность человека, но это требуемая характеристика существующей способности — способности воления. Как таковая она безусловна: «Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет, не в силу пригодности к достижению какой-либо поставленной цели, а только благодаря волению, т. е. сама по себе»⁴. *Добрая воля*, в свою очередь, обусловли-

¹ Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. С. 45–47. Эта схема в развернутом виде представлена Кантом в «Критике практического разума» (Указ. соч. С. 313).

² См.: Кант И. Лекции по этике. С. 47; Основание метафизики нравов // Указ. соч. С. 224.

³ Кант И. Основание метафизики нравов // Указ. соч. С. 225. Этико-антропологическая проблематика представлена в части одного из наиболее поздних произведений Канта — «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) (Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 349–588).

⁴ Кант И. Основание метафизики нравов // Указ. соч. С. 229–230.

вает моральность всех остальных качеств и способностей человека; без нее они в моральном плане ни положительные, ни отрицательны.

Понятие долга. Понятие доброй воли Кант разъясняет через понятие долга. Он специально обращает внимание на недопустимость трактовки долга как свойства человеческой природы и вообще не допускает сведения каких-либо моральных определений к природе. Долг — это «практически безусловная необходимость поступка»¹. Это значит, что поступок *из долга* безотносителен к конкретным обстоятельствам его совершения — он не выводится из опыта и не оправдывается опытом. Это действие не ради пользы и не из симпатии. Его оправдание — исключительно в разуме. Поэтому требование долга оказывается значимым «для всех разумных существ».

Различные действия людей по-разному относятся к долгу. Есть большой класс действий, положительно значимых для человека, однако не соответствующих долгу. Таковы *полезные* действия, т. е. приводящие к искомому результату, однако противоречащие долгу и не отвечающие нравственному критерию. Например, полезны для действующего лица, но противоречат долгу эгоистические действия, т. е. такие, в которых интересы лица ставятся безусловно выше интересов другого человека. Далее, есть действия, которые внешне соответствуют долгу, но не являются нравственными по существу. Так, люди могут совершать действия, соответствующие долгу, из эгоистических мотивов, соответствующие с долгом, но не из долга, а из склонности и благорасположения. Такие поступки, говорит Кант, заслуживают похвалы и поощрения, но не нравственного одобрения. Лишь совершение поступка из долга придает ему нравственное достоинство.

Поскольку же поступок из долга совершен не ради некоей цели, которая посредством него достигается, а ради самого долга, постольку его моральная ценность зависит «не от действительности объекта поступка, а только от *принципа воления*, согласно которому поступок был совершен»². Принцип воления априорен и формален в отличие от побудительного стимула, который материален, т. е. направлен на содержательно или предметно определенные цели.

Обобщая эти характеристики, Кант приходит к следующему выводу: «Долг есть необходимость поступка из уважения к закону»³. Закон — единственный фактор, определяющий волю извне. Изнутри же воля определяется чистым уважением к закону. Это значит, что его исполнение всегда предпочитается следованию какому-либо склонностям. Моральная ценность поступка определяется, по Канту, самим по себе стремлением к исполнению закона, а не искомым или даже полученным результатом.

¹ Кант И. Основание метафизики нравов. С. 253.

² Там же. С. 234.

³ Там же.

Противопоставление *долга и склонности* — одна из характерных черт кантовской этики. Под склонностью Кант понимал любые влечения и порывы, которые отвечают потребностям, материальным интересам или душевному настрою человека. Даже благодеяние, оказанное только из симпатии, участливости или благорасположения, хотя и полезно благодетельствуемому, мало свидетельствует о моральности благодетеля. Совершение благодеяния есть долг. И потому моральность человека, оказывающего благодеяния, определяется тем, руководствуется ли он долгом. В этом же духе Кант трактует и заповедь «Люби Бога больше всего, а ближнего своего, как самого себя», которую он называет «сердцевинной всех законов». Любовь к Богу как чувственная любовь, как склонность вообще невозможна. Чувственная любовь к человеку возможна, но она не может быть предписана как заповедь. Так что и в том, и в другом случае речь идет не о склонности и влечении, а об уважении к закону. «Любить Бога — значит охотно исполнять его заповеди; любить ближнего — значит охотно исполнять по отношению к нему свой долг»¹.

Таким образом, возвращаясь к вопросу о первопринципе воли как доброй воли, следует указать на общую *законсообразность* поступков.

Виды императивов. Категорический императив. Человек может определяться в своей воле субъективно, т. е. произвольно выбирать себе правила совершения поступков. Субъективные правила воления Кант называет *максимами*. Обычно человек избирает максиму сообразно со складывающимися условиями жизни, по склонности или по неведению. Максима является моральной, если она согласована с нравственным законом и определена человеком на основе осознания им нравственного долга. Человек должен стремиться к тому, чтобы максима его поступка могла стать частью всеобщего законодательства, и он способен согласовывать свои индивидуальные максимы с нравственным законом благодаря тому, что он свободен.

В отличие от субъективного принципа, объективный принцип задается разумом и потому является велением. Объективный принцип веления Кант называет *императивом*.

Все императивы выражаются через долженствование. Однако характер их веления может быть разным. Совершение одних поступков необходимо ради достижения определенного практического результата; совершение других ценно и важно само по себе, безотносительно к какой-либо практической цели. Первый тип императивов — это *гипотетические императивы*, и их два, второй — это *категорический императив*, и он один.

¹ Кант И. Критика практического разума // Указ. соч. С. 346. В другом месте Кант рекомендует различать «душевный подъем», который бывает очень непостоянным, и «подчинение сердца долгу», характеризующееся более продолжительным влиянием (Критика практического разума. С. 398).

Все императивы направляют человека к благу, хотя и по-разному. Гипотетические императивы ориентируют человека на какую-нибудь цель, возможную или действительную. Их, как было сказано, два: императивы, ориентирующие на достижение некоей возможной цели — это «технические правила умения»; а императивы, ориентирующие на достижение некоей действительной цели — это «прагматические советы благоразумия»¹. Императивы умения и благоразумия нельзя отнести к нравственности, поскольку они целиком зависят от преходящих внешних или внутренних обстоятельств; их исполнение направлено к цели, не имеющей прямого отношения к нравственности.

Особенность категорического императива заключается в том, что он не ориентирует на какую-либо цель, но требует определенного рода поведения самого по себе. Это и есть моральный закон. Категорический императив «касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в образе мыслей, последствия же могут быть какие угодно»².

Категорический императив — один. Но выражается он в различных формулах. Принципиально значимыми являются три формулы, или практические принципа категорического императива.

Первый принцип утверждает необходимость согласования индивидуальной максимы с всеобщим законодательством: «Поступай только согласно такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»³. В этом принципе находит отражение надситуативный и имперсональный, а значит, *универсальный* характер нравственного веления: поступая определенным образом в отношении конкретного лица, человек как бы предполагает, что он поступил бы таким же образом в отношении любого другого лица, и в отношении него любое другое лицо поступило бы так же. Человек по своей воле утверждает правило, которое становится «всеобщим законом природы». Идею всеобщего характера моральных форм под разным видом выражали моральные философы и до Канта, однако только Кант сформулировал ее адекватным образом, выделив универсальность как одну из фундаментальных характеристик нравственности.

Второй практический принцип привносит в действие категорического императива определенные ограничения. Человек не вправе утверждать в качестве всеобщих какие угодно правила. Полагание правила как всеобщего должно одновременно соотноситься с целью самой по себе. Такой единственной целью является, по Канту,

¹ Кант И. Критика практического разума. С. 244–245, 247.

² Там же. С. 246.

³ Там же. С. 250.

человек. Поэтому во всех действиях должно руководствоваться следующим императивом: «Поступай так, чтобы ты всегда использовал человечество и в своем лице, и в лице всякого другого человека также как цель, но никогда — только как средство»¹. Ограничение, которое накладывается на действия второй принцип, по существу носит содержательный характер: можно представить тирана, столь последовательного, что он готов придать произволу признак всеобщности — по логике, что сильный всегда прав. Вторым принципом устанавливается, что всеобщность не является единственным качеством моральности поступка; моральный поступок еще и содержательно определен: он должен быть ориентирован на человека как такового, безотносительно к каким-либо внешним обстоятельствам или характеристикам. Но привнесение категории цели самой по себе в понятие категорического императива имеет и теоретический смысл: существование цели самой по себе предполагается безусловным характером долженствования; цель сама по себе является оборотной стороной безусловности долженствования².

Третий практический принцип задает характер категорического веления и статус законодательствующей воли. Утверждая некую максимум в качестве всеобщей, человек полагает ее как органичную часть всеобщего законодательства. Нравственная воля проявляет себя не только как законодательствующая воля, но и как воля, подчиняющаяся закону. Посредством третьего практического принципа Кант, не давая его строгой формулы, утверждает, что воля «должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась также как самой себе законодательствующая и именно лишь поэтому как подчиненная закону (творцом которого она может считать самое себя)»³.

Существенным моментом третьего практического принципа категорического императива является то, что он отражает *автономию воли* (греч. *autonomia*, от *auto* — сам + *nomos* — закон) нравственного субъекта. Как и идея цели самой по себе, идея автономии воли содержится в представлении о безусловности долженствования. Поскольку долженствование не обусловлено никакими внешними факторами, постольку и воля, через которую долженствование себя обнаруживает, «не может зависеть от какого-нибудь интереса»⁴. Кант замечает, что многие мыслители связывали моральное долженствование с законом, но их мысль не доводилась до положения, что это закон, который человек устанавливает для себя сам; но именно

¹ Кант И. Критика практического разума. С. 256.

² См.: Скрипник А.П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978. С. 63–68.

³ Кант И. Основание метафизики нравов // Указ. соч. С. 258.

⁴ Там же.

как всеобщий закон. Канту, таким образом, принадлежит заслуга введения этого важного этического понятия — «принципа автономии воли», который он противопоставляет принципу гетерономии (греч. *heteronomia*, от *heteros* — иной)¹. Принцип автономии доброй воли в наиболее абстрактной форме представляет традиционную для моральной философии идею бескорыстия, или незаинтересованности морального мотива.

Возможность свободы. В автономии воли, т. е. ее независимости от внешних воздействий и внутренних влечений, — фундамент человеческой свободы. В той мере, в какой человек (и вообще каждое разумное существо) обладает волей, он свободен. Ведь человек обладает практическим разумом, а разум по своей природе не может руководствоваться чем-то иным, нежели собственные суждения.

Трезво представляя себе человека, Кант понимает, что человек свободен именно как обладающий разумом. Но человек еще и чувствующее существо. Опыт познания, говорит Кант, приводит нас к пониманию различия *чувственно воспринимаемого мира* и *мира рассудочного*. Опыт самопознания свидетельствует о том, что и человек принадлежит к двум мирам: как чувствующее и восприимчивое существо он принадлежит к чувственному миру, а как субъект чистой деятельности — к миру интеллектуальному. Как принадлежащий *феноменальному*, чувственно воспринимаемому миру, человек подчинен законам природы. Однако как принадлежащий к *ноуменальному*², умопостигаемому миру, человек подчиняется законам, не зависимым от природы и коренящимся только в разуме. В этой своей определенности человек и может быть свободным.

В независимости от чувственного мира проявляется *негативная* свобода человека. Развивая философскую традицию, идущую от Августина, Кант усматривал действительную человечность и моральную ценность в *позитивной* свободе, которая проявляется в доброй воле как воле, подчиненной нравственному закону, законсообразной и самозаконотворительствующей. Развитие от негативной свободы к позитивной можно проследить у Канта в переходе от первого практического принципа категорического императива ко второму и в снятии этого перехода — в третьем принципе.

Учение об обязанностях. Принципы изучения и понимания нравственности, разъясненные в «Основании» и «Критике практического разума», Кант применяет в «Метафизике нравов» и других работах для изучения нравственности как таковой. Кантово понятие нравственности вполне соразмерно тому, относительно широкому, с современной точки зрения, понятию, которое оно сохраняло и в

¹ Кант И. Основание метафизики нравов. С. 259.

² Понятия «*homo phaenomenon*» и «*homo noumenon*» Кант использует в «Метафизике нравов», относя первое к человеку, т. е. природному существу, а второе — к личности, т. е. разумному существу (Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4 (2). С. 149).

конце XVIII в. Учение о нравственности включает, по Канту, *учение о праве* и *учение о добродетели*. Кант и в этом произведении рассматривает именно метафизические начала учений о праве и добродетели, имея в виду, что предметом его анализа являются чистые формы нравственности, которые, в свою очередь, должны быть применены к случаям, имеющим место в опыте. Кант тем самым понимает нравственность как сферу законодательства вообще. Последнее делится на «юридическое законодательство», для которого важно лишь само по себе соответствие поступка закону безотносительно к мотиву (поступки, характеризующиеся лишь внешним соответствием закону, Кант называет легальными), и на «этическое законодательство», для которого необходимо, чтобы соответствующий закону поступок мотивировался идеей долга (поступки, обусловленные самим по себе уважением к закону, Кант называет *моральными*)¹.

Соответственно Кант делит и обязанности (как предметно определенное выражение долга) — на *правовые* обязанности (*officia juris*), т. е. такие, для которых возможно внешнее законодательство, и обязанности *добродетели* (*officia virtutis*), для которых не может быть внешнего законодательства, поскольку они направлены к цели, которая сама есть также и долг. А обязанности добродетели — на *обязанности по отношению к себе* и *обязанности по отношению к другим*. Они ориентируют человека, соответственно, на собственное совершенство (как деятельную культуру разума и воли) и чужое блаженство (как долг делать цели других моими собственными). Раскрывая эти обязанности, Кант разбирает важные этические вопросы, касающиеся моральных решений и человеческих отношений.

4.2. ГЕГЕЛЬ

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831) принадлежит к числу тех немногих в Новое время философов, кто приобрел широкую известность как университетский профессор. Он преподавал в университетах в Йене, Гейдельберге, Берлине, был ректором привилегированной гимназии в Нюрнберге, его перу принадлежат специальные работы, посвященные преподаванию философии в университетах и в гимназиях. Это наложило определенный отпечаток на тематику его произведений, в особенности тех, что были подготовлены учениками по его рукописям и конспектам лекций его студентов и опубликованы посмертно. Это — лекции по философии истории, философии религии, эстетике, истории философии. В конце XVIII — первой трети XIX в., т. е. в период наивысшей творческой активности Гегеля и, может быть, во многом благодаря ему, происходит та дифференциация философ-

¹ Кант И. Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. Т. 4 (2). С. 125—126.

ского знания, которая была обусловлена задачами университетского образования и предопределила характер и структуру профильного преподавания философии вплоть до нашего времени.

При том, что Гегель читал курсы по различным областям философского знания, проблемы этики рассматривались им не в курсе моральной философии, традиционном для европейских университетов, а в более широком курсе философии права. Однако этические¹ вопросы так или иначе затрагиваются им во всех курсах лекций и произведениях, обращенных к *философии духа*.

Место этической проблематики в системе Гегеля. Система Гегеля складывается из трех основных частей — логики (которая включает в себя онтологию и гносеологию), философии природы и философии духа. В философии духа Гегель рассматривает заключительный этап в цикле развертывания абсолютного духа, который отчуждается от себя как от чистой идеи (являющейся предметом логики), обнаруживает себя в отчужденном физическом мире (предмет философии природы) и возвращается к себе в истории человечества. В философии духа абсолют обретает конкретность и самосознание и становится истинным духом. Мораль, по Гегелю, является одним из этапов восхождения абсолютного духа к самому себе.

Предметность этики в философии Гегеля дифференцируется. Уже в ранних своих произведениях он стремится понять эту сторону человеческого духа как реально содержащую абстрактные и конкретные определения. Так появляется различие между моралью (*Moralitat*) и нравственностью (*Sittlichkeit*). Это различие проводится уже в произведении, завершающем ранний период гегелевского творчества — в «Феноменологии духа» (1807), а также в «Лекциях по истории философии», где нравственность трактуется как форма духа, предшествующая морали. Так, Сократ, для Гегеля, выступает той исторической фигурой, которая своей деятельностью и своей позицией знаменует поворот в мышлении человечества. Как истинный философ Сократ ставит под вопрос существующий порядок вещей; он сам чувствует неуверенность в оценке бытующих нравов и провоцирует эту неуверенность в других. С Сократа начинается рефлексивное сознание, т. е. сознание в собственном смысле слова. С рефлексии, с сознания себя, с вопрошания о действительности закона и, значит, с освобождения сознания начинается мораль².

В «Философии духа», третьем томе «Энциклопедии философских наук» (1817), а затем и в последней опубликованной работе

¹ Гегель практически не употребляет термины «этика», «этический». Поскольку понятия «мораль» и «нравственность» наполнены у Гегеля особым содержанием, в данном параграфе термин «этический» используется для обобщенного обозначения того, что в обычной философской лексике выражается понятием «мораль» («нравственность»).

² Гегель. Лекции по истории философии [II, I, II, В]. М., 1932. С. 53–54.

Гегеля — «Философии права» (1820) мораль и нравственность рассматриваются как элементы в развитии объективного духа от абстрактного права, выраженного в формальной свободе индивида, к государству как всеобщей и объективной свободе. Если мораль — это сфера реальной свободы, в которой субъективная воля полагает себя также и как объективная воля, свободная не только в себе, но и для себя, как рефлексия самосознания к добру, как совесть, то нравственность — это сфера практической свободы, субстанциональной конкретности воли, возвышающейся над субъективным мнением и желанием, это — реально существующие законы и учреждения.

Многие исследователи философии Гегеля видят в так выстроенной системе философии духа осуществленный им переход от формальной этики внутренней убежденности Канта к социально содержательной социальной этике¹. Действительно, наиболее важная заслуга Гегеля в истории моральной философии состоит в теоретически обоснованном представлении «морально-нравственной» сферы как не только проблемно, но и предметно дифференцированной. Мораль как определенность личности в отношении самой себя и нравственность как определенность личности в отношении общества и как форма организации самого общества рассматриваются Гегелем как различные этапы в развитии духа, но не как рядоположенные, сопряженные и взаимоопосредствованные сферы духовного опыта. Тем не менее соотнесение этих феноменов в рамках единой теоретической системы стало важным шагом в преодолении антитезы этики личности и этики общества в моральной философии.

Однако сферой объективного духа, раскрытой в философии права, не исчерпывается этическая предметность в философии Гегеля. Она развивается и в сфере абсолютного духа, охватывающей искусство, религию и философию. В религии откровения она достигает максимальной высоты. Этическая проблематика не получила развития при обсуждении религии откровения в «Философии духа». Однако она пространно обсуждается в различных работах, посвященных философии религии, а в «Лекциях по философии религии» (которые Гегель читал трижды на протяжении 1820-х гг. и в последний год жизни) — наиболее полно. В рамках философии религии этическая картина, заданная системой права, преодолевается (диалектически снимается), и без образа морали, раскрываемого в рамках религии откровения, эта картина не может считаться полной.

Диалектика свободы. Развертывая систему права, Гегель, как было сказано, попытался охватить все разнообразие человеческих отношений вплоть до государственных отношений и даже всемирной истории. В этих рамках развивается свобода — от свободы индивидуальной воли к абсолютной свободе государства. Собственно,

¹ Гусейнов А.А., Ирритц Г. Краткий очерк истории этики. М., 1987. С. 473.

без духовного, без свободы невозможно право. Свобода, указывал Гегель, есть субстанция права, и «определение и система права есть царство осуществленной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая вторая природа»¹. Говоря об осуществленной свободе, Гегель имел в виду систему права в ее завершенности. Но свобода обретает свое царство не сразу, ее развитие сопровождается становлением системы права.

Свобода характеризует волю. Свободная воля стремится к объективации в чувственном материале, в вещи, во внешних предметах. Это первый вид свободы. Он обнаруживается в собственности, в договоре (как опосредованной форме той же собственности) и в неправе, или нарушении права, т. е. преступлении и последующем наказании. Это свобода в рамках *абстрактного права*. Индивид здесь свободен сам по себе и в отношении к принадлежащим ему вещам. Эта свобода абстрактна и негативна, поскольку практически она может проявиться лишь в обладании вещью или отказе от нее. В крайнем проявлении негативная свобода обнаруживается в самоубийстве.

Но абстрактная свобода есть в то же время несвобода, поскольку субъект обусловлен внешним. Отрицание этого внешнего, отказ от власти вещей есть условие свободы более высокого типа — свободы личности в себе самой, во внутреннем, в субъективном. Такова *моральная свобода*. При освобождении от давления внешнего главным становится понимание и *намерение*, самостоятельно определенная цель. Воля стремится проявить себя, реализовать цель. «Деятельное обнаружение воли в этой свободе есть поступок», — говорит Гегель и добавляет, что воля признает себя *ответственной* только за то, о чем она знала, и чего хотела². Как правило, именно это и называется свободой в «европейском смысле». Благодаря этой внутренней свободе человек приобретает знание различия добра и зла. Иными словами, в сферу морального входит отнюдь не только добро, но и зло, поскольку морально свободный индивид обладает умыслом и несет за его осуществление ответственность.

Принятием ответственности, т. е. практическим проникновением свободной воли во внешнее существование, преодолевается моральность и внутренняя субъективная свобода, и воля соединяется со своим наличным бытием, идея добра через действие воления приобретает свою действительность. Для Гегеля важно показать, что на уровне нравственности личность не только существует для себя, заботится о себе, но вместе с тем и обусловлена целым, в рамках которого она только и существует — и в этом смысле существует в своей всеобщности.

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права [§ 4] / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера, М.И. Левиной; Ред. Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц. М., 1990. С. 67.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук [§ 503]. М., 1977. Т. 3. С. 334.

В сфере нравственности приобретают значение такие понятия, как обязанность, справедливость, добродетель, ибо все они предполагают соединение единичного существа с социальным целым. Объективными формами нравственности являются семья, гражданское общество и государство, в котором свобода достигает своей максимальной мыслимой полноты — как свобода абсолютного духа¹.

Понятая исключительно в контексте конкретно-исторических условий прусского государства, философия права Гегеля оценивалась многими комментаторами как политически консервативная и идеологически ангажированная. Однако вне этих узких рамок — в более широком философском контексте философия права представляет собой учение об условиях возможности индивидуальной свободы в социально-организованном мире и действительности этой свободы в социально и политически ориентированной практике.

Назначение человека — так называется параграф в «Лекциях по философии религии», в котором Гегель раскрывает перспективу этического совершенствования человека. Он, по существу, продолжает и завершает картину этического развития, представленную в «Философии права».

Но начинается рассуждение с антитезы доброго и злого начал в природе человека, которая была задана учениями Ж.Ж. Руссо о природной доброте естественного индивида (дикаря) и И. Канта, выдвинувшего почти скандальный тезис: «Человек по природе зол»². Что значит, что человек по природе добр? Поскольку человек создан по образу и подобию Бога, то сказать, что человек добр, значит сказать; что он не раздвоен, а значит, самодостаточен. Но от природы он добр «в себе», т. е. только «по понятию», непосредственно. Человеку, доброду от природы, или «по понятию», еще предстоит стать добрым как физическому существу, т. е. в действительности. «Дух, — говорит Гегель, — состоит как раз в том, чтобы не быть природным и непосредственным»³.

Суждение же, что человек по природе зол, наоборот, прямо указывает на то, что человек не должен оставаться таким, каков он от природы, и должен выйти за пределы своей непосредственности. Однако вначале это движение духа рождает раздвоение, через

¹ В рамках этого систематического рассуждения Гегель затрагивает, разбирает и репроблематизирует множество различных этических проблем, рассмотрение которых выходит за ограниченные рамки данного издания. Большинство современных русских изданий содержат подробные предметные указатели, позволяющие легко ориентироваться в проблемно-тематическом пространстве гегелевских текстов.

² В таком виде этот тезис представлен в первой части «Религии в пределах только разума» (*Кант И.* Трактаты и письма / Отв. ред. и авт. вступ. ст. А.В. Гулыга. М., 1980. С. 102).

³ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии [III, II, 3] // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 256.

которое человек преодолевает природность, изначальность, развивается. Гегель различает природность по понятию и «конкретную природность». Как конкретно природное существо человек подвержен своим страстям и является рабом своих вожделений. Он способен волишь, и в этом смысле он уже не животное. Но поскольку он раб вожделений, его законом является природная непосредственность.

Гегель высказывает в связи с этим важную мысль о том, что отприродное добро *невинно*, и оно не добро, потому что человек не *отвечает* за него. «Невинность означает отсутствие воли, она означает отсутствие зла, а тем самым и добра»¹. Действительно добрый человек является таковым по своей воле. Природный человек эгоистичен; от доброго же человека требуется, чтобы он соотносил свои действия с всеобщими законами.

Поскольку моральность, по Гегелю, выражается в самосознательности, то постановка вопроса о природной изначальности доброты или зла в человеке несостоятельна. Признать изначальность добра или зла, значит допустить, что моральность сводится к желанию и произволу. Между тем, моральность проявляется в свободе воли, т. е. в способности человека решать, решаться на что-то, наконец в поступке. Решения и поступки человека должны быть культурными, морально образованными. А образованный, воспитанный человек это человек, переживший превращение, «реконструкцию», как говорит Гегель, преодолевший свою природу и для этого сознательно отнесшийся к себе-природному, сделавший себя предметом своего рассмотрения и познания.

Поскольку именно вследствие познания себя человек обнаруживает природное зло в себе, то познание оказывается источником зла. Именно так познание представлено в христианстве: познанием опосредствован первородный грех. В той мере, в какой «зло налично в сфере познания», «познание само есть зло»². Познание есть зло, но без познания невозможна реконструкция и моральное образование человека. Таким образом, зло, т. е. негативное, объективно оказывается фактором, обуславливающим позитивные результаты. Гегель прямо не говорит о конструктивной роли зла, как это сделает, ссылаясь на него, Ф. Энгельс, но по сути дела у Гегеля речь идет именно об этом, а шире — о диалектической природе ценностного, в том числе этического сознания.

Гегель по-своему воспроизводит известный парадокс совершенства, сформулированный Августином: человек должен познать

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. С. 257–258. Эта мысль будет впоследствии обыграна К. Марксом в «Святом семействе» на примере образа Флер де Мари из романа Э. Сю «Парижские тайны» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955. С. 187].

² Там же. С. 261.

себя злым в качестве природного существа и придти к противоположности в себе добра и зла; он должен сознавать, «что он зол, чтобы в нем пробудилось требование добра»¹.

Открытие в себе такой противоположности, как и сам факт отношения к себе, возможны благодаря рефлексии, выступающей в форме свободной воли, противопоставленной природной воле (произволу). Субъект, раскрывающий в себе эту противоположность, вместе с тем оказывается способным преодолеть ее и придти к *примирению* — к единству субъективности и объективности, которое заключается в том, что внутренний мир приводится в соответствие с Божественной идеей. Но далее встает вопрос, как возможно достижение такого состояния? Гегель предлагает парадоксальный с обычной, т. е. «природной», или «трезвомыслящей», но совершенно логичный с философско-этической точки зрения мысленный ход: состояние внутренней примиренности возникает благодаря его сознательному полаганию. Вслед за И. Кантом и И. Г. Фихте Гегель указывает на то, что любая позитивная деятельность, и в том числе творение добра, возможна «в предположении некоторого морального миропорядка»². Только так человек может сделать действительным единство в себе божественного и человеческого и удостоверить в себе божественное. Хотя к этой идее можно придти в философском познании, посредством понятий, зримым примером такого деятельного единства в христианстве, этой, по Гегелю, истинной религии, является образ Христа.

Христианство совершает в мире моральную революцию: настаивая на равнодушии к частному, призывая к отказу от всяких существенных интересов, от того, что «прежде было нравственным, правильным»³, оно обращает к всеобщему, в конечном счете воплощенному в Царстве Божьем. В нормативной сфере это выражается в смене типа требований. Как подчеркивал Гегель в одной ранней работе, в Нагорной проповеди устанавливается «более высокий дух примиренности», который не просто противопоставляется требованиям закона Моисея, но делает их излишними. Декалог как всеобщий закон был необходимым в силу обособленности людей. Нагорная проповедь задает иной порядок жизни, который бесконечно разнообразнее Моисеевых законов и потому уже не может быть выражен в специфической для законов форме всеобщности. Дух примиренности утверждает «богатство живых связей, пусть даже с немногими индивидуумами»⁴, чего

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии. С. 265.

² Там же. С. 273.

³ Там же. С. 282, 281.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 110, 112–113.

нельзя найти в Декалоге. Заповедь любви, которая подытоживает все моральные заповеди, имеет целью не право (предполагаемое при гражданском или государственном устройстве сообщества), а благо другого. В любви другой воспринимается не в его всеобщности, а в его особенности: «Люди должны любить друг друга и больше ничего, а поэтому не должны иметь никакой особенной цели — будь то семья или политическая цель — и должны любить не ради этих особенных целей»¹.

Таким образом, на высшей стадии развития духа коннотации понятий «нравственность» и «мораль» меняются. «Нравственность» сохраняет точное значение, принятое в «Философии права», а «мораль» — наполняется дополнительным содержанием, соответствующим стадии абсолютного духа, хотя этот и производные от него термины употребляются не программно, как в «Философии духа» и «Философии права». Выражая этическое содержание развитой и подлинной религиозности, моральность на стадии абсолютного духа характеризует личность, возвысившуюся не только над стихией традиционных нравов и обычаев, но и над нравственностью общественного устройства как системы отношений индивидов, определенных в качестве субъектов партикулярных интересов, и приближающуюся к осуществлению единства божественной и человеческой природы, — личность, устремленную к достижению идеала Христа.

В широком контексте уломинавшихся здесь произведений Гегеля — от «Феноменологии духа» и «Лекций по истории философии» к «Философии духа» и «Философии права» и до «Лекций по философии религии» — разворачивается масштабная, хотя не уместающаяся в логическую схему самого Гегеля, картина восходящего этического развития от нравов к моральному самосознанию, затем к нравственности сообщества частных индивидов и, наконец, к морали всеобщей любви, действительно возможной лишь в *предположении* Царства Божьего.

4.3. ФЕЙЕРБАХ

Людвиг Фейербах (Ludwig Feuerbach, 1804—1872) представляет собой прямую противоположность и Канту, и Гегелю. В юности студент Гегеля в Берлинском университете, а затем на протяжении ряда лет горячий приверженец его философии, Фейербах в 1839 г. выступил с его решительной критикой в статье «К критике фило-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии [III, II, 3] // Указ. соч. С. 284. Обратим внимание, что благо ближнего противопоставляется семье и государству, т. е. элементам нравственности, как она обнаруживается в объективном духе.

софии Гегеля»¹, определенно заявив о своих материалистических и атеистических² позициях.

В отличие от Канта и Гегеля, Фейербах отказывается выводить мораль из трансцендентных начал. Выдвинув в качестве исходного положения своего учения тезис: «теология есть антропология», Фейербах и источник морали перенес в человека, а саму мораль разместил в пространстве межличностных отношений. Мораль — это реальное, практическое отношение, но такое, благодаря которому человеку удается прорваться за ограниченные рамки индивидуального существования и действительно возвыситься над самим собой, посвятив себя Другому. Цель своего учения он видел в том, чтобы «превратить людей из теологов в антропологов, из теофилов — в филантропов, из кандидатов потустороннего мира — в студентов здешнего, из религиозных и политических камердинеров небесной и земной монархии и аристократии — в свободных и исполненных самосознания граждан земли»³. Поэтому он и религию трактует как выражение высших устремлений человека, а в ее адекватном познании видит залог содействия человеческой свободе, самостоятельности, любви и счастью.

«Эвдемонизм» — произведение, в котором наиболее подробно Фейербах рассматривает моральные проблемы. Над ним философ работал в преклонном возрасте, в 1866 — 1869 гг., оно осталось неоконченным и было опубликовано посмертно (1874). Интересные суждения о нравственности содержатся также в его наиболее известной работе — «Сущность христианства» (1841), в появившейся вслед за ней работе «Сущность религии» (1845), в развитие которой Фейербахом был написан обширный труд «Лекции о сущности религии» (1845), а также в работе «О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли» (1866).

Счастье как основной нравственный принцип. В «Эвдемонизме» (и это видно из названия) Фейербах дал в первую очередь теорию счастья. Но теория счастья оказалась непосредственно связанной у него с моральной теорией. Свое понимание морали Фейербах раскрывает в теории счастья.

¹ См.: Фейербах А. Избр. филос. произв.: В 2 т. / Общ. ред. и вступ. ст. М.М. Григорьяна. М., 1955. Т. I. С. 53—96.

² Фейербах специально оговаривает относительность этого понятия-метки — «атеизм», обращая внимание на то, что в предшествующие два века и Спинозу часто называли атеистом. Фейербах готов согласиться с тем, что он «атеист» в том смысле, что он отрицает принятое в христианстве понимание Бога как «абстрактного, нечувственного существа, отличного от природы и людей и вершащего судьбы мира и человечества по своему собственному благоусмотрению», и утверждает другое понятие Бога как существа, которое «выражает не что иное, как, с одной стороны, существо природы, а с другой — существо человека» (Лекции о сущности религии [III] // Фейербах А. Избр. филос. произв. Т. II. С. 517—518).

³ Фейербах А. Лекции о сущности религии [III] // Фейербах А. Указ. соч. Т. II. С. 517.

Фейербах осознанно, принципиально и в открытой полемике со спекулятивной философией — главным образом Канта и Гегеля — устанавливает эмпирически достоверное начало нравственности. Это начало — стремление человека к счастью, т. е. к жизни, хорошему здоровью и благополучию. «Стремление к счастью — это стремление стремлений»¹. Все стремления человека в конечном счете выражают это стремление, даже такие возвышенные, как, например, стремление к знанию. Стремление к счастью тотально. Им опосредованы все переживания человека, в том числе нужда, скорбь, зло, несчастье, которые переживаются и осознаются именно потому, что есть фундаментальное стремление к счастью. Фейербах даже называет это стремление «проклятым» и «презренным», поскольку оно пронизывает все существование человека, даже в самых низменных его проявлениях.

Но стремление каждого индивида к счастью еще не дает морали; это — антропологический факт, это принцип жизни. Этот принцип лежит в основе морали. «Принцип морали есть счастье», — говорит Фейербах, но счастье, не сосредоточенное в одном лице, а «распределенное между различными лицами, включающее Я и Ты»². Фейербах отрицает возможность выведения морали из Я, без соотношения с Ты и с другими людьми или из разума без соотношения с чувствами. Мораль невозможна без кантовской «автономии», но она не может быть объяснена и без «гетерономии»; самозаконодательство связано с законодательством.

Подробно описывая различные, встречающиеся в жизни людей противоречия естественному стремлению к счастью, среди которых наиболее сильные порождены «религиозным безумием», Фейербах делает определенный вывод, что стремление к счастью получает достойное человека развитие, когда это — моральное и разумное стремление к счастью.

На этой основе Фейербах снимает, как он считает, противоречия, выявленные Кантом, — между склонностями и долгом, обязанностями к самому себе и обязанностями по отношению к другим. То, что человек делает из склонности, он делает из стремления к счастью. То, что человек делает из долга, он делает, во многом ограничивая себя и свое стремление к счастью, исполнение долга может делать человека на какое-то время несчастливym. Но долгом человеку меняется делать то, что в конечном счете обеспечит его счастье.

Мораль как отношение Я — Ты. Несомненной заслугой Фейербаха следует признать переосмысление предмета и пробле-

¹ Фейербах Л. О спиритуализме и материализме [III] // Фейербах Л. Указ. соч. Т. I. С. 460 — 461.

² Фейербах Л. О спиритуализме и материализме [IV]. С. 466. Глава IV «О спиритуализме и материализме» содержит компактное и емкое изложение Фейербахом моральной теории.

матики нравственности как межперсонального отношения. Как уже можно было видеть, в предшествующей моральной философии существовали две традиции — этика личности (личного совершенства), в наиболее последовательной форме развитая Кантом, и этика социума (общественного блага), в наиболее отчетливом виде представленная у Мандевила. При этом этика межличностных отношениях не принималась во внимание ни в той, ни в другой. Даже говоря об обязанностях по отношению к другому, этика личности сохраняла морального субъекта в качестве единственного предмета своего внимания. Другой существовал как некая абстракция, схема, умопостигаемая данность. Этика социума фокусировалась на гармонизации личных и общественных интересов, а по существу — на путях наиболее эффективного подчинения личных интересов интересам социума; возможность соотнесения различных частных интересов без координации с целым со времен Гоббса рассматривалась как опасность сектантства (в смысле общественно-политической фракционности). Отношения Я — Ты разносторонне анализировались Гегелем, однако вне прямой связи с этическими контекстами.

Фейербах, как было сказано, именно в отношении Я — Ты увидел действительный источник и предмет морали. «Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком»¹. «Общественный» в данном случае значит общающийся — соотнесенный с другим. У Фейербаха не идет речи о соотнесенности индивида с обществом². Он говорит только об отношении индивидов; вне этого отношения нет места для морали.

В рамках этого отношения оказываются взаимоопосредованными два типа обязанностей: «обязанности в отношении к себе только тогда имеют моральный смысл и ценность, когда они признаются косвенными обязанностями в отношении к другим; когда признается, что я имею обязанности по отношению к самому себе только потому, что у меня есть обязанности по отношению к другим — к моей семье, к моей общине, к моему народу, к моей родине»³. Прототипом морали в этом смысле являются любовные отношения — отношения между полами; в половой любви нельзя осчастливить самого себя, не делая счастливым одновременно и другого.

Отношение к другим является критерием моральности и критерием добра и зла. И когда Фейербах говорит, что «добро — то, что соответствует человеческому стремлению к счастью; зло — то, что

¹ Фейербах Л. Эвдемонизм [IX] // Фейербах Л. Указ. соч. Т. I. С. 617.

² Во многом из-за этого критиковал этику Фейербаха Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1961. С. 296).

³ Фейербах Л. Эвдемонизм [IX] // Указ. соч. С. 616.

ему заведомо противоречит»¹, он имеет в виду отношение к чужому стремлению к счастью². Добро выражается только в безусловно хорошем отношении к людям.

В контексте межчеловеческих отношений преобразуется и естественное стремление человека к счастью как эгоистическое в своей основе стремление. При моральном и разумном стремлении к счастью эгоизм, по Фейербаху, трансформируется в любовь к себе подобным и заботу о них, иными словами, в альтруизм³.

В свете этого трактуется и долг, в котором тоже проявляется эгоизм и стремление к счастью. Но это забота о чужом эгоизме и стремление к счастью другого. Долг, говорит Фейербах, — это самоотречение, диктуемое эгоизмом другого. В этом и заключается задача морали — «сознательно и добровольно сделать законом человеческого мышления и действия эту связь между собственным и чужим стремлением к счастью»⁴.

Счастье и свобода. В этом же духе Фейербах раскрывает проблему свободы. Человек изначально не свободен, «не-волен». Лишь в ходе своего развития он обретает свободу, так же, как человечество в ходе истории преодолевает рабство. «Воля не свободна, но она хочет быть свободной», — говорит Фейербах⁵. Свобода, к которой стремится воля, свобода, которую действительно обретает человек, это свобода в стремлении к счастью. Воля как выраженное в действии желание — это воля к благу. Осуществление этой воли означает обретение счастья. Фейербах не принимает, как он выражается, «спекулятивной свободы немцев», поскольку это свобода вне бытия и небытия, вне различия добра и зла.

Но свобода основывается не просто на стремлении к счастью, а на моральном и разумном стремлении к счастью. Свобода, тем самым, обнаруживается в практических отношениях людей, т. е. во взаимном согласовании людьми своих стремлений к счастью. Такая свобода обеспечивается правом — не аристократическим и деспотическим правом, как говорит Фейербах, а правом демократическим, направленным на счастье людей. Такая свобода проявляется в морали как добровольное и честное согласование интересов.

Благодаря антропологически-критическому переосмыслению предшествующей философии Фейербаху удалось повернуть этику к

¹ Фейербах А. Эвдемонизм [IX] // Указ. соч. С. 623.

² Тем самым Фейербах задает совершенно иную проекцию оценки, чем те, которыми ограничил возможные подходы к «доброму — злему» и «хорошему — плохому» Ф. Ницше, разведя аристократический и плебейский способы оценки (*Ницше Ф. По ту сторону добра и зла* [9]; *К генеалогии морали* [1, 10] // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 260, 425).

³ Фейербах А. Лекции о сущности религии [VII] // Указ. соч. С. 547.

⁴ Фейербах А. О спиритуализме и материализме [IV] // Указ. соч. С. 469.

⁵ Фейербах А. Эвдемонизм [I] // Указ. соч. С. 580.

эмпирическому человеку и представить мораль не как сферу умозрения, а как саму жизнь в практических отношениях людей. Гуманизм Фейербаха оказал большое влияние на молодого К. Маркса, что легко прослеживается даже на уровне текстов, и на философию антропологического материализма Н.Г. Чернышевского.

Однако это гуманизм, который не выходит за рамки просветительской теории «разумного эгоизма», пусть и в ее утонченной, психологически и этически более достоверной форме.

В плане собственно философской теории морали, уровня и степени методологической рефлексии этического анализа Фейербах делает шаг назад от Канта и Гегеля в сторону французских материалистов, что проявилось как в привнесении натурализма в этическое рассуждение, так и в смешении теоретического и нормативного анализа морали.

ЛИТЕРАТУРА

- Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Киев, 1996.
- Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989.
- Виноградов Н.Д. Философия Давида Юма: Этика Давида Юма в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII–XVIII вв. Изд. 2-е. М., 2011.
- Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
- Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 2.
- Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987.
- Дробницкий О.Т. Моральная философия: Избранные труды. М., 2002.
- Йодль Ф. История этики в Новой философии: В 2 т. М., 1896.
- Кант И. Лекции по этике. М., 2000.
- Лютер М. О свободе христианина // Лютер М. 95 тезисов. СПб., 2002.
- Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Избр. соч. М., 1982.
- Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основании первенства // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. М., 1998.
- Смирнов А. [И.] Английские моралисты XVII в.: Реформа моральных наук и основание научной этики в Англии. Казань, 1880.
- Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957. Т. 1.
- Юм Д. Трактат о человеческом разуме. М., 1995. Кн. III.
- MacIntyre A. A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric to the Twentieth Century. New York, 1996.

РАЗДЕЛ VII
ЕВРОПА: XIX—XX вв.

В развитии европейской этики, как и философии в целом, после Канта, Гегеля и Фейербаха наступил новый этап, который чаще всего принято именовать постклассическим. Он характеризуется, по крайней мере, двумя общими признаками. Во-первых, антинормативизмом, понимаемым как отказ от самостоятельных и общезначимых программ нравственного совершенствования человека; его еще можно назвать контекстуализмом, имея в виду, что в познании морали акценты сместились с общих принципов (универсальных основоположений) на частные, предметные воплощения. Во-вторых, новой диспозицией этики по отношению к морали как к своему предмету. Этика из теории, легитимизирующей (проясняющей, обобщающей и продолжающей) моральное сознание, стала инстанцией, разоблачающей и дискредитирующей его; она теперь уже — не столько теория морали, сколько ее критика. Эти признаки обозначают общую тенденцию, представленную в разнообразных этических учениях, краткий очерк которых будет дан во второй главе данного раздела. Но прежде рассмотрим учения, воплотившие разрыв с этической классикой Нового времени.

1.1. ШОПЕНГАУЭР

Все многообразие мира, по Артуру Шопенгауэру (1788 – 1860), есть обнаружение воли. Настоящей и единственной «вещью в себе» выступает мировая воля, которая тождественна себе всегда и во всем, во всех своих проявлениях или, как он выражается, индивидуациях: в тяготении, магнетизме, электричестве, в росте кристаллов, в жизни растений, животных и человека. На уровне психики, там, где происходит раздвоение воли на объект и субъект, она становится сама для себя представлением, т. е. объективируется и познает себя в понятиях. Мир, который представлен человеку в его сознании, не является подлинным; наша жизнь подобна снам. Житейские события и сновидения, по образному выражению Шопенгауэра, — суть страницы одной и той же книги, различия лишь в том, читаем ли мы ее последовательно или же праздно листаем, заглядывая то туда, то сюда. Жизнь он называет долгим сновидением.

Всякое движение воли стремится к осуществлению, оспаривая у другого материю, пространство и время. Отсюда — внутреннее соперничество, непрерывная война между индивидами, поскольку речь идет о видах в органическом царстве и проявлениях природных сил в неорганическом мире. Познание человека — также одна из объективаций всемирной воли. Оно служит воле, в частности, целям сохранения существа, наделенного разнообразными потребностями. Шопенгауэр различает два рода познания: обычное познание, постигающее объекты в качестве отдельных вещей, проясняющее то, чего хочет воля теперь и здесь, и гениальное, направленное на неизменную и действительную сущность вещей, на волю как таковую. Обычное познание реализуется главным образом в науках и доступно всем, гениальное же (высшее, подлинное) познание связано с искусством, нравственным подвигничеством и является редким уделом избранных. В сфере человеческих желаний речь также и наиболее очевидным образом идет о проявлениях воли, ее непрерывной, неутомимой и бессмысленной игре. Вожделения людей бесконечны и в принципе ненасыщаемы.

Человеческие страдания извечны, ибо являются не следствием ошибки, отклонением от нормы, «дефектом», а выражением сущности самой воли, самым что ни на есть позитивным состоянием мира. Поскольку воля вечно производит только саму себя, и эта работа никогда не может быть закончена, то неудовлетворенность, ущербность — ее естественное состояние. Воля к жизни — уже по определению несчастливая воля. И поскольку мир есть не что иное, как манифестация (объективация, самообнаружение) воли к жизни, то он также представляет собой средоточие мук и страданий.

На таком необычном онтологическом фундаменте Шопенгауэр возводит свою антропологию и этику, где сильно влияние учения Канта о свободе и необходимости. Вполне свободна лишь единая мировая воля как «вещь в себе»; она не ограничена ничем и потому всемогуща. В человеке эта универсальная воля проявляется в его интеллигибельном (умопостигаемом) характере, который дан каждому изначально, неизменен и, в общем-то, непознаваем. Шопенгауэр называет его также внутренней сущностью человека, первичным волевым актом, раскрывающимся в эйдосе конкретной личности. Этот интеллигибельный характер, соединяясь с мотивами — внешними побудительными силами, преломленными в сознании человека, — с неизбежностью определяет линию поведения. Индивидуальная вариация интеллигибельного характера названа им эмпирическим характером. Будучи отображением интеллигибельного характера, эмпирический характер, естественно, так же прирожден и неискореним, как и первый. Шопенгауэр признает наличие не только изначальной предрасположенности к тем или иным нравственным качествам, с чем можно было бы согласиться, но и готовую добродетельность или порочность. Злому, пишет он, его злоба настолько же врождена, как змее ее ядовитые зубы и ядовитый мешок, и он столь же мало может измениться, как и она. Шопенгауэр добавляет к умопостигаемому и эмпирическому характеру еще и третий, приобретенный характер. Но это почти ничего не меняет по существу, ибо приобретенный характер состоит в как можно более точном познании собственной индивидуальности, в абстрактном знании неизменных свойств эмпирического характера. Подобное знание позволяет сознательно и систематически исполнять свою раз навсегда данную роль. Правда, эту роль можно играть по-разному. Как на одну и ту же тему может быть сто вариаций, так один и тот же характер может проявляться на ста очень различных жизненных поприщах, но не более того.

Фаталистические мотивы в этике Шопенгауэра обусловлены ограничением прав разума, который у него вообще выступает эпифеноменом воли, призванным задним числом объяснять и обосновывать решение, уже принятое волей. Завершая свою работу о свободе воли, Шопенгауэр пишет: «Одним словом, человек всегда

делает лишь то, что хочет, и делает это все-таки по необходимости. А это зависит от того, что он уже есть таков, как он хочет, ибо из того, что он есть, с необходимостью вытекает все, что он каждый раз делает. Если брать его поведение objective, т. е. извне, то бесспорно придется признать, что оно, как и действия всего существующего в природе, должно быть подчинено закону причинности во всей его строгости; subjective же каждый чувствует, что он всегда делает лишь то, что хочет. Но это значит только, что его образ действий есть просто обнаружение его подлинной сущности. То же самое чувство испытывалось бы поэтому всеми, даже самыми низшими существами в природе, если бы они могли чувствовать»¹.

Отрицание свободы не проводится Шопенгауэром до того логического конца, где оно обнаружило бы свою абсурдность. Культура, считает он, все же способна радикально влиять на человеческое поведение, но только в одном-единственном случае: если она, опираясь на его этику, покажет субъекту неистинность эмпирического бытия и научит квиетизму, т. е. умению освобождать волю от принудительной силы мотивов, от власти суетных эгоистических желаний. Допуская подобное исключение, Шопенгауэр признает ничем не ограниченную, соразмерную сущности бытия силу морали, но одновременно вводит в свою теоретическую систему вопиющее логическое противоречие. Вектор нравственности здесь направленно противоположен вектору бытия. Но то, каким образом осуществляется переход, точнее сказать, головокружительный прыжок, от метафизического принципа воли к жизни к этическому принципу отрицания воли к жизни, остается совершенно непонятым.

В сочинении «Об основе морали» Шопенгауэр выделяет три разновидности эмпирического характера: эгоистическую, злобную и сострадательную. В основе каждой из них лежит специфическая движущая сила человеческого поведения. Эгоизм является неотъемлемым свойством природы человека в том смысле, что для каждого собственные наслаждения и страдания важнее всего остального; но у некоторых лиц он достигает крайних степеней, вплоть до готовности убить человека ради того, чтобы его жиром смазать себе сапоги. Эгоисты, по Шопенгауэру, составляют преобладающее большинство человечества, они всего ближе к животной природе. Эта разновидность характера, однако, не самая худшая, с его точки зрения. Ее превосходит злоба, для которой страдания и скорбь других сами по себе служат целью, а их причинение — наслаждением. Вполне оригинален Шопенгауэр в определении третьего личностного типа — сострадательного. По его убеждению, самым чистым и специфическим нравственным побуждением, так сказать, «первофеноменом морали» выступает не уважение к за-

¹ Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 120 – 121.

кону, как полагал Кант, не совесть и т. п., а чувство сострадания. Только через сострадание, через участие в страдании другого человека чужие интересы могут стать непосредственной причиной наших собственных действий.

Полагание сострадательного чувства в качестве основания морали хорошо увязано с шопенгауэровской метафизикой. Поскольку за «покрывалом Майи» мир есть не что иное, как единая воля, постольку истинная сущность человека может заключаться не в его индивидуальном существовании, а в слиянии с мировым целым, и прежде всего с другими людьми, живыми существами. Сострадая боли другого человека (или животного), человек обнаруживает свое сущностное родство со всем живым. Не кантовский принцип достоинства человека, а именно идея сострадания реализует то единение людей, которое составляет подлинное предназначение морали. Шопенгауэр кладет в основание морали не положительное, а отрицательное переживание единства человека с другими людьми, живыми существами природы. Для него счастье является не позитивным наслаждением, а минимумом или отсутствием страданий. Он утверждает даже, что справедливость есть только отсутствие несправедливости, т. е. чистая негативность. Удовольствие, считает Шопенгауэр, не имеет положительного содержания, оно сугубо негативно. Это обнаруживается и в том, что сопереживание радости соседа обычно дается человеку трудней, чем сопереживание его неудач. Со-радость каким-то образом сопряжена с горечью, в то время как сострадание оставляет в душе что-то светлое.

Шопенгауэр трактует человеческую жизнь как непрерывную борьбу между состраданием, с одной стороны, и силами эгоизма и злобы, с другой: при этом последние преобладают, хотя и коренятся в неподлинном бытии. Злобно-эгоистические силы в человеке так велики, что вся культура, по сути дела, выполняет функцию их обуздания и маскировки. Этикетные правила вежливости суть не что иное, как попытка скрыть под благообразной маской отвратительное звериное обличье человека. Государство и право в совокупности образуют намордник, позволяющий сдерживать наиболее разрушительные проявления человеческой природы. И если представить себе государственную власть утратившей силу, то всякий понимающий содрогнется перед зрелищем, какое тогда могло бы перед ним предстать. Игнорируя позитивные функции культуры, Шопенгауэр объявляет пустым звуком обязанности человека перед самим собой. Мораль для него существует лишь в отношении к другому человеку (или животному) и выражается в феноменах сострадания, справедливости и человеколюбия. Отношение к самому себе — это чистый эгоизм.

Какую же путеводную нравственную нить дает нам воля к жизни? Мир позитивных человеческих стремлений и поступков, если

рассматривать его сквозь призму воли к жизни, предстает, по мнению Шопенгауэра, как полностью бессмысленный. Человеческие желания в принципе нельзя насытить, наслаждения лишь умножают страдания. Оптимистическая ориентация, стимулирующая активное, деятельное отношение к жизни, отделяет человека от той цели, к которой он стремится. Поэтому, считает Шопенгауэр, единственный выход для человека — попытаться выпрыгнуть из бессмысленного круговорота и обрести покой в отказе от желаний, в умерщвлении воли к жизни. Воля наполняется этическим содержанием тогда, когда она отрешается от себя. Таким образом, смысл индивидуальной этики Шопенгауэра заключается в полном отказе от индивидуального. Философ спасает личность от общества, социума, но не для того, чтобы возвысить ее самость, а для того, чтобы указать ей путь более полного, чистого самоотрешения, чем это возможно на поприще служения людям. Шопенгауэр таким образом резко порывает со всей предшествующей этической традицией, просто заменяет европейскую этику индийской, гуманистическую философию — мировоззрением брахманов.

Постигая мир как сплошное и нескончаемое страдание, нравственно ответственный человек, считает Шопенгауэр, не может утверждать эту жизнь постоянной деятельностью своей воли. «Воля отворачивается от жизни»¹. Это путь добровольного отречения, изживания желаний, путь аскетизма. Философ с характерной для него прямоотой употребляет понятие аскетизма в буквальном смысле слова — прежде всего как полное целомудрие и добровольную нищету. Нравственная воля, вступившая в непримиримую схватку с жизнью, не доходит до самоубийства, ибо самоубийство, замечает Шопенгауэр, является своеобразным утверждением жизни, но смерть встречает с великой радостью, как желанное искупление. Нравственная воля лишена позитивного содержания, ее задача — умерщвление воли к жизни. В идеальной точке она переходит в пустоту, в ничто: «Нет воли — нет представления, нет мира. Пред нами остается, конечно, только ничто»².

Каковы же новые идеи, отличающие этику Шопенгауэра от предшествующих этических теорий и придающие ей своеобразный исторический колорит? Прежде всего следует отметить то, что философ стоит на точке зрения индивидуальной этики, отрицая какую-либо нравственную ценность за социумом. Он не признает исторических и социальных измерений морали, в каких бы религиозных, национальных, политических или иных формах они ни выступали. Среди бесчисленных бед, выпадающих на долю челове-

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1990. Т. 1. С. 394.

² Там же. С. 397, 426.

ка, одно из самых больших несчастий — то, что он вынужден жить в обществе; именно в обществе эгоизм становится злобой, естественные влечения приобретают изощренную форму, делающую еще более прозрачной возможность их удовлетворения.

Принципиально личностная (говоря точнее, несоциальная) ориентация этики Шопенгауэра переходит в антинормативизм. Этическая мысль Нового времени, рассмотренная в ее основной тенденции, всегда была связана с правосознанием и являлась по преимуществу этикой абстрактных принципов. Шопенгауэр восстает против господства законов и норм над индивидами. Он не приемлет категорического императива Канта, как и всех тех философских оснований, которые к нему подводят. Категорическую форму своей этики Кант, по мнению Шопенгауэра, заимствовал у теологической морали. Он не просто отвергает определенный нравственный закон, а ставит под сомнение сами права законодательствующей инстанции — права разума.

Шопенгауэр утверждает примат воли над разумом, иррационального над рациональным. Разум, каких бы ступеней совершенства он ни достиг, по его мнению, дает лишь внешнее знание о мире; он не может постигнуть его изнутри. Это способна сделать только воля, через которую индивид связан с космической первоосновой мира. Не воля подчиняется разуму, а наоборот, разум — воле. Добродетельность и разумность, по Шопенгауэру, — разнородные понятия. Он стоит на точке зрения непосредственной, элементарной нравственности, полагая, что в голосе сердца больше истины, чем в философских силлогизмах. В его учении познание занимает подчиненное положение, индивид рассматривается включенным в жизненный процесс в непосредственности его иррациональных, бесконечных и бессмысленных желаний, а этика в пику метафизике и в противовес очевидным свидетельствам разума основывается на чувстве сострадания. Шопенгауэр придал философски фундаментальную значимость неупорядоченному, неорганизованному, непосредственно-волевому началу в человеке. Место законопослушного гражданина в его творчестве занял живой, страдающий индивид.

Рационально-познавательная деятельность асимметрична, она имеет тенденцию к неограниченному самовозрастанию и агрессивной самоуверенности. В познании нет внутренних механизмов, мешающих его соединению с силами зла, что особенно опасно тогда, когда речь идет о сверхмощных технологиях и социально-регулятивных системах. Возникает вопрос о гуманистических критериях, допустимых пределах рационалистической экспансии, проблема того, как удержать технический и общественный прогресс в границах общечеловеческого блага, как исключить ситуацию, когда они могут обернуться против самого человека. По объективному смыс-

лу философии Шопенгауэра, таким критерием является живой индивид, страдания которого есть в высшей степени серьезная вещь, задающая истинную меру познания.

1.2. МАРКС И МАРКСИСТСКИЕ ТРАДИЦИИ

Марксизм представляет собой совокупность учений, претендующих на цельное мировоззрение и предлагающих социально-реформаторскую программу индустриальной эпохи; он разработан немецким мыслителем и революционером Карлом Марксом (1818 – 1883) в содружестве со своим соотечественником Фридрихом Энгельсом (1820 – 1895), получил развитие в трудах их последователей, среди которых выдающееся место занимает В.И. Ленин. В марксизме все сфокусировано на борьбе за коммунизм как лишенное социальных антагонизмов светлое будущее, наступление которого связывается с революционно-освободительной борьбой пролетариата. Он претендует на статус единственно верной общенаучной методологии и общественной теории. Марксизм во второй половине XIX в. распространился по Европе, а после завоевания власти русскими марксистами в 1917 г. и по всему миру, стал мировоззрением подавляющего большинства политических партий, выступавших от имени рабочего класса, и возглавляемых ими массовых движений трудящихся, официальной идеологией государств, провозгласивших своей конечной целью построение коммунизма, находившихся в зоне влияния Советского Союза и охватывавших в лучшие для них 1950 – 1970-е гг. более половины населения Земли. После краха советского блока в 1989 – 1991 гг. влияние марксизма как интеллектуальной и политической силы всемирного масштаба существенно сузилось и ослабло, но не исчезло вовсе. Он остается одной из самых распространенных и эффективных нерелигиозных идеологий современного мира.

В ходе более чем полуторавековой истории марксизм видоизменялся. С точки зрения отношения к этике и морали, в нем можно выделить следующие формы (этапы): ранний Маркс, классический марксизм, энгельсизм (термин не имеет хождения и принят для обозначения новых акцентов, сделанных Энгельсом в ходе систематизации марксизма как при жизни Маркса, так и, в особенности, после его смерти), этический социализм, каутскианство, ленинизм, неомарксизм, советская этика.

1. Жизненный выбор Маркса, сделавший из него коммунистареволюционера, как свидетельствует гимназическое сочинение «Размышления юноши при выборе профессии» (1835), во многом был стимулирован пафосом нравственного самосовершенствования и героического служения человечеству. Моральная мотивированность ощущается в его творчестве и поступках на протяже-

нии всей жизни, но в особенности в ранний период. Для позиции раннего Маркса, наиболее полно выраженной в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», характерна гуманистическая критика капитализма, осуществляемая с антропологических позиций. Глубинную основу социальных антагонизмов Маркс видит в отчуждении труда, которое выступает как отчуждение продуктов труда, самого труда, родовой сущности человека и, в итоге, как отчуждение человека от человека. Коммунизм он понимает как «гуманизм, опосредованный с самим собой путем снятия частной собственности», «людиное присвоение человеческой сущности самим человеком и для человека»¹. В его анализе капитализма и описании коммунизма большую роль играют моральные оценки, мотивы и цели.

2. Классический марксизм, охватывающий взгляды и учения зрелого Маркса, прежде всего материалистическое понимание истории и учение о всемирно-исторической роли пролетариата, характеризуется радикальным отрицанием морали и этики в их исторически сложившихся формах. Программным является содержащееся в «Немецкой идеологии» утверждение о том, что «коммунисты не проповедают никакой морали» (Соч. Т. 3. С. 236). Маркс не создавал теорию морали по образцу предшествующих философов. Он ставит мораль под сомнение, считая ее превращенной формой общественного сознания, которая искажает и прикрывает социальные антагонизмы, мнит, будто она «может действительно представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного...» (Соч. Т. 3. С. 30). Мораль для него, как и для Ш. Фурье, есть «бессилие в действии» (Соч. Т. 2. С. 219). В общеметодологическом плане подход Маркса к морали не отличается от его подхода к религии. Он считает, что мораль недостойна теории, она требует лишь критики и преодоления.

Маркс согласен с предшествующей философской этикой в ее критической части, в негативной оценке бытующих в обществе нравов, реальных форм поведения, но в отличие от нее он не считает, что несовершенный мир есть раз навсегда данная и в принципе неизменная совокупность объектов, недостатки которой можно компенсировать только внутренним самосовершенствованием или надеждой на загробное существование. Он понимает бытие иначе — как общественную практику, которую можно преобразовать по человеческим меркам. Само бытие, поскольку оно есть историческое бытие (общественная практика), может быть совершенным, моральным, принципиально дружественным по отношению к человеку. В этом — смысл самого яркого высказывания Маркса

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. М., 1974. С. 169, 116. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте параграфа указанием тома и страницы.

из «Тезисов о Фейербахе» о том, что «философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (Соч. Т. 3. С. 4).

Показательным для отношения классического марксизма к философской этике является следующее суждение о Канте, которое мы находим в «Немецкой идеологии»: «Кант успокоился на одной лишь "доброй воле", даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес осуществление этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир*» (Соч. Т. 3. С. 182). Кант критикуется не за идею доброй воли (она, как и весь морально-гуманистический пафос прежней философии, принимаются), а за то, что он остановился на ней, не увидев возможности ее осуществления в посюстороннем мире.

Идею моральной переделки действительности Маркс воплотил в учении о коммунизме. Здесь он столкнулся с труднейшей (не имеющей до настоящего времени решения) проблемой субъектности морали. На языке Маркса она звучала следующим образом: как несовершенные люди могут построить совершенное общество, или как воспитать самого воспитателя? Ответ состоял в том, что революционно преобразующей и одновременно морально очищающей силой истории является пролетариат. Реальное состояние пролетариата (его нравы, интеллектуальное и даже физическое развитие), которое Маркс и Энгельс оценивали вполне трезво, не давало оснований для такого вывода. Однако предполагалось, что, когда дело дойдет до революции, вместе с обстоятельствами изменятся также и люди, пролетариат из класса «в себе» станет классом «для себя», очистится от всей «мерзости старого строя», словом, произойдет некое чудесное преображение золушки в принцессу.

По мысли Маркса, коммунизм становится из утопии наукой благодаря учению о пролетариате. Но именно это учение оказалось, пожалуй, самым утопичным во всем марксизме. В философии и до Маркса мораль отождествлялась с определенным родом деятельности. Только там это была всегда духовная деятельность, ее предметная сфера ограничивалась зоной личного присутствия. Маркс отождествил мораль с предметной деятельностью, а именно, с социально-политической борьбой пролетариата. Предполагалось: объективное положение пролетариата таково, что его борьба за свое освобождение может быть успешной только в том случае, если она является торжеством лучших моральных качеств (самоотверженности, человеческой солидарности и др.). Но что это значило? Здесь могло быть как минимум два толкования: а) пролетариат в своей борьбе должен придерживаться ограничений, налагаемых моралью, или б) сама его борьба обретает моральный смысл и становится своего рода этическим канонам. Первая из этих двух возможностей исключалась всей логикой материалистического пони-

мания истории. Оставалась вторая возможность, когда конкретной борьбе пролетариата придается моральный статус. Сам Маркс оставил вопрос открытым, он не видел в случае пролетариата возможности коллизий между моральными нормами и политической целесообразностью, т. е. борьба пролетариата сама по себе благородна — направлена вообще против частной собственности, эксплуатации человека человеком, на создание такой «ассоциации, в которой свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех» (Соч. Т. 4. С. 477).

3. Энгельс в ходе систематизации их с Марксом общего мировоззрения в работе «Анти-Дюринг» (1878), а также в работах, написанных им после смерти К. Маркса, в особенности в письмах 1890-х гг., отказывается от радикальной позиции, согласно которой мораль как превращенная форма сознания исчезает вместе с классовым обществом. Он полагает, что пролетариат исторически видоизменяет мораль, придает ей свою классовую форму, но не отбрасывает вовсе; пролетарская мораль противостоит буржуазной и является прообразом морали будущего. Он акцентирует внимание на относительной самостоятельности морали (в общих рамках форм общественного сознания), ее обратном воздействии на экономический базис. Мораль, считает он, обладает исторической инерцией, собственной логикой развития. Энгельс формулирует очень важную мысль о моральной симптоматике, полагая, что моральное негодование не может считаться диагнозом социально-экономической «болезни», но, несомненно, может выступать в роли ее симптома, и тем самым намечает способ соединения, плодотворного сотрудничества этики с другими областями обществознания. Энгельс пользуется даже понятием действительно человеческой морали, которая появится тогда, когда исчезнут классовые противоположности и всякие воспоминания о них (Соч. Т. 20. С. 95). Значительный вклад в марксистское осмысление морали как общеисторического феномена, в частности, проблемы происхождения нравственных идей, внес П. Лафарг, а также другие младшие друзья и соратники Маркса и Энгельса (А. Бебель, Г.В. Плеханов и др.).

В связи с интерпретацией морали как явления, выходящего (пусть хотя бы частично) за рамки классовых формаций, возникал вопрос: что является ее источником, основанием в той части, в какой она является внеклассовым феноменом?

4. Один из ответов на него был связан с попыткой дополнить Маркса Кантом. В Марбургской школе неокантианства Г. Когеном, П. Наторпом, К. Форлендером и др. обосновывалась мысль о том, что социализм как область долженствования, идеала не может быть обоснован в рамках материализма. Его следует понимать этически, и, понятый так, он совпадает с этикой Канта. Социализм интерпретируется как адекватная эпохе конкретизация кантовского царст-

ва целей. Неокантианская идея этического социализма проникает в социал-демократические партийные круги. Ее основным проводником выступает Э. Бернштейн, который полагал, что социализм не может быть научным, поскольку он не отражает факты, а выражает интересы. Социализм, по его мнению, содержит в себе нечто потустороннее по отношению к нашему позитивному опыту, и в этом смысле он есть область долженствования или движение к тому, что должно.

5. Этизация марксизма встретила возражения среди большинства его приверженцев. Одним из глубоких критиков этой установки Э. Бернштейна был Г.В. Плеханов. Против нее выступил также соратник Энгельса и крупнейший после него теоретик рабочего движения К. Каутский (1854–1938); он написал специальную работу: «Этика и материалистическое понимание истории» (1906). Отвергая обоснование морали в духе кантовского идеализма, он тем не менее вынужден был раздвинуть границы исторического материализма и дополнить его дарвинизмом. Каутский считал, что основой морали являются социальные инстинкты человека (самоотверженность, храбрость, верность общему делу и др.). Их совокупность образует нравственный закон, всеобщее нравственное чувство. Таинственная природа морали, выступающая в качестве внутреннего голоса, не сводимого ни к каким внешним интересам и детерминациям, интерпретируется Каутским в качестве инстинкта. Такой подход позволял обосновать мораль в качестве общезначимого, внеклассового феномена, который тем не менее в условиях классового общества приобретает классовый характер. Этика Каутского признавала позитивную социально-сплачивающую и регулирующую роль морали в масштабе всего общества, которая наиболее очевидно обнаруживается в периоды мирного демократического развития.

6. Наступившая вместе с XX в. эпоха новых войн и революций придала марксизму предельно радикализованную форму, что обнаружилось также в отношении к морали. Это видоизменение было связано прежде всего с теоретической и практической деятельностью В.И. Ленина (1870–1924). Для понимания общего подхода Ленина к проблемам морали показательным является его высказывание, в котором он, соглашаясь с В. Зомбартом, говорит о том, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики»: в отношении теоретическом — «этическую точку зрения» он [Зомбарт] подчиняет принципу причинности; в отношении практическом — он сводит ее к классовой борьбе» (Полн. собр. соч. Т. 1. С. 440–441). В рамках ленинизма отчасти возрождается свойственное классическому марксизму отрицание морали как инструмента духовного закабаления трудящихся (Н.И. Бухарин, А.В. Луначарский, Пролеткульт). Однако господствующим стал взгляд, отождествлявший мораль с политическими целями классовой борьбы пролетари-

ата, конституировавший коммунистическую мораль как этическую санкцию такой борьбы. Он получил обоснование в работе Ленина «Задачи союзов молодежи» (1920), главная мысль которой состоит в тезисе: «В основе коммунистической морали лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма» (Полн. собр. соч. Т. 41. С. 313). Еще более последовательно и систематично такой взгляд обосновывается Л.Д. Троцким в работе «Их мораль и наша», где мораль рассматривается как функция классовой борьбы, отождествляется со стратегией и тактикой революционного пролетариата.

7. Наряду с ленинизмом (в отличие от него, в полемике с ним, в противовес ему) начиная с 1930-х гг., возникает течение, которое, с одной стороны, апеллирует к раннему Марксу (в пике зрелому Марксу и в особенности ленинизму с его учением о диктатуре пролетариата), а с другой, инкорпорирует в марксизм новейшие учения ницшеанства, фрейдизма, философской герменевтики и др. Оно получает собирательное название неомарксизма и представлено разнообразными именами и школами (Д. Лукач, Франкфуртская школа, левый экзистенциализм, Э. Фромм и др.). Неомарксизм пользуется понятиями отчуждения и овеществления, поднимает критику общества на этико-антропологическую высоту, в перспективе которой теряются различия между капитализмом и государственным социализмом. Сциентизированному марксизму, связанному с именами Энгельса, Ленина, советским канонам диалектического материализма, неомарксисты противопоставляют философско-революционный активизм, гуманистически аргументированное отрицание отчужденных форм жизни, всеобщий освободительный бунт. Неомарксизм опирается на спонтанную активность личности, апеллирует к философии жизни, весь пронизан моральным негодованием и может быть интерпретирован как этизированный марксизм. Неомарксизм, являвший собой скорее идейно-психологическую доминанту, своего рода общественное настроение, чем строгое направление мысли, некое силовое поле гуманитарного знания, начиная с 1970-х гг. теряет свою силу и притягательность. С усилением консерватизма в общественном сознании стран Запада и крахом попыток трансформировать социальный строй стран советского блока в направлении гуманного социализма (социализма с человеческим лицом) неомарксизм лишается значительных питательных соков и переходит на маргинальное положение.

8. Советская этика в качестве самостоятельной научной и учебной дисциплины начала складываться в начале 1960-х гг. Она была вызвана к жизни идеологическими потребностями, связанными с необходимостью обосновать самостоятельную значимость морали в системе общественных мотивов, оценок, регулятивных норм, акцентировать в ее содержании общечеловеческие моменты, созда-

ющие аксиологический язык для широкого общественного диалога поверх классовых антагонизмов и идеологических противостояний. Отнюдь не было случайностью, что стимулирование этики и апелляция к морали по времени совпали с десталинизацией во внутренней и установкой на мирное сосуществование во внешней политике: теперь уже речь шла не о разоблачении классово враждебных элементов, а о «коммунистическом воспитании трудящихся», не о воинственной враждебности по отношению к внешнему врагу, а о демонстрации «преимуществ социализма».

Общая задача обоснования самостоятельности морали, ее незаменимой роли в жизни человека и общества решалась различными теоретическими средствами. Прежде всего следует назвать попытки сформулировать специфичную для марксизма этическую нормативную программу. Наиболее цельными среди них были концепции А.Ф. Шишкина и Я.А. Мильнера-Иринина. А.Ф. Шишкин (Основы марксистской этики. М., 1961) систематизировал этику на основе и в рамках общей схемы исторического материализма, особо акцентируя те суждения классиков марксизма, которые позволяли истолковать мораль как позитивный и общечеловеческий феномен, обосновать официально прокламируемые моральные ценности (коллективизма, добросовестного труда и др.). Я.А. Мильнер-Иринин (Этика, или Принципы истинной человечности. М., 1963) правильно уловил, что марксизм не формулирует особую нормативную теорию, а переводит выработанные в ходе истории общегуманистические идеалы на язык коммунистического действия; фактически он предложил этицированную версию марксизма и истолковал коммунизм как осуществление принципов истинной человечности. Основные теоретические поиски (а соответственно и теоретические различия) советской этики были связаны с освоением классических философских традиций¹.

Таким образом, на почве марксизма выросли настолько разные этические концепции, что если попытаться суммировать их в едином понятии марксистской этики, то это понятие неизбежно будет многозначным, неопределенным. Можно указать, пожалуй, только на два признака, которые являются общими для них всех: субъективная приверженность Марксу и антикапиталистическая направленность. Данные признаки являются внешними с точки зрения понимания морали, и в этом смысле словосочетание «марксистская этика» есть скорее обозначение некой совокупности учений о морали, чем их содержательная характеристика. В строгом и узком значении, фиксирующем только то принципиально новое, что внес Маркс в понимание морали, марксистская этика совпадает с

¹ См. об этом в заключительной части восьмого раздела, посвященного этике в России.

позицией классического марксизма и состоит в нигилистическом отношении к морали и этике как к духовным продуктам классовых обществ.

1.3. НИЦШЕ

Фридрих Ницше (1844 — 1900) считал, что исторически сложившиеся и получившие господство в Европе формы морали стали основным препятствием на пути возвышения человека и установления между людьми искренних отношений. Он поставил вопрос о ценности моральных ценностей и тем самым низвел их до уровня предмета философского сомнения. Ницше расширил саму задачу философской этики, конкретизировав ее как критику морального сознания. Прежней «науке морали», как пишет он, «недоставало проблемы самой морали: недоставало подозрения, что здесь есть нечто проблематичное»¹.

За словом «мораль» скрываются существенно различные реалии, и поэтому требуется более строгое определение предмета анализа. Говоря о распространившейся в Европе и столь ему ненавистной морали, Ницше подчеркивает, что это — «только один вид человеческой морали, кроме которого, до которого и после которого возможны многие другие, прежде всего *высшие морали*» (§ 202). Существует много разных моралей, самое общее и самое важное различие между ними состоит в том, что они подразделяются на два типа: мораль господ и мораль рабов.

Под моралью рабов Ницше подразумевает мораль в том виде, в каком она сформировалась под воздействием античной философии и христианской религии и воплотилась в многообразных индивидуально-аскетических, церковно-благотворительных, общинно-социалистических и иных гуманистических опытах человеческой солидарности. Она стала в Европе господствующей и ошибочно воспринимается европейским общественным сознанием в качестве синонима морали вообще. Особенности рабской морали, как их понимает Ницше, могут быть резюмированы в следующих основных характеристиках.

1. Прежде всего рабской делает мораль сама ее претензия на безусловность, абсолютность. В этом случае мораль идентифицируется с идеалом, совершенством, последней истиной, словом, неким абсолютным началом, которое бесконечно возвышается над реальными индивидами и в перспективе которого их природное существование выглядит исчезающе малым, ничтожным. «Водрузить

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. § 186 // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. / Пер. К.А. Свасьяна. М., 1990. Т. 2. В дальнейшем ссылки на это произведение будут даваться по этому изданию в тексте с указанием параграфа.

идеал — идеал “святого Бога” — и перед лицом его быть осязаемо уверенным в своей абсолютной недостойности. О, эта безумная жалкая bestia человек!»¹ — восклицает Ницше, ясно понимая, что человек хитростью недосыгаемого абсолюта отвоевывает себе право быть маленьким, жалким, недостойным.

2. Рабская мораль есть мораль стадная. Она выступает как сила, стоящая на страже стада, общества, а не личности. Понимаемая как изначальная солидарность, братство людей, она прежде всего направлена на поддержание слабых, больных, нищих, неудачников. Один из самых решающих и удачных моральных трюков, проделанных еще еврейскими пророками, считает Ницше, состоял в том, что слова «святой», «бедный», «друг» стали употребляться как синонимы.

3. Рабская мораль имеет отчужденный характер. Она реализуется во внешне фиксированных нормах, призванных усреднить, уравнивать индивидов. В самом человеке она представлена репрессивной функцией разума по отношению к человеческим инстинктам. Отчужденность морали, как тонко замечает Ницше, выражается в самой идее ее самоценности, в представлении будто наградой добродетели является сама добродетель, и поэтому она имеет безличный, бескорыстный, всеобщий характер. При таком понимании индивид теряет свою личность и обретает нравственное достоинство только в качестве частного случая, простой проекции всеобщего закона. Ницше назвал это «кенигсбергским китаизмом».

4. Рабская мораль замыкается областью духа, намерений. В известном смысле «вся мораль есть не что иное, как смелая и продолжительная фальсификация, благодаря которой возможно наслаждаться созерцанием души» (§ 291). Она представлена в человеке неким вторым человеком, который постоянно недоволен первым, внушает ему сознание виновности и обрекает его на постоянные сомнения, нерешительность, муки. Мораль рассекает человека на две части таким образом, что он идентифицирует себя с одной частью, любит ее больше, чем другую. Здесь тело приносится в жертву душе.

5. Пожалуй, наиболее полно и рельефно рабская сущность морали выражается в ее тартюфстве, лицемерии. Внутренняя лживость всех манифестаций морали, ее выражений, поз, умолчаний и т. п. является в логике рассуждений Ницше неизбежным следствием ложности ее исходной диспозиции по отношению к реальной жизни. Мораль претендует на то, чтобы говорить от имени абсолюта. А абсолюта на самом деле не существует, и если бы даже и существовал, то о нем по определению ничего нельзя было бы сказать. Следовательно, моральные речи — это всегда речи не

¹ Ницше Ф. К генеалогии морали, раздел II, § 22 // Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 468. В дальнейшем ссылки на это произведение будут даны в тексте с указанием раздела (римская цифра) и параграфа (арабская цифра).

о том. Далее, мораль противостоит природному эгоизму витальных сил. Но жизнь как жизнь не может не стоять за себя, не может не быть эгоистической — и не в каком-то общем смысле, а в конкретности своих индивидуальных существований. И там, где эгоизм страстей, инстинкты жизни не получают прямого выхода, они обнаруживают себя косвенно, подобно тому как растущее дерево, уткнувшись в препятствие, скрючивается, изгибается и, хоть в бок, хоть в любом направлении, тем не менее продолжает расти. Мораль, поскольку она остается выражением жизни, не может не выражать ее эгоистической сущности, но только делает это в прикрытой, превращенной форме. Фарисейство — не какая-то особая черта и не деформация морали, оно представляет собой ее жизненную атмосферу, воздух, которым она дышит, запахи, которые источает. И наиболее фарисейской мораль является тогда, когда предстает в чистом виде, вполне соответствует своему назначению. «Разве само морализирование не безнравственно?» (§ 228), — задает Ницше риторический вопрос. Особенно много лжи в моральном негодовании.

6. Квинтэссенцией стадной морали является *ressentiment* (буквально: вторичное переживание). Это французское слово используется философом для обозначения совершенно особого и исключительно сложного психологического комплекса, являющегося специфическим мотивом, своего рода вирусом морали. Здесь речь идет о нескольких наслоившихся друг на друга и образовавших в итоге редкостную психологическую отраву смыслах: а) первичные исключительно неприятные эмоции злобы, стыда, отчаяния, вызванные унижением достоинства человека; б) воспоминание и вторичное переживание этих эмоций, духовная работа с ними, результатом чего является ненависть и чувство мести, усиливаемые и подогреваемые ревностью, завистью; в) осознание того, что месть не может быть осуществлена, что обидчик недостижим для мести, ибо нанесенная им обида — не его каприз и злая воля, а простой рефлекс реально иного — более высокого — положения, что тот самым фактом своего существования обречен быть обидчиком точно так же, как сам он обречен на то, чтобы быть обиженным; г) чувства бессилия, отчаяния приводящие к тому, что месть, не имея возможности реализоваться в адекватных поступках, получают идеальное воплощение, в результате чего бессилие трансформируется в силу, поражение становится победой, «*ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности» (I, 10). Запечатное, мстительное чувство отрывается от своей вещественной нагруженности, конкретных лиц и социальных положений, становится идеей, приобретая тем самым такой вид, когда ее можно прилагать к чему угодно, и одновременно с этим происходит переворачивание реальных ценностей, в свете которых слабый и сильный меняются местами. Исторически *ressentiment* существует

в двух основных формах — стадной морали и аскетического идеала. Стадная мораль экстравертна, выносит вину во вне; аскетический идеал интровертен, переносит вину во внутрь. Благодатной социальной почвой рессентимента являются демократические порядки всеобщего равенства.

Мораль стала такой, потому что она создавалась рабами. Она есть продукт восстания рабов в той единственной форме, на которую вообще рабы способны. Только морализирующий раб выдвинет вперед качества, которые могут облегчить его страдальческое существование — сострадание, терпение, кротость и т. п. Только он додумается зачислить в категорию зла все мощное, опасное, грозное, сильное, богатое. Только раб поставит знак равенства между понятиями «добрый» и «неудачный», «глупый». Только он будет так превозносить свободу и жажду удовольствий, счастье, сопряженные с чувством свободы. Только раб догадается связать мораль с полезностью. И только он, разумеется, сможет и нуждается в том, чтобы так вывернуть все наизнанку, когда отброшенность на свалку жизни, в ее последний ряд, сама низость существования воспринимается как источник внутреннего достоинства и надежды.

Наряду с моралью рабов существует мораль господ. Понятие господина, как и понятие раба, не является у Ницше социальным, хотя и не лишено исторических контуров, напоминаящих, правда, лишь один господствующий класс — воинов-аристократов (особо заметим в скобках: к господам никак не относятся биржевые спекулянты, производители подтяжек, властители, властвующие по канонам демократического волеизъявления, другие современные хозяева жизни, они остаются в категории рабов, являясь, быть может, самыми худшими экземплярами этой худшей человеческой расы). Господин есть прежде всего и главным образом определенный тип человека, означающего человека в собственном смысле слова, поднявшегося на высоту своей природно-исторической миссии. Его Ницше еще называет сверхчеловеком. Как раба можно идентифицировать только через рабскую мораль, так и сверхчеловека можно распознать по высшей морали, благородству поведения. Сверхчеловек узнается по походке.

Сверхчеловек — открытие Ницше. Этим понятием и образом философ уловил новый этап развития человека. Сверхчеловек — не факт, а задача. Он еще не появился на свет. Но уже зачат, уже растет богатырем во чреве матери. Это — новая человеческая порода, новая раса. Господин, сверхчеловека Ницше называет также философом и связывает его появление с переоценкой ценностей. Назначение философа, согласно Ницше, в том, чтобы «он *создавал ценности...* *Подлинные же философы* суть повелители и законодатели; они говорят: "*Так должно быть!*", они-то и определяют "*куда?*" и "*зачем?*" человека... Их "*познавание*" есть *созидание*, их созидание есть зако-

нодательство, их воля к истине есть *воля к власти*» (§ 211). Философ — «необходимый человек завтрашнего дня и послезавтрашнего дня» (§ 212). «Философу надлежит решить проблему ценностей... ему надлежит определить таблицу о ценностных рангах» (I, 17).

Ницше смотрит на мир исключительно субъективно; мир для него — не больше, чем арена, на которой жизнь утверждает себя в самовозвышающейся воле к власти. Адекватное рассмотрение человеческой деятельности требует ее рассмотрения в перспективе умножения воли к власти. При том проблему нельзя понимать так, будто человек сам по себе является субъектом, а воля к власти есть его акция. Нет, сам человек, его субъективность, личностность и есть та или иная степень воли к власти. Человек бытийствен в своей субъективности. «Не существует никакого „бытия“, скрытого за поступком, действием, становлением; «„деятель“ просто присочинил к действию — действие есть все» (I, 13).

Возникает вопрос, который является самым важным и самым трудным: «А чем руководствуется философия, когда она селекционирует ценности, отвергает одни и утверждает другие?» На него Ницше дает самый простой и, по-видимому, единственно возможный ответ: «Право на новые собственные *ценности* — откуда возьму я его? Из права всех старых ценностей и границ этих ценностей»¹. Это можно понять так, что ценность ценностей заключается в самих ценностях и она определяется только их жизнеспособностью. Дорога новым ценностям открывается тогда, когда старые ценностные каноны терпят крах. Вопрос о ценностях есть вопрос о людях, утверждающих их своей жизнью. Только игра может определить победителя. И только узнав, кто победил, можно узнать, кто больше хотел и умел победить. «Вас назовут истребителями морали: но вы лишь открыватели самих себя»², — говорит Ницше. Сохранять себя, открывать себя, постоянно испытывать себя — это и есть способ существования ценностей. Они не могут существовать в форме мертвых объектов, точно так же они не могут существовать в качестве бесплотных субъективных образов. Ценности впечатаны в ткань человеческой жизни, представляя собой ее направленность, смысл. Творить ценности — значит брать на себя риск новых форм жизни. Ценности меняют само устройство человеческого существа, но меняют таким образом, что здесь нет никакого разделения труда, здесь конструктор является одновременно и испытателем. Мудрость поэтому состоит не в том, чтобы выходить сухим из воды. Настоящий философ «чувствует бремя и обязанность подвергаться многим испытаниям и искушениям жизни: он постоянно рискует *собой*. Он ведет скверную игру» (§ 205).

¹ Ницше Ф. Злая мудрость // Ницше Ф. Соч. Т. 1. С. 736.

² Там же.

У Ницше можно найти достаточно много высказываний, способных склонить к выводу, что он не проводит различия между стадной моралью и моралью вообще: определение морали как идиосинкразии декадентства с задней мыслью отомстить жизни, утверждения, что переоценка ценностей состоит в «освобождении от всех моральных ценностей», что сама по себе «никакая мораль не имеет ценности», что она всегда сужает перспективу и т. п. Однако отдельные фразы и даже абзацы из произведений Ницше сами по себе еще не документируют мысль автора. В случае Ницше исключительно важны контекстуальность, общий пафос мысли. В частности, для понимания ницшеанской критики морали существенно важное значение имеют следующие два момента. Во-первых, Ницше критикует мораль всегда с моральной точки зрения. Основной и постоянный аргумент, на котором держится моральный нигилизм Ницше, состоит в том, что мораль умаляет, унижает человека. Во-вторых, эта критика осуществляется в рамках концептуально осмысленного взгляда на историческое развитие морали. Мораль за весь период существования человечества, считает Ницше, прошла три больших этапа. На первом этапе ценность поступка связывалась исключительно с его последствиями. На втором этапе поступок стали оценивать по его причинам, т. е. по намерениям. В настоящее время начинается третий этап, когда обнаруживается, что намеренность поступков составляет в них лишь «поверхность и оболочка, которая, как всякая оболочка, открывает нечто, но еще более скрывает». Если второй этап считать моральным в собственном смысле слова (а именно таким было его самоназвание и самосознание), то первый будет доморальным, а третий — сверхморальным. Ницшеанская критика морали является сугубо исторической и направлена на преодоление ее определенной формы и этапа: «Преодоление морали, в известном смысле даже самопреодоление морали» (§ 32).

Внеморальная мораль Ницше вполне является моралью с точки зрения ее роли, места, функций в жизни человека. Ее даже в большей мере можно считать моралью, чем рабскую мораль сострадания и любви к ближнему. Она отличается от последней, по крайней мере, двумя важными функциональными особенностями: а) она органична человеку; б) преодолевает беспросветность противопоборства добра и зла. Рассмотрим кратко эти особенности.

Отвергая надуманную метафизику свободной воли, Ницше подчеркивает, что на самом деле речь идет о сильной и слабой воле, и определяет мораль как «учение об отношениях власти, при которых возникает феномен „жизнь“», (§ 19). При таком понимании мораль выступает не как надстройка, вторичное или третичное духовное образование в человеке, а как его органичное свойство — мера воли к власти. «Пусть Ваше Само отразится в поступке, как мать отражается в ребенке, — таково должно быть *ваше* слово о

добродетели»¹. Добродетельность знатного человека (господина, философа, аристократа) является прямым выражением и продолжением его силы. Он добродетелен не из-за абстрактных норм и самопринуждения (хотя известный аскетизм, готовность к отречению ему свойственны), а самым естественным образом, в силу своей природы, положения, условий жизни. Добродетель — его защита, его потребность, способ его жизни. Рабская натура тоже выражает свою волю. Сильным натурам нет нужды прятаться, уходить в область внутренних переживаний и моральных фантазий, она может условия своего существования прямо осознать как долженствование.

Сверхчеловек (и это вторая особенность способа существования его добродетельности) находится по ту сторону добра и зла. Чтобы правильно осмыслить данное утверждение Ницше, надо иметь в виду, что кроме этой пары в его этике есть еще противоположность хорошего и плохого. Поскольку мораль мыслится как воля к власти, как самоутверждающая воля, то понятие зла, соразмерное добру, может и должно быть исключено, ибо нельзя хотеть зла. Если представлять себе человека в горизонтали, как, например, распростертое поле, то без понятия зла не обойтись (поле не бывает без сорняков). Но если его представлять вертикально, подобно, например, летящей стреле, то понятие зла оказывается несущественной, исчезающей величиной. Исторически преодоление противоположности добра и зла связано с сверхчеловеческой моралью господ. Знатные люди утверждают себя и довольствуются этим, они своей деятельностью задают критерии оценок и воспринимают ее как позитивную, хорошую. Что касается людей незнатных, подвластных, рабских душ, то их они никак не могут воспринимать в качестве равных, хотя бы до такой степени, чтобы считать достойными противниками. Они с ними просто не связываются, они их презирают. Знатное, высокое, благородное есть хорошее, а низменное есть плохое. Плохое от злого отличается тем, что на нем человек не заикливается, не делает предметом раздумий и переживаний, не ищет метафизических, да и вообще каких-либо иных объяснений — от него он освобождается, стряхивает со своих ног как прах. «Хорошее и плохое означают в течение известного времени то же, что знатность и ничтожность, господин и раб. Напротив, врага не считают дурным: он способен к возмездию. Троянцы и греки у Гомера одинаково хороши. Не тот, кто причиняет нам вред, а только тот, кто возбуждает презрение, считается дурным»².

Быть по ту сторону добра и зла означает качественное преобразование морали, а не отказ от нее.

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 68.

² Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч. Т. 1. С. 270.

2.1. КЛАССИЧЕСКИЙ УТИЛИТАРИЗМ

Утилитаризм представляет собой такую этическую теорию, которая отождествляет нравственный долг со стремлением к пользе. Слово утилитаризм (англ. Utilitarianism; от англ. utility, от лат. utilitas — польза) было введено в широкое теоретическое употребление английским философом Джоном Стюартом Миллем (1806 — 1873) и использовано им в качестве названия небольшого программного трактата по этике, вышедшего в 1863 г. Краткое и обобщенное описание этой теоретической позиции можно свести к трем основным пунктам. Во-первых, утилитаризм ставит моральную оценку поступков в зависимость от производимых ими последствий. В утилитаристской перспективе невозможно ответить на вопрос о моральном качестве действия, не установив, к чему оно приведет к какому-то моменту времени или приводит при систематическом его совершении. Если последствия оцениваются положительно, то действие приобретает статус разрешенного или обязательно-го к исполнению. Современная этическая теория использует для обозначения этого свойства понятие консеквенциализм (от англ. consequence — последствие). Во-вторых, положительная оценка последствий в утилитаризме осуществляется на основе установления того факта, что действие способствует количественному увеличению того блага, к которому стремится любой нравственный человек. Именно для его обозначения и применяются понятия «польза» или «полезность». Польза в утилитаризме отождествляется с благополучием определенного человека, уровень которого можно установить, поинтересовавшись его удовлетворенностью своей жизнью. В-третьих, требующее увеличения благополучие (польза, полезность) — это не только благополучие самого действующего лица или тех, кто по каким-то случайным причинам представляет для него ценность, но благополучие всех тех людей, которые затронуты последствиями его действий. Таким образом, утилитаризм предполагает, что благополучие разных людей может суммироваться в рамках более или менее формализованного общего зачета. При этом в ходе определения суммарных значений ничье благополучие

не должно исключаться, никто не должен рассматриваться как человек, переживания которого имеют меньшее значение в сравнении с переживаниями других людей. Постулирование равной значимости благополучия каждому в рамках утилитаристской этики не ведет автоматически к выводу о том, что ради увеличения суммированного благополучия отдельный человек или группа людей не могут серьезно пострадать. Напротив, принесение их интересов в жертву общему благу получает моральную санкцию, если у действующего лица не имеется иных альтернатив.

Джеремии (Иеремия) Бентам. В рудиментарном виде нормативная формула утилитаризма, совмещающая прогнозирование последствий действия и суммирование всех затронутых им интересов, обнаруживается на всем протяжении истории этической мысли. Однако длительное время она применялась по преимуществу к частным общественно-политическим проблемам, а также к решению нравственных дилемм, стоящих перед людьми, попавшими в экстремальные ситуации. В качестве общего принципа, потенциально вмещающего в себя все нормативное содержание морали, она рассматривалась некоторыми английскими теологами XVIII в. Однако для них рассуждение об увеличении общей пользы являлось способом обоснования принципов, входящих в христианскую моральную доктрину, а не инструментом поиска оптимальных критериев разграничения между добром и злом. Вне теологического контекста, но и без придания этой формуле центрального положения в рамках морали в целом ее использовали Ф.Хатчесон, Ч.Беккариа, К.-А. Гельвеций и др. Самостоятельное существование этики утилитаризма принято отсчитывать от социально-этической концепции Джереми (Иеремии) Бентама (1748 – 1832). Это связано с тем, что именно Бентам придал принципу полезности статус монопольного критерия моральной оценки всех человеческих поступков (источка любых оценочных принципов), а также попытался использовать этот критерий как инструмент критики общераспространенных нравственных представлений и господствующих общественных практик.

В своем «Введении в основания морали и законодательства» (1789) И. Бентам понимает под «принципом полезности» тот принцип, который «одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие, смотря по тому, имеет ли оно (как нам кажется) стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет дело, или, говоря то же самое другими словами, содействовать или препятствовать этому счастью»¹. Для понимания этой формулировки необходимо иметь в виду, что под счастьем Бентам

¹ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 10.

подразумевает исключительно удовольствие, причем удовольствие любого типа, без каких бы то ни было качественных разграничений. Именно удовольствие он считает единственной целью, к которой стремятся все люди: «природа поставила человечество под управление двух верховных властителей, страдания и удовольствия»¹. Так как одобрение или осуждение действий на основе «принципа полезности» замкнуто на вопрос об увеличении счастья (удовольствия), то моральная оценка в рамках предложенной Бентамом нормативной теории не может осуществляться без замеров этого явления. Бентам исходил из того, что моральный субъект обладает инструментарием для измерения индивидуального и коллективного удовольствия как в конкретный момент времени, так и на тех или иных временных промежутках.

На уровне отдельных индивидов возможность производить измерения, по мнению Бентама, обеспечивается с помощью трех элементов. Первый — это параметры, по которым оцениваются удовольствия. Первичными параметрами являются их интенсивность, продолжительность, несомненность и близость. С учетом того, что отдельное удовольствие встроено в сложный жизненный нарратив испытывающего его человека, количественный индекс каждого удовольствия должен отражать не только его собственные свойства, но также способность к порождению других удовольствий и страданий. На этой основе к четырем первичным параметрам, искусственно вырывающим отдельное удовольствие из единства индивидуального опыта, добавляются критерии плодovitости и чистоты². Вторым элементом служит классификация простых удовольствий (от «удовольствий чувств» до «удовольствий облегчения»). Она необходима утилитаристу, поскольку на ее основе выделяются объекты измерения. Критерии количественной оценки применяются именно к простым элементам сложных удовольствий, полученным в результате аналитического разложения последних³. Наконец, бентамовское измерение счастья учитывает не только объективные закономерности в сфере получения удовольствия, но и индивидуальные особенности каждого человека. Для того чтобы такой учет был систематическим и достоверным, Бентам предлагает типологию факторов, которые варьируют чувствительность индивидов к различным воздействиям⁴.

Измерение счастья индивида — в большинстве случаев лишь предварительный этап этического рассуждения. Даже если действующее лицо затрагивает своими поступками лишь одного другого

¹ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 9.

² Там же. С. 41–42.

³ Там же. С. 46–57.

⁴ Там же. С. 58–92.

человека, оно вынуждено сравнивать его удовольствия и страдания со своими и суммировать их. Таким образом, бентамовская сторона, «об интересе которой идет дело», это, как правило, не индивид, а большая или меньшая группа, по отношению к которой необходимо найти действие, ведущее к «наибольшему счастью наибольшего количества людей»¹. Когда Бентам обсуждает такие группы, состоящие из «лиц, интересы которых оказываются затронутыми», приведенный выше список параметров количественной оценки удовольствий дополняется еще одним — распространением удовольствия. Для того чтобы выяснить «общую тенденцию» какого-либо действия в отношении группы, по Бентаму, необходимо: 1) сложение чисел, выражающих превышение удовольствий над страданиями для тех, кто выигрывает от его совершения, 2) сложение чисел, выражающих превышение страданий над удовольствиями для тех, кто проигрывает от его совершения, 3) подведение итогового баланса. Принципиальным условием правильности утилитаристского суммирования служит сохранение равной значимости счастья каждого человека в ходе решения вопроса о моральной правильности или неправильности планируемого действия. Позднее с легкой руки идейного наследника Бентама — Дж.С. Милля — посылка равной значимости («каждый должен считаться за одного и никто — более чем за одного человека») получила название «бентамовского афоризма».

Отношение Бентама к точности разработанных им методик измерения счастья является неоднозначным. Если судить по тексту «Введения в основания нравственности и законодательства», то он рассматривает их как надежные инструменты принятия нравственно значимых решений. В некоторых рукописных фрагментах такая уверенность ослабевает: «Бесполезно говорить о сложении тех количеств, которые после сложения продолжают оставаться такими же отдельными, как и были до него: счастье одного человека никогда не будет счастьем другого, выгода одного — выгодой другого». Однако и в этом случае, даже признавая, что «суммируемость счастья» выглядит при строгом анализе как нечто надуманное и условное, Бентам не находит возможным от нее отказаться. Ее условность не больше, чем условность некоторых математических абстракций, а отказ от нее лишает нас возможности обосновывать решения, затрагивающие интересы других людей. «Суммируемость счастья, — пишет Бентам, — это такой постулат, без допущения которого всякая политическая аргументация окажется в тупике»².

¹ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 43–44.

² Цит. по: *Halevy E. The Growth of Philosophic Radicalism*. N.Y., 1952. P. 495.

Центральным внутренним противоречием утилитаристской этики Бентама является необходимость совмещения строго гедонистической психологии с императивным характером принципа «наибольшего счастья наибольшего количества людей». Если удовольствие и страдание, по словам Бентама, «верховные властители» человечества, то исполнение требования увеличивать суммированное счастье никак не может быть вменено их «верноподанным». Ведь исполнение принципа «наибольшего счастья» совсем не обязательно приносит действующему лицу то удовольствие, которое превышает его страдания от негативных последствий соблюдения этой нормы или от потери возможности совершать иные (нравственно неоправданные) поступки. Один из способов решения этой проблемы связан с бентамовским разграничением «частной этики», служащей счастьем самого индивида, и «законодательства», служащего счастьем общества, в том числе созданию системы институтов и традиций, в которой стремление каждого к своей пользе будет улучшать положение всех¹. Однако этот ход мысли всего лишь переносит противоречие на уровень мотивов законодателя, исток которых остается непонятным. Да и в рамках «частной этики», как она описана Бентамом, стремление к счастью другого уже соединено со стремлением к собственному счастью (принцип полезности распространяется на «всякое действие частного лица», как и «на всякую меру правительства»)². Другой способ решения проблемы — ослабление гедонистических посылок антропологии, стоящей за утилитаристской этикой, признание того, что не всякое стремление есть стремление к удовольствию. Но отсюда следует, что и желание блага другому человеку не обязательно должно принимать форму стремления обеспечить ему максимальное количество удовольствий. Тем самым подрывается универсальность критерия «наибольшего счастья наибольшего количества людей».

Среди примечательных особенностей этического учения Бентама — раскрытие того потенциала, которым обладает утилитаристская этика в вопросе о расширении круга существ, требующих к себе нравственного отношения. В отличие от этических теорий, в которых человек приобретает неприкосновенный статус в качестве существа, обладающего способностями к абстрактному генерализирующему мышлению, самоограничению на основе принципов, произвольной взаимности и т. д., утилитаризм видит в нем прежде всего существо, способное к переживанию страданий и удовольствий. Именно это обстоятельство делает человека предметом моральной озабоченности тех, кто своими действиями затрагивает его интересы. Данная особенность способствует относительно

¹ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 386.

² Там же. С. 10.

легкому преодолению утилитаристами антропоцентристской ограниченности этической мысли. Не удивительно поэтому, что основатель утилитаризма Бентам был одним из первых европейских мыслителей Нового времени, которые повели речь о моральной необходимости сострадательного отношения к животным не в связи с разрушительным воздействием жестокости к ним на человеческую личность, а в связи с их собственной, внутренней ценностью.

Именно Бентам предложил известный аргумент, демонстрирующий логическую противоречивость радикальных различий в отношении к человеку, который еще или уже не проявляет человеческих свойств, и к животному. «Взрослая лошадь или собака, — писал Бентам, — несравненно более рациональные и общительные существа, чем младенец в возрасте одного дня, одной недели или даже одного месяца». В этой связи возникает вопрос: «Почему относительно их [животных] не делают тех же поправок и скидок на различия в разумности, какие делаются в отношении человеческих существ»? По мнению Бентама, так происходит лишь потому, что существующие в обществе законы порождены страхом людей друг перед другом, а менее рациональные существа такого страха не порождают. Однако у данного положения нет никакого морального обоснования. Причинение страданий животным, в отличие от их безболезненного использования или даже умерщвления в целях самозащиты либо для употребления в пищу, недопустимо. Осознание этого обстоятельство человечеством находится на повестке дня с того момента, как наметилась мощная тенденция к преодолению расистских предрассудков. «Французы, — замечает Бентам, — уже открыли то, что чернота кожи не есть основание для того, чтобы оставить человеческое существо капризу мучителя без какой-либо компенсации. Может наступить день, когда признают, что количество ног, наличие шерсти на коже... столь же недостаточные основания для того, чтобы предоставить чувствующее существо такой же судьбе»¹.

Джон Стюарт Милль. Подобно своему предшественнику, Дж.С. Милль также рассматривал консеквенциалистское понимание нравственной нормативности в качестве неизбежного для этики. «Моральность действий, — писал Милль, — зависит от последствий, которые они порождают — таково убеждение разумных людей, принадлежащих ко всем школам»². Основной предмет достойных внимания разногласий в этической мысли, с точки зрения Милля, это вопрос о том, какие критерии позволяют определять моральную значимость последствий. В этом споре утилитаризм выступает как одна из возможных позиций и требует специального обо-

¹ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. С. 372.

² Mill J.S. Bentham // Mill J.S. The Collected Works. Vol. 10. L., 1969. P. 111.

снования. Поэтому Милль попытался разработать аргументы, демонстрирующие преимущества утилитаристской этики.

Первая часть подобных аргументов направлена на простое устранение неправильных интерпретаций утилитаризма, используемых оппонентами. Хотя утилитаризм признает именно пользу «мерилом добра и зла», он не является доктриной, которая искусственно усекает полноту человеческой жизни или пропагандирует безудержный эгоцентрический гедонизм. Первое искажение утилитаризма связано с тем, что некоторые оппоненты интерпретируют его положения в контексте обыденного понимания пользы, которое противопоставляет пользу удовольствию, в особенности, удовольствию эстетическому. Однако при правильном понимании этой доктрины польза не противоположна, а тождественна удовольствию во всем многообразии его проявлений, включая самые непрагматичные. Другим синонимом пользы служит понятие «счастья», раскрывая которое Милль указывает на две составляющих счастливой жизни: позитивное удовольствие и отсутствие возможных страданий. Отождествление пользы и счастья также снимает с утилитаризма обвинение в поклонении материальной выгоде¹. Вторая превратная интерпретация состоит в том, что утилитаристы признают исключительно количественный критерий оценки удовольствий. Таким оппонентам Милль отвечает рассуждением о возможности качественной градации удовольствий и использования этой градации как важного практического критерия (подробнее см. ниже). Третье искажение утилитаристской этики превращает ее в эгоистическую доктрину. Однако, по Миллю, «руководящий принцип человеческих поступков» есть не «личное, эгоистическое счастье, а счастье всех». Этот принцип «требует от человека в отношении к своему личному счастью и к счастью других самого строгого беспристрастия». Отсюда следует, что даже жертвенное учение Иисуса Христа «проникнуто истинным духом утилитарианской доктрины»². Четвертое искажение состоит в том, что утилитаризм отрицает возвышенную нравственную самоотверженность: человек, стремящийся к счастью, никогда не сможет от него отречься. Однако Милль полагает, что антиэгоистический характер утилитаризма неизбежно ведет к необходимости самоотречения, несмотря на приверженность счастью в качестве универсальной цели и ценности. «Утилитарианская нравственность, — заявляет Милль, — признает в человеке способность жертвовать величайшим своим личным счастьем для счастья других»³.

¹ Милль Дж. С. Утилитарианизм // Милль Дж. С. Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1900. С. 99.

² Там же. С. 115.

³ Там же.

Кроме устранения неправильных интерпретаций утилитаризма, Милль использует для его защиты логику прямого обоснования. Он предлагает в этой связи развернутое доказательство принципа пользы. Оно включает в себя два шага. На первом шаге обосновывается объективная желательность счастья на основе двух утверждений: а) «все люди желают счастья», б) они «ничего иного, кроме счастья, и не желают». Последнему утверждению противостоят некоторые исходные данности морального сознания, такие, например, как устойчивое восприятие добродетели не в качестве средства для достижения счастья, а в качестве блага самого по себе и независимой цели. Для снятия противоречия Милль пытается показать, что существуют такие средства достижения счастья, которые становятся в рамках психологического опыта отдельного человека желательны ради самих себя. Тем самым они перестают быть средствами, превращаясь в часть или органичный ингредиент самого счастья. Эта метаморфоза может произойти с любым источником удовольствия (деньгами, славой, властью), однако, лишь в случае с добродетелью превращение средства достижения цели в ее часть не сопровождается никакими ограничительными условиями со стороны утилитаристской этики¹. На втором шаге своего доказательства Милль переходит от тезиса, что именно достижение счастья есть высшее благо для каждого конкретного человека, к тезису, что благом для совокупности людей является именно их общее, агрегированное счастье². Некоторые исследователи рассматривают второй шаг миллевского рассуждения как демонстрацию неразрывной связи общего счастья с личным счастьем каждого индивида, т. е. как обоснование императивной силы «принципа всеобщего счастья» и вытекающего из него морального самопожертвования. Другие полагают, что он всего лишь обосновывает правильный способ действий того, кто уже стремится обеспечить благо совокупности людей. Имея подобную установку, он должен учитывать счастье каждого из них, а не какой-то другой параметр, и прибегать к беспристрастному суммированию счастья.

Сравнение утилитаристских концепций Милля и Бентама позволяет выделить три ключевых отличия. Во-первых, у Милля нет единого понимания той роли, которую принцип пользы играет в ходе принятия решений моральным субъектом. Довольно часто, подобно Бентаму, он рассматривает этот принцип как способ определения долга в конкретных ситуациях, т. е. использует его прямо. В трактате «Утилитаризм» мы находим следующую формулировку: «Учение, признающее основанием нравственности полезность или принцип величайшего счастья, оценивает поступки по

¹ Милль Дж. С. Утилитарианизм. С. 149.

² Там же. С. 144 – 145.

отношению их к нашему счастью: те поступки, которые ведут к счастью, — хороши, а те, которые ведут к несчастью, — дурны»¹. Не исключено, что данное утверждение относится не столько к единичным поступкам, сколько к их классам, а значит, к общей норме, на которую следует опираться в ходе принятия решений. Но и в этом случае текст «Утилитарианизма» не оставляет сомнений в том, что выявление классов правильных и неправильных поступков представляет собой лишь часть предназначения принципа пользы. Последний позволяет не только формулировать так называемые «вторичные правила», но и ситуативно проверять результаты их применения. Возможность такой проверки демонстрирует ключевая миллевская аналогия. Он уподобляет «вторичные правила» морали результатам готовых астрономических вычислений из «Морского альманаха», которые моряки могли бы получить и непосредственно в ходе плавания. Однако такая проверка, по Миллю, не только *возможна*, но и *необходима*. По крайней мере, во всех нехарактерных и сомнительных случаях. Так, каждый знает, что кража «вредна для счастья людей». Однако «для того, чтобы спасти жизнь человека, не только дозволительно, но даже обязательно украсть или отнять силою необходимую для этого вещь или лекарство»².

За пределами текста «Утилитарианизма» у Милля встречаются формулировки, которые исключают прямое действие принципа пользы, что указывает на существенное расхождение двух основателей утилитаристской этики. Так, в «Системе логики» Милль утверждает, что «есть много добродетельных действий... когда в отдельном случае счастье приносится в жертву, так что получается больше страдания, чем удовольствия. Но такое поведение допускает оправдание, потому что, как можно доказать, в целом на земле будет больше счастья, если будут культивироваться именно чувства, заставляющие людей в известных случаях пренебрегать счастьем»³.

Вторым отличием от этической теории Бентама является то, что Милль обнаруживает в сфере удовольствия качественные разграничения. Так, Бентам утверждал, что удовольствие от примитивной игры в кнопки не только равно удовольствию от поэзии и музыки, но даже превосходит его в силу своей «общедоступности» и «невинности». Милль увидел в этом утверждении не только грубое искажение основ нравственного опыта, но и один из главных поводов для нападок на утилитаристское учение. Противники утилита-

¹ Милль Дж. С. Утилитарианизм. С. 100.

² Там же. С. 192.

³ Милль Дж. С. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. М., 2011. С. 704.

ризма утверждают, что доктрина, в которой нет более прекрасной и благородной цели, чем удовольствие, «достойна разве одних только свиней». Однако, по мнению Милля, эти нападки опираются на неверное предположение, что человек не способен иметь иных удовольствий, кроме «свинских», либо не способен разграничивать «скотские» и «более возвышенные» (умственные, нравственные, эстетические) удовольствия. Критики утилитаризма не понимают фундаментального различия между «счастьем» и «довольством» и сводят нормативную программу утилитаризма к достижению последнего¹.

Критерием для разграничения «высших» и «низших» удовольствий, по Миллю, является следующий: «Если люди, вполне испытывавшие два каких-либо удовольствия, отдадут одному из них столь большое предпочтение, хотя и знают, что достижение его сопряжено с гораздо большими неприятностями, чем достижение другого, но все-таки предпочитают его даже и тогда, когда другое представляется им в самом большом количестве, в каком только возможно, то мы имеем полное основание заключить, что предпочитаемое удовольствие имеет перед другим столь значительное качественное превосходство, что количественное между ними отношение теряет при этом почти всякое значение»². Милль не дает однозначного ответа на вопрос, можно ли ориентироваться в вопросах разграничения удовольствий по качеству на «общее чувство и общее мнение» или только на мнение тех людей, которые «поставлены в благоприятные условия для опыта, способны к самонаблюдению и к самосознанию». Однако в любом случае он считает необходимым скорректировать определение принципа пользы в соответствии с качественным подходом к удовольствиям: в отношении самого себя и в отношении других высшей целью человека является «существование, наивозможно свободное от страданий и наивозможно богатое наслаждениями как количественно, так и качественно»³. Обсуждение проблемы качества удовольствий показывает, что Милль является не только последователем Бентама, но и наследником эвдемонистической традиции, восходящей к теории добродетели Аристотеля.

Третьим отличием утилитаристской этики Милля от утилитаризма Бентама служит то пристальное внимание, которое Милль уделил анализу понятия «справедливость». Если Бентам полностью заменил традиционное для этики обсуждение справедливости поступков и институтов анализом их полезности, то Милль попытался создать утилитаристскую интерпретацию этого понятия.

¹ Милль Дж. С. Утилитарианизм. С. 104.

² Там же. С. 102–103.

³ Там же. С. 106–107.

Тем самым он заложил основу для критического взаимодействия утилитаризма с общераспространенной моралью обычаев и интуитивных суждений, для коррекции ее требований и интегрирования их во всесторонне продуманную систему норм, опирающуюся на принцип пользы. Чтобы решить эту масштабную задачу, Милль демонстрирует противоречивость расхожих представлений о справедливости. Он обобщает те стандартные случаи, в которых моральное неодобрение поступков и ситуаций выражается с помощью этого понятия, и обнаруживает, что «связующую их умственную нить» уловить невозможно¹. Чтобы сохранить одни интуитивные суждения о справедливости и обоснованно отбросить другие, Милль вводит общее определение справедливости как части моральных принципов и норм. Для него она есть совокупность таких нравственных обязанностей, выполнение которых является соблюдением чьих-либо прав и допускает применение принуждения. При таком понимании справедливости появляется возможность выявить ее единое нормативное основание. Наделение людей правами, с точки зрения Милля, имеет в своей основе специфический вид пользы, а именно — обеспечение безопасности. Безопасность — это единственный по-настоящему общезначимый интерес всех людей. В отличие от иных благ, она нужна каждому вне зависимости от характера индивидуальных предпочтений, удовлетворение которых формирует его счастье². Именно на основе этого утверждения, по Миллю, должны примиряться между собой частные принципы и максимы справедливости, а также оцениваться односторонние концепции, которые неправомерно принимают их за конечные отправные посылы.

Переходной фигурой от классического утилитаризма к его современным образцам является Г. Сиджвик (1838 – 1900), который продолжил демонстрацию преимуществ «универсального гедонизма» (утилитаризма) в сравнении с догматическими интуитивистскими теориями, а также разработку не прямых форм применения принципа пользы. С конца XIX в. по 70-е гг. XX в. в англоязычной этической традиции утилитаризм представлял собой господствующую парадигму нормативной этики. В последней трети XX — начале XXI в. он превратился в одну из трех основных противостоящих друг другу теорий (подробнее см. раздел седьмой, гл. 3, 3.1).

2.2. ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭТИКА

Эволюционный подход в этике непосредственно связан с эволюционной научной теорией. В духе научного эволюционизма эво-

¹ Милль Дж. С. Утилитарианизм. С. 162.

² Там же. С. 176–177.

люционная этика рассматривает мораль в качестве момента в природной (биологической) эволюции, коренящейся в самой природе человека. На этой основе он формулирует и основной нормативный принцип морали: морально положительно то, что способствует жизни в ее наиболее полных выражениях.

Эволюционный подход в этике был разработан английским философом Гербертом Спенсером (1820–1903) как приложение более общего и синтетического эволюционного метода к этике. Параллельно со Спенсером эволюционная теория получила развитие, причем эмпирически более пространно обоснованное, у Чарльза Дарвина (1809–1882). Дарвин специально посвятил проблемам морали и ее возникновения две главы своего двухтомного произведения «Происхождение человека и половой отбор» (1871). В них положение о природных, биологических предпосылках морали выводятся из эволюционной теории. Фактически Дарвин не открыл ничего нового в содержании морали. Но он предложил естественно-научное обоснование философских идей, касающихся морали и воспринятых из эмпиризма и этического сентиментализма — главным образом, Д. Юма, А. Смита. В собственно этическом содержании своей концепции происхождения морали он несколько не выходит за рамки, заданные этими мыслителями.

Основные идеи Дарвина относительно условий развития и существования морали, развитые затем эволюционной этикой, заключаются в следующем. 1) Общество существует благодаря социальным инстинктам, которые человек (как и любые социальные животные) удовлетворяет в обществе себе подобных; отсюда вытекают и симпатия, и услуги, которые оказываются ближним. Дарвин добавляет — и с этической точки зрения это очень важно — что услуги у животных «ни в коем случае не распространяются на всех особей данного вида и ограничиваются членами одной и той же общины»¹. 2) Социальный инстинкт преобразуется в нравственность благодаря высокому развитию душевных способностей. Не только инстинкты, но и возникающие на их основе «образы всех прошлых действий и любовь» выполняют контролируемую роль, побуждая человека к поступкам, направленным на поддержание социальной жизни, и препятствуя доминированию каких-либо иных инстинктов над социальными. 3) У человека сильнейшим фактором поведения стала речь, благодаря которой оказалось возможным формулировать требования общественного мнения. Но и здесь одобрение и неодобрение определенных поступков покоится на симпатиях, непосредственно обусловленных общественным инстинктом. 4) Социальный инстинкт и естественная симпатия укрепляются привычкой.

¹ Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор. СПб., 1991. С. 93.

Эволюционная этика прошла больше чем за полтора столетия несколько этапов, каждый из которых был связан с определенными достижениями в биологии. Это — социальный дарвинизм — этика и социальная теория, основанные на дарвиновском учении о видовом отборе; этика, сориентированная на этологию — науку о поведении животных, и социобиология — этическая и социальная теория, базирующиеся на достижениях в области эволюционной генетики. Главное, что объединяет все биологические концепции морали, старые и новые, заключается в утверждении о том, что человечество в своем становлении пережило групповой отбор на моральность. Мораль возникает на основе природы, и предзаданные природой способности закрепляются и получают развитие с помощью социальных механизмов (к которым следует отнести и способности к обучению и воспроизведению).

Этический эволюционизм. Герберт Спенсер. В середине XIX в. Спенсер принялся за грандиозный проект создания системы «синтетической философии». Сформулировав основные принципы своей философии, Спенсер приложил их к различным частным наукам — биологии, психологии, социологии, педагогике, а также этике. Каждую из этих сфер знания Спенсер рассматривает в отдельном довольно объемном произведении, некоторые из них состоят из двух томов. Основное произведение Спенсера, посвященное морали — «Основания этики» (в 2 т., 1892–1893), в которое включены увидевшие свет ранее: «Данные этики» (1879) и «Справедливость» (1891).

Труд Спенсера обширен и носит систематический характер. По кругу обсуждаемых проблем Спенсер вполне вписывается в теоретический контекст своего времени, затрагивает практически все проблемы, обсуждавшиеся в этике того времени. Однако при построении своей этической теории он предпринимает своеобразный методологический ход, который заключается в том, что мораль рассматривается в непосредственной связи с поведением как его ценностная характеристика. «Наилучшее поведение есть то, которое приводит к наибольшей продолжительности, широте и полноте жизни»¹, а «конечной нравственной целью» является удовольствие, или счастье². С этой точки зрения, мораль присуща не только человеку, но и животным. В целом она является результатом эволюции жизни, своеобразным инструментом, выработанным в процессе эволюции для регулирования поведения и разрешения конфликтов, возникающих между частными и общими стремлениями, в частности, между эгоизмом и альтруизмом. Поскольку и эгоизм, и альтруизм развиваются в ходе эволюции, ни один из этих принци-

¹ Спенсер Г. Основания этики [§ 246]. Т. II. СПб., 1899. С. 5.

² Там же [§ 16]. Т. I. С. 30.

пов не должен переоцениваться в ущерб другому. Прогрессивное общественное развитие в конечном счете ведет к снятию противоречий между частным и общим, индивидуальным и видовым и гармонизации эгоизма и альтруизма¹.

Социобиология. В видоизмененной форме современные биологистские теории морали принимают все постулаты классического эволюционизма, главный из которых заключается в том, что человечество проходило в своем становлении групповой отбор и на моральность, в частности, альтруизм. В XX в. благодаря достижениям эволюционной генетики и этологии был высказан ряд идей и концепций, позволивших показать биологическую обусловленность, эволюционную предзаданность человеческого поведения, в том числе и морали. Если классическая эволюционная этика (Г. Спенсер, П.А. Кропоткин, Дж. Хаксли, др.) говорила о качестве необходимых для выживания или размножения особей или группы, которые отбираются в ходе эволюции, а этология (Ч.О. Уитмен, К. Лоренц, Н. Тинберген и др.), исходя из генетической обусловленности поведения животных и человека, стремится к тщательному, детальному изучению психофизиологических механизмов поведения, то в социобиологии (Э. Уилсон, М. Рьюз, В.П. Эфроимсон, др.) были предприняты попытки раскрыть конкретные генетические механизмы поведения.

Эти механизмы, объясняющие процесс эволюционного отбора, выражены в нескольких концепциях.

1) Согласно классической эволюционной теории, механизмы приспособляемости сориентированы на выживание особи, а не вида; при способности особи к выживанию в выигрыше оказывается и вид в целом. Однако положение об индивидуальной приспособляемости плохо согласовывалось с многократно наблюдавшимися фактами помощи, даже жертвенной помощи у животных. Некоторые эволюционисты стали рассматривать взаимную помощь как реальный фактор эволюции. Русский мыслитель Петр Алексеевич Кропоткин (1842 – 1921) вполне в духе классического эволюционизма рассматривал взаимопомощь как основной фактор эволюции: «Общительная сторона животной жизни играет гораздо большую роль в жизни природы, чем взаимное истребление... Взаимопомощь — преобладающий фактор природы»².

По мнению же Уильяма Д. Гамильтона (1936 – 2000), приспособляемость особи, безусловно, имеет место, однако она подчинена приспособляемости родичей, т. е. совокупной приспособляемости,

¹ Спенсер Г. Основания этики [§ 81]. Т. I. С. 146.

² Кропоткин П.А. Этика. Т. 1. Происхождение и развитие нравственности // Кропоткин П.А. Этика. М., 1991. С. 32.

на которую и направлен естественный отбор¹. Эта приспособляемость обусловлена не выживанием особи, а сохранением соответствующего набора генов, носителем которого является группа родичей. Некоторая особь жертвует собою ради родных, поскольку половина от ее набора генов содержится у ее братьев и сестер, четверть — у братьев и сестер родителей, восьмая часть — у двоюродных братьев и сестер. Таким образом, проясняется смысл того, что эволюционисты называют альтруизмом: это такое индивидуальное поведение, которое увеличивает возможности приспособления и размножения родственной группы, при том что соответствующие шансы индивида могут уменьшиться.

Речь идет о приспособляемости не группы вообще, но группы родичей. Иными словами необходимо различать, как настаивают многие социобиологи и этологи, групповой отбор и отбор родичей. Так, русский генетик Валентин Павлович Эфроимсон (1908 — 1989) в статье «Родословная альтруизма» говорит о групповом отборе, продолжая традиции популяционной теории эволюции². С позиций эволюционной генетики он делает вывод, что происходит отбор на альтруистичность: выживают те группы, у индивидов которых появляется и закрепляется генетическая структура, определяющая альтруистическое — помогающее, самоотверженное, жертвенное — поведение. Эта концепция вполне подпадает под идею совокупной приспособляемости, однако она не отвечает генетическому содержанию теории, на этой идее основанной. К примеру, особь, обладающая «геном альтруизма», жертвует собой, обеспечивая приспособляемость своих родичей, в большей или меньшей степени обладающих этим геном; однако это не исключает возможности того, что в данной группе есть особи с «геном эгоизма», которые будут пользоваться «альтруистами», обеспечивая себе лучшие возможности для выживания и размножения, а носители «альтруистического гена», таким образом, оказываются подверженными большему риску.

2) Американский зоолог Ричард Доукинс (1941) выдвинул концепцию «эгоистического гена» в одноименной книге (1976)³. Эта концепция позволяет дать альтернативную интерпретацию теории совокупной приспособленности. Последняя относится исключительно к группе родичей, но при этом основным «агентом» отбора в процессе эволюции выступает не популяция, не группа, а некоторый набор генов, характерный для данной родственной группы. Особь является, по словам самого Доукинса, машиной для выжи-

¹ Hamilton W.D. The Genetical Evolution of Social Behavior // The Journal of Theoretical Biology. 1964. No. 7. P. 1 — 16.

² Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека) // Эфроимсон В.П. Гениальность и генетика. М., 1998. С. 446 — 449.

³ Доукинс Р. Эгоистический ген. М., 1993.

вания гена. Альтруизм на уровне индивидуального поведения обрачивается генетическим эгоизмом и как таковой превращается в видимость. Важно отметить, что более техническое, с генетико-теоретической точки зрения, уточнение в интерпретации проблемы альтруизма размывает, если не снимает саму проблему. Коль скоро поведение рассматривается не как поведение личности, но всего лишь как имперсональная реализация генетического набора, какое-либо предположение о морали теряет смысл.

3) Помогающее поведение как внутри группы, так и между представителями разных, т. е. неродственных групп, а также между представителями различных видов получает объяснение благодаря еще одной концепции, которую выдвинул Роберт Л. Триверс (1943) и которая получила название взаимного альтруизма¹. Суть ее ясна из названия: одна особь оказывает содействие другой, полагая, что в свою очередь ей отплатят тем же. Здесь также возникает проблема этологического характера — как сохранять равновесие, какие могут быть гарантии против обманщиков. Как показывают наблюдения, есть некие данные, позволяющие животным судить о намерениях и целях «контрагентов» и вести себя либо кооперативно, либо конкурентно.

Хотя взаимный альтруизм, как он воспринимается с эволюционной точки зрения, близок скорее обмену услугами, чем альтруизму в этическом понимании, это не просто обмен, ибо потери и приобретения (понимаемые как понижение и повышение шансов соответствующих геноформ на сохранение и распространение) альтруиста, отнюдь не пропорциональны, не сбалансированы. Причем при внутригрупповой взаимопомощи непропорциональность увеличивается по мере увеличения возраста альтруиста и реципиента.

Из сказанного нельзя еще сделать вывода о том, как социобиологи понимают биологический фактор морали, социального поведения в целом. В.П. Эфроимсон в упоминавшейся статье стремился показать, что закрепляющиеся в процессе отбора эволюционно-генетические механизмы лежат в основе почти всех проявлений морали: альтруизма (и не только эволюционно истолкованного), заботы, помощи, самоотверженности, чувства долга, совестливости, благородства, даже однолюбия и почитания девственности до замужества. Американский биолог Э. Уилсон (1929) в 1970-е гг., когда он выступил с идеей социобиологии человека, высказывал предположения о возможности установления действительно биологической основы морали. Однако со временем он уточнил свой взгляд на этот счет таким образом, что социальное поведение не следует сводить

¹ *Trivers R.L. The Evolution of Reciprocal Altruism // The Sociobiological Debate: Readings on the Ethical & Scientific Issues Concerning Sociobiology / Ed. by A. Caplan. New York, 1978. P. 213 – 226.*

к анатомии человека, оно развивается «в тандеме» с анатомией, и «моральные суждения не являются свойствами молекул»¹.

4) Попытка раскрыть определяющие факторы мышления и поведения человека предпринимается в концепции «эпигенетических правил» (Ч. Ламсден, Э. Уилсон), или, точнее, механизмов, возникающих в психике человека и имеющих соответствующий физический субстрат в мозге, в процессе и в результате взаимодействия организма и среды. Эпигенетические правила делятся на два класса: во-первых, автоматические процессы, опосредствующие связи между ощущениями и восприятиями, и, во-вторых, процессы, возникающие внутри и по поводу восприятий и оперирующие данными культуры. «Мораль, — пишут М. Рьюз и Э. Уилсон, — зашифрована в эпигенетических правилах и прежде всего во вторичных... Как сущность, так и форма этих правил управляются механизмами, порождающими альтруизм» и кооперацию, и «чувства обязанности, которые мы испытываем по отношению к членам нашей семьи»². Иными словами, речь идет о том, что среда, в том числе социальная среда, оказывается фактором формирования органических и функциональных структур, в частности, тех, что ответственны за моральное поведение.

Таким образом социобиологи снимают обращенные к ним упреки в генетическом детерминизме.

Теоретическая значимость эволюционно-генетического изучения поведения человека несомненна. Однако эволюционизм в построении теории морали ограничивается общеантропологическими определениями человека и сводит мораль к адаптивному поведению, при котором сознательность и способность к саморегуляции, столь существенные для морали, не получают объяснения и адекватного выражения.

■ 2.3. ПРАГМАТИЗМ

Прагматизм (от греч. *πρῶτα*, *πρᾶγμα* — действие) представляет собой направление в философии, в частности, моральной, получившее наибольшее распространение в США; его справедливо называют «американской философией». Прагматизм возникает благодаря Чарльзу Пирсу (1839–1914); он ввел термин «прагматизм» в статье «Как сделать наши идеи ясными» (1878). В этой же статье была предложена методология исследования, обозначенная впоследствии как принцип Пирса, который говорит в том, что при рассмотрении какого-либо предмета наблюдателю или исследова-

¹ Рьюз М., Уилсон Э. Дарвинизм и этика // Вопросы философии. 1987. № 1. С. 100, 104.

² Там же. С. 99, 100.

телю следует выяснить, какие ощущения этот предмет у него вызывает и какие практические эффекты могут из этого последовать. Прагматистский метод устанавливает, что значение любого утверждения определяется тем способом действия (поведения), который из него вытекает¹.

Подлинное признание прагматистский метод получил спустя двадцать лет благодаря одному из выступлений Уильяма Джеймса (1842–1910) и последовавших за ним публикаций. Им, а впоследствии Джоном Дьюи (1859–1952) были сформулированы основные положения моральной философии прагматизма. Метод прагматизма не придает какого-либо значения первопринципам и прямо ориентирует на практические выводы. Это очевидно проявилось в инструментальной трактовке прагматизмом истины, под которой понимается любое представление, которое способствует экономизации деятельности, организации опыта и согласованию нового опыта со старым.

У. Джеймс получил известность не только как философ, но и как психолог. Во всех своих работах он так или иначе затрагивает отдельные вопросы морали. Это касается и самого знаменитого его произведения — «Прагматизм» (полное название — «Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярная лекция по философии», 1907), и «Принципов психологии» (1890), и «Многообразия религиозного опыта» (1910). Джеймсу принадлежит и статья «Этическая философия и моральная жизнь», которая вошла в его сборник «Воля к вере и другие очерки популярной философии» (1897). Она дает цельное представление о его философско-этической позиции.

Прагматизм в целом лежит в русле той традиции, которая восходит к утилитаризму и эволюционизму² (при определенном взгляде они ассоциируются одним словом — позитивизм), т. е. согласно прагматизму, источник, или предпосылка морали имеет земную основу. Это — потребности и отношения людей. Однако в вопросе о природе моральных понятий Джеймс в полемике с утилитаризмом, социальным утопизмом и эволюционизмом утверждал наличие в человеческой природе предрасположенности к идеальному как таковому, отличному от приятного и полезного. У людей имеются разные нравственные идеалы, говорит Джеймс, но не все они могут быть выведены из стремления человека получать удовольствие и избегать страдания.

В этом Джеймс солидаризируется с интуитивистами, хотя в отличие от интуитивистов, многие из которых выводили мо-

¹ См.: Джеймс У. Прагматизм / Пер. П.С. Юшкевича // Джеймс У. Воля к вере / Общ. ред. П.С. Гуревича. М., 1997. С. 225.

² См. статьи У. Джеймса в сб. «Воля к вере» — «Великие люди и среда» и «Знание индивидов» (Указ. соч. С. 138–167).

ральные представления из априорных представлений человека или некой изначальной способности, Джеймс полагал, что моральный мир — это порождение сознания человека, причем сознание Джеймс понимал как непременно опосредованное практикой, деятельностью. Добро, как и истина, должны восприниматься кем-то в качестве таковых; добро должно чувствоваться, истина — мыслиться. Ценностные понятия должны быть актуализированы чувствующим сознанием, соотнесены с реальной практикой индивида, чтобы стать реальными. Вне сознания ценностных понятий нет. Сам факт их существования и тем более их содержание обусловлены наличием «чувствующего существа» — человека, способного отличать благо от зла, исходя из своих предпочтений и независимо от внешних обязанностей. Другое дело, что в субъективном плане люди, дискутирующие по вопросам добра и зла, «представляют себе абстрактный моральный порядок, заключающий в себе объективную истину», и каждый старается доказать в споре, что он ближе к этому порядку¹.

Таким образом, моральные понятия («добро», «зло», «обязанность») не обозначают, по Джеймсу, «абсолютных сущностей» и не отражают умозрительные, возвышающиеся над всем законы, но являются объектами чувства и желания. Так же и нет никаких обязанностей самих по себе, или обязанностей, вытекающих из наличия некоего высшего мыслителя, например Бога, или некоего высшего закона, например, космического. Обязанность, утверждает Джеймс, всегда существует как ответ на реальное требование. Что это за требование, и каков его источник? Отвечая на этот вопрос, Джеймс апеллирует к эмпирическому индивиду: источником требования является чье-нибудь желание. «Всякое желание есть в своем роде повеление; оно становится законным уже в силу того, что существует»². Чувство обязанности появляется в человеке благодаря тому, что он реагирует на другого человека, и его сердце своим биением отвечает на требование, предъявляемое ему «живым сознанием». Возникающая при этом связь между людьми, замечает Джеймс, ничуть не слабее той, что предполагают моральные философы, строя моральные идеалы.

«Этическая республика» существует независимо от того, есть или нет на свете Бог. «Этический мир» развивается на основе существования живых сознаний, которые предъявляют друг другу требования и составляют суждения о добре и зле. Поясняя эту мысль, Джеймс добавляет, что если бы все исчезло, и во всем мире

¹ Джеймс У. Этическая философия и моральная жизнь / Пер. С.И. Церетели // Джеймс У. Указ. соч. С. 125. Ср. упоминавшуюся в связи с Гегелем установку немецкого идеализма XIX в. на то, что позитивная деятельность всегда совершается в предположении о существовании морального миропорядка.

² Там же. С. 126.

не осталось бы ничего, кроме двух любящих душ, то до тех пор, пока они были живы, сохранялся бы такой же моральный порядок, как в любом возможном мире.

По поводу наиболее сложного вопроса о критерии блага Джеймс признает, что невозможно построить такую этическую систему, которая вмещала бы все мыслимые на земле блага: между идеалом и действительностью всегда существует разлад, устраняемый лишь ценой жертвы части идеала. Главным мерилom блага является его способность доставлять счастье, прямо или косвенно. Так что универсальным принципом моральной философии, по Джеймсу, должно быть «постоянное удовлетворение возможно большего числа требований»¹. В силу этого совершенным признается поступок, ведущий к наилучшему целому при наименьшем количестве жертв.

По Джеймсу, моральная философия выполняет три функции, или решает три основных вопроса: психологический, метафизический и казуистический. Психологическая проблематика касается происхождения моральных понятий и суждений. Метафизическая — значения моральных понятий, таких, например, как «обязанность», «добро», «зло». Казуистическая — критерия добра и зла в их конкретных проявлениях и вытекающих отсюда обязанностей. Последнее особенно заслуживает внимания. Вопрос о критерии моральных понятий, т. е. традиционно метафизический вопрос, Джеймс относил к казуистике (от лат. *casus* — случай), т. е. к конкретным сюжетам и ситуациям. В рамках так понятого казуистического анализа этика сравнивается Джеймсом с естественной наукой, т. е. с позитивным, эмпирическим и постоянно меняющимся знанием. В старом виде этика более невозможна: сочинения философов, посвященные морали, не должны представлять результаты поиска абстрактных оснований и делать решающие выводы; в них должен содержаться анализ опыта, политического, экономического, социального и т. д.

Джон Дьюи. Этот подход к этике получает развитие и у Дьюи, который вообще подверг реконструкции, т. е. переустройству, переосмыслению всю философию. Исходным пунктом реконструкции в этике должен стать отказ от присущего традиционной моральной философии убеждения в существовании единственного, предельного и абсолютного блага. В противовес такому, порожденному уходящей в историю «феодальной организацией», пониманию морали, Дьюи настаивает на допущении «плюрализма меняющихся, движущихся, индивидуализированных благ и целей» и признании того, что «принципы, критерии и законы являются ин-

¹ Джеймс У. Этическая философия и моральная жизнь. С. 131.

теллектуальными инструментами для анализа индивидуальных и уникальных ситуаций»¹.

Здесь, конечно, есть возможность релятивизма. Многие комментаторы и воспринимают Дьюи как релятивиста. Но сам Дьюи предостерегал против такой интерпретации. С точки зрения традиционной этики, предположение о том, что конкретная ситуация задает основание для морального решения, может означать, что конкретная ситуация обуславливает общий принцип. Но это не так. Моральная ситуация — это ситуация, в которой суждение и выбор предшествуют самому действию. На практике каждую ситуацию необходимо разрешать конкретно, т. е. моральное действие всегда уникально. Правильный поступок фактически совершается на основе тщательного изучения ситуации во всех ее аспектах. Это интеллектуальная задача, которую каждый раз приходится решать заново. Но это не теоретическая, а практическая интеллектуальная задача. Ее решение опосредовано степенью симпатии, характером чувствительности, настойчивостью в разрешении конфликта мнений или интересов. Все это Дьюи называет добродетелями, или моральными совершенствами². Мораль и возникает в ответ на потребность в умении исследовать и разрешать конкретные ситуации.

Иными словами, Дьюи перенес акцент в моральной жизни с правил (принципов) и общей цели на разрешение конкретных ситуаций. Соответственно под должным и правильным понимается поведение, ведущее в данной конкретной ситуации к наибольшему благу как для других людей, так и для самого действующего лица, под добром — то, что отвечает требованиям, задаваемым ситуацией, а моральная задача человека усматривается в обеспечении наибольшей полноты блага в ситуации конфликтующих требований. Моральное правило формулируется в каждой конкретной ситуации заново. В морали речь идет не об определении «подлинной ценности» в противовес «ложной ценности», но об определении такой линии поведения, при которой были бы по возможности учтены все включенные в ситуацию ценности.

Такого рода ситуационизм, или контекстуализм подвергался критике за то, что не оставлял места для накопления морального опыта³. На это Дьюи отвечал, что обобщенные представления о целях и ценностях существуют в таких же формах, как и любые общие идеи, и используются в качестве интеллектуальных инструментов в суждениях относительно конкретных случаев по мере их возникновения; как инструменты они создаются и испытываются в их применимости к этим случаям.

¹ Дьюи Дж. Реконструкция в философии / Пер. с англ. М. Занадворова, М. Шикова. М., 2001. С. 130–131.

² Там же. С. 132.

³ См.: Holmes R. Basic Moral Philosophy. Belmont, 1992. P. 219–237; Morris Ch. The Pragmatic Movement in American Philosophy. New York, 1970.

В «Этике» (1908), написанной Дьюи совместно с Дж. Тафтсом (1862 – 1942) и в течение десятилетий остававшейся одной из наиболее популярных в США книг по моральной философии, вводится различие между «рефлексивной» (reflective) и «обычной» (customary) моралью¹.

Этические идеи Дьюи получили применение в политической теории, в частности, в учении о «демократии как моральной концепции»², и в теории воспитания, в частности, морального воспитания³.

Ричард Рорти. В 1960 – 1970-е гг. прагматизм, казалось, практически утратил свои позиции в философии; даже многими американскими философами он воспринимался вышедшим из моды и устаревшим. Однако с конца 1980-х гг. он получает «второе дыхание». Одним из тех, благодаря кому это произошло, был современный американский философ Ричард Рорти (1931 – 2007). Благодаря ему, а также Д. Дэвидсону, У. Куайну, Х. Патнэму⁴ прагматизм, или как иногда обозначается это интеллектуальное движение, неопрагматизм, оказался освобожденным от ярлыка всего лишь «школы или направления» и предстал как одно из проявлений ницшеанского поворота в философии. Рорти настаивает на восприятии классического прагматизма Джеймса и Дьюи как американской параллели того, что Ницше совершил в европейской (континентальной философии) и что получило развитие в экзистенциализме, герменевтике, структурализме. В этом же ряду следует воспринимать аналитическую философию (названных американских философов обычно рассматривают именно как философов-аналитиков). Причем сам прагматизм воспринимается как развитие тех идей, которые провозгласили незадолго до Пирса Дарвин, Спенсер и Милье.

Основной смысл ницшеанского или дьюианского поворота в философии заключается в отказе от платонистской, или, что в дан-

¹ Dewey J., Tufts J.H. *Ethics* // Dewey J. *The Middle Works of John Dewey, 1899 – 1924*. Vol. 5. Carbondale and Edwardsville, 1978. P. 160. Под первой понимаются те идеи и правила, которые возникают в процессе решения моральных проблем в конкретных ситуациях; под второй — те общие моральные цели и принципы, которые формируются на основе повторяющихся ситуаций и могут рассматриваться в качестве «операционального а priori», каждый раз проверяемого и подтверждаемого в новых возникающих ситуациях принятия моральных решений.

² Dewey J. *The Ethics of Democracy* // Dewey J. *The Early Works of John Dewey, 1882 – 1898*. Vol. 1. Carbondale and Edwardsville, 1972. P. 227 – 249; а также: Дьюи Дж. *Общество и его проблемы* / Пер. с англ. И.И. Мюрберг, А.Б. Толстова, Е.Н. Косиловой. М., 2002. С. 56 – 80, 105 – 134.

³ См.: Дьюи Дж. *Демократия и образование* / Пер. с англ. Э. Гусинского и Ю. Турчаниновой. М., 2000.

⁴ См.: Rorty R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, 1982; Юлина Н.С. *Джон Дьюи и прагматическое наследие в современной философии США // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст* / Отв. ред. А.В. Рубцов. М., 1997. С. 156 – 188.

ном случае то же, метафизической доминанты традиционной западной философии и, соответственно, от предположения о существовании неких объективных и универсальных начал, таких, как «истина» или «благо».

В этике это воззрение обнаруживается в том, что в основе любых моральных, и шире, ценностных представлений усматриваются в первую очередь человеческие потребности, а не некие универсалии (культурные, космические или божественные). Устоявшиеся моральные принципы, даже «освященные» великими мыслителями, будь то Кант или Миль, рассматриваются как «своего рода аббревиатуры прошлых поступков — некие краткие формулировки тех привычек наших предков, которыми мы больше всего восхищаемся»¹. Мораль непосредственно увязывается с жизненными устремлениями человека. Поэтому для прагматизма, говорит Рорти, объясняя несостоятельность выдвигаемых против прагматизма обвинений в релятивизме, «борьба за добро составляет одно целое с борьбой за существование»². Таким образом, в отличие от универсалистски-абсолютистских концепций морали кантовского типа, противопоставляющих мораль различным другим типам сознания и деятельности, Рорти стремится понять мораль как одно из выражений внутренне разнообразного, но по существу единого и цельного человеческого опыта.

2.4. ФРЕЙДИЗМ

Фрейдистское понимание психологических основ нравственности является специфическим порождением постклассической эпохи. Сформировавшись в психотерапевтической практике, оно оказалось созвучным и придало новый импульс западноевропейской философии XIX—XX вв., главным образом, тому течению немецкой философии, которое начиналось с Ф.И. Шеллинга, было усилено А. Шопенгауэром и достигло апогея в «Философии бессознательного» Э. фон Гартмана (1869).

Венский психиатр З. Фрейд (1856—1939) разработал психоаналитический метод лечения неврозов, который явился одновременно эмпирическим способом исследования бессознательного содержания индивидуальной психики. Невроз, по Фрейду, это — крайняя форма защитной реакции на острый нравственно-психологический конфликт, пережитый, как правило, в раннем детстве. Некое травмирующее переживание становится ядром индивидуального характера. Своеобразные психические структуры, подобно рубцам на зажившей ране, выстраиваются как сред-

¹ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное. С. 37.

² Там же.

ства против будущих разрушительных воздействий. Смысл этих новообразований для индивида остается неосознанным, поскольку сознание сопротивляется воспоминаниям о тягостных обстоятельствах. Выяснить содержание исходного конфликта и смысл защитных механизмов можно только окольными путями: через анализ продуктов психической деятельности, которые производятся при минимальном участии сознания. Таковы сновидения, мифы, фантазии (прежде всего, истерические), художественные образы, а также описки, оговорки и другие непреднамеренные движения души.

К защитным механизмам относится и мораль. В отличие от индивидуального характера и невроза, она порождается универсальными, присущими всему человеческому роду конфликтами. Первоначально Фрейд понимал мораль как результат общечеловеческого конфликта между инстинктами продолжения рода и самосохранения (эротическими и эгоистическими влечениями). Главной движущей силой человеческих действий ему представлялась сексуальная энергия *libido*. Она побуждает индивида действовать, вызывая чувство удовольствия при разрядке и неудовольствия в случае задержки. «Я» («Его»), руководствуясь инстинктом самосохранения и разумным расчетом, подавляет вредные и опасные эротические влечения, т. е. осуществляет функцию цензуры собственных побуждений. Нравственность — это репрессивная сила, посредством которой индивид делает себя пригодным к жизни в обществе.

Эта сила возникает в процессе подавления Эдипова комплекса — инцестуозного влечения сына к матери и производной от этого влечения завистливой враждебности к отцу. На заре истории люди, якобы, жили дикими ордами гаремного типа. Вожаком в такой орде являлся отец. Собственных взрослых сыновей он изгонял из орды, чтобы единовластно владеть всеми женщинами. Первым историческим шагом к возникновению морали стало убийство восставшими сыновьями отца-вожака и присвоение его привилегий. Исторический генезис морали Фрейд объяснял реакцией на «два великих преступления первобытности»: отцеубийство и инцестуозную близость с матерью. Содержательно мораль начинается с четвертой заповеди Декалога: «Почитай отца твоего и мать твою» (Втор., 5, 16). В первых, запрет на инцест и отцеубийство образуют смысловой стержень моральных правил; во-вторых, внешние требования исходят именно от отца, а совесть как внутреннее восприятие неприемлемости каких-то действий формируется путем интроекции этих требований. Из древних табу вырастают чувства вины и стыда, любовь к ближнему (кровному родственнику), благоговение перед авторитетом и т. п.

Фантастическим в этой гипотезе является, прежде всего, допущение факта отцеубийства. Признав его первоисточником нравственности, приходится допускать, что либо человеческая цивилизация возникла из одной-единственной, очевидно, праеврейской орды (что противоречит всем современным антропогенетическим представлениям), либо каждая из разбросанных по всему земному шару предчеловеческих орд вынуждена была совершать или, по крайней мере, готовить аналогичное убийство. Но главный недостаток теории заключается даже не в этом допущении. Нравственность не есть продукт исключительно мужской защитной реакции и не начинается с одного только чувства вины. Она с самого начала существует как система, объединяющая целое звено отрицательных и положительных чувств: негодования, стыда, любви, стремления к благу. Не отцеубийство и не инцест ведут к возникновению нравственности, а соединение трех великих культурных сил: языка как универсальной знаковой системы, социальных отношений нового качества и зачатков религии как представлений о сверхъестественных, т. е. сверхмощных и сверхценных существах.

В своем функционировании нравственность, по Фрейдю, постоянно пользуется обманом. К своеобразному обману прибегает «Его», чтобы присвоить энергию подавленных влечений. Оно уподобляется объектам влечения, порождая феномен «вторичного нарциссизма», т. е. самовлюбленности. Прорисовывающееся из таких идентификаций стремление к самосовершенствованию образует почву для основных нравственных добродетелей. Мораль в психоаналитической интерпретации является своеобразной мимикрией, подавлением или преобразованием эротических влечений, диктуемым чувством самосохранения, страхом перед беспощадной реальностью. Человек похож на укрощенного зверя, который кротко смотрит на окружающих зевак, но в глубине души сдерживает желание наброситься на них. В нравственности всегда сохраняется некая внутренняя противоречивость, потому что подавленное влечение становится амбивалентным (двойственным): совмещает в себе притяжение и отталкивание, легко меняет форму и направленность. В самой пылкой любви таится момент враждебности. Фрейд охотно иллюстрировал эту амбивалентность примерами из истории нравов — русская крестьянка уверена, что муж разлюбил ее, если перестал бить.

После Первой мировой войны, на рубеже 1920-х гг. основатель психоанализа в ответ на критику изменил понятие морали и человеческой природы. В топологическую структуру личности он включил три детерминирующие инстанции:

— безличное, природно-необходимое «Id» («Оно»), которое руководствуется исключительно принципом удовольствия и состоит из Эроса и Танатоса (инстинктов жизни и смерти), влечений к инцесту, убийству и каннибализму;

— личностное «Его», которое пользуется защитными механизмами вытеснения на основе утилитарного принципа реальности;

— высшую моральную инстанцию «Super-Ego» («Сверх-Я» или «Идеал-Я»), которая связывает «Id» и «Его» на основе усвоенных нравственных норм.

В этих изменениях улавливается влияние иррационалистической философской традиции. Безличное «Id» сближено по своим характеристикам с мировой волей Шопенгауэра и «всеединым» Э. фон Гартмана. Заостряется изначальная амбивалентность инстинктов (переплетение стремления к возвышению жизни и к ее разрушению), а функция морального самоконтроля, в отличие от шопенгауэровской линии, переносится с «Я» на особую инстанцию, тоже бессознательную.

Отчасти это шаг к признанию уникальности морали и ее глубокой психической укорененности, отчасти — нарастающее акцентирование ее репрессивных функций. Репрессивность Super-Ego, по Фрейду, определяется силой вытесненного Эдипова комплекса и быстротой его вытеснения. В патологических явлениях меланхолии и невроза навязчивости эта сила становится чрезмерной и доводит индивида до самоубийства. Сверхморальность «Super-Ego» столь же опасна, как имморальность «Id».

В новом понятии морали сохраняется внутренняя противоречивость. С одной стороны, «Сверх-Я» — драгоценное достояние человечества, выражение сокровенной сущности человека; с другой — вражеский лазутчик в осажденном городе, агент общества и его интересов во внутреннем мире личности. Фрейд балансирует между двумя этими полюсами в понимании нравственности, не склоняясь окончательно ни к одному из них. Перспективы морального развития человечества столь же безотрадны, как в шопенгауэровском пессимизме. Люди могут вытеснить и сублимировать многие опасные влечения, но за каждый отказ они расплачиваются потерей способности наслаждаться жизнью. Хрупкая добродетель обретается ценой счастья. Христианская мораль, по Фрейду, — это тягостная для личного самочувствия иллюзия, порожденная общечеловеческим неврозом навязчивости для защиты от трагической сущности мира. За нею нет ничего, кроме компромисса между Эросом и Танатосом.

Эдипов комплекс как квинтэссенция человеческой природы был признан пробным камнем аутентичного фрейдизма. Именно он стал камнем преткновения для некоторых последователей Фрейда. А. Адлер (1870—1937) в книге «Невротический характер» (1912) решительно размежевался с классическим психоанализом, заменив Эдипов комплекс комплексом неполноценности. Половое влечение ребенка к матери и враждебность к отцу — это, с его точки зрения, только экзотические крайности в попытках реали-

зовать стремление к власти и превосходство над другими людьми. Основу культуры образуют не эротические влечения, а противоположности «верха» и «низа», «мужского» и «женского». Единство индивидуального характера образуется преодолением комплексов неполноценности, который возникает из сознания собственных физических или психических недостатков, из сопоставления своей ценности с ценностью других людей. Такие характерные черты, как жадность, завистливость, жестокость и т. п., вырабатываются как средства защиты от окружающих, которые могли бы обратить недостатки индивида в свою пользу. В основе этих пороков лежит гипертрофированная жажда власти. Страх, что другие воспользуются моею слабостью, чтобы подчинить меня, подстрекает мое стремление господствовать над ними. Боязнь оказаться внизу, подстегивает тягу к подъему, а осознание в себе женских черт толкает к мужскому протесту.

Однако возвышение компенсации и суперкомпенсации недостатков оборачивается у Адлера известной дискредитацией нравственности. Добродетели тоже оказываются защитными средствами психики, рафинированной формой покорения другого человека. По большому счету, щедрость уравнивается в своем статусе с жадностью, ибо это просто иная, несколько более изощренная тактика подчинить себе людей. Мораль в целом объявляется продуктом «руководящей фикции», превращенной формой стремления к господству. Адлер откровенно восхищается философией «als ob» неокантианца Г. Файхингера, утверждающей, что фикция «как если бы» значит в человеческой жизни намного больше, чем «как на самом деле», самообман — больше, чем истина.

Кроме того, психоаналитическая амбивалентность доводится у Адлера до логического предела. Создается впечатление, что он скорее играет нравственными противоположностями, чем серьезно исследует человеческую природу. Это позволило К.Р. Попперу в изложении своего принципа фальсификации сослаться на адлеровский психоанализ как на образец заведомой ненаучности¹. Впрочем, этот упрек в какой-то мере относится и ко всему фрейдизму в целом.

Существенно новый момент во фрейдистскую концепцию человека внес К.Г. Юнг (1877 — 1960). Самым оригинальным в его аналитической психологии является учение об архетипах коллективного бессознательного. Понятие архетипа заимствовано из теории идей Платона и буквально означает «первообраз», «подлинник». Юнгианство отличается от классического психоанализа признанием того, что в душе человека наличествуют некие универсальные

¹ См.: Поппер К.Р. Предположения и опровержения // Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 243.

структуры, которые не являются его индивидуальным приобретением, но выражают его родовую сущность. Предшествующие этапы человеческого и даже животного существования запечатлелись в строении мозга и проявляются в различных жизненных ситуациях. «Архетипов имеется ровно столько же, сколько есть типичных жизненных ситуаций»¹. Особая роль приписывается архетипам Матери, Ребенка, Старого Мудреца, Тени, Зверя, Анимы-Анимуса, Самости и др.

По энергетическому содержанию архетип — это внутренняя психическая сила, подобная фрейдовскому *libido*. Независимо от человеческой воли и вопреки ей, он разворачивается в образах, влечениях и эмоциях, создает сны, видения и мифы. Нельзя ограничить выход архетипического основания, не поплатившись за это неврозом, а спонтанный его выход может быть до крайности разрушительным: «Нет такого безумия, жертвой которого не становились бы люди под властью архетипа»². Чрезмерное акцентирование энергичности архетипов ограничивает и ставит под сомнение свободу человека, его способность возвышаться над внешними и внутренними детерминантами своего поведения. В 1950-е гг. в результате сотрудничества с физиком В. Паули, Юнг объясняет архетип не как психическое, а как психоидное образование; утверждает его принадлежность одновременно и психическому, и физическому уровню бытия. Действие архетипов в повседневной жизни ведет, по его версии, к феноменам синхронности, когда в отношении между субъектами релятивируются пространственно-временные характеристики.

Вследствие своей исконности архетипы амбивалентны в моральном отношении: ведут как к подвигам, так и к преступлениям. Важнейшую роль в нравственности играет архетип «Самость», на котором покоится душевная цельность человека. Элементы самости собираются и даже создаются на основе проекта, который не имеет ясных очертаний и вообще не осознается. Человек творит себя сам, но в этом процессе бывают поворотные моменты, когда к нему взывает его человеческая сущность, не принадлежащая ни ему лично, ни кому-то из его предшественников. Тогда он слышит голос Всевышнего и тех возможностей, которые еще никогда не осуществлялись в жизни. Без личной ответственности перед Богом нравственность вырождается в договорную мораль. Юнг отделил внешнюю, социальную сторону морали, к которой человек обращен своей «маской», от внутренней, индивидуальной, в которой раскрывается его «Самость». Могущественные социаль-

¹ Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного// Аналитическая психология. Прошлое и настоящее. М., 1995. С. 77.

² Там же.

ные организации представляют серьезную опасность для человека, ибо в них заглушается голос совести, идущий от центрального архетипа.

В. Райх (1897—1957) — один из ведущих идеологов «сексуальной революции» усмотрел главный источник морального зла в подавлении естественной сексуальности. Требуемое культурой и господствующими классами обуздание эротических влечений образует в психике слой агрессивных, деструктивных и развратных побуждений, а кроме того, готовность подчиняться реальным или воображаемым авторитетам (этос фашизма). Райх разделил репрессивное и конструктивное содержание морали, отождествив первое с «обязательной моралью», а второе — с глубинным ядром личности, в котором сосредоточена «социально-естественная» любовь к другому человеку, труду, познанию. Фактически это означало замену морали «сексуально-энергетическим регулированием потребностей», т. е. отказ от традиционных культурных ограничений в половой жизни. Психотерапия постепенно заменилась техникой расслабления мышечного панциря и свободного протекания энергии в организме, выродилась в шарлатанство. Использование сомнительных «органных аккумуляторов» было пресечено приговором американского суда.

В неофрейдизме Э. Фромма (1900—1980) психоанализ приобрел самую значительную этическую окраску, статус рациональной интерпретации добра и зла. Его гуманистическая этика ориентирована на развитие индивидуальности и противостоит авторитарной этике, насаждающей послушание и конформизм. Фрейдовское «Super-Ego» как усвоенный внешний авторитет может быть лишь начальной стадией развития внутренней моральности и должно смениться гуманистической совестью, голосом подлинного «Я», оценивающим исполнение нашего предназначения — любви к жизни и творческой способности. Интерпретируя любовь как центральное нравственное отношение, Фромм вместе с тем сохраняет основной пафос фрейдизма, т. к. объявляет любовь к себе основанием любви к другим.

В целом переход от классического психоанализа к неофрейдизму сопровождался усилением этического содержания, что отразилось в следующих положениях:

— бессознательные психические процессы не механически детерминированы, а целесообразно организованы, поэтому они не аморальны, но дифференцированы в отношении добра и зла;

— отношение между сознанием и бессознательным характеризуется не извечным антагонизмом, а дополнительностью и компенсаторностью;

— мораль как продукт культуры творится не вытесненной или сублимированной сексуальностью, за нею стоят «социальное чув-

ство» (Адлер), «архетипы коллективного бессознательного» (Юнг), «стремление к самореализации» (К. Хорни); а подавленный эрос, наоборот, порождает садизм, сладострастие, жадность и зависть;

— репрессивная патриархально-авторитарная мораль порождена мужской психикой и отношениями эксплуатации; подлинной морали, растущей из глубины души, свойственна не мужская воля к власти и забота о ранге, а бескорыстная материнская любовь, которая освящает кровные узы, равенство, свободу, достоинство людей и т. д.

Этическими идеями фрейдизма питались экзистенциальный психоанализ (Л. Бинсвангер, Р. Мэй, В. Франкл и др.), социальная философия Франкфуртской школы (Г. Маркузе, Т. В. Адорно, Ю. Хабермас и т. д.), философский постструктурализм и постмодернизм (Ж. Лакан, Ж. Деррида, М. Фуко) и многие другие течения современной мысли. Такие фрейдистские понятия, как «сублимация», «проекция», «вытеснение», «компенсация и суперкомпенсация» и т. д., вошли в широкий научный и ненаучный оборот.

2.5. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Феноменология, по оценкам некоторых исследователей, представляет собой наиболее широкое и влиятельное направление в современной философии. Ее основателем был немецкий философ Эдмунд Гуссерль (1859–1938). Его центральная теоретическая и методологическая идея состояла в том, что любое философское исследование, как бы тематически оно ни было специфицировано, основано на непосредственном обращении к явлениям (феноменам) сознания и их анализе. При этом феномены сознания должны анализироваться непсихологически и ненатуралистически, т. е. в своей чистоте, предметной необусловленности. Необходимо понять сознание не как сформированное предметным миром, но как интерпретирующее и наполняющее значениями предметы мира. Хотя у Гуссерля нет отдельных работ, посвященных этике, в некоторых его работах, в особенности позднего периода, например, «Картезианских медитациях» (1931) подробно анализируется проблема интерсубъективности как характеристики опыта специфического, «чистого», т. е. свободного от ситуативных и личностных определений познания Другого.

Гуссерль оказал влияние на многие выдающиеся умы XX столетия. Предложенный им метод исследования был по-разному воспринят его последователями, в том числе нестрогими, и адаптирован к анализу моральных и духовных феноменов, а шире, философского исследования человека. Среди них наибольший интерес для нас представляют М. Шелер (1874–1928), Н. Гартман (1882–1950) и Д. фон Гильдебранд (1889–1977). Одному из них —

Шелеру — принадлежит характерное замечание о том, что «нет никакой феноменологической «школы», которая бы представляла общепризнанные тезисы. Есть лишь круг исследователей, которых одушевляет общая позиция и установка по отношению к философским проблемам»¹.

Макс Шелер. Общая для феноменологов установка, о которой говорил Шелер, состоит в том, что феноменолог обращен к самим «фактам нового типа» и процедуре их созерцания, он не наблюдает, а переживает и усматривает, направляясь на непосредственный контакт с самим миром. Эту установку Шелер реализует и в своем исследовании нравственности.

Среди произведений, в которых Шелер обсуждает этические проблемы, следует назвать в первую очередь три. Это «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (Ч. I — 1913, Ч. II — 1916), в которой Шелер подверг критике формальную этику и, в частности, кантовскую этику как наиболее значительное ее воплощение; «*Ordo amoris*», в котором Шелер, позитивно восприняв идею «логики сердца» (*logique du coeur*) Б. Паскаля, стремился воссоздать жизненный мир человека как порядок, или иерархию любви (лат. *ordo amoris*) и представить любовь не только как первичное, предпосылочное по отношению ко всему иному, отношение человека к миру, но и как условие трансцендирования личности; и «Ресентимент в структуре моралей» (первый вариант — 1912, полный — 1915)², в котором Шелер, воздав должное Ф. Ницше за открытие феномена ресентимента и натурализацию этого понятия в языке философии, подверг методологической и мировоззренческой критике как трактовку Ницше конкретных форм ресентимента³, так и его теорию морали⁴.

Основным предметом этического анализа Шелер считал ценности. Говоря языком Шелера, это стало общей «установкой», общей для всех феноменологов — выстраивать учение о морали как учение о моральных ценностях, их иерархии, основанных на них нормах и утверждении этих ценностей в жизни. Этика, по Шелеру, должна ответить на вопрос «Что есть высшее благо?», или «Какова конечная цель всех стремлений воли?». Формальная этика, а речь у Шелера идет в первую очередь о кантовской этике, не может дать ответа на этот вопрос. Критикуя кантовский формализм, Шелер стремится

¹ Шелер М. Феноменология и теория познания / Пер. А.В. Денежкина // Шелер М. Избр. произв. / Под ред. А.В. Денежкина. М., 1994. С. 198.

² Об этой работе см.: Земляной С.П. «Ресентимент в строении моралей» // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М., 2001. С. 411—413.

³ Ср. I.3, гл. 1, разд. VII настоящего издания.

⁴ Помимо этих, у Шелера были и другие работы, интересные для историка этики, например: «Стыд и чувство стыда» (1916), «Сущность и формы симпатии» (1923), «Человек в эпоху уравнивания» (1927).

показать принципиальную возможность содержательной (или, другими словами, материальной) этики, причем априорной материальной этики, т. е. такой, положения которой очевидны и не нуждаются в доказательстве¹.

Ценности существуют сами по себе, т. е. априорно. В отношении друг к другу они являются высшими и низшими и тем самым образуют некую иерархию — определенный априорный порядок ценностей². Порядковый ранг ценности постигается в особом акте познания, который Шелер называет предпочтением. Благодаря предпочтению (или отвержению) выясняются «ступени относительности ценностей», их отношение к абсолютным ценностям. Под относительными понимаются ценности, соотношенные с воспринимающими их существами; а под абсолютными — «те, которые существуют для "чистого" чувства (предпочтения, любви), т. е. для чувства, независимого в способе и законах своего функционирования от сущности чувственности и от сущности жизни»³. К последним относятся нравственные ценности.

Отталкиваясь от концепции абсолютного, Шелер переосмысливает проблему абсолютизма и релятивизма в этике и дает более детальную картину самой морали. Одна из заслуг Ницше, по Шелеру, состояла в том, что он показал существование в мире разных «моралей». Признание возможности различных «моралей» не означает признание релятивизма и отказ от абсолютизма. Важно уяснить смысл релятивизма и абсолютизма и понять природу множественности «моралей». Релятивисты говорят об исторической и кросскультурной изменчивости ценностных представлений и оценок, при этом они предполагают неизменность некой фундаментальной ценности (например, благополучия), которая проявляется в ситуативно и конкретно-исторически различных оценках. Они полагают, что изменения в морали происходят на уровне оценки и не принимают во внимание изменения в самом способе отношения к миру. В отличие от О. Конта, Дж. С. Милля или Г. Спенсера, Шелер не сводит мораль к ситуативному или конкретно-историческому приспособлению поведения. Различие «моралей» обусловлено не различием оценок при наличии универсальной фундаментальной ценности, а разностью в самих «системах правил предпочтения ценностей». Собственно мораль, говорит Шелер, это и есть система правил предпочтения ценностей, которая, в свою очередь, выражается в «кон-

¹ См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / Пер. А.В. Денежкина // Шелер М. Избр. произв. С. 266. (В русском издании этой работы опущена часть I.)

² Ученик Гуссерля и Шелера Гильдебранд указывал, что нравственность появляется как результат отклика человека на *ordo amoris* (Гильдебранд Д. фон. Этика / Пер. с нем. А.И. Смирнова. СПб., 2001. С. 164).

³ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей. С. 316—317.

кратных оценках народа и эпохи» и раскрывается как «нравственная конституция» последних¹. Эти правила могут изменяться, но при этом объективная иерархия ценностей остается незатронутой и достоверность их содержания сохраняется неизменной.

В свете этого Шелер раскрывает и феномен ressentimentа. Рассматривая, вслед за Ницше, ressentiment как фактор формирования нового способа оценивания мира, нового отношения к миру, Шелер критикует Ницше за неоправданность сведения христианской морали именно к ressentimentу. Христианское учение о морали вообще нельзя понять в отрыве от христианской эсхатологии — от идеи Царства Божия. По мнению Шелера, именно игнорирование этого трансцендентного основания христианской морали обусловило непонимание Ницше этического содержания христианства.

Николай Гартман. Наиболее интересным для нас произведением Гартмана следует признать его «Этику» (1926)² — одно из самых пространных и тематически дифференцированных произведений такого рода в литературе XX столетия. Теория морали выстраивается здесь в рамках общей теории ценностей, и мораль как ценностный феномен несет на себе все характеристики, присущие ценностям вообще. Она идеальна, существует объективно сама по себе и, вместе с тем, в отличие от неценностных идеальных объектов (например, математических) или законов природы (которым также присуще идеальное бытие), всегда соотносена с субъектом. Моральные ценности выражают должное, и поэтому субъективно они предстают для человека как требования, подлежащие исполнению.

Поэтому традиционный для новоевропейской философии моральный вопрос «Что я должен делать?» должен быть дополнен и развит. Поскольку долженствование задается ценностями, то перед человеком встает задача познания ценностей и приобщения к ним. Обращенность к ценностям, говорит Гартман, есть условие того, чтобы быть человеком в полном смысле слова. Вопросом «Что нужно уяснить себе, чтобы быть причастным к ценностям?» фактически задается программа этики³. Предмет этики — нормы, заповеди, ценности; задача этики — познание их. Поэтому этика это

¹ Шелер М. *Рессентимент в структуре моралей* / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. СПб., 1999. С. 66, 68.

² Гартман Н. *Этика* / Пер. с нем. А.Б. Глаголева, под ред. Ю.С. Медведева и Д.В. Складнева. СПб., 2002. Русское издание «Этики» предваряет обширная статья Ю.В. Перова и В.Ю. Перова «Философия ценностей и ценностная этика», представляющая этику Гартмана в контексте его философии и в более широких рамках философии ценностей вообще. Об «Этике» Гартмана см. также: Шохин В.К. «Этика» [Н. Гартмана] // *Этика: Энциклопедический словарь*. С. 583–584. Ср. оценку этики Гартмана Н.А. Бердяевым: Бердяев Н.А. *О назначении человека*. М., 1993. С. 30, 32, 46.

³ Гартман Н. *Этика*. С. 94, 101.

нормативная дисциплина. Особенность этической нормативности заключается не в том, что этика формулирует принципы и учит жизни, но в том, что она изучает те принципы, которые уже существуют в человеческой душе. Этика выводит эти принципы на свет и представляет их сознанию. Таким образом, этика «нормативна не применительно к результатам, не эмпирически, но применительно к задачам, которые выпадают на ее долю в ходе человеческой жизни и как таковые усматриваются a priori»¹.

«Этика» Гартмана состоит из трех частей. В первой, которую Гартман называет «феноменологией нравов», рассматриваются проблемы специфики этики, сущности ценностей и сущности долженствования. Во второй части — в «аксиологии нравов» — рассматривается иерархия ценностей и основные разновидности ценностей. В третьей — в «метафизике нравов» — дается учение о свободе.

В ходе обоснования Гартманом своеобразия этики как нормативной теории и разъяснения возможности самой этической нормативности был задан подход к раскрытию природы нравственных принципов, заповедей и ценностей. Они не относительны, коль скоро Гартман видит задачу этики не в формулировании их, но в выявлении их в душе и в предъявлении сознанию. Нравственные ценности не абсолютны как жизненные ценности, коль скоро этике как практической философии предписывается задача не «переписи» ценностей, а их выявления и предъявления сознанию. Ценности абсолютны в своем объективном и самодостаточном бытии. Они априорны как существующие сами по себе до человеческого познания. Но в человеческой практике они постоянно открываются и переоткрываются в соответствии с теми задачами, сквозь призму которых человек осмысляет и осваивает практические ситуации.

В этом ключе Гартман решает проблему действительной «множественности моралей», не впадая в этический релятивизм. Множественность моралей реально проявляет себя как разнообразие целей и подходов к определению средств для их достижения. Но этому разнообразию целей противостоит системное единство ценностей, постигаемое этикой. Множественность моралей фактически снимается единством этики, постигающей ценности в их объективном бытии.

Априорность ценностей проявляется в феномене совести, в которой, собственно, и заключена нравственная сущность человека. То, что обычно называется «совестью» — внутренний голос, указывающий на то, является ли некий поступок добром или злом, — по сути и есть, по Гартману, то первичное ценностное сознание, которое у каждого имеется в чувстве. Совесть говорит «незванно»; ее

¹ Гартман Н. Этика. С. 111.

голоса не ожидают; она, очевидно, самостоятельная и самодеятельная сила в человеке. Это «голос из другого мира — из идеального мира ценностей», и здесь мы имеем точку, в которой осуществляется контакт между миром ценностей и реальным миром¹.

Как было сказано, проблему примата ценного или должного Гартман решал в пользу ценного: феноменологическое понимание ценностей предполагает понятие долженствования как способа реализации ценностей; долженствование принадлежит их сущности. Долженствование неоднородно; как ценности предстают перед нами в разных моментах своего бытийствования: а) идеально, а priori, сами по себе, б) актуально, в границах сущего, в) реально, реализуясь в деяниях человека, — так и долженствование бывает разным: а) долженствованием идеального бытия, б) долженствованием актуального бытия, как вызов, обращенный идеальным бытием к реальности, и в) реальным долженствованием, в качестве требования, предъявляемого к конкретным поступкам. В этой последней сфере реального бытия долженствование и находит свою опору².

Гартман подразделяет все разнообразие нравственных ценностей на основные и частные. Основные ценности основополагающи для всех нравственных ценностей, и центральное место среди них принадлежит благу, к которому примаыкают ценности благородства, полноты и чистоты. Важнейшей чертой этих ценностей является, по Гартману, то, что они характеризуют самые разные способы поведения, а не какое-то специфическое поведение³.

Частные ценности, их Гартман называет «ценностями-добродетелями», не имеют строгой объединяющей характеристики. Исходя из определения основных ценностей, можно предположить, что они как раз характеризуют отдельные виды деятельности. Однако это не следует из их классификации. Частные ценности подразделены на три группы. Первую образуют ценности античной морали — справедливость, мудрость, храбрость, самообладание; к этой группе Гартман добавляет еще и Аристотелевы добродетели, задаваемые принципом середины. Вторую — ценности «культурного круга христианства», и здесь Гартман отходит от традиционного порядка «богословских», или христианских добродетелей веры, надежды, любви. Это — а) любовь к ближнему, б) правдивость и искренность, в) надежда и верность, г) доверие и вера, д) скромность, смирение, дистанция, е) ценности внешнего обхождения. Третью группу образуют иные, никак не специфицируемые ценности — любовь к дальнему, дарящая добродетель и личная любовь. Распределение частных ценностей-добродете-

¹ Гартман Н. Этика. С. 139.

² Там же. С. 221.

³ Там же. С. 363.

лей по названным группам не всегда очевидно, и его обоснованию Гартман посвящает в книге почти столько же места, сколько описанию самих ценностей.

Как ясно уже из того, что было сказано относительно должностования и его связи с ценностями, моральность человека заключается не в его обращенности к ценностям как таковым, а в намеренном исполнении ценностей в поведении. Иными словами, она обнаруживается в признании человеком собственной ответственности за принятие и осуществление ценностей. Человек может принимать на себя эту ответственность или не принимать, в этом и проявляется его свобода.

Свобода, по Гартману, не является специфически человеческим феноменом. На разных уровнях бытия — не только духовном, но и душевном, и органическом, за исключением неорганического — по-своему обнаруживается свобода как специфический вид причинности. В соотношении с порядками бытия свобода предстает как онтологический принцип.

Как нравственный принцип свобода обнаруживается в детерминированности поступков человека ценностями. Однако ценностная детерминированность поступков сама по себе не гарантирует свободы и, следовательно, моральности человека. Действительная свобода выражается в сознательном самоопределении человека в отношении ценностей и выборе им ценностей в качестве оснований своих действий. Однако это выбор в условии возможности альтернативы: это свобода выбора ценностей при реальной возможности отказа от такого выбора¹.

Этическая проблематика получила развитие и в другой работе Гартмана — «Проблема духовного бытия» (1933), в которой рассматриваются проблемы личности и нравственных актов, а в рамках анализа «объективного духа» — этика общества.

Дитрих фон Гильдебранд — не только один из наиболее известных последователей феноменологического метода Гуссерля², но и признанный в католическом мире теолог. Он автор множества теологических трудов, а Пала Пий XII назвал его «Отцом Церкви XX столетия». Гильдебранду принадлежит наиболее фундаментальная в XX в. философская концепция любви, систематически развитая в трактате «Метафизика любви» (1971). В этом и многих других произведениях Гильдебранда анализируются этические проблемы³; однако их целостное и систематическое изложение дано в «Этике» (1973).

¹ Гартман Н. Этика. С. 625.

² Под руководством Гуссерля Гильдебранд защитил в 1913 г. в Геттингенском университете докторскую диссертацию, посвященную идее нравственного поступка.

³ Гильдебранду принадлежит немало произведений, посвященных этике и морали, например: «Нравственность и эстетические ценности» (1922), «Нравственные позиции» (1933), «Христианская этика» (англ. 1953, нем. 1959).

Как Шелер и Гартман, Гильдебранд рассматривает мораль сквозь призму ценностей — нравственных ценностей. Моральные явления и отношения для него — это ценностные явления и отношения. Философское исследование морали должно отталкиваться от непосредственно открывающихся в нравственном опыте достоверных данностей (сознания) и переживания этих данностей. Непосредственно данное и выражается в ценностях.

Наряду с истиной, существованием, познанием, ценность представляет собой первичную данность, которая познается только интуитивным способом и не может быть к чему-либо сведена или объяснена; ценность интеллигибельна, т. е. постигается прямо разумом. Ценность отлична от значимости (пригодности): она не может быть средством для удовлетворения потребности, физического влечения или душевной склонности. Ценность отражает объективное благо, и в этом смысле ценность — «понятие, которое уже содержится в нашем понятии Бога»¹. Отсюда не следует, что ценности существуют сами по себе. Они предполагаются идеей Бога, они имеют «совершенную, субстанциальную реальность в Боге»², но в земном мире они реальны только посредством человека. Как послание Бога ценности трансцендентны, как выражение и результат человеческих свершений они имманентны.

Нравственные ценности — это одна из разновидностей ценностей, наряду с интеллектуальными и эстетическими. К ним относятся смирение, непорочность, целомудрие, справедливость, любовь и т. д., и в основе всех их лежит нравственное добро. В отличие от интеллектуальных и эстетических ценностей нравственные ценности характеризуются следующим. Во-первых, они с необходимостью предполагают личность и свойственны только личности; в этом смысле они личностно определены. Это значит, что человек несет за них ответственность, или, другими словами, они вменяются ему как характеристики его личности и качества его поступков. Но это также значит, что «нравственные ценности предполагают свободу личности»³.

Во-вторых, нравственные ценности связаны с совестью.

В-третьих, как характеристики личности нравственные ценности непременны, их отсутствие или недостаток знаменуют большую или меньшую несостоятельность личности, ее несоответствие своему главному человеческому предназначению. «Нравственные достоинства обязательны для каждого», — говорит Гильдебранд⁴; и это значит, что они вменяются человеку.

¹ Гильдебранд Д. фон. Этика. С. 131.

² Там же. С. 175.

³ Там же. С. 217.

⁴ Там же. С. 219.

В-четвертых, наличие и отсутствие нравственных ценностей связано с сознанием заслуги или вины и, соответственно, с наградой и наказанием. В связи с этим Гильдебранд отмечает, что как послание Бога (трансцендентного, вечного) нравственные ценности призывают человека к совершенству, и нравственное совершенство представляется самым важным благом. Нравственностью опосредовано отношение между природным и сверхприродным, земным и небесным.

Нравственность характеризуется еще одной существенной чертой. Эта черта отражена в категории, занимающей важное место в философии Гильдебранда — «ценностный ответ» (*Wertantwort*). Нравственность выражается в «трансцендирующем переживании», т. е. таком, в котором личность обращается к внешним объектам. Это переживание интенционально, т. е. человек сознательно и рационально относится к внешним объектам. В той мере, в какой нравственные ценности являются значимыми для человека сами по себе, интенциональное отношение к ним представляет собой ценностный ответ.

Одной из разновидностей ценностного ответа является любовь к человеку как прообраз всякой любви. Поскольку в любви отношение человека к другому неутилитарно, «близкий человек представляется нам чем-то чрезвычайно ценным, прекрасным — объективно достойным любви», постольку любовь является ценностным ответом¹. Ссылаясь на Аристотеля, Гильдебранд показывает, что в любви другой человек представляется прекрасным и дорогим сам по себе. Поэтому любовь — не привязанность, не заинтересованность, не устремленность; а если привязанность, заинтересованность, устремленность, то такие, которые зиждутся на отношении к другому как достойной и прекрасной личности. В ценностном ответе, будь то любовь как часть нравственности или нравственность вообще, раскрывается, по Гильдебранду, *logique du coeur* (логика сердца)².

Тем самым Гильдебранд задает содержательную определенность нравственности как интенциональности в отношении объективного блага других людей. В рассуждении о любви эта содержательная определенность была выявлена в выделении такой существенной характеристики любви, как установка на благожелательность (*intentio benevolentiae*) в отношении другого — на принципиальную, целостную, нелицеприятную и универсальную благожелательность. Любовь знаменует дарение себя («Я — твой»). Таково и нравственное отношение в целом: принятие другого человека как такового, при том, что нравственно негативное в человеке может

¹ Гильдебранд Д. фон. *Метафизика любви* / Пер. с нем. А.И. Смирнова. СПб., 1999. С. 35.

² Гильдебранд Д. фон. *Этика*. С. 301.

вызывать и негодование, и отвращение. «Любое принятие другой личности как таковой нравственно позитивно, а отрицание личности как таковой негативно»¹.

2.6. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Экзистенциализм (нем. *existentialismus* от лат. *existentia* — существование) — одно из влиятельнейших направлений в западной философии XX в. Его предтечей явилось учение С. Кьеркегора. Основные представители — К. Ясперс и М. Хайдеггер в Германии, Г. Марсель, Ж.П. Сартр и А. Камю во Франции. К экзистенциалистам иногда относят и некоторых русских философов — Н.А. Бердяева и Л. Шестова.

С. Кьеркегору (1813 – 1855) принадлежит сам термин «экзистенция», давший название всему направлению. Экзистенция, по Кьеркегору, это сугубо индивидуальное, неповторимое личностное бытие, заинтересованность в котором составляет основной долг человека: он должен хранить свою экзистенцию, сделав радикальный выбор в пользу этического существования (где главным является различение добра и зла и сознательное следование добру), и тем самым оценить непреходящее, абсолютное значение своей личности и индивидуального выбора, независимых от социально-культурных и исторических обстоятельств.

Обычно в философии Кьеркегора выделяют учение о трех стадиях человеческой жизни: эстетической, этической и религиозной. На эстетической стадии человек живет непосредственной жизнью и является тем, чем он является. На этической стадии человек руководствуется долгом, он делает радикальный выбор («или — или»): либо продолжать свое прежнее существование, либо отныне руководствоваться различением добра и зла. На этой стадии человек становится тем, чем он должен быть. Считается, что этическая стадия преодолевается религиозной, на которой для человека значимы лишь Божественные требования, приостанавливающие общезначимые этические установления. Для «рыцаря веры», каковым для Кьеркегора является Авраам, проявивший готовность отдать своего сына на заклятие по требованию Бога, значимо лишь Божественное повеление, обращенное лично к нему. Однако следует иметь в виду, что «приостановка» этического у Кьеркегора относится в конечном счете к так называемой секуляризованной социальной морали, чьи общезначимые требования, во-первых, не учитывают всей уникальности человеческого существования перед лицом Бога, а во-вторых, в силу того, что они нацелены лишь

на изменяющиеся условия совместного бытия людей, не могут рассматриваться как действительно непререкаемые и абсолютные. Кроме того, в характеристике этической стадии у Кьеркегора уже присутствуют религиозные мотивы.

Вопрос о Божественной инстанции, апелляция к которой либо обязательна, либо, напротив, категорически запрещена, не только делит экзистенциалистов на два лагеря — религиозный и атеистический, но и прямо сказывается на трактовке моральных норм: так называемый атеистический экзистенциализм, особенно сартровский, принципиально антинормативен.

Несмотря на все различия во взглядах экзистенциалистских мыслителей, общим для них является утверждение абсолютной значимости личностного начала в человеке, его выбора, ответственности и свободы. Оно базируется на общефилософском тезисе об уникальности и выделенности человеческого бытия по сравнению со всем остальным сущим. Человеческое бытие не может быть ни выведено из мировых процессов, ни оправдано никакими отсылками к внешней ему реальности. Человек, как говорит Сартр (1905—1980), это абсолют, хотя и «абсолют несубстанциальный». Это значит, что и само человеческое бытие не содержит в себе никаких преданных свойств и характеристик, из которых можно было бы вывести какие-то строго определенные предписания для поведения. Эта антинатуралистическая и антисубстанциалистская установка нашла свое наиболее полное выражение в сартровской формуле: «человек — это ничто» («у человека нет природы»), или, что то же самое, человек полностью свободен, более того, он «осужден быть свободным».

Свобода — условие и цель человеческого существования, более того, это сама ткань экзистенции. Не существует от века данной человеческой природы — человек должен сам себя творить. Поэтому, как говорил Сартр, «человека не открывают, человека изобретают». Ничто не может ни обосновать, ни «извинить» человеческого поступка, ни повлиять на него — ни Я, ни характер, ни психофизические особенности, ни среда; его поступок — его выбор. Эта абсолютная «неоправдываемость» человеческого существования сродни его полной случайности, а значит и свободе. «Свобода — это прыжок в неизвестность» (Ясперс).

Человек, по Сартру, заменяет собой Бога, восполняет Его отсутствие творчеством себя и способа своего бытия. Последнее важно, ибо человек не творит бытие, бытие несотворимо, мы можем лишь говорить о разных способах бытия: так бытие-в-себе просто есть, оно полно собой, это полная и сплошная позитивность, в которой не может быть никакой дифференциации; бытие-для-себя, или собственно человеческое бытие, все время озабочено способом своего существования, оно постоянно ставит вопрос о себе и

тем самым ставит себя под вопрос, ибо не обладает никакими устойчивыми субстанциальными характеристиками. Человеку как бытию-для-себя недостает бытия-в-себе. Именно вследствие недостатка бытия (одню из определений человека у Сартра: «человек — это нехватка бытия») человек стремится стать основанием своего собственного способа бытия, восполнить «случайность» своего бытия. Спонтанно человек проектирует овладение миром, чтобы сообщить себе достоинство бытия-в-себе, осуществить синтез в-себе-для-себя, т. е. стать Богом. Это и есть основополагающий фундаментальный проект человека, выражающийся во множестве конкретных проектов и поступков.

Но поскольку бытие человека не предопределено и не обладает никакими от века данными субстанциальными свойствами, фундаментальный проект человека никогда не осуществим. Однако, как пишет С. де Бовуар (1908 — 1986), человеку «не позволено существовать без стремления к такому бытию, каким оно никогда не будет». Крах фундаментального проекта — глубинная характеристика человеческого бытия, условие его «продолжения», движущий нерв человеческой жизни, его сокровенная динамика. Человек никогда не равен сам себе, он открыт для любых и бесчисленных возможностей (он — сама эта возможность), он не предзадан никем и ничем. Понятно поэтому, что из трех основных категорий, описывающих человеческое бытие — быть, иметь, делать, — Сартр выделяет последнюю как единственно отвечающую подлинно человеческому существованию. Отсюда столь же емкая, сколь и неопределенная формула Сартра: «человек есть то, что он не есть, и не есть то, что он есть».

Так рождается нечто вроде императива аутентичного поведения — не коснеть в однажды выбранном способе существования (что было бы равнозначно просто «быть» как неподлинному способу существования), не отождествлять себя со своими делами, поступками («человек свободен от своего прошлого») и творениями (ни один гений не исчерпывается своими произведениями), а постоянно превосходить себя, выходить за собственные пределы, трансцендировать. Трансцендирование, таким образом, есть еще одна характеристика подлинно человеческого существования. Вопрос о том, куда или во что человек трансцендирует, расценивается как некорректный, порожденный натуралистической позицией, представляющей человека по аналогии с остальным сущим как нечто готовое, законченное, что только открывают. Человек, сам по своей сути «ничто», трансцендирует также в «ничто», и нет никаких предопределенных, извне данных целей, как нет и заранее известного идеального способа существования, некоего изначального добра и т. п.

Этот момент неопределенности подчеркивается особо. Формула «человек никогда не равен сам себе» означает в данном слу-

чае не просто то, что «человек не есть то, что он есть», но что он должен не быть тем, что он есть. С. де Бовуар считает, что экзистенциализм — первая философия, которая адекватно оценивает всю непредопределенность, а следовательно, и неопределенность бытия человека, видя в этом его отличительную особенность. Сама она пишет моральные комментарии к сартровской онтологии с характерным названием «За мораль непредопределенности»¹.

Сартр в своем основном философском труде «Бытие и ничто» ставит вопрос о ценностях, которые «не записаны в вещах», т. е. не выводимы из какого бы то ни было вида сущего, а прямо творятся человеком. Причем это творение есть одновременно и выбор определенного образа мира, за что человек конечно же несет полную, не отменяемую и не разделяемую ни с кем и ни с чем ответственность («человек несет на своих плечах всю тяжесть мира»). И потому такого рода тотальная ответственность не может не сопровождаться чувством тревоги, ибо ничто не гарантировано. Единственно, чем должен быть озабочен человек, так это тем, чтобы его действие было авторизовано (это он выбрал, он сделал, он поступил и т. п.), а значит и свободно. Понятно, что при отсутствии фиксированного и объективного критерия (вопрос о котором опять-таки, по логике экзистенциалистов, неправилен) доктрина допускала если не прямо аморалистические, то во всяком случае солипсистские импликации, прежде всего у Сартра («неопределенность», если воспользоваться термином С. де Бовуар, оказывалась прямо двусмысленной, что, впрочем, этимологически предполагается и самим словом «ambiguïte», вынесенным ею в заголовок работы). С этими оценками сами экзистенциалисты не согласились. Однако специального труда по этике так и не появилось.

Лишь в 1983 г. были опубликованы заметки Сартра, получившие название «Записки о морали»². В работе была подтверждена мысль о первичности онтологии перед этикой, укорененности морали в онтологических структурах, но отвергалась их тождественность. Так, онтология выявляет различные способы существования, в том числе подлинное и неподлинное (и равную ответственность человека за то и другое), но, как указывает Сартр в этой работе, переход от неаутентичного способа существования к аутентичному предполагает значительную перестройку сознания, которую он сравнивает с «обращением». Основные моменты обращения, а стало быть и моральности, таковы: принятие на себя полной ответственности за все свои проекты, даже принятые на иррефлексивном уровне как за свободно выбранные (мои цели желаемы мною — вот единственное и решающее основание быть

¹ Beauvoire S. de. Pour une morale de l'ambiguïte. Paris, 1947.

² Sartre J.P. Cahiers pour une morale. Paris, 1983.

ответственными за них); при обращении мир перестает быть объектом присвоения, теперь ставится цель его раскрытия; другой человек уже не есть предмет и субъект объективации (когда «ад — это Другой»), моральный субъект становится условием существования и раскрытия возможностей другого и не требует для себя от других ничего, даже уважения к своей свободе. Так, на место конфликта, негации, угнетения, поползновения на свободу другого и т. п. (отношений, бывших в центре внимания в работе «Бытие и ничто») встает великодушие. Мораль в целом — это не следование каким-то извне данным предписаниям, не стремление быть моральным, а осуществление конкретного эффективного действия, необходимого именно в данной ситуации (например, дать воды страждущему). Аутентичное действие, чтобы быть поистине моральным, должно практиковаться сознательно. Позиция моральности всякий раз заново завоевывается в каждой конкретной неповторимой ситуации. Поэтому не может быть никаких универсальных норм поведения, заранее известных целей деятельности и фиксированных обязанностей. Любые апелляции к общезначимой норме есть попытка ввести в свободный автономный акт внешний и чуждый ему элемент, иное, чем он сам, Другого. Другой — это либо скрытый проводник угнетения и насилия, либо олицетворение стремления уйти от ответственности, а чаще то и другое вместе. Другим является любое универсалистское предписание морали, которое не отдает должного ни человеку, выполняющему это требование, ни его конкретным проектам, ни его ситуации. Такая мораль абстрактна, она освобождает человека от риска и, следовательно, от ответственности, она — «способ выйти сухим из воды» и «спастись в абсолюте» как надежном убежище. Все категорические общезначимые предписания суть в конечном счете посягательство на человеческую автономию. Никто заранее не знает, как поступать в каждом конкретном случае, и никто ничего не может предписывать другому. Мораль конкретна, она всегда есть живой, индивидуальный творческий опыт «делания».

Сартр выступает против морали долга. Долг для него — попытка ограничить или даже вовсе снять творческий элемент в индивидуальном действии. Выражение «он только выполнил свой долг» весьма показательно, оно обесценивает человеческое действие, ибо заранее его определяет. Мораль долга — порождение абстрактной, универсалистской морали, и как таковая она является консервативной и даже охранительной, всегда стремящейся к поддержанию *status quo*. Она направлена против человека, источника сомнения, протеста и творчества нового, она представляет собой отчуждение человеческой свободы, она, наконец, «делает человека несущественным». Поэтому в социальной жизни мы

всегда находимся в ситуации отчуждения («общество — это тотальность без меня»), «я» растворяется в безличном «он».

Наша моральность не есть результат упражнений, наподобие физических, а необходимое действие, всякий раз новое в новой ситуации. Поэтому-то в морали нет заслуг, в ней «всегда все заново». Мораль парадоксальна: с одной стороны, она есть конец истории, ибо ее цель — уничтожение всякого отчуждения, неизбежного в истории, с другой, она имеет смысл только в истории. Эта внутренняя напряженность морали обобщена Сартром в характеристике морали как «перманентного обращения». Фактически моральность совпадает с самой человечностью человека, ибо и то, и другое описывается как «праздник», «апокалипсис», «перманентная революция», «творение» и т. п., а общество — как «повседневность», «повторение», «порядок», «отчуждение». Эта парадоксальность несет в себе и трагические моменты. Моральное действие абсолютно автономного, свободного и творящего субъекта по сути своей есть имитация божественного акта. Но человек никогда не будет Богом. Отсюда стойко-героическое сознание — делать, что необходимо, а там «будь, что будет» (С. де Бовуар). Эту тему специально разрабатывает А. Камю, отталкиваясь от мифа о Сизифе¹.

Здесь возникает важный для этики экзистенциализма (во всяком случае в ее сартровском варианте) вопрос: если абсолютно автономный и свободный индивид не опирается ни на какие объективные, т. е. от его личного выбора независимые, основания (будь то его внутренняя природа или внешние социокультурные обстоятельства, или божественное трансцендентное бытие), то откуда у человека возникает само моральное побуждение? Момент долженствования, введенный Сартром в характеристику человеческого бытия (человек не должен быть тем, что он есть, и должен быть тем, что он не есть), не всегда имеет моральный смысл. Человеческая природа, утверждает он, ни добра, ни зла, она прежде всего свободна. Действительно, желание быть другим вовсе не предполагает морального изменения. И как бы ни ополчался Сартр на мораль долга, из морали невозможно устранить измерение долженствования. Ведь сама «конкретная мораль» у Сартра предполагает необходимость такого акта, как «дать воды страждущему». А на чем эта императивность (пусть конкретная, индивидуальная, ситуационная и т. п.) зиждется? Ясно, что изменчивая ткань социально-исторического существования (вкуче с такой же ненадежной материей наших чувств и пристрастий) не может стать такой основой, как это показал еще И. Кант. Для Сартра, в отличие от Канта, умопостигаемый мир — это Другой, ограничивающий мою автономию

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 24.

(поэтому для Сартра кантовское учение есть отголосок феодальной зависимости). Камю (1913—1960), разделявший многие установки Сартра, оказался более чутким в вопросе об обосновании морали, он выразил его в яркой афористической форме: как быть моральным, когда небеса молчат? В конце своего творчества он пришел к необходимости введения категории человеческой природы, в которой укоренены моральные императивы.

Сартр настаивал на гуманистическом характере экзистенциализма: существуют только люди, и только от них зависит характер мира, в котором мы живем. Эту позицию абсолютно автономного субъекта, полагающегося только на свои представления, не разделял М. Хайдеггер (1889—1976). Поэтому он ставил под вопрос утвердившееся в европейской культуре понятие гуманизма. Гуманизм, несмотря на все его различия, — это для него позиция субъекта, активно заявившего свои притязания на все сущее и распоряжающегося им по своему усмотрению. Человечность человека в гуманизме представлена лишь этим неоправданным волюнтаризмом, утрачивающим истинное назначение человека и закрывающим для него доступ к смыслу его действительного бытия. Хайдеггер исходит из того, что человеку дарован уникальный способ бытия — экзистенция, который и должно хранить. Человек — «пастырь бытия», и такое понимание человека гораздо выше и изначальное, т. е. больше отвечает сущности человека, чем его истолкование в гуманизме как субъекта, разумного существа, политического животного и т. п. Бытие, центральное и в то же время никак и нигде прямо не определенное понятие хайдеггеровской философии, — это то, благодаря чему существует все, но что само не может быть объектом никаких человеческих манипуляций — ни познавательных (мы не можем представить бытие как некую сущность, идею, природу и т. п., вообще сделать его объектом), ни практических (человек не может изменить и переустроить бытие по собственным меркам, приспособить к своим нуждам, человек не располагает бытием, напротив, это оно располагает человеком, а мы всегда только «вблизи бытия»). Бытие просто есть, имеется, хотя и на этом утверждении нельзя долго задерживаться, дабы не приписать ему какие-либо свойства, благодаря чему мы будто бы знаем, что оно такое, и не превратить его в некое подобие сущего, в объект. Поэтому предметом постоянного философского удивления будет «почему существует нечто, а не ничто?». В каком-то смысле можно сказать, что бытие у Хайдеггера — это пограничное понятие, которое приостанавливает любые человеческие притязания как-либо распорядиться им, понятие, которое не определяют, но которое само определяет все остальное (эту мысль Н.А. Бердяев афористически выразил, сказав, что «к бытию нельзя прийти, из бытия можно только изойти»). Бытие может как-то проясниться через экзистенцию,

из которой человек постоянно вопрошает о себе и о мире. Это так называемое необъективирующее экзистенциальное мышление, сознательно возвращающееся в свою «стихию» (истину бытия) и черпающую оттуда живые импульсы своего движения.

Хайдеггер, в отличие от Сартра, стремился умерить субъективистскую активность, введя в человеческую жизнь некую необъективируемую основу, в отношении которой адекватна лишь позиция принятия и хранения. Отсюда необходимость переосмысления всех прежних установок европейской культуры (и философии в том числе), взращенной именно на волюнтаристской, насилующей сущее активности субъекта. Это не значит, что Хайдеггер отказывается от свободы, ответственности, творчества и других важных для философии и этики категорий. Как переосмысление гуманизма не означает античеловечности, а ограничение возможностей логики — хаотичности и непоследовательности размышлений, так и переосмысление сущности человека, его назначения и т. п. не есть их устранение из философии, а лишь передумывание их экзистенциальным мышлением, доведение их до своих бытийных истоков. «Слушать бытие» — это главная, но и самая трудная задача современного человека, не знающего ничего, кроме собственных амбиций, претендующего быть властелином мира и мерилом истины. Последняя, по Хайдеггеру, с одной стороны, предельно субъективизировалась, будучи удостоверяемой только в представлении субъекта, а с другой — объективизировалась, ибо соотносилась лишь с подвластным объективации и исчислению сущим, но тем самым человек оказался не только ограниченным сущим, но и подчиненным ему. Все это и привело современную европейскую цивилизацию к кризису. Так «слушать бытие» становится своеобразным императивом, несущим в себе и этический смысл.

Однако кажущаяся логичной попытка истолковать онтологию как уже готовую этику отвергается Хайдеггером: сначала нужно захотеть и научиться практиковать экзистенциальное мышление, открыться бытию, научиться его слушать и лишь потом ставить вопрос о моральных предписаниях. Экзистенциальное мышление, по Хайдеггеру, изначально традиционных подразделений философии на различные дисциплины — онтологию, этику, логику, гносеологию и т. д., оно — «до» этого разделения; оно, к тому же, ни теоретическое и ни практическое, ибо предшествует им обоим. Для осуществления экзистенциального мышления нужна приостановка традиционных для европейской философии от Платона до Ницше мыслительных навыков и установок. Все это требует сознательного усилия, ибо экзистенциальное мышление, хотя и не точное в смысле исчисления и формализации, как это имеет место в науке, но строгое. Лишь экзистенциальное мышление откроет новые горизонты (в том числе и цивилизационные), лишь в нем мы оказы-

ваемся в стихии свободы и истины, оно изменяет самого человека и его ориентации, расширяет пространство для новых возможностей. Поэтому некорректно и преждевременно ставить вопрос о каких-то новых и определенных моральных нормах, не пройдя через горнило экзистенциального мышления. Ясно, по Хайдеггеру, лишь одно: ждать каких-либо моральных целеуказаний можно только от бытия, и только в «слушании бытия» возможно преодоление таких характерных пороков современной американизирующейся цивилизации, как погоня за результатом (вытекающая из исключительной ориентации на сущее), тем более внешним.

Размежевание экзистенциалистских философов по этическим проблемам в основном сводится, таким образом, к вопросу об обосновании и истоке моральных норм: укоренены ли они в некоем от человека независимом основании (бытии, трансценденции, специфической природе человека, Боге, как то имеет место у М. Хайдеггера, К. Ясперса, Г.О. Марселя), либо они полностью продукт человеческого творчества (ввиду отсутствия натурально данной природы человека как совокупности определенных свойств, как у Сартра, Бовуар, Камю). Но каковы бы ни были разночтения и просчеты отдельных мыслителей по этим вопросам, им удалось заострить внимание на одной кардинально важной для этики проблеме: мораль — это не просто следование известным и общепринятым нормам, а специфический и живой опыт переживания некоего, отличного от обыденного, состояния, которое знаменует внутреннее изменение человека, поднимает его на новую ступень жизни и знания и требует постоянно и сознательно возобновляемого усилия по его удержанию, усилия, совпадающего по своему смыслу и конечной цели с утверждением собственно человеческого существования.

■ 2.7. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЭТИКА И МЕТАЭТИКА

В современной философско-этической литературе термин «аналитическая этика» часто употребляется в расширительном смысле: он обозначает не какую-то определенную концепцию или школу, выдвигающую собственную ценностную программу со своим особым мировоззренческим ее обоснованием, а охватывает целый ряд разнообразных этических теорий и направлений, единственным объединяющим признаком которых является аналитический стиль мышления. Этот стиль, характерный главным образом для англоязычной этики, выражается в отказе от метафорически-суггестивных построений, в стремлении к логической прозрачности рассуждений, тщательном определении ключевых понятий и т. п.

Подобная направленность этической мысли имеет свою историю, которая, по мнению многих исследователей, начинается с Сократа; непосредственными же предшественниками нынешней

них аналитиков, по общему признанию, являются Д. Юм, И. Кант, Дж.С. Милль, Г. Сиджвик и некоторые другие (в основном британские) философы XVIII – XIX вв. Термин «аналитическая этика» нередко фигурирует в контексте сопоставления «островного» и «континентального» типов философствования; тем самым подчеркивается отличие аналитической этики, развивающейся в русле британской философской традиции, от экзистенциалистских, феноменологических и других этических концепций, развиваемых преимущественно в Германии, Франции и других странах континентальной Европы.

В более узком, специальном смысле аналитическая этика — это сфера исследований, задачей которых является анализ языка морали и этики с применением методов и подходов, разработанных в аналитической философии. Данная область исследований имеет свое особое, давно сложившееся название — метаэтика. В создание и развитие этой дисциплины решающий вклад внесли такие крупные философы-аналитики, как Дж.Э. Мур, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, М. Шлик, Г. фон Вригт, А. Айер и др.

Все трансформации аналитико-философской мысли на протяжении последнего столетия непосредственно отражались на характере и содержании метаэтических работ; при этом главная их методологическая установка оставалась неизменной: это — перевод всех этических проблем в область языка с последующим анализом соответствующих языковых выражений. Цель такого анализа — не в том, чтобы дать определенный ответ на традиционные этические вопросы (что такое добро, в чем состоит долг и т. д.), а в том, чтобы прояснить сами эти вопросы и имеющиеся ответы.

Первой собственно метаэтической работой принято считать «Принципы этики» Дж. Мура (1873 – 1958) (1903), хотя сам термин «метаэтика» утвердился позднее, когда этика, подобно многим другим дисциплинам, попала в сферу интересов неопозитивистской «философии логического анализа». Соответственно, первым классическим образцом метаэтического подхода явилась критика Дж. Муром так называемой натуралистической ошибки (Naturalistic Fallacy), под которой он понимал особый логический дефект, характерный для всех имеющихся дефиниций добра, а именно — несоизмеримость определяемого и определяющего понятий. Добро, согласно Муру, «неестественно» (ибо не подлежит эмпирической фиксации и описанию), поэтому всякая натуралистическая этика, отождествляющая добро с тем или иным «естественным» качеством — удовольствием, пользой, биологической эволюцией и др., повинна в указанной ошибке. Мур не отрицает, что подобные «естественные» качества могут быть «добрыми» («хорошими»), однако в любом случае они не тождественны добру самому по себе. Допустимо утверждать, например, что «удовольствие есть

добро», однако обратить это суждение и сказать, что «добро (вообще) есть удовольствие», — значит совершить логическую ошибку (подобную той, как если бы из суждения «Лимон — желтый» мы заключили: «Желтое есть лимон»).

Наделяя добро, помимо «нестественности», также свойством «уникальности», Мур расширяет класс дефиниций, которым приписывается натуралистическая ошибка, включив сюда вообще все определения, в которых добро отождествляется с какими-то другими предметами или свойствами (не обязательно «естественными»). Ошибочными, таким образом, признаются не только натуралистические, но и метафизические (супранатуралистические) дефиниции. Наконец, Мур постулирует еще одно сущностное свойство добра — «простоту», неразложимость на части, тем самым причислив к ошибочным те дефиниции, где добро определяется через описание составляющих его признаков (или «частей»). В итоге оказывается, что любая дефиниция добра неверна, т. е. это понятие неопределимо в принципе. Правда, благодаря интуиции люди знают (или могут знать), что такое добро, но всякая попытка вербализовать это знание неизбежно приводит к логической ошибке. Понятие «натуралистической ошибки» получило широкое распространение в моральной философии XX в. Доводы Дж. Мура хорошо вписываются в систему представлений автономной этики, сторонники которой часто используют обвинение в «натуралистической ошибке» для дискредитации своих теоретических оппонентов, разделяющих принципы гетерономной этики.

Строго говоря, метаэтика, сообразно исходному смыслу этого термина и подобно другим метатеориям, разработанным в русле методологии науки, должна была бы построить формализованную, аксиоматизированную модель своей предметной теории, т. е. этики. Однако первые же попытки такого рода показали, что этика не укладывается в общие науковедческие схемы, причем не столько в силу неопределенности ее понятий, от которой логический анализ, по замыслу, как раз и должен был ее избавить, сколько вследствие неустранимой, органичной ценностной направленности, нормативности ее основных положений, что резко диссонировало с привычным образом науки как системы «фактологического», верифицируемого знания. В результате этого в метаэтике 30-х — 50-х гг. XX в. возобладали радикальный критицизм по отношению к этике, она была лишена статуса теоретической дисциплины; применение к ней термина «нормативная этика» призвано было подчеркнуть ее отличие от научной теории.

Главное место в метаэтике в указанный период занимала не позитивная разработка методологических оснований этики, а критический анализ реально применяемых в ней способов рассуждения и доказательства. Этот анализ позволил выявить ряд суще-

ственных логических ошибок в традиционных этических построениях. Однако подобная направленность исследований встречала сопротивление в самой метаэтике, многие представители которой полагали, что эта наука не должна сводиться к формальному анализу языка морали, прояснению ее понятий, фиксации логических изъянов и дискредитации существующих этических концепций; главная ее задача — помочь этике в решении ее содержательных, ценностных проблем. Иными словами, они считали, что метаэтике следует отказаться от прежней своей ценностной нейтральности и принять непосредственное участие в защите (или опровержении) тех или иных нормативных концепций. Эта программа, кажущаяся весьма убедительной для гуманитарного сознания, постепенно приобретала все новых сторонников и к настоящему времени стала господствующей в англоамериканской моральной философии. При этом те методологические проблемы, которые были поставлены ранее, остались не решенными и не снятыми, они лишь ушли в тень.

Предпринятые за последние десятилетия многочисленные попытки устранить дихотомию «фактов» и «ценностей», доказать правомерность логического перехода от когнитивных суждений к нормативным не привели к сколько-нибудь заметным позитивным результатам, и исследователи постепенно теряли интерес к этой проблеме, молчаливо игнорируя критические доводы своих предшественников и фактически согласившись с неизбежностью и допустимостью логических ошибок в нормативной этике. Большинство новейшего поколения исследователей, приверженных метаэтике, одновременно числят себя и нормативными этиками. От представителей моралистической традиции их отличает лишь большая аналитичность, терминологический педантизм, уклонение от прямолинейных ценностных деклараций; моральные выводы в их трудах либо прячутся в теоретическом контексте, либо формулируются в виде всеобщих принципов, универсальных императивов нравственности (Р. Хэр, Дж. Ролз, Р.Б. Брандт, А. Гевирт и др.).

В метаэтических исследованиях последних десятилетий логический анализ языка морали дополняется (и частично вытесняется) другими подходами, заимствованными из тех философских и частных дисциплин, для которых мораль является одним из объектов исследования. Так, при выяснении специфики моральных оценок и предписаний предпринимаются экскурсы в общую теорию ценностей; для изучения структур и механизмов морального сознания привлекаются методы и концепции, выработанные в общей и социальной психологии, социологии, биологии. Чисто метаэтические (в изначальном смысле слова) работы ныне являют собою скорее исключение, чем правило. Прежний «антиметафизический» пу-

ризм уступает место терпимому отношению к методологическому разнообразию, использованию эпистемологических и онтологических концепций классической философии. Метаэтика постоянно расширяет свое предметное поле, трансформируясь в некую комплексную дисциплину, исследующую ценностные, познавательные, логические, языковые, психологические и, в некоторой степени, социальные измерения морали как духовного феномена.

Несмотря на то что проблема когнитивного статуса моральных суждений по видимости отошла на задний план, она фактически остается главной для метаэтики, ибо то или иное ее решение — пусть даже неявное — определяет общий подход ко всем другим вопросам, обсуждаемым в этой области исследований: о специфике моральных ценностей, их объективности или субъективности, возможности их обоснования; о природе категоричности и всеобщности моральных императивов; о правилах морального рассуждения; о классификации нормативно-этических учений и метаэтических направлений и пр. Два альтернативных решения указанной проблемы — когнитивистское и антикогнитивистское — представляют собой частное проявление соответствующих философских, методологических позиций, сложившихся задолго до появления метаэтики.

Когнитивизм как общий философский принцип исходит из того, что все вербально выражаемые духовные явления, включая цели, интересы, эстетические и моральные оценки, нормы и пр., суть познавательные (когнитивные) феномены, которые могут быть интерпретированы через призму той или иной эпистемологической концепции. Моральное учение, с этой точки зрения, может быть эмпирическим или теоретическим, априорным или апостериорным, истинным или ложным и т. п. Антикогнитивизм же отстаивает особый, непознавательный статус ценностных положений, полную или частичную неприменимость к ним теоретико-познавательных представлений. Когнитивизм в качестве имплицитной, само собою разумеющейся методологической посылки господствовал на протяжении всей истории моральной философии, но в явном виде он был сформулирован лишь в XX в. одновременно (и в связи) с осознанием возможности иного, антикогнитивистского истолкования моральных ценностей.

Некоторые предпосылки антикогнитивизма содержались в сентименталистских теориях XVII—XVIII вв., в утилитаризме И. Бентама и Дж.С. Милля, хотя эти концепции не составляли отчетливой альтернативы когнитивизму: они выступали скорее против метафизического, трансценденталистского истолкования морали, базирующегося на эпистемологии рационализма, чем вообще против эпистемологической трактовки морали. Другой важный теоретический источник современного антикогнитивизма — так

называемый принцип Юма: тезис о логической разнородности когнитивных суждений со связкой «есть» и императивных суждений со связкой «должен». Юм впервые обратил внимание на то, что нормативные выводы в этических трудах, как правило, следуют из рассуждений о сущем, т. е. из когнитивных посылок, а поскольку такое выведение логически незаконно, следует признать, что этические учения на самом деле не содержат в себе обоснования прокламируемых нравственных установок. В метаэтике XX в. из этой юмовской идеи был сделан далеко идущий вывод о том, что вся великая моралистика прошлого, претендующая на философскую основательность и доказательность, включает в себе, при всем разнообразии имеющихся концепций, одну и ту же фундаментальную ошибку — причем ошибку не метафизическую, которую можно было бы оспорить, а логическую. Устранить эту ошибку невозможно без разрушения построенных на ней концептуальных систем. Стремясь нейтрализовать столь радикальные следствия, проистекающие из «принципа Юма», многие сторонники когнитивизма пытались найти или сформулировать особые законы морального рассуждения, отличные от правил и норм «обычной» логики, на которой основан указанный принцип.

В силу особенностей метаэтического подхода, базирующегося на представлениях и методах аналитической философии, когнитивизм и антикогнитивизм чаще всего выступают в форме соответственно дескриптивизма и антидескриптивизма — концепций, дающих разную интерпретацию языка морали, нормативно-этических терминов и высказываний. С точки зрения дескриптивистов, моральные слова не специфичны по сравнению с обычными описательными словами: и те, и другие несут в себе определенное значение, которое не может меняться в зависимости от того, кто и в каких обстоятельствах их употребляет. Так, слово «красный» имеет стабильное, инвариантное значение, и если люди в каком-то случае расходятся по поводу того, является ли некий предмет красным, то это связано с получением ими неодинаковой информации о предмете или со словесной путаницей, т. е. с причинами, которые в принципе устранимы, а не с тем, что разные люди употребляют это слово в разных значениях. Подобным же образом и значение слова «(морально) добрый» не зависит от условий его применения: если имеются разногласия в приложении этого слова к одному и тому же явлению, то это связано не с наличием разных значений данного термина, а лишь с познавательными недоразумениями, которых можно было бы избежать.

Заявляя о постоянстве значения моральных терминов, дескриптивисты фактически имеют в виду объективность соответствующих моральных понятий и суждений, выражающих оценки и предписания. Иначе говоря, за этой логико-аналитической концепцией скры-

ваются определенные метафизические (онтологические и эпистемологические) посылки: во-первых, общая когнитивистская идея о том, что сознание в целом (включая моральные ценности) есть знание,веряемое на истинность и ложность; во-вторых, философская теория, обычно именуемая в западной традиции реализмом (хотя данный термин часто используется и в других значениях). Эта теория исходит из наличия лежащей вне сознания объективной реальности, что в сочетании с этическим когнитивизмом означает допущение внесубъективной моральной реальности, которая познается человеком и тем самым становится его индивидуальным достоянием, критерием правильности оценок и мотивов поведения. В широких рамках реализма существует ряд специализированных эпистемологических концепций, различающихся своим пониманием реальности (включая и моральную реальность) и способа ее постижения. В метаэтике к числу этих когнитивистско-реалистических концепций принято относить натурализм и интуиционизм. Причем не всегда учитывается то обстоятельство, что эти (и любые другие) эпистемологические подходы сами по себе не являются когнитивистскими, они становятся таковыми только в случае признания тезиса о познавательной природе морали. Без этого те же самые концепции могут быть антикогнитивистскими или вообще нейтральными к данной проблематике (как это большей частью и имеет место).

Что касается натурализма вообще, то в онтологическом плане суть его заключается в отрицании каких бы то ни было «не-естественных» (non-natural) сущностей или свойств; в качестве же эпистемологического подхода натурализм означает ориентацию на эмпирические методы познания и доказательства. Применительно к истолкованию морали натурализм в своем когнитивистском варианте (Р. Бойд, Н. Стеджен) есть теория, признающая объективность и естественность моральных свойств, которые выступают в познании как моральные факты, так что истинность моральных суждений, описывающих их, может быть доказана эмпирически. Безуспешные попытки представить наглядные, непосредственные доказательства такого рода заставили современных сторонников натурализма искать обходные пути к этой цели. Согласно «теории подтверждения» (confirmation theory) Стеджена, какую-либо моральную концепцию следует считать доказанной, если она является частью некоторого общего миропонимания, имеющего эмпирическое обоснование. Традиционный же этический натурализм (гедонизм, эвдемонизм, ранний утилитаризм), весьма далекий по существу от всяких теоретико-познавательных проблем, тем не менее обычно истолковывается метаэтиками (начиная с Дж. Мура) как эмпирическая концепция, ищущая аналоги моральных понятий (добра, долга и пр.) в естественных человеческих стремлениях к удовольствию, счастью, выгоде и пр.

Интуиционизм (Дж. Мур, У.Д. Росс, К.Д. Брод) является основным антинатуралистическим направлением в рамках метаэтического когнитивизма. С точки зрения интуиционистов, фундаментальные моральные качества (добро как таковое и др.) существуют объективно; эти качества «не-естественны», они не даны в опыте и постигаются путем непосредственного интеллектуального усмотрения, т. е. интуитивно. Так, согласно Муру, моральное добро есть определенное метафизическое простое, неразложимое свойство, нередуцируемое ни к какому естественному свойству, недоступное для анализа и определения через что-либо другое, что не является моральным добром.

Антидескриптивизм в метаэтике — это позиция, согласно которой специфически моральные слова — (морально) доброе, правильное, должное, — сохраняя свой инвариантный, общезначимый смысл, могут тем не менее употребляться по-разному в отношении одних и тех же вещей; т. е., например, два человека могут дать противоположные моральные оценки некоторому явлению, будучи одинаково информированными о нем и одинаково понимая смысл оценочных слов. Речь идет, стало быть, о том, что моральные термины и суждения не являются (или являются не полностью) дескриптивными, их нельзя интерпретировать как знания о моральных фактах.

Антидескриптивизм не базируется ни на какой эпистемологической концепции, которая противостояла бы реализму и отрицала объективность истины в пользу признания множественности моральных истин. Основная методологическая посылка антидескриптивизма (и в целом антикогнитивизма) — это трактовка моральных ценностей вообще как некогнитивных феноменов, не поддающихся эпистемологической редукции и не поверяемых на истинность. Предполагаемая такой трактовкой «субъективность» моральных принципов и норм выражается в наличии сущностной, необходимой связи их с некоторыми реалиями индивидуальной психики (эмоциями, аффектами, побуждениями и пр.), не имеющими каких бы то ни было объективных (естественных или неестественных) аналогов или прототипов во внешнем мире. Подобная субъективность совместима как с допущением свободной воли, волюнтаристского произвола в выборе ценностей, так и с признанием объективной (природной, социальной или сверхъестественной) детерминированности морали, универсальности, общезначимости ее принципов (пусть даже и пребывающих исключительно в сознании индивида). Все эти концептуальные варианты представлены в современной метаэтической литературе.

Главные антикогнитивистские течения в метаэтике — эмотивизм и прескриптивизм. Эмотивизм продолжает традицию психологического истолкования морали, сочетая психологизм

с методологическими принципами аналитической философии. Главной функцией ценностных (оценочных и нормативных) высказываний, полагают эмотивисты, является выражение эмоций и позиций (*attitudes*) говорящего и «заражение» ими других людей. Такие высказывания принципиально отличаются от фактуальных, которые выполняют репрезентативную функцию, несут информацию о мире, — причем о мире не только внешнем, но и внутреннем, т. е. об эмоциях, мотивах и прочих ментальных состояниях субъекта. «Я одобряю (или: люди вообще одобряют) такие-то поступки»; «Чувство долга побуждает людей действовать так-то» — эти суждения столь же фактуальны и незмотивны, как, скажем, и описания физических явлений, их не следует смешивать во избежание дескриптивистской ошибки с экспрессивными высказываниями типа «Данный поступок хорош», «Должно поступать так-то» и т. п. Фактуальные и ценностные утверждения логически несоизмеримы, поэтому оценки и нормы не подлежат обоснованию, или «оправданию» (*justification*), посредством ссылки на какие-либо факты.

Указанные идеи были высказаны со всей категоричностью А. Дж. Айером (1910–1989), позиция которого именуется «радикальным эмотивизмом». Они были дополнены впоследствии целым рядом оговорок, снимавших наиболее одиозные утверждения и выводы этой теории. «Умеренный эмотивизм» (Ч. Л. Стивенсон) признавал наличие определенных когнитивных элементов в моральных (нормативно-этических) высказываниях и рассуждениях. Причина этических разногласий, с этой точки зрения, заключается не столько в наличии у оппонентов разных психологических установок, сколько в разной их информированности о ситуации и предмете оценки, в разном понимании человеческих отношений, мироустройства и пр. Поэтому моралистические рассуждения и споры не бессмысленны, как утверждал радикальный эмотивизм, они могут привести к сближению и даже совпадению этических позиций. Впрочем, если расхождение касается фундаментальных принципов морали, то даже самое полное знание о предметах и ситуациях не сможет его устранить. Ценностные принципы — с этим согласны все эмотивисты — не поддаются ни эмпирической верификации, ни рациональному доказательству.

Прескриптивизм разделяет с эмотивизмом идею о принципиальном различии ценности и факта. Наиболее видный представитель этого направления, Р. Хэар (1919–2002), утверждал, что язык морали прескриптивен, и хотя моральные термины содержат в себе некоторую информацию, т. е. обладают и дескриптивным значением, оно всегда подчинено главному — прескриптивному (рекомендательному, предписывающему) значению; поэтому к моральным высказываниям неприменим критерий истинности

и ложности. Вместе с тем Хэар резко критиковал эмотивистов за психологизм и иррационализм в истолковании морали, отвергая главный эмотивистский тезис о том, что в ценностных положениях выражаются чувственные установки субъекта. Согласно Хэару, моральные высказывания и рассуждения рациональны, ибо, во-первых, они подчиняются определенным логическим правилам (в частности, закону недопущения противоречия), и, во-вторых, универсальность и побудительная сила моральных предписаний проистекают из разума. Разум выполняет функцию морального руководителя, он обеспечивает правильный выбор поступка в той или иной ситуации, опираясь на собственные предпосылки. Однако вопрос о том, каковы эти предпосылки и почему они обладают общезначимостью, остался без ответа. Этот наиболее уязвимый пункт предскриптивистской концепции является основным объектом критики со стороны других метаэтиков (Ф. Фут).

К антидескриптивистскому направлению можно отнести также большинство натуралистических течений в моральной философии. Если исключить упомянутую выше дескриптивистскую версию натурализма, постулирующую когнитивность ценностных суждений и возможность их эмпирического обоснования, то в целом этот подход применительно к морали заключается в исследовании ее «естественных» источников и механизмов, в особой — психобиологической — интерпретации моральных ценностей; вопрос о когнитивной или некогнитивной природе моральных терминов и высказываний при этом обычно не затрагивается, об антикогнитивистской же направленности такого подхода свидетельствует свойственный ему психологизм, плохо совместимый с когнитивизмом. Фундаментальные ошибки этического натурализма (игнорирование социальных детерминантов, редукция моральных мотивов и чувств к внеморальным побуждениям — эгоистическому интересу, стремлению к удовольствию и пр.) являются по существу мировоззренческими, а не логическими или терминологическими, как это представляется критикующим его аналитикам. Сама же квалификация натурализма как одной из метаэтических теорий оправдана в той мере, в какой современная метаэтика ассимилирует разнообразные подходы, преодолевая прежние методологические ограничения, которые были наложены на эту область исследования философией логического анализа.

В целом метаэтика, несмотря на наличие в ней разных и даже непримиримых подходов и концепций, сыграла позитивную роль в развитии моральной философии XX в., она способствовала повышению теоретической культуры этических исследований, совершенствованию их языка, более точной постановке и систематизации этических проблем.

3.1. НОВЫЕ ВЕРСИИ СТАРЫХ НОРМАТИВНЫХ ПРОГРАММ

Конкурирующие направления и тенденции нормативной этики последних десятилетий в своей основе могут быть сведены к альтернативе утилитаризма и деонтологической этики. Наряду с ними заметное место стала занимать теория телеологического перфекционизма, центральной составляющей которой является этика добродетели.

Утилитаризм. Утилитаристская этика построена на основе убеждения, что моральная оправданность явлений (отдельных действий, свойств характера, нормативных систем и т. д.) определяется с помощью анализа производимых ими последствий (консеквенциалистская позиция). Последствия доступных для выбора альтернатив сравниваются по количеству полезности (пользы), которое их сопровождает. Если какая-то из альтернатив порождает наибольшее количество полезности, то ее реализация является нравственным долгом. Под полезностью понимается благополучие людей. Оно различным образом интерпретируется этиками-утилитаристами, однако во всех версиях утилитаризма определяется на основе реакции человека на свое положение. Так как оцениваемые последствия представляют собой комплексные итоговые ситуации, которые затрагивают интересы многих людей, то сопровождающая их полезность определяется посредством сложения благополучия всех, кто оказался включен в такую ситуацию. Каждый из пунктов утилитаристской нормативной программы вызывает существенные затруднения у пытающегося ее использовать морального деятеля. Попытки снять затруднения и найти оптимальные формы применения принципа суммированной полезности

сти задают основные направления развития современной утилитаристской этики, использующей и критикующей идеи классиков утилитаризма (см. раздел седьмой, гл. 2, 2.1).

Первый спорный вопрос: что именно должно проверяться с помощью утилитаристского теста на увеличение полезности? Один из двух подходов к его разрешению получил название «прямого утилитаризма», в качестве синонима используется понятие «утилитаризм действий». Яркие представители этой ветви утилитаризма — Дж.Дж.К. Сمارт (1920–2012), П. Сингер (р. 1946)¹. Критерием нравственной правильности конкретного поступка в данном случае считается его способность приводить к таким последствиям, которые в наибольшей степени увеличивают полезность. Другой подход предполагается «косвенным утилитаризмом», представители которого по ряду причин отказываются проводить через тест на увеличение полезности последствия конкретных действий. В качестве оснований для отказа могут выступать: а) сложность анализа последствий отдельных поступков в конкретных ситуациях, б) неспособность индивидов сохранять эмоциональное равновесие и беспристрастность в ходе подобного анализа, в) опасные последствия «утилитаризма действия» для координации деятельности между людьми, сохранения общественного порядка и солидарности. К примеру, отдельная кража при «беспристрастно благожелательном» распределении украденного может дать очень хорошие результаты в отношении совокупной удовлетворенности или благосостояния затронутых ею сторон. Однако признание условности запрета на воровство, вытекающее из одобрения отдельной кражи, ведет к катастрофическим последствиям в том же самом отношении.

Аргументация против «утилитаризма действия» порождает два варианта «косвенного утилитаризма», имеющих разную распространенность: «утилитаризм мотивов и свойств характера» и «утилитаризм правил» (если правила берутся вместе с обеспечивающими их исполнение санкциями — «утилитаризм институтов»). В последнем, более влиятельном, варианте утилитаристской моральной философии главным предметом поиска является наиболее удачный в отношении максимизации полезности этический кодекс. По мнению Р.В. Брандта (1910–1997), он должен включать набор правил поведения, который был бы достаточно прост, чтобы его можно было легко изучить, и набор процедур для решения конфликтов между нормативными положениями, которые были бы достаточно эффективны, чтобы моральный субъект не попадал в тупиковые

¹ См.: *Singer P. Is Act-Utilitarianism Self-Defeating? // The Philosophical Review. 1972. Vol. 1. № 1. P. 94–104; Smart J. J. C. Extreme and Restricted Utilitarianism // Theories of Ethics / Ed. by P. Foot. N.Y., 1967. P. 171–183.*

ситуации¹. Некоторые философы пытаются показать ложность дихотомии двух типов утилитаризма. Так, с точки зрения Р.М. Хэра (1919 – 2002), их противостояние снимается с помощью разграничения между «интуитивным» и «критическим» уровнями морального мышления. Интуитивный уровень полагается на готовые, апробированные опытом поколений и закреплённые на уровне привычек и автоматизмов моральные нормы. Критический уровень требует оценивать полезность, сопровождающую альтернативные линии поведения в конкретной ситуации. Он включается в действие в нетипичных случаях или в случаях конфликта готовых норм².

Второй вопрос: какое понимание полезности является оптимальным? Классическая утилитаристская традиция недвусмысленно отождествляла индивидуальную полезность с удовольствием и счастьем. В современном утилитаризме этот тезис превратился в остро дискуссионный. Основной альтернативной позицией является такой критерий благосостояния, как удовлетворенность желаний. В отличие от счастья или удовольствия он не является исключительно субъективным, поскольку включает в понятие благополучия не только переживания, но и некоторые объективные результаты деятельности человека (достижения, материальные приобретения, высокую внешнюю оценку) или даже просто благоприятные для него ситуации. Данный критерий благополучия имеет то преимущество, что позволяет отсеивать удовольствия, которые не сопровождают, а замещают собой предметную практику. Переход к утилитаризму удовлетворения желаний является одним из способов ответа на контраргумент против утилитаризма, состоящий в том, что утилитаристски мыслящий моральный субъект должен был бы одобрить противоречащее нравственной интуиции решение о своем собственном (либо всеобщем) подключении к «аппарату, стимулирующему центры удовольствия», или к «машине по производству личного опыта». Некоторые из сторонников этой позиции полагают, что утилитаризм должен оперировать даже не концептом «желание», а концептом «предпочтение», который отражает тот факт, что желания человека находятся в иерархизированном состоянии, имеют для него разную значимость. Не располагая информацией о предпочтениях лица в отношении разных желаний, мы не сможем построить его индивидуальную «функцию полезности»³. Защитни-

¹ См.: *Brandt R.B. Morality, Utilitarianism, and Rights*. N.Y., 1992. P. 158 – 178.

² См.: *Хэр Р. Как же решать моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность / Под ред. Р.Г. Апресяна. М., 1995. С. 30 – 35; Hare R.M. Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford, 1981. P. 1 – 86.

³ См.: *Harsanyi J.C. Expectation Effects, Individual Utilities, and Rational Desires // Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt / Ed. by B. Hooker*. Oxford, 1993. P. 115 – 126.

ки традиционного понимания полезности (одним из них являлся Р.Б. Брандт в поздний период своего творчества) предполагают, что утилитаризм счастья вполне способен справиться с трудностями, которые порождает субъективность этого критерия, а вот утилитаризм удовлетворения желаний (предпочтений) порождает такую процедуру выявления прироста полезности от альтернативных линий поведения, которая бесконечно сложна и искусственна¹.

Споры об оптимальном понимании полезности включают в себя обсуждение и других ограничений круга удовольствий или желаний, учитываемых в утилитаристских расчетах. Кроме замещающих (симуляционных) удовольствий, под вопросом оказываются удовольствия от импульсивных саморазрушительных действий. Поиск общего принципа отсева удовольствий приводит этиков-утилитаристов к следующим выводам. Учитываться в моральном рассуждении должны только те желания (удовольствия), которые являются «глобальными», т. е. вызваны не отдельным событием, а соответствием происходящего со мной моему видению наилучшей жизни (Дж. Гриффин), а также «рациональными» (Р.Б. Брандт), т. е. прошедшими рефлексивную процедуру проверки их аутентичности. С точки зрения Р.Б. Брандта, аутентичность желаний проверяется посредством «когнитивной психотерапии» — процесса, в ходе которого человеку неоднократно, в предельно ясном виде и в обстановке, способствующей спокойному обдумыванию, предъявляется вся информация, относящаяся к условиям и последствиям удовлетворения определенного желания. Когда речь идет об оценке благосостояния другого человека, когнитивная терапия превращается в гипотетическую процедуру².

Третий ключевой вопрос: какова оптимальная процедура суммирования коллективной полезности? Для ее выявления необходимо снять трудности, порожденные необходимостью сравнивать уровень удовлетворенности жизнью одного человека с уровнем удовлетворенности другого. Счастье или позитивные переживания, возникающие от исполнения желаний, являются сугубо субъективными феноменами: они не поддаются непосредственной фиксации и очевидному масштабированию. То же самое касается боли и неудовольствия. В этом вопросе мы лишены точек отсчета, единиц измерения и измерительных приборов. Внутри собственного психического опыта каждый человек постоянно сравнивает приятные или неприятные ощущения по их интенсивности, хотя его суждения по этому поводу и не могут быть проверены извне. Но когда речь заходит о таком сравнении в отношении к разным людям, подвергающимся одинаковому воздействию, а тем более —

¹ См.: *Brandt R.B. Morality, Utilitarianism, and Rights*. P. 158–178.

² См.: *Brandt R.B. Theory of the Good and the Right*. Oxford, 1979. P. 110–129.

к разным людям, подвергающимся разным воздействиям, исчезают хоть сколько-то надежные основания для итогового суждения. Например, чувствительность к боли одного человека может быть настолько больше, чем чувствительность другого, что чьи-то страдания от стесняющей движения одежды будут весить на беспристрастных утилитаристских весах не меньше, а больше, чем страдания его соседа от почечной колики. Это не исключено, но и недоказуемо. В утилитаристской этике и близкой к ней экономической теории благосостояния данная проблема получила название «проблема межличностных сравнений».

Другая группа требующих преодоления трудностей связана с тем, что суммирование положительных и отрицательных переживаний разных людей ведет к некоторым следствиям, которые неприемлемы для общераспространенных моральных представлений. Первый парадокс суммирования связан с тем, что оно создает предпочтения в пользу людей, которые от природы или в результате специфического жизненного опыта имеют повышенную чувствительность по отношению к удовольствию или страданию. Особенно противоречивыми с нравственной точки зрения являются предпочтения, которые порождает повышенная чувствительность к удовольствию. В свете утилитаристской этики человек, обладающий многократно превосходящими средним уровнем способностями к получению удовольствий («монстр полезности»), имел бы полное моральное право на такую долю ресурсов, которая многократно больше доли любого среднего человека. Еще более абсурдным является другое следствие: если бы какой-то из «монстров полезности» получал удовольствие от страданий других людей, то причинение таких страданий было бы морально оправданным. Второй парадокс суммирования связан с выбором способов увеличения полезности. Рост суммарной полезности может опираться как на меры по увеличению уровней индивидуального благополучия, так и на меры по увеличению количества субъектов, способных к переживанию счастья (удовлетворению желаний). Между этими способами нет никакого ценностного различия. В подобной перспективе нищее и большое сообщество может оказаться лучше материально благополучного, но небольшого, а значит переход от благополучия, сопряженного с контролем над численностью населения, к нищете при неконтролируемом демографическом росте или при его стимулировании будет допустимым, а то и морально обязательным (так называемый «отвратительный вывод»). Наконец, суммирование полезности, допускающее обеспечение благополучия большинства за счет значительных потерь или сохранения крайне низкого уровня жизни меньшинства, может санкционировать самые вопиющие социальные неравенства, эксплуатацию и подавление. Это обстоятельство создает третий парадокс суммирования.

Каковы возможные способы преодоления этих трудностей, предложенные утилитаристской этикой? Одним из наиболее эффективных способов обойти проблему межличностных сравнений является переход к ординалистской интерпретации полезности (ординалистская версия утилитаризма разработана К.Дж. Эрроу, р. 1921)¹. Исследователь может отказаться от обсуждения относительной интенсивности желаний отдельного человека и разных людей, ограничившись учетом артикулированного ими порядка предпочтений. Тем самым он оказывается свободен от необходимости искать объективные инструменты замеров удовлетворенности. Ординалистская интерпретация полезности отвечает отчасти и на другие проблемы суммирования. Например, повышенная чувствительность к удовольствиям «монстров полезности» теряет на ее фоне всякую моральную значимость.

Преодоление проблемы межличностных сравнений может вестись и на другом направлении — доказательства ее малой значимости для суммирования. Некоторые утилитаристы полагают, что для осуществления межличностных сравнений нам вполне достаточно изучить словесно артикулируемые предпочтения других людей и совокупность внешних выражений этих предпочтений в их поведении, а затем осуществить воображаемое проникновение в их сознание. Случаев, когда такая методика подводит, в реальной практике не так много. Так, Дж. Харсаньи (1920–2000) полагает, что проблема межличностных сравнений оказывается актуальна лишь в тех редких случаях, когда приходится оценивать экзотические формы культурного опыта. В отношении «обычных страданий и удовольствий» затруднения, связанные с ней, минимальны. Это, по мнению Дж. Харсаньи, позволяет сохранить права за умеренным кардинализмом (позицией, которая допускает возможность измерить полезность, создаваемую тем или иным воздействием на человека)².

Для предотвращения выводов, противоречащих нравственной интуиции, господствовавший в классическом утилитаризме, принцип увеличения совокупной полезности заменяется на иные принципы или модифицируется. Одним из замещающих принципов является принцип «средней полезности», который требует исчислять удовлетворенность предпочтений на душу населения (Дж.Дж.К. Смарт, Дж. Харсаньи). При его применении лишаются моральной санкции экстенсивные стратегии роста удовлетворенности предпочтений. Другим заместителем является принцип Па-

¹ См.: Эрроу К.Дж. Коллективный выбор и индивидуальные ценности. М., 2004; Arrow K.J. Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice // Journal of Philosophy. 1973. Vol. LXX. № 9. P. 245–263.

² См.: Харсаньи Дж. Межличностные сравнения полезности // Экономическая теория / Под ред. Дж. Итуэлла, М. Милгейта, П. Ньюмена. М., 2004. С. 447–454.

рето, часто, но не всегда совмещающийся с ординалистской интерпретацией полезности. В соответствии с ним действие оправдано, если в его результате хотя бы один человек увеличивает удовлетворенность своих предпочтений, а остальные ее не уменьшают. Принцип Парето автоматически гарантирует внимание к благополучию каждого человека, чей интерес затронут определенным действием. Он не дает возможности жертвовать единицами ради общего блага. Однако его существенным недостатком является то обстоятельство, что он требует сохранения любых режимов подавления и любых неравенств в распределении ресурсов, если они уже реализовались на практике. Выходом из этого положения считается правило компенсации людей, проигравших от не соответствующего принципу Парето изменения (так называемое правило Калдора – Хикса)¹. Но его оправданность тоже стоит под вопросом: не означает ли полная компенсация проигравших того, что положение вообще не изменилось? Одной из самых известных модификаций или конкретизаций принципа совокупной полезности является требование обязательного учета известной уже классическим утилитаристам тенденции «убывания предельной полезности». Эта тенденция состоит в том, что удовлетворение от каждой новой порции некоего блага («предельная полезность») имеет тенденцию к уменьшению пропорционально уже существующей обеспеченности им реципиента. Отсюда следует, что получение неимущими определенного количества благ дает в целом больший прирост полезности, чем потеря того же количества благ избыточно обеспеченными (Р.М. Хэар, Р. Брандт и др.)². Антиэгалитарные следствия утилитаризма тем самым, если и не устраняются, то, во всяком случае, существенно уменьшаются.

Последний вопрос: как найти оптимальные способы учета еще не наступивших последствий? Ключевым затруднением в этой сфере является отсутствие у человека познавательных средств, которые позволяют с точностью предсказывать события, относящиеся к туманной области будущего. Ни один самый мощный интеллект не способен проанализировать всю необходимую для принятия консеквенциалистского решения информацию. В силу этого утилитаристская логика выявления морально оправданных решений оказывается парализована. Однако наиболее шокирующим с этической точки зрения следствием консеквенциализма оказывается зависимость, возникающая между сугубо интеллектуальными

¹ См.: Калдор Н. Утверждения о благосостоянии в экономической науке и межличностные сравнения полезности // Философия экономики. Антология / Под ред. Д. Хаусмана. М., 2012. С. 265–269; Хикс Дж.Р. Основания экономики благосостояния // Вехи экономической мысли. Т. 4. Экономика благосостояния и общественный выбор. СПб., 2004. С. 17–38.

² См.: Hare R.M. Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point. P. 164–165; Brandt R.B. Fact, Values and Morality. N.Y., 1996. P. 206–207.

свойствами человека, задействованными в процессе предвидения, и итоговой моральной оценкой его поведения. В утилитаристской перспективе моральный субъект может оказаться признан совершившим безнравственное действие, нарушившим свой долг просто в силу того, что он недостаточно искусен в деле определения отдаленных последствий своих поступков.

Отдельной проблемой является вопрос об итоговом состоянии дел, которое подлежит оценке в свете произведенной действием полезности. Необходимость выбирать такое состояние ставит утилитаристского морального субъекта в крайне двусмысленное положение. Ограничивая анализ последствий своих действий определенным моментом во времени, он снимает с себя ответственность за все, что произойдет позднее, даже если через секунду после этого момента случится спровоцированная его действиями катастрофа. Отказываясь от подобного ограничения, он сталкивается с полной неопределенностью в отношении возможного влияния планируемого поступка на интересы затронутых им лиц. Другими словами, он лишается всяких оснований для предпочтения той или иной альтернативы.

Ответ на некоторые трудности, связанные с предвидением будущего, дает так называемый вероятностный утилитаризм¹. Именно он соответствует двум глубоко укорененным моральным убеждениям. Во-первых, убеждению в том, что поступок, последствия которого имеют максимальный эффект в отношении суммарного благосостояния, но могут наступить с очень небольшой степенью вероятности, не является наилучшим в моральном отношении, если его менее благотворные альтернативы обладают гораздо большими шансами воплотиться в действительности. Во-вторых, убеждению в том, что наступление маловероятных негативных последствий какого-то действия не делает его безнравственным. Вероятностный утилитаризм открывает также возможность для снижения излишней требовательности к когнитивным способностям утилитаристского морального субъекта. Он вменяет ему такую способность определять вероятные последствия своих действий, которой наделен любой нормальный взрослый человек.

Ответ на трудности, связанные с итоговым состоянием дел, возникает на основе тезиса о пропорциональном убывании сегодняшней ценности будущего благополучия (так называемое «дисконтирование будущего»). Как в индивидуальном опыте, так и по отношению к группам людей будущее удовольствие, как и будущее страдание, должны рассматриваться с определенным понижаю-

¹ Дж.Дж.К. Сمارт оформляет вероятностный утилитаризм с помощью понятия рациональных в нравственном отношении действий, в отличие от нравственно правильных (*Smart J.J.C. An Outline of a System of Utilitarian Ethics. P. 37 – 42, 47*). См. также: *Hare R.M. Moral Thinking. Its Levels, Method and Point. P. 132 – 133.*

щим коэффициентом. Чем более отдаленными во времени являются последствия поступка, тем меньшую значимость они должны иметь в сравнении с последствиями ближайшего будущего. Это означает, что последствия определенного действия постепенно «затухают» и «растворяются» по мере дальнейшего течения времени и, начиная с какой-то точки на временной оси, ими можно пренебрегать¹.

Деонтологическая этика. Многим современным исследователям самозащита утилитаристской этики по всем упомянутым направлениям кажется не слишком убедительной. Утилитаристское прогнозирование полезности последствий воспринимается в качестве неисправимо ненадежного, суммирование удовольствий и страданий многих людей объявляется формой пренебрежения интересами отдельной личности. Ответом на неустранимые недостатки утилитаризма является попытка построить неутилитаристскую модель нормативной этики, получившую название деонтологической (от греч. *deon* — должное и *logos*). Она основывается на утверждении о том, что некоторые действия являются нравственно неприемлемыми не в силу того, что они ведут к минимизации определенного блага, а в силу своей субстанциональной неправильности. Эти действия формально не соответствуют определенным принципам и нормам. Выполнение частных нормативных требований в таком случае не является вторичным и инструментальным. Оно не требует какого-то дополнительного оправдания, связанного со ссылкой на благотворные последствия. Дж. Ролз (1921 — 2002) терминологически обозначил эту особенность деонтологии как «приоритет правильности (*right*) над благом (*good*)»². В большинстве нормативных теорий деонтологического типа чувствуется влияние этического учения И. Канта.

Нормы и принципы деонтологической этики, как правило, не устанавливают подробного «дорожного маршрута» человеческой жизни. Их основная роль — ставить жесткие границы для преследования других, неморальных целей, служить своеобразным тестом на допустимость различных поступков и жизненных проектов. В качестве маркеров, указывающих на такие границы, могут выступать запреты, обращенные к моральному деятелю, или формулировки, раскрывающие содержание прав другого человека. Некоторые из деонтологических концепций допускают существование позитивных моральных предписаний и таких прав, которые требуют не только воздерживаться от вторжения в пространство свободы другого, но и обеспечивать разностороннее улучшение его жизни. Однако их интегрирование в общую нормативную систему

¹ См. подробнее: *Broom J. Ethics out of Economics*. N.Y., 2004. P. 44 — 67.

² Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 37.

деонтологической этики всегда представляет собой дополнительную сложную проблему. Так как частные принципы и нормы могут конфликтовать между собой в конкретных практических ситуациях, а применение такого общего знаменателя нравственных требований как суммированное благополучие для представителей деонтологической этики является недопустимым, то они пытаются обнаружить порядок приоритетности, определяющий отношения между разными составляющими нормативного содержания морали. Различные запреты и предписания или различные права наделяются ими разной нормативной силой, что позволяет осуществить выбор нормы, действующей в каждом конкретном случае.

По характеру обоснования нравственных принципов и норм деонтологические концепции можно разделить на три большие группы. Первая группа пытается вывести содержание морали из предельно общих очевидных утверждений, фиксирующих ту ценность, которую один человек представляет для другого. Вывод из общих посылок к частным следствиям осуществляется единичным рефлексирующим моральным субъектом и может быть с большей или меньшей условностью назван дедуктивным.

Так, А. Гевирт (1912 – 2004) полагает, что любой человек, осуществляющий деятельность по достижению собственных целей, если хочет оставаться последовательным, вынужден признать за всеми людьми ряд фундаментальных прав, т. е. рассматривать их как неприкосновенных субъектов. Последовательность выстроенного А. Гевиртом рассуждения такова. Человек, который свободно выбирает цели собственной деятельности, рассматривает их достижение как благо, как нечто достойное преследования. Если какое-то действие является необходимым средством для достижения его цели, то можно сказать, что он *должен* его совершить. Если речь идет о вещи, а не о действии, то он *должен* ею обладать. Для того чтобы преследовать любую цель, человек обязательно должен обладать двумя вещами — свободой, т. е. возможностью действовать без принуждения, и минимальным базовым благополучием, включая сохранение жизни, физическую целостность, психическое равновесие. Это значит, что любой деятель самим фактом выбора конкретной практической цели соглашается с тем, что он должен иметь свободу и минимальное базовое благополучие, что тождественно требованию обеспечить ему право на них. Даже самоубийца или добровольно отдающий себя в рабство человек нуждаются в этих средствах до осуществления своего замысла. Для того чтобы отказать другим людям в таком же праве, которое он требует для себя, деятелю необходимо продемонстрировать, что другие лишены некоего свойства, которым он обладает. Если оказывается, что другие все же имеют это свойство, то он вынужден признать их право. Права на свободу и минимальное базовое благополучие коренятся

в самой способности действовать по целям, которую никто не может отрицать у другого человека. Значит, они должны быть признаны за всеми¹. Соблюдение прав на свободу и минимальное базовое благополучие, по А. Гевирту, не ограничивается невмешательством в дела другого человека, оно требует также содействия ему вобретении условий целенаправленной деятельности, если он не способен обеспечить их себе сам. Негативные права сосуществуют с позитивными.

Проблема упорядочивания нравственных требований решается А. Гевиртом следующим образом. Права выстраиваются в иерархическую систему на основе такого критерия, как степень необходимости благ, гарантируемых тем или иным правом, для осуществления целенаправленной деятельности. Сфера действия позитивных прав, которые порождают безграничный горизонт разнонаправленных моральных обязанностей, сокращается за счет того, что большая их часть признается предметом ответственности не отдельных людей, а специально уполномоченных общественных институтов. Ту же роль играет принцип, согласно которому индивидуальное содействие свободе и благополучию других людей не должно лишать помощника условий возможности собственной целенаправленной деятельности².

А. Донаган (1925–1991) также выстраивает свою нормативную этику по модели нисхождения от абстрактных принципов к конкретным требованиям. Эти требования выражены у него не языком прав, как у А. Гевирта, а языком запретов и предписаний, формирующих систему обязанностей. Он формулирует фундаментальный принцип, который лежит в основании иудео-христианского морального мышления и современной общепринятой морали: «Не дозволено проявлять неуважение к любому человеческому существу, самому себе или другому, как к разумному созданию»³. Хотя данный принцип не имеет исчерпывающего априорного доказательства, в его пользу свидетельствует зафиксированная кантианской традицией связь способности использовать разум в практических целях с признанием каждого обладателя разума самостоятельной целью и ценностью. Из данного принципа следуют конкретные обязанности человека по отношению к самому себе, а также к другим людям (в последнем случае — институциональные и неинституциональные).

В качестве иллюстрации вывода можно привести рассуждение А. Донагана об истоках неинституциональной обязанности не применять силу. Так как частью уважения к разумному существу явля-

¹ Gewirth A. *Reason and Morality*. Chicago, 1976. P. 48–126.

² Gewirth A. *The Community of Rights*. Chicago, 1996. P. 31–70.

³ Donagan A. *The Theory of Morality*. Chicago, 1977. P. 66.

ется признание его ответственности за собственное поведение, то применение силы по отношению к нему есть очевидное неуважение и в этом своем качестве недопустимо. Конкретизациями данного запрета являются три требования: нельзя убивать другого человека, нельзя причинять ему боль или телесные повреждения, нельзя содержать его в рабстве. Лишь последнее требование является по-настоящему безусловным, поскольку рабство сводит на нет различие разумных существ и вещей. Неприкосновенность, предоставляемая другими двумя требованиями, может быть аннулирована в отношении человека, который инициативно использует силу против другого разумного существа¹.

Вторая группа деонтологических концепций исходит из того, что набор и порядок нравственных требований могут быть выведены только на основе процедуры, включающей моделирование всеобщего одобрения. В этой теоретической перспективе для обоснования системы нравственных принципов и норм недостаточно того, что они вызывают согласие каждого разумного человека, они должны выступать как непосредственный продукт соглашения разумных субъектов. Это ключевое положение так называемой договорной этической теории. Ярким ее примером является теория справедливости Дж. Ролза.

Отправной точкой его рассуждения служит тезис о том, что никто из реально существующих членов общества из-за особенного характера своего социального опыта не способен выбирать нормативные принципы беспристрастно. В силу этого этическая теория вынуждена конструировать специальный мысленный эксперимент, в результате которого возникает аутентичное видение справедливости, представляющей собой «первую добродетель общественных институтов». Основные составляющие этого эксперимента, получившего название «исходное положение», — характеристика участников договора и наложенные на них информационные ограничения. В эксперименте участвуют способные к созданию жизненных планов индивиды, находящиеся на одной территории, нуждающиеся в кооперации и способные к ней, а также имеющие возможность препятствовать воплощению планов своих *vis-à-vis*. Они не являются альтруистами или благожелательными людьми, однако готовы строго следовать правилам, которые будут избраны в итоге соглашения. Принимая решение о выборе принципов, участники «исходного положения» находятся за «занавесом неведения», т. е. не знают своих индивидуальных характеристик, включая природные дарования, концепцию полноценной человеческой жизни и способность к риску, а также своего места

¹ *Doogan A. The Theory of Morality. P. 82–85.*

в том обществе, которое будет функционировать по избранным принципам¹.

Стремясь обеспечить себе наибольшее количество основных благ при наименее удачном для них исходе социальной лотереи, участникам соглашения, по мнению Дж. Ролза, выберут два принципа справедливости. «Первый требует равенства в приписывании основных прав и обязанностей, а второй утверждает, что социальное и экономическое неравенство, например, в богатстве и власти, справедливо, если только оно приводит к компенсирующим преимуществам для каждого человека и, в частности, для менее преуспевающих членов общества»². Эти принципы находятся в отношениях «лексического приоритета»: меры по исполнению второго могут применяться только тогда, когда полноценно реализован первый. Таким образом, с точки зрения Дж. Ролза, нарушение фундаментальных прав недопустимо не только ради увеличения общего благосостояния, но и для увеличения благосостояния наименее преуспевших.

Проясняя замысел работы «Теория справедливости» (1971), Дж. Ролз замечал, что в случае успеха своего теоретического проекта он попытается построить на той же основе более общую теорию, относящуюся уже не к справедливости, а к моральной правильности в целом³. Реальное развитие воззрений Дж. Ролза пошло в ином направлении, однако эта задача была выполнена другими исследователями, прежде всего, Т. Скэнлоном (р. 1940). Т. Скэнлон предположил, что занавес неведения превращает согласие участников мысленного эксперимента в не имеющее обязывающей силы для реальных людей. Поэтому в качестве критерия разграничения допустимых и недопустимых с моральной точки зрения поступков он использует выбор человека, который знает все свои основополагающие свойства, но является при этом разумным. Разумный индивид (деятель), по Т. Скэнлону, во-первых, эффективно регулирует свое поведение на основе доводов, во-вторых, стремится обосновать свои действия перед теми, кто так или иначе затронут ими (то есть предъявляет им доводы в пользу своего поступка с целью убедить в его допустимости), в-третьих, отказывается действовать по тем принципам, которые не удастся обосновать каждому затронутому его поступками лицу, предполагая при этом, что каждый из его *vis-à-vis* также имеет установку на поиск принципов, которые никто не мог бы на основе убедительных доводов отклонить⁴.

¹ См.: Ролз Дж. Теория справедливости. С. 113–177.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 30.

⁴ Scanlon T. What We Owe Each Other. Cambridge, 1998. P. 195.

Другими словами, разумный деятель может принять лишь тот принцип поведения, который другие разумные люди не могли бы отвергнуть, беспристрастно взвесив получаемые деятелем преимущества и свои потери от признания такого принципа. Доводы на основе преимуществ деятеля Т. Скэнлон называет «возражениями против запрета», доводы на основе потерь окружающих — «возражениями против разрешения». Можно сказать, что процедура выбора принципов, разработанная Т. Скэнлоном, гарантирует всем затронутым лицам равное положение за счет предоставления каждому из них права вето в отношении тех действий других людей, которые он не может принять на разумном основании. Используя данную методологию, Т. Скэнлон демонстрирует, что возражения против разрешения инициативного применения силы всегда перевешивают возражения против его запрета. В отношении ответного применения силы складывается обратная ситуация, поскольку нападающий легко может избежать потерь, связанных с пресечением его нападения, отказавшись от него, а жертвы нападения не имеют такой возможности¹.

Предельной позицией в рамках договорной деонтологической этики является утверждение о том, что принципы и нормы получают моральную санкцию не в результате гипотетического соглашения, а в результате реальной коммуникации, заканчивающейся признанием принципов и норм всеми участниками. Естественно, что результаты коммуникации не могут иметь морального значения, если причиной признания правил являются угроза применения силы со стороны какой-то из сторон, подкуп, подтасовка фактических данных, манипулирование мнением и т. д. Поэтому задачей теоретиков является точная артикуляция условий обсуждения принципов и норм. Наиболее известные прецеденты такой артикуляции: дискурсивная этика К.-О. Апеля (р. 1922) и коммуникативная этика Ю. Хабермаса (р. 1929).

Третья группа деонтологических теорий ориентирована на выявление частных интуитивных суждений, касающихся содержания нравственного долга. Ее представители не считают возможным вывод отдельных конкретизированных норм из единого очевидно-всем основания. К примеру, У.Д. Росс (1877 — 1971) полагал, что интуитивно очевидными являются несколько норм, вменяющих моральному субъекту в обязанность совершение действия без учета его последствий. В числе таких действий: выполнение обещаний, возмещение ущерба, благодарность, воздаяние по достоинствам (справедливость), помощь другим людям (благотворитель-

¹ *Scanlon T.M. Thomson on Self-Defense // Fact and Value: Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thomson. Cambridge, 2001. P. 199 — 215.*

ность), самосовершенствование, непричинение вреда¹. Связанные с ними обязанности носят предварительный (*prima facie*) характер, поскольку в некоторых случаях они конфликтуют между собой и одна из них вынуждена уступать другой. Хотя У.Д. Росс упоминает разницу в «строгости» обязанностей *prima facie*, решение их конфликта отдано им на откуп индивидуализированному суждению морального субъекта — его «чувству обязанности»².

Если принять решение У.Д. Росса, то нормативная этика мало что может сказать принимающему морально значимые решения человеку, кроме напоминания о его базовых обязанностях и ответственности за их выполнение в уникальной жизненной ситуации. Однако деонтология, опирающаяся на множество частных нормативных суждений, часто претендует на большее, поскольку принимает на вооружение методологию обобщения и согласования интуиций. Используя ее теоретики выстраивают ряды, состоящие из похожих по общей структуре, но отличающихся друг от друга в деталях практических случаев (кейсов) и фиксируют их оценку в общераспространенном нравственном опыте (моральном чувстве). Обобщая интуитивные оценочные суждения, они выдвигают принципы среднего уровня общности. Некоторые из общераспространенных оценок не соответствуют этим принципам и в порядке согласования с другими оценками подвергаются коррекции.

Ярким примером такого подхода являются исследования, ведущиеся вокруг так называемой «проблемы трамвая». Этот кейс предполагает возможность спасти пятерых человек от движущегося трамвая ценой причинения смерти одному. В первом варианте кейса спаситель перенаправляет трамвай на стрелке с пути, где находятся пять человек, на путь, где находится один. В другом варианте — спаситель останавливает трамвай, сбрасывая под колеса человека, стоящего на платформе. С позиции утилитаризма эти случаи идентичны. Моральное чувство рассматривает спасение большинства в первом случае как допустимое действие, а во втором — как недопустимое и тем самым демонстрирует свое неприятие прямолинейного утилитаризма. Деонтологическая нормативная этика пытается выяснить, какой принцип стоит за подобным разграничением.

Значительная часть теоретиков полагает, что таким принципом является принцип двойного эффекта (У.С. Куинн, Э. Дафф, Т. Негель и др.)³. В первом случае смерть человека не представляет собой прямого следствия спасения пятерых, она лишь сопутствует ему в

¹ Ross W.D. *The Right and the Good*. N.Y., 2002. P. 21–22.

² *Ibidem*. P. 42.

³ Duff R.A. *Intention, Responsibility and Double Effect* // *The Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 32. P. 1–16; Nagel T. *The View from Nowhere*. Oxford, 1986. P. 179; Quinn W.S. *Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect* // *Philosophy and Public Affairs*. 1989. Vol. 18. № 4. P. 334–351.

качестве побочного обстоятельства (эффекта). Во втором случае спасение опосредствовано причинением смерти: лишение жизни стоящего на платформе человека необходимо для спасения пятерых. Однако если между этими двумя случаями есть какие-то промежуточные ситуации, в которых спасение является допустимым, то принцип должен выглядеть иначе, поскольку это означает, что моральное чувство избирательно одобряет причинение вреда, который опосредствует достижение благотворного результата. Обнаружив такой случай (случай возвращающегося трамвая), Ф.М. Кэмм (р. 1948) предложила более сложный принцип — принцип тройного эффекта¹. Ф. Фут (1920–2010), в свою очередь, попыталась показать, что различие интуитивных реакций на проблему трамвая лучше объясняется не с помощью принципа двойного эффекта и его модификаций, а с помощью иного нормативного основания — разграничения позитивных и негативных прав. В первом случае сталкиваются два негативных права (два права не претерпевать ущерб). Ни одно из них не имеет заведомого приоритета, поэтому выбор правильного действия решают соображения количества сохраненных и потерянных жизней. Во втором случае сталкиваются негативное и позитивное право (право не претерпевать ущерб и право получить помощь). Негативное право имеет приоритет вне зависимости от количественных соображений, поэтому действия потенциального спасителя оказываются недопустимыми². Схожие подходы к анализу серийных кейсов встречаются в биоэтике в связи с установлением моральных различий между причинением смерти и не оказанием помощи умирающим, а также в теории самообороны в связи с разграничением разных видов агрессии и порождения угроз.

Телеологическая перфекционистская этика. В противовес утилитаризму и деонтологии в современной этической мысли начиная с конца 50-х гг. XX в. получила широкое распространение телеологическая перфекционистская этика (от *греч.* *telos* — цель и *logos*). Представители этого широкого и достаточно аморфного течения выдвигают несколько претензий к господствующим моделям этической мысли, среди которых две являются наиболее фундаментальными. Во-первых, они выражают возмущение недостаточной этической определенностью тех желаний (предпочтений), которые принимают как точку отсчета утилитаристы или считают нравственно допустимыми деонтологи. В качестве средства устранения неопределенности рассматривается выявление системы

¹ *Kamm F.M.* Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. Oxford, 2006. P. 91–129.

² *Foot P.* Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy. N.Y., 2002. P. 19–31.

основополагающих благ, достижение которых тождественно осуществлению человеческого предназначения. Во-вторых, утилитаристские и деонтологические концепции обвиняются в искажении механизмов практической рациональности. Решение вопроса о том, как человек должен жить, возможно только на основе обращения к целостному образу полной и совершенной человеческой жизни. Лишь в этом случае нравственные требования будут полноценно интегрированы в систему мотивов индивида и, значит, будут иметь хорошие шансы реализоваться в его практике.

Система благ в рамках телеологического перфекционизма выполняет две основные функции: она ориентирует человека в процессе достижения собственного совершенства (эту роль исполняют номенклатуры нравственно положительных черт характера — добродетелей), а также дает ему представление о том, что необходимо предоставить другому человеку в свете требования уважать его личность (эту роль исполняют стандарты полной или качественной жизни). Этика добродетели может совмещаться с этикой качества жизни в одной и той же концепции, однако два этих элемента телеологического перфекционизма могут существовать и отдельно. В большинстве случаев обращение к этой парадигме нормативной этики связано с неантисексуальным интересом к учению Аристотеля, однако в концепциях ее сторонников прослеживается также влияние Фомы Аквинского, Гегеля и даже молодого Маркса.

Этика добродетели опирается на базовое значение слова «хороший», которое в неморальных контекстах, в особенности при оценке живых существ, означает «полноценный представитель определенного вида». Хорошим, т. е. добродетельным, человеком является тот, кому удалось совершенно реализовать в своей духовной и коммуникативной практике человеческую природу в ее полноте и единстве. Как заметила провозвестница поворота к этике добродетели в современной философии морали Г.Э.М. Энском (1919–2001), «человек, с полным набором добродетелей представляет собой "норму" подобно тому, как представляет собой норму, например, человек с полным набором зубов»¹. Номенклатура добродетелей складывается на основе типических практических контекстов, в которых человек может проявлять себя более или менее совершенно. Этик-аристотелианец М.К. Нуссбаум (р. 1947) обозначила их с помощью термина «базовые формы опыта». Именно в рамках «базовых форм опыта» отдельные индивиды и целые культуры конкретизируют основные человеческие совершенства, центральное содержание которых является, с ее точки зрения, абсо-

¹ Ср.: Энском Э. Современная моральная философия // Логос. 2006. № 1 (64). С. 85. Ср.: Foot P. Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy. С. 113–142.

лютным и универсальным¹. Другой сторонник этики добродетели А. Макинтайр (р. 1929), соглашаясь в целом с логикой вывода добродетелей из антропологических посылок, считает различные представления о человеческой природе исключительно продуктом отдельных культурных традиций. Человек, который не интегрирован в одну из традиций осмысления моральных проблем, не может оперировать понятием «добродетель» и оказывается полностью дезориентированным в нравственном отношении. Именно такой человек и создает этику утилитаристского или деонтологического образца, искажающую моральную рациональность. Современная западная культура, пронизанная утилитаристским и деонтологическим мышлением, является, по А. Макинтайру, культурой, отвергающей традиции и существующей «после добродетели»².

Нормативное содержание морали определяется в этике добродетели через обращение к фигуре добродетельного человека. Правильное в нравственном отношении действие выявляется не на основе нормы, а на основе моделирования парадигмального (прецедентного) решения деятеля, обладающего соответствующими индивидуальными качествами (свойствами характера). Правильным действием в определенной ситуации является такое, которое посоветовал бы совершить другому или совершил бы сам добродетельный (справедливый, мужественный, умеренный и т.д.) человек, озабоченный со всеми деталями ситуации. Данная модель построения нормативной этики неизбежно ведет к тому, что любые рекомендации в отношении поведения другого человека оказываются достаточно неопределенными, а оценки — лишенными категоричности. Еще более неопределенными оказываются этические рекомендации по вопросам общественной практики. Однако, как полагают некоторые сторонники этики добродетели, это не ее недостаток, а преимущество, поскольку она, по крайней мере, не создает иллюзий в отношении возможности определения однозначных и постоянно действующих алгоритмов решения практических вопросов³.

Разработка представлений о полноте и качестве жизни была тесно связана с критикой социально-этических проекций утилитаризма и деонтологической этики. В рамках секулярной социальной философии ее инициировал известный экономист А. Сен (р. 1933).

¹ См.: *Nussbaum M.C. Non-Relative Virtues // Midwest Studies in Philosophy. Vol. XIII. Ethical Theory: Character and Virtue. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988. P. 32–54.*

² *Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.; Екатеринбург, 2000. С. 246–329; MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? L., 1988. P. 326–369.*

³ *Hursthouse R. Virtue Theory and Abortion // Virtue Ethics: A Critical Reader / Ed. by D. Statman. Washington, DC, 1997. P. 227–244.*

Он предположил, что утилитаристская метрика благополучия не дает возможности понять, насколько полно люди вовлечены в различные виды деятельности, насколько полно они реализуют свои возможности полноценно функционировать в качестве людей. Тем самым значительная часть их потерь оказывается вне поля зрения утилитаристски ориентированного социального этика¹. М.К. Нуссбаум на первом этапе своей исследовательской биографии оформила эту аргументацию в неаристотелианских категориях и соединила с теорией добродетели. Обобщив представления о специфике человеческого существования, свойственные разным культурным традициям, она составила список «функциональных возможностей человека». Именно их, а не простую удовлетворенность желаний следует учитывать, принимая решения, затрагивающие интересы другого. Успешность деятельности общественных институтов следует оценивать по тому, насколько эффективно они создают условия для реализации «функциональных возможностей»². Схожие рассуждения о полноте человеческой жизни содержатся у современных католических философов, опирающихся на томистскую идею естественного закона и критикующих на этой основе западное либеральное общество (Дж. Финнис, Р. Джордж и др.).

3.2. ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

Этические учения XIX – XX вв. при всех новых акцентах имели в общем с классическими учениями Нового времени, что в них не было строгих выходов в область моральных поступков. Они, в целом, оставались философско-теоретическими. Так, например, рассмотренные в предшествующем параграфе наиболее дискутируемые до настоящего времени нормативные альтернативы, связанные с утилитаризмом, деонтологией и перфекционизмом, имеют между собой то общее, что ни одна из них не включает в себе однозначного нравственно обязывающего содержания, не трансформируется в адекватную нравственную практику.

Начиная приблизительно с 60-х гг. XX в., теоретическая этика стала существенно видоизменяться — приобретать конкретный, практически ориентированный характер, внутри нее выявилась особая линия развития, получившая название прикладной этики. Непосредственно это было связано с развитием новых — прежде всего биомедицинских — технологий, применение которых породило сугубо практические ситуации, требовавшие определенных, эмпирически фиксируемых и проверяемых ответов на

¹ Сен А. Развитие как свобода. М., 2004. С. 72–106.

² Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. Vol. 20. № 2. 1992. P. 202–246.

философско-этические вопросы о границах жизни и смерти, ценности жизни, пределах автономии личности. Прикладная этика, собственно, и есть такая область знания и поведения, которая имеет дело с практическими моральными проблемами, носящими пограничный и открытый характер. Самые яркие показательные примеры таких проблем — эвтаназия, трансплантация органов, аборт и др. Они пограничны, т. к. касаются фундаментальных моральных принципов, ценности самой жизни. Они открыты, т. к. имеют форму дилеммы, каждое из взаимоисключающих решений которой поддается моральной аргументации. Относительно них в общественном сознании отсутствует нормативное согласие. И еще вопрос, а возможно ли оно вообще?

Более конкретно этико-прикладные проблемы характеризуются следующими признаками. Во-первых, они возникают в публичных сферах жизни, предполагающих и требующих кодифицированного (юридического, административного, профессионального) регулирования и контроля, в зонах институционального поведения, где поступки по определению имеют осознанный и общественно вменяемый характер. Это — такие проблемы, судьба которых решающим образом зависит от сознательно выраженной воли общества, воплощенной в соответствующей институциональной организации жизни. Например, в результате смертной казни погибает значительно меньше людей, чем от семейных ссор и уличных драк, тем не менее именно она, а не семейные ссоры и уличные драки является предметом прикладной этики, т. к. в этом случае речь идет о сознательной дефинитивно выраженной воле общества, целенаправленном акте государства. Во-вторых, для решения этих проблем недостаточно одной доброй воли, нравственной решимости. Требуется еще профессиональная строгость суждений. Здесь моральная обоснованность выбора теснейшим образом сопряжена с адекватным знанием предмета выбора. Нельзя, например, выработать нравственно взвешенное отношение к трансплантации органов без ответа на вопрос о медицинских критериях человеческой жизни. В-третьих, по вопросу нравственной квалификации этих проблем среди специалистов и в общественном мнении господствуют противоположные по существу, но соразмерные по удельному весу и общественному статусу позиции. Так, точки зрения в пользу эвтаназии и против нее одинаково апеллируют к этической категории милосердия, претендуют на истинность и легальность. В-четвертых, они не могут быть решены в рамках казуистического метода, хотя и имеют казуистический характер; они являются открытыми не потому, что не найдено логически безупречного их обоснования, а потому, что они не имеют его, они всегда единичны и требуют каждый раз частных, одноразовых решений. Здесь уместна аналогия с юридической практикой, где

самые совершенные законы не освобождают от суда, призванного специально удостоверять, конкретно исследовать каждый случай их нарушения. И, наконец, в-пятых, способ принятия решений здесь также (продолжая аналогию с судом) является публичным, процессуально оформленным, чаще всего он осуществляется через особые этические комитеты, в которых представлена вся совокупность относящихся к делу интересов и компетенций. В случае этико-прикладных проблем как бы выносятся вовне, наружу тот выявленный еще Аристотелем внутриличностный механизм рационального взвешивания и борьбы мотивов, который предшествует принятию нравственно вменяемого решения.

Характеристика проблем прикладной этики как открытых вызывает неслучайную ассоциацию с открытым обществом. Эти проблемы конституируются и получают адекватное выражение в открытом обществе, поскольку ему свойственны мировоззренческий плюрализм, веротерпимость. Они являются открытыми именно в масштабе общества; отдельные индивиды или группы людей, как правило, имеют относительно этих проблем совершенно определенные и однозначные суждения. Другая специфическая черта открытого общества как наиболее благоприятной среды для развития прикладной этики состоит в том, что оно гарантирует и постоянно расширяет права человека, а акцентированным пристрастием оберегает их в тех случаях, когда индивид принадлежит к разного рода меньшинствам. В данном случае существенно важно то, что каждая личность сама по себе, без опосредующих связей с особыми общностями (сословием, этногруппой, профессией и т. д.) и независимо от своей полезности, признается самоценной, пользуется в этом качестве определенными общественными и государственными гарантиями. Еще одним фактором, способствующим появлению прикладной этики, является необычайный прогресс познания, проникающего в интимные, личностно-образующие глубины жизни, а также развитие универсальных и дорогостоящих техник и технологий, каждый случай применения которых становится общественно значимым событием, сопряженным с большим риском (генная инженерия, использование атомной энергии и т. п.) и огромными материальными затратами.

Моральные вопросы, имеющие этико-прикладной характер, возникают в разнообразных сферах практической деятельности. Соответственно прикладная этика существует как собирательное обозначение совокупности многих конкретных прикладных этик — биоэтики, экологической этики, этики хозяйствования, политической этики, этики науки и др. Наиболее развитой из них, на примере которой по преимуществу и строятся обобщения о прикладной этике, является биоэтика (биомедицинская этика).

Вопрос о научном и практическом статусе конкретных видов прикладных этик не имеет на сегодняшний день однозначно-

го решения. Очевидно, что они не являются частями, разделами этики как науки о морали. Они в такой же и даже, быть может, в большей мере принадлежат соответствующим специальным областям знания: биомедицинская этика — биологии и медицине, этика науки — науковедению и т. д. Прикладная этика представляет собой новую, внутри себя многообразную область знания и общественной практики, возникающую на стыке этики и других конкретных форм научно-практической деятельности. Она тесно соприкасается и отчасти совпадает с профессиональной этикой, но не тождественна ей. Различия касаются, по крайней мере, двух пунктов. Профессиональная этика конкретизирует общие моральные требования применительно к своеобразию соответствующей профессии и занимается главным образом нормами, правилами поведения, а прикладная этика имеет своим предметом конкретные моральные ситуации. Первая рассматривает профессиональное поведение, поведение человека внутри профессии и от ее имени, вторая — общезначимые проблемы, охватывающие людей разных компетенций и касающиеся самого личного бытия индивидов, а не отдельных аспектов его деятельности.

Вопрос о предмете прикладной этики, ее соотношении с этикой в традиционном значении термина остается предметом споров среди специалистов. Различные мнения об этом могут быть сгруппированы в четыре позиции: прикладная этика является приложением этической теории к практике и восходит своими истоками к античной древности; представляет собой новейший вариант профессиональной этики; выступает как совокупность особого рода практических моральных вопросов современности; может быть интерпретирована как новая стадия развития этики, характеризующаяся тем, что теория морали прямо смыкается с нравственной практикой общества. Несомненным однако является то, что прикладная этика в настоящее время — одна из самых активных точек роста этических знаний и накопления морального опыта.

3.3. ПОСТМОДЕРНИЗМ

Под постмодернизмом в общегуманитарной лексике понимается совокупность культурных тенденций и практик, характерных для западного общества и его самосознания периода двух-трех завершающих XX в. десятилетий. По-видимому, вернее всего понимать термин «постмодернизм» как обозначение нынешнего «состояния» общества (см. одноименную работу Ж.-Ф. Лиотара), или того текущего момента, который открыт для разнообразных интерпретаций, демонстрируя при этом некоторые повторяющиеся черты. Попытка осмыслить себя в современности и тем самым обрести хотя бы минимальную дистанцию в отношении происходящего и

выражается нестрогим термином «постмодернизм». Указанное состояние касается самих оснований субъективности и связанной с ней идентичности — личной, групповой, общественной.

Современные философы, которых обычно именуют постмодернистами, говорят о децентрированной субъективности, субъективности, переставшей быть опорой и исходной точкой познания, более того — понимаемой как исторически обусловленная форма. Такой взгляд в области социальной реальности коррелирует с дроблением и плюрализацией социальных ролей, с новыми — множественными — способами включения в индивидуальные и коллективные взаимоотношения. На разных уровнях постмодернизм осознается как исчерпанность системы (либеральных) ценностей и даже целой традиции, вдохновленной идеей прогресса. Ситуация конца истории (Ф. Фукуяма), постиндустриального общества, отмеченного тотальным производством знаков, чем и объясняется его симулятивный, «гиперреальный» характер (Ж. Бодрийяр), утрата привычных оппозиционных членений, имевших, казалось бы, непосредственное отношение к самому порядку вещей (Восток — Запад, мужское — женское, высокое — низкое, реальное — воображаемое, субъект — объект и т. п.), — все это симптомы изменившегося состояния и в то же время формы его первичной концептуализации, как раз в своем единстве и образующие то, что принято именовать постмодернизмом. Понятно, что к числу таковых относятся и современные этические размышления.

Говоря об этике постмодернизма, необходимо развести то, что напрямую относится к теме, — исследования, которые эксплицитно заявляют свой предмет, рубрицируют себя в качестве этики, — и этику как нечто, положенное в основание самого мышления, как это имеет место у целого ряда современных философов, не слишком озабоченных тем, чтобы формально причислить себя к тому или иному «идеологическому» направлению. Однако именно их идеи и являются наиболее существенным вкладом в этику в ее новейшем обличье.

Прямые исследователи проблем постмодернистской этики подразделяются, в свою очередь, на ее апологетов и критиков. Изменившаяся картина сегодняшних нравов вызывает у первых воодушевление, придающее их исследованиям характер манифестов. Так, воспевая «постмодернистское освобождение», Ж. Липовецки пишет о наступлении эпохи «после-долга» (*après-devoir*), эпохи «минималистской» морали. В условиях недееспособности заповедей и абсолютных обязательств единственным предписанием, обладающим универсальной силой, становится для него лозунг «Никаких эксцессов!» Лозунг этот выдвигается на фоне предельного индивидуализма и стремления к добропорядочной жизни, ограничиваемого лишь требованием окрашенной ин-

дифференцией терпимости. Такое прославление вновь обретенной свободы (от долга) вызывает законное недоумение у тех, кто не привык принимать синдром за причину и наделять эффект объяснительной силой. Неудивительно, что попытка разобратся в предпосылках постмодернистской этики с неизбежностью ставит исследователей в критическую позицию. К числу подобных критиков относится З. Бауман, известный своими работами по социологии постмодернизма.

Обращаясь к этической проблематике, Бауман пытается понять, где в точности проходит водораздел между модернизмом и постмодернизмом в вопросах морали. Если этическое мышление и практика модернизма связываются им с верой в возможность неамбивалентного, свободного от апорий этического кодекса, даже когда таковой бесконечно отложен («В модернизме речь идет о разрешении конфликтов и о непризнании противоречий, не считая тех конфликтов, что подлежат разрешению и ждут его»), то постмодернистское «моральное состояние» отличается, напротив, принципиальной моральной амбивалентностью, вытекающей из «первичной сцены» человеческого стояния «лицом-к-лицу», и пониманием того, что феномены морали в своей основе «нерациональны». Эти феномены не могут быть исчерпаны никаким «этическим кодексом (кодом)», в то время как сама мораль «неизлечимым образом апоретична». Утверждая, что мораль не может быть универсализирована, что она иррациональна, Бауман тем не менее далек от какого бы то ни было морального релятивизма. Скорее, он указывает на границы этических установлений модернизма — непримиримых к отличному («необузданному»), но претендующих при этом на всеобщность, — и выявляет относительность всех и всяких моральных кодексов, превращаемых в инструмент политики. Оставаясь в рамках постмодернистской перспективы, исследователь приходит к выводу о том, что «не существует «я» до этического «я», при том что мораль — это исходное (ultimate) недетерминированное присутствие», а моральная ответственность в качестве первейшей реальности «я» «безосновна» и не может быть понята вне существования.

Эти идеи сродни целой традиции мыслить ответственность независимо от нормативной этики. В рамках указанной традиции, ведущей свое начало от Ф. Ницше, на первый план выходит тема бытия, или существования, определяемого через ответственность, а также связанная с этим мысль о том, что философ и есть субъект абсолютной ответственности (Ж.П. Сартр, М. Бланшо, Т. Адорно, Э. Блох, Э. Левинас, Г. Джонас, Ж. Деррида). Можно сказать, что с относительно недавних пор ответственность становится онтологической темой и теснейшим образом переплетается с пафосом мыслительной работы. Так, для Э. Левинаса, прозванного единственным моралистом

среди современных французских философов (единственным откровенным моралистом, добавим от себя), в основе феномена ответственности лежит открытость, равно как и «ответность» иному, чем и предопределяется возможность этики, но точно так же метафизики, в той мере, в какой последняя обосновывает опыт встречи человека с иным, взятым в его бесконечности. «Ответственность за Другого — лицо, сигнализирующее мне "ты не будешь убивать" и, следовательно, также "ты ответствен за жизнь этого совершенно другого другого"», — это и есть ответственность перед каждым единичным и уникальным существом», «не-безразличие», или «доброта», которая составляет в то же время условие самого мышления. Идея ответственности напрямую связана с новой концепцией времени и субъективности: последняя определяется в терминах изначальной трансцендентности, этой открытости иному, чем и становится для Левинаса повернутая к миру гуссерлевская интенциональность.

В интерпретации Ж.Л. Нанси, осознающего свою принадлежность к отмеченной выше традиции, ответственность вытекает из самого существования, которое понимается абсолютно — как непредположенное и обособленное от других в своей сингулярной необходимости. Абсолютная ответственность, которая является предметом мысли, вернее, которая и есть эта мысль (мысль как содержащая в себе «перформатив ответственности», каковую она желает помыслить), выступает одновременно ответственностью смысла. Это значит, что смысла доступен только в виде обещания, в виде антиципации смысла: не исчерпываемый порядком представимого, он всегда является своим иным перед лицом другого, становясь собственно смыслом только в нем, через него и для него. Таким образом, смысл бесконечно предвосхищается в другом и по своей структуре совпадает с ответственностью. Последняя относится к самому бытию, в том числе и бытию-вместе как выставленности друг другу на пределах, к существованию, лишенному какой бы то ни было данности, из чего в конце концов и образуется несводимо плюральный смысл. Философия сегодня состоит в ответе за это.

Этическая проблематика выходит на первый план в поздних работах М. Фуко, посвященных истории сексуальности. Понимая, что сексуальность — это область сильнейших запретов и регламентаций, Фуко тем не менее приходит к выводу о том, что этическая забота, касающаяся сексуального поведения, далеко не всегда напрямую связана с системами нормативных предписаний, что «моральная озабоченность особенно сильна как раз там, где нет ни обязательств, ни запретов». Подобная моральная проблематизация имеет отношение к целой совокупности практик: их можно обозначить как «искусства существования», или «техники себя». Именно с помощью этих техник и происходит конституирование индивида как субъекта морального поведения, перед которым открываются

возможности индивидуального выбора — этического и эстетического. Техники себя — это «практики рефлексивные и произвольные, с помощью которых люди не только устанавливают себе правила поведения, но стремятся также преобразовывать самих себя, изменять себя в своем особом бытии и делать из своей жизни произведение, которое несло бы некие эстетические ценности и отвечало бы некоторым критериям стиля». Искусства существования, анализировавшиеся Фуко на примере классической греческой и раннехристианской культуры, имели для него и более общее значение индивидуальной этики, не только содержащей в себе залог иного поведения и иного способа мыслить, но и создающей зону подлинной свободы от вторжения социальных институтов.

Вообще, этическая установка может быть обнаружена у каждого без исключения философа, тем или иным способом повлиявшего на постмодернистскую ситуацию. Так, более ранние исследования того же Фуко, посвященные тюрьме, клинике и власти, по сути наделяют самостоятельным языком маргинальные, т. е. заведомо обреченные на молчание группы. Анализирующий этику Спинозы Ж. Делез отстаивает аффирмацию, в том числе и как особый модус экзистенции, перенося акцент с традиционного субъекта на предшествующее ему «поле неопределенности», или событийности, где действуют различие и повторение, и с которым субъект соотносится через надстроенный над этим полем в качестве «ограничителя» события язык. Таким образом, аффирмация соответствует имманентной логике аффекта как распределения интенсивностей и сил (этика, уравнивающая в своих правах одушевленное и неодушевленное). В более общем плане этика Делеза носит выраженный прикладной характер, поскольку основана на имманентной оценке изначально множественных способов существования и мышления. Наконец, там, где уже упоминавшийся Нанси не употребляет напрямую понятий, заимствованных из области морали, все равно видна их этическая подоплека: это — этика сингулярностей, или индивидов, дискурсов и институтов, общающихся посредством касания как воплощенного внешнего, что имеет отношение к самому устройству мира.

Особого упоминания заслуживают размышления А. Бадью, который бросает вызов этике различия (так можно было бы охарактеризовать большой корпус так называемых постмодернистских текстов). «Всякая этическая предикация, основанная на признании другого, должна быть попросту отброшена». Долженствование, по Бадью, касается не различного — ведь это то, что есть, — но тождественного — обретаемого на путях следования некоей всеобщей истине. Такая истина не априорна. Напротив, она представляет собой процесс, видоизменяющий наличную ситуацию в сторону универсальности сугубо общего (компиляция того, что в ситуации

обращено ко «всем», но только вопреки реально существующим системам привилегий). Эта событийная этика истин устанавливает предсказуемое отношение между добром и злом: аффирмация добра (истины) предшествует злу как возможным формам его извращения. И поскольку этика — это то, что помогает истине выстоять, а субъекту — сохранить верность взрывающему положение вещей событию, то девиз ее предельно прост: «Не останавливаться!» Этот перечень следовало бы продолжить. Однако важно подчеркнуть, что постмодернизм — там, где он выступает не последней интеллектуальной модой, а всего лишь несколько неловким именем для философии сегодня, — не только не уклоняется от этических размышлений, впадая в род имморализма, но, напротив, с них и начинает. Этим он и демонстрирует свою ответственность.

ЛИТЕРАТУРА

- Бентам И.* Введение в основание нравственности и законодательства. М., 1998. Введение в биоэтику. М., 1999.
- Гартман Н.* Этика. СПб., 2002.
- Делез Ж.* Избранное: тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2002.
- Джеймс У.* Прагматизм. Этическая философия и моральная жизнь // Джеймс У. Воля к вере. М., 1997.
- Дробницкий О.Г.* Моральная философия. М., 2002.
- Дьюи Дж.* Демократия и образование. М., 2002.
- Кононова Л.В.* Прикладная этика. М., 1995.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.
- Ленин В.И.* Задачи союзов молодежи // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41.
- Максимов Л.В.* Очерк современной метаэтики // Вопросы философии. 1998. № 10.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.
- Милль Дж.С.* Утилитаризм. О свободе. 3-е изд. СПб., 1900.
- Мур Дж.* Природа моральной философии. М., 1999.
- Ницше Ф.* К генеалогии морали. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990.
- Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П.* Сумерки богов. М., 1989.
- Райх В.* Сексуальная революция. М., 1997.
- Рьюз М., Уилсон Э.* Дарвинизм и этика // Вопросы философии. 1997. № 1.
- Ром Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
- Спенсер Г.* Основания этики. СПб., 1899.
- Троцкий Л.Д.* Их мораль и наша // Этическая мысль. 1991. М., 1992.
- Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры. М.; СПб., 1997.
- Фромм Э.* Психоанализ и этика. М., 1993.
- Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
- Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993.
- Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избр. произв. М., 1994.
- Шопенгауэр А.* Об основе морали. О свободе воли // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992.
- Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20.

РАЗДЕЛ VIII
РОССИЯ

История русской этики до сих пор еще не стала предметом специального систематического изучения. Общие исследования по истории русской философии¹, русской общественной мысли и культуры², русской церкви и богословской науки³, так же как и отдельные очерки по истории этики в России⁴ не могут дать целостного представления о характере развития этики, ее месте в культуре и духовной жизни, об основных периодах ее развития, направлениях и школах и т. д. Фрагментарность и мозаичность картины русской этики скрадывает и затушевывает целый ряд принципиальных этических идей и учений, что не позволяет увидеть единой линии развития этической мысли, проделавшей путь от нравоучения средневековой Руси через нравоучительную философию эпохи Просвещения и нравственную философию второй половины XIX в. к теории морали и философской этике XX в. Русская этическая мысль эволюционировала от «панэтического» мировоззрения к мировоззренческой целостности этики. При этом главным импульсом ее развития, позволяющим представить этический процесс как единое целое, стало обретение этикой автономии в рамках самого мировоззрения.

¹ Наиболее ценным в этом отношении является «Очерк истории русской философии» Э.Л. Радлова, один из разделов которого посвящен краткой истории этики. См.: *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.* Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 183 — 190; не менее ценной с точки зрения истории этики является также «История русской философии» В.В. Зеньковского, в которой дается анализ этических взглядов целого ряда русских философов.

² См.: *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII — XVIII веков. М., 1990; *Иванов-Разумник Р.В.* История русской общественной мысли. 5-е изд., перераб. Пг., 1918. Ч. 1 — 8; *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. СПб., 1903 — 1909. Ч. 1 — 3; *Плеханов Г.В.* История русской общественной мысли. М., 1914 — 1917. Т. 1 — 3.

³ См.: *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 1 — 2; Очерки по истории русской святости / Сост. иеромонах Иоани (Кологривов). Брюссель, 1961; *Бронзов А.А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1902; *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983; *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928.

⁴ См.: Очерки истории русской этической мысли. М., 1976; Очерки этической мысли в России конца XIX — начала XX века. М., 1985; На рубеже эпох. Из истории русской этической мысли конца XIX — XX вв. Тамбов, 1996; *Харчев А.Г., Яковлев Б.Д.* Очерки истории марксистско-ленинской этики в СССР. Л., 1972.

Русская этика представляет собой своеобразный культурно-исторический тип этической мысли в ряду таких этических традиций, как древнекитайская, древнеиндийская, античная, христианская, мусульманская, западноевропейская. Своеобразие русской этики выразилось, прежде всего, в ее глубинной мировоззренческой ориентированности. Речь идет не просто о морально-ценностном начале, присущем различным типам мировоззрений, в особенности, религиозно окрашенным, но о фундаментальной укорененности этики в системе мировоззрения. С.Л. Франк отмечал, что русский мыслитель «от простого богомольца до Достоевского, Толстого и Владимира Соловьева всегда ищет «правду»; он хочет не только понять мир и жизнь, а стремится постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразить мир, очиститься и спастись»¹. На основании этого Франк приходит к выводу, что стержнем русского философского мышления и русского мировоззрения в целом является религиозная этика. Это особенно ярко проявилось в «моральной проповеди» Толстого. Однако, этический рационализм Толстого, по мысли Франка, упростил и исказил русский религиозный дух. «Для русской религиозной этики характерно иное: «добро» в ней — это не содержание моральной проповеди или нравственного требования; оно не «должное» или норма, а «истина», как живая онтологическая сущность мира... Другими словами, религиозная этика есть в то же время религиозная онтология»².

Согласно Франку, «онтологичность» русской этики выражается также и в том, что русскому сознанию претит индивидуалистическое толкование морали. В русской этике центральное место занимает не та ценность, которая делает «добрым», спасает лично меня, а тот принцип, порядок и, в конечном счете, религиозно-метафизическое основание, на которое опирается жизнь всего человечества и даже устройство всего космоса и благодаря которому человечество и мир спасутся и преобразятся. Вследствие этого русская этика оказывается не только онтологией, но и историософией. В ней всегда говорится о судьбе и будущем человечества, о смысле истории.

Мировоззренческая ориентированность русской этики накладывает свой отпечаток на ее предмет. С одной стороны, она расширяет границы этического, тем самым лишая его самостоятельности и специфичности, а с другой — смягчает противоположность этических идей и нравов, моральной теории и нравственной жизни, должного и сущего, придавая этике в целом морально-практиче-

¹ Франк С.Л. Сущность русского мировоззрения // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 152.

² Там же. С. 153.

ский характер. В этом смысле русская этика — это всегда не только теория нравственности, но и программа нравственных действий.

Истоки русской этической мысли неразрывно связаны с национальным характером, «нравом», «этосом» русского народа. Западноевропейская этика формируется на образцах античной и патрологической моральной философии. В этом смысле ее истоки лежат не только в нравственной стихии национального духа, но и в философско- и богословско-отрефлектированной моральной традиции, коренящейся в этике Аристотеля, моральной философии Цицерона, моральной теологии Августина и т. д. Иное дело — становление русской этической мысли. Оно проходит без заметного участия как античных, так и христианских оригинальных образцов. Характеризуя этот драматический момент в истории русской культуры, Г.Г. Шпет замечает, что Россия стала христианской без «античной традиции и исторического культуропреимства»¹. Ту же мысль развивает и Г.П. Федотов, подчеркивая, что славянский язык церкви, облегчая задачу христианизации народа, делает это «ценой отрыва от классической традиции», в силу чего в России не получила распространение не только научная и философская литература древней Греции, но «даже богословская мысль древней церкви». В связи с этим «русская научная мысль питается преимущественно переводами и упрощенными компиляциями»².

Отсутствие прямого античного и христианского культуропреимства сыграло двойственную роль в становлении и развитии русской этической традиции. С одной стороны, это привело к ее вторичности, упрощенности, наивности и т. п., а с другой — стимулировало развитие самобытных элементов, проистекающих из стихийных начал русского этоса, из особенностей национального характера. Согласно весьма убедительной точке зрения Н.О. Лосского, нравственной доминантой характера русского народа явилось «искание абсолютного добра», определившее не только своеобразие морально-этического творчества, но и общий взгляд на социально-исторический смысл жизни. «Русский человек, — подчеркивает Лосский, — обладает особенно чутким различением добра и зла; он зорко подмечает несовершенство всех наших поступков, нравов и учреждений, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенного добра»³. Глубинная укорененность нравственного начала в русском мировоззрении подтверждается, по мысли Лосского, тем, что даже атеистиче-

¹ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Соч. М., 1989. С. 28.

² Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 413.

³ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М., 1991. С. 241.

ски настроенная интеллигенция, утратившая христианскую идею Царства Божия, сохранила стремление к совершенному добру, обнаруживающееся, например, в искании социальной справедливости¹.

Русская этика уходит своими корнями в стихию нравственно-го умонастроения, того «морального импрессионизма» (В.В. Зеньковский), непосредственным духовным выражением которого явилась правоучительная литература и этос религиозного подвижничества. Христианское правоучение стало первоначальной ступенью эволюции нравственной мысли, ее предэтической фазой. Кристаллизация этической мысли становится возможной в результате секуляризации религиозного сознания, широко развернувшейся с начала XVIII в. Это время отмечено формированием первичных форм моральной рефлексии и соответствующих им протоэтических идей, таких, как «гуманистический морализм», «утопический морализм», «нигилистический морализм», «эстетический морализм», «богословский морализм», «моральный абсолютизм» и др. Именно эти первичные формы моральной рефлексии и определили в целом «панморализм» (В.В. Зеньковский) русского мировоззрения и русской философской мысли. Разрастаясь в общественном сознании и получая религиозное, социально-политическое, эстетическое обоснование в русской культуре XVIII — пер. половины XIX в., они образовали ту подпочву русской этики, на которой возросли самостоятельные нравственно-философские учения и теоретические системы морали конца XIX — XX вв.

¹ См.: Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. С. 250.

1.1. ПРАВОУЧЕНИЕ КАК ВИД ХРИСТИАНСКОГО УЧИТЕЛЬСТВА

Правоучение есть своеобразная форма выражения этического начала в древнерусской культуре в условиях синкретизма христианского сознания. С нормативной стороны правоучение можно рассматривать как своеобразное этическое предписание, имеющее конкретно-ситуативную и личностную направленность на основе запрещающего или разрешающего образца поведения. Традиционно правоучение выступало в двух видах: «поучение словом», запечатленное в правоучительной литературе, и «поучение делом», выступающее в форме непосредственного жизненного подвига, религиозно-нравственного подвижничества, имеющего свое литературное оформление в виде патериков или отечников — сборников правоучительных рассказов о жизни христианских подвижников.

Правоучение представляет собой ветвь христианского учительства в целом. Как отмечал А.С. Хомяков, христианское учительство не сводится только к толкованию Писания, к изучению богословия или проповеди, но включает в себя и поучение жизнью, делом. «Поучает не одно слово, но целая жизнь. Не признавать иного поучения, кроме логического поучения словом, — в этом и заключается рационализм»¹. Христианское учительство исходит из предпосылки равноценности слова и дела, если они осены Божественной благодатью. «Кто получил от Бога дар слова, тот учит словом; кому Бог не дал дара слова, тот поучает жизнью. Мученики, в минуту смерти возвещавшие, что страдания за истину Христову принимались ими с радостью, были поистине великими наставниками. Кто силою веры и любви приводит к Богу заблудшие души, тот приобретает учеников и становится учителем»².

В условиях синкретизма религиозно-нравственного сознания этическая мысль развивается не в форме рационально-логической рефлексии нравственной жизни, т. е. выступает не только как

¹ Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 49.

² Там же. С. 51.

«логическое поучение словом», но в виде «цельного» поучения, в котором слово и дело оказываются равноценными и неразрывно связанными. Этим и объясняется жанровое своеобразие нравоучительной литературы, в рамках которой слово имеет не понятийно-логическую, а «житийную» функцию, т. е. становится значимым только в контексте определенного поступка. В этом смысле средневековая этика опирается не на «моральный логос», а на «моральный этос» — нравственный опыт, запечатленный во всей полноте его вербальных и невербальных форм (жизненно-поведенческих, эстетических, духовно-религиозных и т. д.).

1.2. ЭТИЧЕСКИЙ «НОМИНАЛИЗМ» ПРАВОУЧИТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Нравоучительная литература — своеобразный вид духовной письменности, имеющей практическое, религиозно-нравственное назначение, связанное с назиданием в полезных правилах, наставлением в житейских делах, поучением в жизненной мудрости, обличением в грехах и пороках и т. п. В соответствие с этим нравоучительная литература максимально приближена к реальным жизненным ситуациям. Это находит свое выражение в таких жанрах нравоучительной литературы, как «Слова», «Поучения», «Послания», «Наставления», «Изречения» и т. п. Типичным примером нравоучительной литературы можно считать «Поучения» преподобного Феодосия Печерского (ок. 1036 — 1074), одного из основателей русского монашества и одного из первых духовно-нравственных писателей Древней Руси. От Феодосия сохранилось несколько поучений к братии и два поучения к народу. Рассмотрим характерное их содержание. Поучения к братии сводятся к следующему: даются 1) увещания к добродетелям и подвигам — самоотверженной и деятельной любви к Богу, терпению и мужеству в перенесении монашеских подвигов, к непрестанному покаянию, изгнанию злых помыслов и достойному проведению поста; 2) дисциплинарные наставления о поведении во время богослужения и 3) обличения братии за недостаток смирения и послушания, за невоздержание и стяжание земных сокровищ и т. п. Поучения к народу носят мирской характер. Они направлены против общественных пороков и недостатков, вследствие чего содержат в себе обличения, вразумления и наставления. В числе пороков особому обличению предаются остатки язычества, пьянство, грабежи, своекорыстие, мздоимство, несоблюдение постов и т. п.¹

¹ См.: Труды отдела древнерусской литературы. Л.; СПб., 1934 — 1994. Т. 1 — 45. Т. 5. С. 159 — 194.

Со временем характер нравоучительной литературы меняется: от простых нравственных изречений она эволюционирует к нравоучительным трактатам. К XV–XVI вв. в «Словах» и «Посланиях» все больше просматривается авторская позиция, в основе которой лежит определенный философский фундамент. Особенно характерны в этом отношении нравоучительные сочинения Нила Сорского (ок. 1433–1508) и Максима Грека (ок. 1470–1556).

Нил Сорский, в русле исихастской традиции «внутреннего делания», предпринимает нравственно-психологический анализ зарождения и развития страсти, определяющей смертные грехи человека: чревоугодие, сребролюбие, блуд, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Максим Грек, воспитанный на образцах итальянской учености эпохи Возрождения, в своих обличительных «Словах» и «Посланиях» выступает против упрощенного и грубого благочестия и обрядоверия на Руси. В «Беседах души и ума», написанных в традициях философского диалога, он развивает мысль о нравственном восхождении души к абсолютному добру.

Несмотря на проблески философской рефлексии, характерной чертой правоучения в целом оставался своеобразный «этический номинализм», выражающийся в избегании общих отвлеченных понятий, стремлении к их нравственной конкретизации. Характерно, что при переводе с греческого языка древнерусские книжники конкретизировали слишком отвлеченные понятия и образы, передавая их яснее и проще. «Так, слишком общее упоминание о зле в переводе «Пчелы» последовательно уточняется привычными для славянина отрицательными персонажами, например таинственным черным эфиопом: «Многоцветные ризы скрывают эфиопа» — в греческом оригинале на месте последнего слова стоит «зло»¹. Отвлеченное зло, зло вообще мало понятно древнерусскому книжнику, и он при первой возможности соотносит это зло с конкретными его проявлениями, либо просто опускает соответствующий термин. Оценивая эту особенность нравоучительного сознания, В.В. Зеньковский замечает, что живую и даже напряженную работу ума вызывают здесь «не общие принципы христианства, а вопросы конкретного христианства, в личном и историческом его проявлении»². В этом уже можно видеть зародыш идеи «конкретной этики», получившей свое воплощение в период расцвета русской этической мысли в рамках этики русского зарубежья 30–40 гг. XX в.

Наряду с предельной конкретностью нравственных предписаний «этический номинализм» правоучения отличается еще одним своеобразным свойством: «моральным контрапунктом» древне-

¹ Колесов В.В. Афористика Древней Руси // Мудрое слово Древней Руси. М., 1989. С. 18.

² Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 1. Ч. 1. С. 43.

русского сознания. Это выражается в том, что максимы, сентенции, пословицы, поучения строятся на основе резкого противопоставления противоположных моральных понятий: добра — злу, любви — ненависти, правды — лжи, счастья — несчастья, богатства — бедности и т. п. «Кажется, будто средневековье не знает полутонов и переходов между крайностями или сознательно пренебрегает ими. Оно возвращает нас к тому времени, когда добро и зло, правда или ложь были конкретными данностями существования и представляли во всем объеме своих признаков как неделимое целое, как конкретность быта, не имеющая степеней и силы проявления. Правда либо есть, либо ее нет. Добро либо есть, либо его нет. И тогда правда — это Правда, и добро — Добро»¹.

Оценивая феномен правоучения в целом с точки зрения его философско-этического потенциала, следует избегать двух крайностей: восхваления его как оригинальной нравственно-философской литературы, не уступающей по своим достоинствам лучшим образцам мировой этической мысли, и гиперкритической его оценки как крайне поверхностного, наивного и подражательного морализма. Необходимо констатировать, что правоучительная литература Древней Руси явилась своеобразной формой неотрефлексированного нравственного опыта, вырастающего на почве русского «этоса» с его исканием абсолютного добра.

■ 1.3. ЭТОС РЕЛИГИОЗНОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА: АСКЕТИЗМ, СВЯТОСТЬ, ЮРОДСТВО

Стихийная мощь русского этоса, связанная с исканием абсолютного добра, выливается в средневековой Руси преимущественно в религиозно-нравственное подвижничество, выступающее в формах затворничества, столпничества, постничества, ношения вериг, юродства — самого типичного из всех видов русского подвижничества. Нравственный смысл всех этих подвигов заключался в личном преломлении христианских заповедей любви к Богу и ближнему, любви к врагам и непротивлению злему, а также в особом «срастотерпстве» подвижников, связанном с переживанием крестных мук Христа.

В основе религиозного подвижничества лежал аскетизм — один из самых характерных видов нравственного подвига, широко практикуемого как в восточной, так и в западной духовной традиции. Нравственный смысл аскетизма заключается в культивировании воздержания, ведущего к господству над страстями с целью содействия силам добра. Христианская аскетика выступает при этом как сознательное применение целесообразных средств для приоб-

ретения добродетелей и достижения религиозно-нравственного совершенства, ведущего к обожению и спасению.

В Древней Руси аскетика составляла неотъемлемый элемент как религиозно-подвижнической жизни (монашество, святость, юродство, старчество), так и мирского благочестия. Своеобразие русского аскетизма выразилось в том, что в нем не было резких контрастов духовного и телесного, религиозного и мирского, ведущих к уходу из мира и разрыву с ним. «Русский аскетизм, — отмечал В.В. Зеньковский, — восходит не к отвержению мира, не к презрению плоти, а совсем к другому — к тому яркому видению небесной правды и красоты, которое своим сиянием делает неотразимо ясной неправду, царящую в мире, и тем зовет нас к освобождению от плена мира. В основе аскетизма лежит не негативный, а положительный момент: он есть средство и путь к преображению и освящению мира»¹.

Принцип аскетизма лежит в основе подвигов святости и юродства Древней Руси. Древнерусский тип святости, образ святого, «божьего» человека не имеет аналогов ни в западном христианстве, ни в византийской духовной традиции. Своеобразие русского типа — в углублении нравственного начала, в раскрытии нравственного смысла христианства, в полном, непосредственном осуществлении нравственных заповедей Христа, наконец, в органическом единстве духовного созерцания и служения миру, людям. Это служение осуществляется через самоотвержение любви, высшим выражением которого является подвиг самопожертвования. Для русского типа святости не характерны радикальный, героический аскетизм древневосточной (египетской и сирийской) христианской традиции, возвышенный мистицизм греческой или католической святости. Русский святой выражает себя преимущественно через действенную любовь к миру, через кроткое смирение и сострадание. «В этом уничижении и кротости для него раскрывается, — и здесь самая глубокая печать русской святости, — образ уничиженного Христа»².

«Русский святой есть глубоко народный святой» (В.В. Розанов). Он как бы воплощает собой духовную потребность народа в совершенном, «ангельском» человеке. «Редкий русский человек, — пишет В.В. Розанов, — не переживает порывов к этой святости, хотя недолгих и обрывающихся. Вот эту сторону своей нравственной или, вернее, своей духовной жизни и живет русский народ, ею он крепок, через нее восстает из всяких бед... Параллельно с грубостью, ленью, пьянством, пороками, но в другом направлении, идет другая волна —

¹ Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 1. Ч. 1. С. 37.

² Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 236.

подъема, раскаяния, порывов к идеалу»¹. В.О. Ключевский в своей публичной лекции «Добрые люди Древней Руси» отметил одну характерную нравственную черту русского народа, заключающуюся в особом значении милостыни на Руси. В условиях общественной неурядицы, при недостатке безопасности для слабого и защиты для ближнего в русском человеке особое развитие получил подвиг сострадания к страждущему, выражающийся в личной милостыне. «Целительная сила милостыни, — подчеркивает В.О. Ключевский, — полагалась не столько в том, чтобы утереть слезы страждущему, уделяя ему часть своего имущества, сколько в том, чтобы, смотря на его слезы и страдания, самому пострадать с ним, пережить то чувство, которое называется человеколюбием»². Ключевский приходит к выводу, что древнерусский благотворитель, «христоробец» помышлял не столько об общественной пользе, сколько о своем духовном спасении. «Когда встречались две древнерусские руки, — заключает Ключевский свою мысль, — одна с просьбой Христа ради, другая с подаванием во имя Христово, трудно было сказать, которая из них больше подавала милостыни другой: нужда одной и помощь другой сливались во взаимодействии братской любви обеих»³. В этой особенности русского духа вовсе не следует видеть идеализацию народной жизни. Как раз напротив. Как заметил Г.П. Федотов, «святые во многом являются прямым отрицанием мира, т. е. жизни народа, к которому они принадлежат. Идеализация русской жизни была бы извращенным выводом из сияния ее святости»⁴.

Дух русской святости особенно ярко и глубоко выразился в подвиге первых русских святых, канонизированных Русской Церковью, «страстотерпцев» князей Бориса и Глеба. Характерно, что их почитание устанавливается как всенародное, упреждая и иницируя церковную канонизацию. Суть их подвига в том, что являясь невинными жертвами политического преступления, зная о намерении своего старшего брата погубить их, святые ничего не предпринимают для того, чтобы спасти свою жизнь, противодействовать убийству, но решают не противиться злу и не оказывать никакого сопротивления, распустив свою дружину.

Мотивы их поведения определяются отнюдь не морально-политическими соображениями (например, идеей послушания старшему брату или заботой о политическом единстве). Ими движет высокая духовная идея, «очищенная от морально-практического приложения, от требования «мужественного исполнения долга»,

¹ Розанов В.В. Л.Н. Толстой и Русская Церковь // Розанов В.В. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 364–365.

² Ключевский В.О. Добрые люди Древней Руси. Сергиев Посад, 1892. С. 2.

³ Там же.

⁴ Федотов Г.П. Указ. соч. С. 237.

от «героического мученичества». Эта высшая идея, их вдохновляющая, выражающая собой как бы духовный зов русского народа, есть невинное и вольное страдание во имя Христова, невинная и вольная жертва за Христа, искупающая собой грехи и злодеяния мира. Весь смысл подвига князей заключен в идее непротивления. «Как ни очевидно евангельское происхождение этой идеи — вольной жертвы за Христа, — пишет Г.П. Федотов, — но для нее оказывается невозможным найти агиографические образцы»... «Подвиг непротивления, — заключает он, — есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещенного русского народа»¹. Оценивая нравственную сущность русской святости в целом, Г.П. Федотов указывает на ее «светлую мерность», отсутствие радикализма, крайних и резких отклонений от завещанного древностью христианского идеала. «Не всегда мистик, еще реже строгий уставщик, русский святой лишь в одном отношении изменяет идеалу рассудительной мерности. В кротком смирении его часто проглядывает юродство».

Юродство — один из подвигов христианского благочестия, особый, парадоксальный вид духовного подвижничества, заключающийся в отречении от ума и добродетели (при полном внутреннем самосознании и душевной нравственной чистоте и целомудрии) и в добровольном принятии на себя образа безумного и нравственно падшего (безнравственного) человека. Нравственный смысл юродства определяется тремя характерными чертами, присущими данному подвигу: 1) аскетическим попранием тщеславия, принимающим форму притворного безумия или безнравственности с целью поношения от людей; 2) выявлением противоречия между Христовой правдой и моральным законом с целью «посмеяния миру»; 3) служением миру своеобразной проповедью, совершаемой не словом и не делом, а силой Духа, духовной властью личности юродивого, наделенного даром пророчества. По меткому наблюдению Г.П. Федотова, между первой и третьей чертой юродства существует жизненное противоречие: аскетическое попрание собственного тщеславия попускается ценою введения ближнего в соблазн и грех осуждения, а то и жестокости. «Вот почему жизнь юродивого является постоянным качанием между актами нравственного спасения и актами безнравственного глумления над ними»².

Подвиг юродства получает уникальное в своей парадоксальности преломление в нравственном плане. «Эффектация имморализма» (Г.П. Федотов) выступает оборотной стороной юродствующего сокрытия добродетели, стыда перед добродетелью, которые означают стремление юродивого пребывать добродетельным абсолютно,

¹ Федотов Г.П. Указ. соч. С. 49.

² Там же. С. 201.

перед Богом, представляясь порочным перед миром и людьми. Смысл этого парадокса проясняют слова ап. Павла: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...» (1 Кор. 1: 27–28). Подобно тому, как «немудрое Божие премудрее человеков», так и «безнравственное Божие нравственнее человеков». В этом смысле юродство является следствием противоречия между Божественной премудростью, облеченной в форму безумия, и человеческой глупостью, облеченной в форму мудрости. Это противоречие разрешается через юродствующее «посмеяние миру»: своим мнимым безумием, «мудрой глупостью» юродивый посрамляет «глупую мудрость» мира. Его «безнравственность» оказывается при этом символом мирской порочности и осмеянием мирской «добродетели».

Подвиг юродства является призванием преимущественно русского православия. Именно на Руси юродство как особый чин мирской святости достигает полного расцвета, не ведомого ни греко-византийскому, ни тем более, римско-католическому миру. Из 36 юродивых, официально причисленных Церковью к лику святых, и множества юродивых, почитаемых в народе, но не канонизированных Церковью, только шестеро подвизались на христианском Востоке еще до крещения Руси. Что же касается западного христианства, то говорить о юродстве в строгом смысле этого слова здесь вряд ли возможно. Не случайно, что европейцы, испытывающие призвание к этому подвигу, должны были переселяться в Россию. На Западе черты, сходные с юродством, обнаруживаются в образе св. Франциска Ассизского, называвшего себя «скоморохом Божиим». Однако данный тип поведения был инициирован традицией «карнавальской культуры» средневекового Запада с ее «праздниками дураков» и культом шутов, в поведении которых преобладала символика «смеховой культуры», замещающая символику «безнравственного» (М.М. Бахтин). В соответствии с этим «юродивый» западноевропейского образца ставит на место «аскетического покаяния тщеславия» «аскетическое радование жизни», а на место «посмеяния миру» — «рассмешение мира». Расцвет юродства на Руси приходится на XIV–XVII вв., когда, по выражению В.О. Ключевского, юродивый становится «ходячей мирской совестью, живым образом обличения людских пороков». Священное право юродивого открыто говорить правду Христову «сильным мира сего», свидетельствует о том, что в юродстве с наибольшей силой выразились «архетипические» черты русского национального духа. Духовное «кочевничество» и свобода, доходящая до анархического индивидуализма, презрение к форме и ко всякой мере, жажда абсолютного во всем, ненависть к общепринятым правилам и мещанскому духу получают в юродстве всецелое выражение. В нем запечатлелся «синтез самых

сокровенных стремлений русского человека, последняя разгадка успешности этого почти сверхчеловеческого подвига»¹.

1.4. ХРИСТИАНСКИЙ ЭТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ: МИРСКОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ И ЖИТЕЙСКАЯ ПРАВСТВЕННОСТЬ

Христианское правоучение было ориентировано в целом на монастырский идеал нравственности. Характерно, что при всей практичности и конкретности правоучения оно выступало по отношению к мирскому благочестию не в качестве нормы, а в качестве образца и идеала. «Невыгодной стороной такого монастырского понимания христианской нравственности, — пишет А.В. Карташев, — явилось то, что мирская христианская жизнь у русских осталась без своего нравственного идеала. Не было такого готового идеала и в русском светском обществе, который бы служил дополнением идеалу монастырскому, наподобие западноевропейского рыцарства, с его культом личной чести, уважения достоинства в другом человеке и поклонения женщине»². Проповедь аскетизма и отсутствие учения о мирской христианской морали создавали «у чутких людей разлад в их совести и порывы к тому, чтобы, хотя перед смертью формально принять монашеское пострижение»³. Это было тем более необходимо, что состояние мирской нравственности весьма отклонялось от христианского идеала. По данным историков⁴, в средневековой Руси процветали такие пороки, как 1) грубость нравов, проявляющаяся в грубых развлечениях, жестоких наказаниях и пытках, разбоях и грабежах, кулачном праве и частых драках и т. д.; 2) семейная распущенность (разврат, сводничество, наложничество, отсутствие половой стыдливости и т. д.); 3) пьянство. При этом в русском обществе уживались рядом внешняя набожность и нравственная распущенность. Религиозно-нравственное состояние его было как бы фарисейским, раздвоенным: внутри циркулировали всевозможные пороки, а снаружи — удивлявшее иностранцев благочестие. В целом историки констатируют отсутствие заметного прогресса в нравах русского общества в период с XI по XVII в.

¹ Очерки по истории русской святости / Сост. иеромонах Иоанн (Кологривов). Брюссель, 1961. С. 249.

² *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. 1. С. 246–247.

³ Там же. С. 247.

⁴ См.: *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетии. СПб., 1860; *Он же.* Очерки нравов великорусского народа. Смесь христианства с язычеством // Православный собеседник. 1861. Ч. I; *Он же.* Очерки великорусских нравов // Христианское чтение. 1880. Ч. II; *Преображенский И.В.* Нравственное состояние русского общества в XVI в. М., 1881; *Дубакин Д.Н.* Влияние христианства на семейный быт русского общества в период появления «Домостроя» // Христианское чтение, 1880. Ч. I–II.

Наряду с монастырским идеалом христианской нравственности в народе создается свой духовно-нравственный идеал, который можно было бы назвать идеалом «мирского благочестия» и который оказался запечатленным в таком жанре народного творчества, как «духовные стихи». Как показал Г.П. Федотов, в духовных стихах в малейших подробностях представлен «моральный кодекс» народа, нравственный закон, предписывающий правила должного поведения и обличающий человеческие грехи и пороки. Этот кодекс «народной этики» состоял из трех частей: 1) теллурической (от лат. *tellus* — земля, почва), предписывающей правила «родового» поведения и порицающей грехи против матери-земли и законов рода (оскорбление родителей, кровосмешение, детоубийство, нерадивое отношение к природе и т. п.); 2) ритуальной, связанной с соблюдением ритуальных норм и церковных обрядов (религиозных праздников, постов, молитвенных чтений, земных поклонов и т. д.) и 3) каритативной, относящейся к христианскому закону любви (милосердно-деятельное отношение к ближнему, особенно отверженному обществу). Наиболее характерным выражением последнего являлся долг милостыни, представляющий собой необходимую ступень на пути к спасению. Оценивая соотношение трех частей христианской «народной этики», Г.П. Федотов приходит к выводу о существовании некоей «средней формулы христианского благочестия», синтезирующей в себе три части нравственного закона. «Потаенная милостыня и ночная молитва убивают все возможности показного, фарисейского благочестия на основе «иосифлянского» ритуализма. Таков средний, очень смиренный и очень русский идеал мирского благочестия»¹.

Таким образом, нравственная реальность средневековой Руси включала в себя несколько уровней этического: 1) монастырский христианский идеал, получающий свое выражение в «этосе» религиозного подвижничества; 2) христианский идеал «народной этики» или мирского благочестия, запечатленный в духовных стихах; и 3) мирскую нравственность, явно отклоняющуюся от христианских заповедей. Однако, несмотря на эти явные отклонения, мирская жизнь находилась здесь под таким сильным влиянием христианского нравственного идеала, которого она уже не сможет иметь в будущем. Идеальные образцы монастырских добродетелей пользовались в русском народе исключительным почитанием и служили конкретными нравственно-воспитательными примерами. В дальнейшем, в ходе секуляризации связь между идеалом и жизнью ослабевает, и этическая мысль имеет все меньше возможностей непосредственно влиять на нравственное состояние общества.

¹ Федотов Г.П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 91.

ПРАВООЧИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ (СЕР. XVIII – ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XIX в.)

■ 2.1. СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Эпоха Просвещения характеризуется секуляризацией общественного сознания, которая ведет, с одной стороны, к свободе внутри самого церковного сознания, без его разрыва с церковью, а с другой — к возникновению самостоятельной светской культуры, разрывающей связи с церковным сознанием. Основной «сдвиг» церковного сознания состоял при этом в преодолении «политического соблазна», освобождении от идеи «священного царства», в результате чего «теократическая идея Церкви» окончательно осознается не в перспективе освящения жизни, а в перспективе ее преобразования через внутреннее обновление человека. Антропологический дух внутрицерковной секуляризации имел решающее значение для становления самостоятельной религиозно-философской этики, в основу которой была положена идея «софийного оправдания добра», т. е. преобразования мира через духовно-нравственное совершенствование человека. У истоков этого направления стоял Е.С. Сковорода (1722 – 1794), в лице которого впервые заявляет о себе свободная христианская философия, пронизанная духом богословского морализма. По справедливой оценке Г.Г. Шпета, «Сковорода от начала и до конца — моралист. Не наука и не философия владеют его помыслами, а лишь искание для себя и указание другим пути, ведущего к счастью и блаженству»¹. В круг «софийной этики» вписываются не только масонская идея нравственного самосовершенствования, толстовская этика непротivления, соловьевская этика оправдания добра и т. п., но и социально-политическая «софиология морали», представленная в этике русского радикализма и марксизма, в которых делается акцент на воспитании личности в духе определенного нравственного идеала.

Второе направление секуляризации русской мысли, связанное с формированием светской культуры, оторванной от церкви, вдох-

¹ Шпет Г.Г. Указ. соч. С. 86.

новляется идеалом, который, по мысли В.В. Зеньковского, представляет собой не что иное, как «христианское учение о Царстве Божьем, но уже всецело земном и созидаемом людьми без Бога». В силу этого светская культура изначально несет в себе дух утопизма — страстного ожидания всеобщего и свободного воплощения идеала на земле. Отсюда и неизгладимая печать романтизма светской культуры, сочетание в ней научных идей с социально-политической мечтательностью.

В развитии светской культуры XVIII в. можно выделить три основных нравственно-философских течения: 1) «русское вольтеррианство», на почве которого формируются идеи «этического радикализма», «нигилистического морализма» и «морального скептицизма»; 2) религиозно-мистическое движение русского масонства, выступившее против деморализующего влияния вольтеррианства с нравоучительной проповедью личного совершенствования и деятельной любви; 3) идеология русского гуманизма, опирающаяся на идею естественного права. Эти направления и определили в целом особенность нравоучительной философии русского Просвещения.

Процесс секуляризации оказал существенное влияние на моральное сознание, результатом чего явилось: 1) сужение сферы нравоучительной оценки; 2) привнесение рационально-логического начала в нравственное сознание. Это привело к трансформации нравоучения в нравоучительную философию. Особенность нравоучительной философии состоит в том, что нравственная рефлексия не имеет здесь еще своей предметной автономии. В нормативном плане она выступает в форме определенного «морализма», т. е. обоснования приоритета моральной оценки в рамках религии (богословский морализм), естественного права (гуманистический морализм), искусства (эстетический морализм), общественного познания (социальный морализм) и т. д. В теоретическом отношении нравственная рефлексия оформляется как составная часть нравоучительной философии (наряду с экономикой, политикой, правом) под названием «ифика» (этика), «монастика», «философия морали». Необходимость дифференциации нравоучительной философии возникает прежде всего в области образования.

2.2. ЭТИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ. МЕСТО ЭТИКИ В СИСТЕМЕ НАВРОУЧИТЕЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

История этического образования неразрывно связана с историей богословского и философского образования. В этом смысле можно говорить о двух основных типах этического образования: 1) богословско-этическом и 2) философско-этическом. Вместе с тем этическое образование имеет свой специфический предмет и свою самостоятельную историю, свидетельствующую об особом

статусе этики как «деятельного богословия» и «практической философии».

Этическое образование в России прошло несколько ступеней, на каждой из которых оно опиралось на определенную этическую традицию. Первая ступень (сер. XVII — пер. четверть XVIII в.) характеризуется перипатетической системой этического образования, развиваемой в русле латино-польской схоластики в Киевско-Могиланской Академии, а затем Московской Славяно-греко-латинской Академии. Перипатетическая концепция этики исходила из преподавания ее не как самостоятельной дисциплины, а как одного из разделов нравоучительной философии. Как пишет известный русский историк А.С. Лаппо-Данилевский, «ни в лекциях по философии, ни в других известных источниках XVII века нельзя найти прямых указаний на чтение каких-либо особых курсов по этике, т. е. на преподавание ее в качестве особого предмета»¹. Нравоучительная философия подразделялась на три части: 1) монастику или собственно этику, понимаемую как учение о нравах вообще, т. е. о нормах, согласно которым человек управляет самим собой; 2) экономику — учение о нормах домоуправления и 3) политику — учение о нормах государственного правления. Нравоучительная философия понималась в целом как учение о нравах и нормах должного поведения. При этом если она предписывала нормы одному человеку, то именовалась собственно «этикой»; если целому семейству — то «экономикой», а если всему государству — то «политикой».

Приведем весьма типичное, «школьное» определение этики, принадлежащее Симеону Полоцкому: «Этика, или философия морали есть наука о нравах, или наука о том, как правильно и сообразно долгу действовать и жить... Этика есть практическая наука о поисках блага»².

Вторая ступень (пер. четверть XVIII — сер. XIX в.) опирается на вольфианскую концепцию этического знания, получившую свое развитие в Московском университете и постепенно распространившуюся в духовных учебных заведениях России. Вольфианская концепция этики укоренена в структуре философского образования, целью которого (как и высшей задачей философии) считалось достижение блага и нравственного совершенства. Философское образование начиналось с логики, продолжалось метафизикой (включавшей в себя онтологию, психологию, рациональную космологию и естественную теологию) и завершалось практической философией, состоявшей из трех частей: этики, экономики и поли-

¹ Лаппо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990. С. 79.

² Цит. по: Лаппо-Данилевский А.С. Указ. соч. С. 157.

тики, объединенных понятием естественного права. Вольфианская концепция этики делает акцент на естественности нравственных норм как вытекающих из структуры бытия. Нравственность является здесь обязательной не в силу социальных установлений, а в силу самой природы вещей. Естественно-правовой характер вольфианской этики выражается в центральном значении категории «обязанность», разделяемой на обязанности перед самим собой, обязанности по отношению к другим людям, обязанности перед семьей и обязанности перед государством. Эту приверженность школе Вольфа сохраняют как Кант в своих «Лекциях по этике», так и Гегель в своей «Философской пропедевтике». Наибольшей известностью в России пользовался вольфианский учебник Христиана Баумейстера под характерным названием «Нравоучительная философия, содержащая естественное право, этику, политику, экономику и другие вещи, для знания нужные и полезные» (1788).

В 30-е гг. XIX в. происходит отказ от вольфианской концепции этики в пользу немецкой классики, прежде всего в лице И. Канта и Ф. Шеллинга. Однако для этического образования в России это обращение к столпам философской мысли имело негативные последствия. Ни Кант, ни тем более Шеллинг, не создали оригинальной образовательной программы этики. В результате этика исчезает из системы университетской философии и сохраняется только в рамках академического богословского образования в форме «нравственного богословия».

2.3. ПРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ МАСОНСТВА

Масонство принято считать «первой нравственной философией в русском обществе» (А.Н. Пыпин). Основанием для такой смелой оценки является, во-первых, то, что масонство недвусмысленно заявило о нравственной цели и задачах своего движения, а, во-вторых, создало нравственное учение в традициях «истинного христианства», с элементами нравственной метафизики и практической морали. Масонство возникло в России в условиях нравственного кризиса общества, вызванного «повреждением нравов» (М.М. Щербатов) в ходе петровских преобразований и секулярных реформ. Значительный успех масонства в русском обществе второй половины XVIII в. во многом объясняется его противодействием «поверхностному и пошлomu влиянию русского вольтерьянства» (В.В. Зеньковский). В этом отношении масонство оценивается многими исследователями как «пароксизм совестливой мысли» (В.О. Ключевский), «психологическая аскеза и собирание души» (Г. Флоровский), «школа морального гуманизма» (В.В. Зеньковский) и т. п.

Русское масонство XVIII в. прошло три ступени развития: 1) первоначальную (30–60-е гг.), когда оно было исключительно мод-

ным заимствованным явлением; 2) нравоучительную (60 – 80-е гг.), когда масонство выражало дух нравственного просвещения и общественную потребность в идеале мирской христианской этики, отсутствующей в средневековой Руси; 3) период господства «высших степеней» масонства, в особенности розенкрейцерства, видными представителями которого являлись Н.И. Новиков, И.В. Лопухин, И.Г. Шварц. Русское розенкрейцерство органически соединяло в себе две части: духовно-нравственную и научно-теософскую. Первая выступала против упадка нравственности и указывала пути к спасению; вторая давала ключ к самостоятельному изучению природы на основе Священного Писания. Сообразно с этим разделением масонское учение преследовало две цели: 1) познание самого себя, понимаемое как исправление своих нравственных действий в духе христианского покаяния и 2) познание Бога и природы.

Взгляды масонства, позволяющие судить о теоретическом и практическом аспектах его нравственного учения, особенно широко и разнообразно представлены в масонских журналах — «Вечерняя заря» и «Магазин свободнокаменщический», издаваемых Шварцем, Новиковым и Лопухиным. В этих журналах печатались как теоретические статьи, так и нравственные проповеди масонов, произносимых на заседаниях ложи. Одной из программных работ масонства является также сочинение И.В. Лопухина с характерным названием «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели» (1798).

Своей главной и единственной целью масонство провозгласило «исправление человека и усовершенствование нравоучения в духе истинного христианства и любви к ближнему». Эта цель должна быть достигнута на путях христианского нравоучения, максимально приближенного к ее евангельскому духу. В связи с этим одной из задач масонства было издание духовных книг, «наставляющих в нравственности истинно Евангельской» (И.В. Лопухин). Нравственная философия масонства раскрывается в единстве теоретической и практической сторон и строится на общих принципах и конкретных правилах, предписывающих определенный образ действия. К общим принципам, соответствующим различным степеням посвящения, относятся такие, как «Познай самого себя», «Убегай зла», «Стремись к добру», «Ищи в самом себе Истину». Состав конкретных правил зависел от символики лож и степеней посвящения ученика или мастера. К числу наиболее значимых правил для ученической степени, являющихся предметом размышления на любой ступени посвящения, относятся следующие: молчание, предохраняющее от осуждения ближнего и приучающее к самопознанию; благонравие, приучающее к кротости и смирению;

повиновение как нравственная предпосылка власти над самим собой и другими; деятельная любовь к ближнему как христианская и общечеловеческая заповедь; бодрость, противостоящая унынию и формирующая бесстрашное отношение к смерти; щедрость, свидетельствующая об отсутствии привязанности к земным вещам и предписывающая совершение благодеяний в тайне, без показного благочестия; наконец, любовь к смерти, означающая каждодневное размышление о смерти и соприкосновение с ней, формирующее ощущение смерти как естественного процесса, ведущего к нравственному преображению и обожению. Согласно масонской танатологии, на первой ступени посвящения — ученической — умирает наше «своеумие»; на второй — товарищеской — своеволие (или своенравие) и на третьей — ступени мастера — «плотский человек», вследствие чего достигается состояние обожения. Нравственная философия масонства раскрывается здесь как путь нравственного восхождения человека от тварной, греховной личности к Божественной природе.

Оценивая нравственную философию масонства в целом, следует отметить, что она представляет собой тип синкретичной христианской этики, с элементами мистического морализма и гражданской нравственности, построенной на внецерковной основе. Нравственное учение масонства оказало глубокое влияние на формирование отечественной этической традиции. Согласно Г. Флоровскому, в масонстве впервые выразилась характерная черта русского сознания: томление и тоска по духовной цельности, заявившая о себе впоследствии в учении славянофилов, этическом христианстве Толстого, нравственной философии Соловьева и постоловьевской религиозной этике.

2.4. ЭСТЕТИЧЕСКИЙ МОРАЛИЗМ РУССКИХ РОМАНТИКОВ

Конец XVIII — начало XIX в. отмечены в русской культуре поворотом нравственного сознания в эстетическую плоскость, очерченную идеями немецкого романтизма, философией искусства Шеллинга, сентиментализмом Ж.Ж. Руссо, морализмом Э. Шефтсбери. Гуманистический морализм, сыгравший ключевую роль в секуляризации русской мысли, получил дополнительную точку опоры в искусстве. «Этический пафос, — замечает В.В. Зеньковский, — оказывается недостаточным; он восполняется эстетическим началом, которое увенчивает систему секулярной идеологии (впервые у Карамзина). У Одоевского мы находим не только примат эстетического принципа, но его обоснование (в учении об «инстинктуальной силе», оттесняемой рассудком, носящей в себе источник эстетического и этического вдохновения). Этот примат эстетического принципа все же входит в систему подлинного

гуманизма; только моральный момент не просто сближается здесь с эстетическим, но и оказывается с ним тождественным»¹. Все это определяет особый мировоззренческий потенциал этической мысли, который можно было бы обозначить как «эстетический морализм», суть которого — в органическом единстве морального чувства и эстетического мироощущения. По словам В.В. Зеньковского, в данном случае имели место западные влияния (в особенности Э. Шефтсбери, который впервые в западной философии сближает моральное чувство с эстетической сферой, что нашло свое выражение в известном учении Ф. Шиллера о «Прекрасной Душе»), но у русских сентименталистов — Н.М. Карамзина и В.А. Жуковского — эстетический момент органически слит с их гуманизмом. На почве эстетического гуманизма русских романтиков вырастает своеобразный тип «прекрасной» или «нежной» нравственности (Карамзин), сочетающий в себе моральный энтузиазм и эстетическую мечтательность. Программой для русского романтизма явилась статья В.А. Жуковского (1783–1852) «О нравственной пользе поэзии» (1809), представляющая собой вольный перевод одноименного сочинения немецкого моралиста И.Я. Энгеля. В своей статье Жуковский выступает против непосредственного влияния поэзии на «усовершенствование нравственного чувства» и «образование добродетелей». Недопустимость прямолинейного влияния искусства на нравственность, как и нравственности на искусство, Жуковский обосновывает, исходя из различия самих предметов того и другого.

Нравственность должна заниматься усовершенствованием целого существа, искусство же призвано воздействовать на одни эстетические силы души. Согласно Жуковскому, между искусством и нравственностью существуют более тонкие взаимосвязи. Предмет искусства «не существенно-нравственное, а изящно-нравственное»². Изящная нравственность — это морально преображенное эстетическое чувство, вызывающее у человека положительные нравственные эмоции. Таким образом, нравственная польза поэзии, как и любого вида искусства, заключается, согласно Жуковскому, в возбуждении высоких нравственных чувств, вырастающих на почве эстетически преображенной страсти.

¹ Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 1. Ч. 1. С. 158.

² Жуковский В.А. Эстетика и критика. М., 1985. С. 180.

ПРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ: СТАНОВЛЕНИЕ ЭТИКИ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ НАУКИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX в.)

Становление этики в качестве самостоятельной философской науки может быть отнесено к середине XIX в., «переломной» эпохе в русской жизни, времени вступления на престол царя-реформатора Александра II (1855). В этот период на сцену истории выходит новое, радикально настроенное поколение, ставшее в оппозицию к поколению отцов и выразившее недоверие романтизму, отвлеченному мышлению и культу искусства. Новое поколение делает ставку на «реализм», ищет опоры в точных науках, а от искусства требует, чтобы оно указывало путь жизни. «Этой морализирующей тенденции, — замечает В.В. Зеньковский, — соответствует вообще некое засилие морали, которая сама, впрочем, трактуется преимущественно в терминах утилитаризма. Однако верховным принципом морали, да и всего мировоззрения становится вера в личность, вера в ее творческие силы, защита «естественных» движений души и наивная вера в «разумный эгоизм». Это «засилие морали» в общественном сознании и становится тем исходным пунктом, который определил процесс становления этики в качестве самостоятельной философской науки. Этот процесс начинается с утилитарной переоценки моральных ценностей, чреватой в теоретическом плане нарастанием утопических и нигилистических тенденций в моральном сознании, а в практическом — радикализацией нравственных требований, предъявляемых как к жизни индивида, так и всего общества, и заканчивается «метафизическим поворотом» в этике, вершиной которого стала система нравственной философии В.С. Соловьева, синтезировавшая в себе радикальную идею «всеобщей организации нравственности» и метафизику автономного добра.

■ 3.1. УТИЛИТАРНАЯ ПЕРЕОЦЕНКА МОРАЛИ: НИГИЛИСТИЧЕСКИЙ И УТОПИЧЕСКИЙ МОРАЛИЗМ 60-х гг.

60-е гг. вошли в историю как годы «всеобщего сдвига», связанного с отрицанием устаревших традиций и разрушением обветшавшего быта. Лидерами «радикального секуляризма» и «ниги-

лизма» «шестидесятников» выступили Н.Г. Чернышевский (1828 – 1889), Д.И. Писарев (1840 – 1868) и П.Н. Ткачев (1844 – 1885). По словам Г. Флоровского, русский «нигилизм» был самым яростным приступом «антиисторического утопизма». Коренное неприятие истории неизбежно оборачивалось «опрощечеством», отрицанием культуры вообще и утилитарной переоценкой этики в особенности. «Нигилисты» 60-х годов отвергали на словах автономность этических оценок, подменяя собственно этические категории понятиями «пользы», «удовольствия», «счастья». Однако фактически они оставались в плену прописного морализма, выступая подлинными «законниками» в самом своем гедонизме или утилитаризме. Утилитарная переоценка морали вместилась в 20-летний отрезок времени. Она началась с работы Н.Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии» (1860), в которой добро определялось как «превосходная степень пользы», и завершилась критическими статьями П.Н. Ткачева «Утилитарный принцип нравственной философии» (1880), в которых критиковались «системы интуитивной метафизико-теологической нравственности» и отстаивались реализм и научность утилитарной доктрины.

Как показал Г. Флоровский, при всей своей научности утилитарный морализм означал по существу переход от объективного идеализма в этике к субъективному, от нравственности к морали (если пользоваться терминологией Гегеля), от историзма Гегеля или Шеллинга к отвлеченному морализму Канта. «Это было то самое утопическое злоупотребление категорией идеала, злоупотребление правом «морального суждения» и «моральной оценки», против чего так горячо и настойчиво возражал Гегель»¹. Тем не менее в истории русской этики этот «аксиологический морализм» сыграл неоценимую роль в плане становления самостоятельной этической науки, вынужденной пройти через субъективизм моральной оценки с целью обретения объективной значимости моральных суждений как предпосылки теоретической автономии этики.

3.2. МОРАЛЬНЫЙ МЕТОД В СОЦИОЛОГИИ: СОЦИАЛЬНЫЙ МОРАЛИЗМ НАРОДНИЧЕСТВА (П.А. ЛАВРОВ, Н.К. МИХАЙЛОВСКИЙ)

В творчестве идеологов народничества — П.А. Лаврова (1823 – 1909) и Н.К. Михайловского (1842 – 1904) этическая установка впервые приобретает тот самодовлеющий и самодостаточный характер, который определяет центральное положение этической оценки в системе знания. Однако при всем приоритете этического начала

¹ Флоровский Г. Указ. соч. С. 287.

сама этика выступает здесь только как общефилософская (общемировоззренческая) и методологическая установка. Этически ориентированное мировоззрение снимает проблему обоснования этики как самостоятельного вида знания. Этика изначально сводится к функции нравственной оценки, имманентно включенной в структуру человеческого познания. Тем самым она фактически совпадает с методом общественного познания, получившим в учении народничества название «субъективного метода» в социологии. Но именно эта методологическая установка нравственного сознания прокладывает путь от автономии моральной оценки в рамках общественного познания к автономии самой этики в системе общественных наук.

П.А. Лавров вошел в историю общественной мысли России как идеолог революционного народничества. Между тем его научные и практические интересы были неразрывно связаны с нравственными исканиями. Как отмечал В.В. Зеньковский, «разделяя в этом отношении общую для русских философов моральную установку, Лавров занимает одно из самых видных мест в истории русской этической мысли»¹. С наибольшей силой этическая тема прозвучала в таких произведениях Лаврова, как «Очерки вопросов практической философии», «Нравственная автономия по Канту и Ницше», «Современные учения о нравственности и ее история», «Социальная революция и задачи нравственности». Исходная методологическая установка Лаврова, определяющая характер его этических построений, сформулирована в его наиболее известной работе «Исторические письма» (1868): «Сознательно или бессознательно, человек прилагает ко всей истории человечества ту нравственную выработку, которой он сам достиг. Все судят об истории субъективно, по своему взгляду на нравственные идеалы». Развивая идею субъективного метода в социологии и истории, Лавров обосновывает реальность нравственного идеала, подчеркивая, что «субъективная истина этики ничем не уступает объективной истине». Лавров не приемлет трансцендентного обоснования нравственных ценностей; реальность нравственного идеала имеет, согласно Лаврову, не метафизический, а психологический смысл. Субъективный метод он сводит к психологическому самонаблюдению, под которым понимает непосредственное внутреннее созерцание человеком своего нравственного состояния. Лавров был убежден в том, что только при помощи психологических данных можно придать этическим понятиям научный вид, приблизить этику к точным наукам и освободить ее от элементов метафизики и религии. Отсюда тот «этический имманентизм» (В.В. Зеньковский), который определяет «полупозитивизм» Лаврова.

Возможность обоснования самостоятельного положения этики в системе знаний намечается у Лаврова в работе «Современные

¹ Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 1. Ч. 2. С. 157.

учения о нравственности и ее история» (1870). Теоретическую этику он рассматривает как высшую ступень эволюции человеческой мысли. Исторически вначале вырабатывается эстетическая мысль, затем религиозная и философская и лишь с появлением «критической мысли» создается основа для «мысли нравственной» и «научной». Согласно Лаврову, «этика представляет три ступени развития: ощущение наслаждения и страдания; мысль, способную к расчету; нравственное чувство, способное к развитию убеждения». На каждой из этих ступеней вырабатываются соответствующие понятия этического сознания. Но только на высшей ступени нравственности формируются представления «о достоинстве личности, о сознательном ее развитии и о справедливом общежитии»¹.

Идея «субъективного метода» получает свое дальнейшее развитие в нравственной философии Н.К. Михайловского. В своих сочинениях «Что такое прогресс», «Записки профана», «Что такое счастье», «Критика утилитаризма», «Письма о правде и неправде» Михайловский конкретизирует этический механизм «субъективного метода». Окончательную его формулировку он дает в своем критическом отзыве на книгу Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии»: «То «психологическое a priori» или то «предвзятое мнение», с которым мы неизбежно приступаем к изучению явлений общественной жизни, содержащее в себе и этические элементы; давление этих этических элементов на ход исследования неизбежно, но это давление, часто происходящее помимо сознания, должно быть регулировано; это регулирование мы и называем субъективным методом»².

По справедливому замечанию П.Б. Струве, «слабость Михайловского как философа нравственности состоит в том, что он пытается соединить два несоединимых критерия или, вернее, принципа нравственности: эмпирическое счастье личности и ее идеальное совершенство»³. В связи с этим Михайловский в своей этике постоянно колеблется между моралью высшего блага и моралью счастья. Итогом развития концепции «субъективного метода» Михайловского стала идея синтеза должного и сущего, объективной правды-истины и субъективной правды-справедливости. Задача создания системы, совмещающей истину и справедливость в одно цельное мирозерцание, стала главным импульсом развития этической мысли конца XIX — XX вв.

¹ Лавров П.А. Современные учения о нравственности и ее история. СПб., 1903—1904. С. 203.

² Михайловский Н.К. Литература и жизнь // Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. Приложение. М., 1999. С. 354.

³ Струве П.Б. Предисловие // Там же. С. 56.

3.3. ЭТИЧЕСКОЕ «ОПРАВДАНИЕ» ХРИСТИАНСТВА: ЭТИКА «АБСОЛЮТНОГО ДОБРА» Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО; ЭТИКА «НЕПРОТИВЛЕНИЯ ЗЛУМУ» Л.Н. ТОЛСТОГО

В творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого во всей широте и цельности раскрылся изначальный замысел русской этической мысли — создание христианской этики жизни, вбирающей в себя благодатный этос религиозного подвижничества и наделяющей его качеством нормативной всеобщности через евангельские принципы «абсолютной любви» и «непротивления злему».

В центре творчества Ф.М. Достоевского (1821 – 1881), пронизанного духом «этического максимализма» (В.В. Зеньковский), стоит проблема обоснования добра и искания путей к нему. Полнота художественного видения добра обусловила систематичность этических взглядов Достоевского, несмотря на отсутствие у него (в отличие от Толстого) специальных нравственно-философских сочинений. Поэтому вполне оправдано говорить о нравственных исканиях Достоевского (особенно в романе «Братья Карамазовы») как о «законченной системе этики», «философии добра» (С.И. Гессен), «нравственном учении» и т. п.¹

«Философия добра» Достоевского, как она представлена, прежде всего, в романе «Братья Карамазовы» (1879 – 1880), построена на динамике восходящих кругов, или ступеней добра, олицетворяемых в романе тремя братьями: Дмитрием (чувственно-природное, естественно-инстинктивное добро), Иваном (рассудочное, автономно-рефлективное добро) и Алешей (деятельно-милосердное добро). Восходящей динамике ступеней добра противостоит метафизическая статика кругов зла. На ступени чувственно-природного добра зло выступает в виде естественных страстей — любострастия и гнева; на ступени рационально-автономного добра зло проявляется в форме уединения и греха гордыни и на ступени деятельно-милосердного добра зло предстает как уныние и отчаяние, проистекающее от «безверия воли» и чувства неисполненной любви, «соединенного с бессилием любить» (С.И. Гессен).

Согласно Достоевскому, смысл добра раскрывается на его высшей, «деятельно-милосердной» ступени и воплощается в двух ключевых заповедях, провозглашаемых в романе «Братья Карамазовы» старцем Зосимой: «Не бойтесь греха людей, любите человека и в грехе его, ибо сие уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле»². «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и

¹ См.: Гессен С.И. Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского // Гессен С.И. Избр. соч. М., 1999. С. 579.

² Интересно сопоставить эту максиму с мыслью Толстого о грехе, приводимой в «Круге чтения»: «С грехом ссорься, с грешником мирись. Ненавись дурное в человеке, а человека люби». Очевидно, что этика «абсолютной любви» Достоевского

неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете и убеждаться и в бытии Бога и в бессмертии души вашей». Эти заповеди, воплощающие в себе живой дух евангельской этики, позволяют охарактеризовать этические взгляды Достоевского как «этику абсолютной любви» и нравственного оправдания веры.

В истории русской этики Толстой занимает уникальное место. Он связывает собой две эпохи, выражая характерное нравственное умонастроение XIX в. — «религиозно-моралистическое возбуждение общества 70-х годов» (Г. Флоровский) и знаменую моральные тенденции XX в.: религиозно-философскую систематизацию и институционализацию морали. При всей значимости Толстого для русской духовной традиции и его влиянии на самые различные течения русской мысли, он остается вне каких-либо идейных направлений и школ, будучи до конца приверженным одной идее: этической реформации христианства. В этом смысле Толстой одинаково далек от этического идеализма и от морального позитивизма, от нравственного богословия и от этики марксизма. И вместе с тем он, как никто другой, близок ко всем этим учениям и направлениям, являясь для одних неоспоримым моральным авторитетом, а для других непримиримым идейным оппонентом.

«Этическое обращение» Толстого совершилось в середине 1870-х гг., когда он пережил откровение нравственной истины непротivления злoму, ставшей для него источником подлинной веры и лейтмотивом всего его творчества и жизни. С этого времени Толстой последовательно и настойчиво пытался донести до других смысл пережитого им откровения. В целом в философии непротivления Толстого отчетливо просматриваются семь основных периодов:

1) религиозно-нравственное обращение и критическое исследование Евангелия («Исповедь», «Исследование догматического богословия», «Соединение и перевод четырех Евангелий», 1878 — 1882);

2) разработка основ учения; обоснование заповеди непротivления как ключевого принципа всего христианского учения, связующего метафизику и этику христианства в одно целое («В чем моя вера?», 1883 — 1884);

3) философско-антропологическое обоснование идеи непротivления; установление соотношения между непротivлением, самоотречением и благом любви («О жизни», 1886 — 1887);

4) социальное обоснование идеи непротivления; обращение к истории вопроса; разработка системы аргументации в пользу непротivления; обоснование ценностно-регулятивного механизма

оказывается в данном случае более «ненасильственной», чем этика «непротivления злу» Толстого.

заповеди непротivления; нарастание элементов рационализма и утилитаризма («Царство Божие внутри вас», 1890 – 1892);

5) начало систематизации учения о непротivлении злу; завершение философского обоснования идеи непротivления («Христианское учение», 1897);

6) систематизация и популяризация философии непротivления; включение близких по духу идей из религиозных и философских источников; духовный синтез учения о непротivлении («Круг чтения», «На каждый день: учение о жизни, изложенное в изречениях», «Путь жизни», 1903 – 1910);

7) «догматизация» учения; обоснование идеи непротivления как всеобщего закона любви («Закон насилия и закон любви», 1908).

Главная религиозно-этическая сверхзадача, которую попытался решить Толстой, заключалась в том, чтобы обосновать заповедь непротivления злу не просто в качестве правила личного поведения, а в качестве общественного жизнепонимания, закона общественной жизни. Эта задача определила программу реализации заповеди непротivления в жизни, включающую в себя следующие моменты: самосовершенствование как стержневой принцип претворения непротivления в жизнь; борьба с грехами, соблазнами и суевериями; пробуждение «усилия сознания», ведущее к самоотречению, смирению, правдивости и завершающееся «умомеренной»; неделание как индивидуальный принцип непротivления злу; неповиновение, неучастие, пассивное протivление как возможные формы массового непротivления злу. На основе данной программы Толстой попытался синтезировать нормы индивидуальной и социальной этики. Его значение для развития отечественной этической традиции состоит не столько в теоретической или философской разработке проблематики, сколько в опытном определении институциональных возможностей и границ социального воплощения христианских нравственных начал в жизни.

■ 3.4. ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О НРАВСТВЕННОСТИ: БОГОСЛОВСКИЙ МОРАЛИЗМ

Одним из стимулов развития научной дисциплины является возможность ее университетского или академического преподавания в качестве отдельного предмета, что благотворно влияет на становление формально-логических и систематических основ науки и повышает ее общий теоретический уровень. В этом отношении православно-христианское учение о нравственности имело явное преимущество перед философской этикой, т. к. в отличие от последней преподавалось с середины XVIII в. в качестве отдельной дисциплины «нравственного богословия» не только в духовных

учебных заведениях, но и в определенные периоды истории российского образования даже в университетах¹. Тем не менее, православно-христианское учение о нравственности вплоть до конца XIX в. так и не вышло на уровень богословской этики, т. е. философски и теологически обоснованной и систематически выраженной концепции нравственности². Предмет нравственного богословия во многом определяется пониманием взаимосвязи догматики и нравственности, иерархичности соотношения догматических и нравственных истин. В отечественной богословской литературе принято выделять четыре точки зрения на предмет нравственного богословия и метод систематизации нравственно-богословских знаний. Христианская нравственность рассматривается и излагается: 1) с точки зрения учения о добродетели и ее противоположности — грехе (архиеп. Феофан [Прокопович], архим. Платон [Левшин], прот. Н. Фаворов и др.); 2) с точки зрения идеи Царства Божия (М.А. Олесницкий, прот. П.Я. Светлов, Н.Н. Глубоковский и др.); 3) с точки зрения учения о спасении (еп. Феофан Затворник [Говоров], прот. И.А. Янышев, архиеп. Стефан [Архангельский], митр. Сергей [Страгородский] и др.; 4) с точки зрения требований нравственного закона Божия и вытекающих из него нравственных обязанностей (прот. П.Ф. Солярский, Н.С. Стеллецкий, П.В. Левитов и др.).

В православной традиции христианское нравовучение вплоть до XVIII в. ограничивалось аскетическими и агиографическими материалами, заимствованными из сочинений подвижников, отцов и учителей церкви и переложенными в сборники для нравственно-назидательного чтения. «Добротолюбие» — один из первых сборников такого рода, приближающихся по методу к систематическому изложению нравственности. Становление нравственного богословия в качестве самостоятельной дисциплины относится к XVIII в., когда Феофан Прокопович создает курс «Нравственного богословия», вошедший в программу Киевской и Московской академий и Троицкой семинарии.

Метафизический кризис 60-х гг. XIX в., вызвавший всплеск морализма в философии, затронул и богословскую науку. «Темы нравственные заслонили собой темы метафизические» (прот. Г. Флоровский). Одним из выражений богословского морализма стало прямое обращение к источникам протестантской этики и католической моральной теологии, приспособленным к нуждам

¹ Так, в Московском университете с 1804 г. был введен курс нравственного богословия, а с 1835 г. была открыта кафедра догматического и нравоведительного богословия.

² В качестве возможных причин этого обычно указывают на «эпигонский» характер нравственного богословия (прот. Г. Флоровский), слишком сильную зависимость его от догматики (Н.Н. Глубоковский) и т. п.

школьного образования. Так, семинарская программа по нравственному богословию при Уставе 1867 г. была составлена применительно к «системе» Хр. Пальмера и «Богословской этике» Р. Роте. В Московской академии придерживались христианской этики К. Зайлера. В Казанской академии Филарет Филаретов читал нравственное богословие по Де-Ветте. Учебник нравственного богословия Платона Фивейского был составлен преимущественно по католической системе Ф. Штапфа. Изданный в 1860-х гг. курс нравственного богословия прот. П.Ф. Солярского был также скомпилирован по протестантским и католическим пособиям¹.

К началу 1890-х гг. потребность в новом богословском синтезе становилась все более ощутимой. Схоластическое богословие уже не удовлетворяло; «исторический» метод не созидал системы. «И выхода стали у нас искать в нравственном раскрытии догматов. Догматика перестраивается с нравственной точки зрения»². Это во многом обусловило основное противоречие в развитии нравственного богословия и богословской науки в целом, особенно отчетливо проявившееся к концу XIX в.: противоречие между морализмом и духовностью, нравственным опытом и духовным созерцанием как истоком и методом богословствования. Для морализма было характерно в целом сведение христианской нравственности к «естественной морали», обмирщение аскетики, возведение догматов к нравственному опыту и в конечном счете — растворение всего богословия в нравственном богословии, «обращение всего богословия в нравственный монизм» (Антоний Храповицкий).

В наиболее явной форме морализм выразился в переоценке классического святоотеческого соотношения нравственности и догматики. В традиционном варианте это соотношение выступает в виде «нравственного приложения догмата» (например, в «Православно-догматическом богословии» митр. Макария [Булгакова]). Моралистический подход предполагает «нравственное раскрытие догмата», оправдание его нравственным сознанием. С особой силой эта тенденция выразилась в учениях прот. И.А. Янышева (1826 – 1910), митр. Антония [Храповицкого] (1863 – 1936), митр. Сергия [Страгородского] (1867 – 1944) и профессора нравственного богословия Московской духовной академии М.М. Тареева (1867 – 1934).

Удивительным кажется тот факт, что докторская диссертация И.А. Янышева, являвшегося ректором Санкт-Петербургской духовной академии, на тему «Состояние учения о совести, свободе и благодати в православной системе богословия и попытка к разъ-

¹ См.: Бронзов Л.А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1902; Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1963. С. 368.

² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 433.

яснению этого учения» (1872) не была рекомендована Советом Академии к публикации, вследствие весьма смелой моралистической оценки догматических определений православного исповедания. В своей главной работе — «Православно-христианское учение о нравственности» (1886), в которой воспроизводится курс лекций по нравственному богословию, читанный им в академии, Янышев впервые, по его словам, предпринимает попытку «объяснить понятие нравственности вообще», а также дать определение «всем элементам, входящим в универсальное понятие нравственности, наметить их взаимную психологическую и логическую связь» и сопоставить с христианским догматом спасения. В результате Янышев строит нравственную систему на основе углубленного анализа самой идеи нравственности и лишь таким путем подходит к христианской этике. В богословской критике его труд оценивается как «рациональная пропедевтика к собственно христианскому нравоучению» (Н.Н. Глубоковский). По словам прот. Г. Флоровского, Янышев «излагает, в сущности, естественную мораль в очень оптимистическом духе и выдает ее за православную нравственность»¹.

Моралистический психологизм в полной мере заявил о себе уже в магистерской диссертации Антония Храповицкого «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (1887). Впоследствии в сочинении «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» (1898) Антоний рассматривает догмат триединства как «метафизическое обоснование нравственного долга любви», а учение о загробном воздаянии как «обоснование добродетели терпения». В свою очередь, митр. Сергей в своей магистерской диссертации «Православное учение о спасении» (1895) с характерным подзаголовком «Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения» кладет в основу своего сочинения идею «тождества блаженства и добродетели, нравственного совершенства и спасения», усматривая сущность таинства «в укреплении ревности человека к добру».

С еще более радикальных моралистических позиций выступает М.М. Тареев, явившийся, по словам прот. Г. Флоровского, «самым крайним представителем морализма в русском богословии». В своей работе «Философия жизни» (1891 – 1916) он пытается поставить на место догматического метода в богословии метод «этико-мистического изучения христианства», свести «объективное» постижение догматов к «субъективному» опыту нравственно-мистических переживаний. Богословствование Тареева может быть определено в целом как «христианская философия сердца». Истинный богослов, согласно Тарееву, призван мыслить «исключительно и последовательно сердечными нравственно-мистическими оценками».

¹ Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 390.

Противостоящий морализму принцип духовности, напротив, предполагал изначальную ценность духовного созерцания по отношению к нравственному опыту. Вся парадоксальность данного подхода состоит в том, что «метафизический реализм» преобладает здесь над «нравственным мистицизмом», «духовная трезвость» над «моралистическим упоением». Особенно ярко это выразилось в опыте духовного созерцания русских подвижников (Серафима Саровского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, оптинских старцев, Иоанна Кронштадского). Цель христианской жизни усматривается здесь в стяжании Святого Духа; добродетель же выступает как средство такого стяжания. Нравственные обязанности вытекают из самой цели христианской жизни. Так, нравственное богословие Феофана Затворника (1815 – 1894), изложенное в его труде «Начертание христианского нравоучения», исходит из понимания христианства как «домостроительства спасения». Так как человеку невозможно спастись без Бога, а Богу нельзя спасти человека без него самого, то христианская вера учит, с одной стороны, тому, что Бог содеял для спасения человека, а с другой — что должен сделать сам человек, чтобы приблизить свое спасение. Это и составляет предмет христианского нравоучения в его органическом единстве с догматическим богословием. Нравственное богословие выступает при этом как обоснование пути к спасению, как оправдание подвижнической жизни, ведущей к снисканию благодати. Стяжание духовной жизни и опыт переживания таинств становятся здесь главными принципами построения «системы» нравственного богословия.

Наряду с проблемой соотношения нравственного и догматического богословия важно было уяснить также соотношение нравственного богословия и философской этики. В католической моральной теологии острота этой проблемы оказалась во многом сглажена благодаря религиозно-философскому синтезу Фомы Аквинского, вписавшему этические идеи Аристотеля в контекст христианской этики. В протестантской этике эта задача во многом оказалась снятой за счет «кантовского перевода богословско-метафизической догматики на нравственно-философский язык» (С.А. Соллертинский). В православном же нравственном богословии философско-этическая традиция оказалась за рамками собственно богословской мысли, что привело к резкому размежеванию русской религиозной этики XX в. и христианского учения о нравственности. Это обстоятельство существенно отразилось на концептуальности и систематичности нравственного богословия. «При множестве разнородных и детально содержательных работ в этой области, мы имеем мало систематических курсов» (Н.Н. Глубоковский). Целостная же систематизация предмета нравственного богословия во многом означает поворот к философской этике. Все это прида-

ет особую актуальность поиску «философско-богословского синтеза» нравственных знаний, которым и была, собственно, занята русская религиозно-философская этика XX в.

3.5. «НАУЧНОЕ» ОБОСНОВАНИЕ ЭТИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА: ЭТИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ К.Д. КАВЕЛИНА

Работа К.Д. Кавелина (1818–1885) «Задачи этики» (1885) является фактически первым в русской философско-этической традиции произведением, специально и целиком посвященным вопросам нравственности. Оно имеет характерный подзаголовок: «учение о нравственности при современных условиях знания». Тем самым автор сразу же обозначает свою позицию в понимании этической проблемы: нравственное учение должно стоять в одном ряду с научными теориями и быть на уровне современных научных методов исследования.

Главная мысль Кавелина — обосновать этику как науку о субъективных идеалах, вырастающих на почве психической деятельности человека. При этом он исходит из предпосылки органической связи между субъективным и объективным миром, полагая, что в мире психической деятельности действуют те же закономерности, что и в области внешней, объективной деятельности.

Свой труд Кавелин начинает с попыток определения нравственности на основе разграничения «внешних» и «внутренних» поступков и, соответственно, различия права и нравственности. Нравы, обычаи, привычки, относящиеся к «внешним» поступкам, Кавелин выводит за рамки нравственности и относит к области права. Основную ошибку в понимании нравственности он усматривает в перенесении правовых понятий в сферу нравственных явлений. Предмет этики по Кавелину — это область «внутренних» поступков. «Этика имеет предметом одни отношения поступков к действующему лицу, к его душевному строю — ощущениям, убеждениям и помыслам. Она исследует условия, при которых действия зарождаются в душе, законы душевной деятельности, определяет ее нормы и указывает способы, с помощью которых душевная деятельность может стать нормальной»¹.

Согласно Кавелину, этика имеет самую тесную связь с психологией. Близость этих наук к непосредственным источникам психической жизни и деятельности людей делает их «венцом и последним заключительным словом всего знания». При этом этика непосредственно связана с высшей способностью души, предметами которой становятся факты, подготовленные и выработанные низшей

¹ Кавелин К.Д. Задачи этики. Учение о нравственности при современных условиях знания. СПб., 1886. С. 13.

психической жизнью и деятельностью; «этика имеет задачу регулировать последнюю, подчинить их (факты) известным нормам». Главным регулятором фактов психической деятельности является идеал. Согласно Кавелину, «идеал есть то представление или понятие, которое связывает разрозненные мотивы в одно целое и дает им одно общее направление»¹. Кавелин подразделяет идеалы на субъективные и объективные, полагая, что этические идеалы относятся к области идеалов субъективных, призванных регулировать и нормировать мотивы сознательной деятельности. «Настоящая суть этики — это субъективные идеалы, которые она ставит сознательной жизни и деятельности человека». Характерной особенностью субъективных нравственных идеалов является их всеобщность. Они призваны вывести человека «из узкого тесного круга обособленной индивидуальности и поднять его до идеального типа человека, — типа, сложившегося через отвлечения и обобщения качеств и свойств человеческой природы, признаваемых в данное время за самое совершенное». Идеальное совершенство христианской этики, в сравнении с этикой греческой, римской или индийской, Кавелин усматривает в том, что она несравненно дальше всех других проникла в причины и последствия мотивов, таящихся в человеческой душе, и выразила идеальный тип нравственности, соответствующей общечеловеческой природе.

Высшим достижением науки и последним словом научного знания Кавелин считает приведение всех идеалов, субъективных и объективных, к единству в одной общей и строгой системе и их возможное осуществление в действительности. Однако, задачи этики так далеко не идут. Согласно Кавелину, этика должна «установить идеалы субъективной нравственной деятельности, указать их происхождение, объяснить их точный смысл и значение и определить их связь как между собою, так и с объективной стороной человеческого существования и деятельности»².

Очевидно, что «научная» этика Кавелина не является результатом перенесения естественно-научных методов в область нравственной философии, как это может показаться на первый взгляд. Напротив, Кавелин создает образец «этико-психологической научности» как высший тип подлинно научного знания и пытается распространить его на область других наук, провозглашая задачу создания единой научной системы человеческих идеалов. Этот своеобразный «научный» вариант этического идеализма стал одной из главных тенденций формирования отечественной этической традиции XX в., в рамках которой возник особый тип социально-этической «научности».

¹ Кавелин К.Д. Задачи этики. С. 66.

² Там же. С. 73.

3.6. ЭТИКО-ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ И ИХ РОЛЬ В СТАНОВЛЕНИИ АВТОНОМНОЙ ЭТИКИ

К середине XIX в. правовая наука в России достигла весьма высокого теоретического уровня. Свидетельством этому может служить, например, двухтомная «Энциклопедия законоведения» К.А. Неволлина (Киев, 1839–1840), получившая признание не только в России, но и в Европе. В ней в духе «исторической школы» права К. фон Савиньи и гегелевской философии права предпринята попытка объяснить систему правовых явлений как единое целое. При этом важнейшим признаком целостности этой системы является идея совпадения принципа «правды» (справедливости) как юридического понятия и «нравственно-добраго» как понятия этического. Однако в целом в русском правоведении этого времени господствующей становится позитивная теория права (юридический позитивизм), исходившая из предпосылки разграничения права и нравственности. Лишь к 1880-м гг. намечается поворот к теории естественного права, в рамках которой получил свое развитие метод сравнительного исследования права и нравственности. Это оказало самое благотворное влияние на развитие теоретических основ исследования нравственности. Весьма высокий теоретический уровень изучения явлений права был распространен и на область нравственности. Это во многом стимулировало развитие нравственной философии, которая вынуждена была включить в свой методологический и понятийный аппарат результаты, достигнутые в ходе сравнительного теоретического исследования права и нравственности. Речь идет о проблемах, связанных с определением понятий и прояснением языка нравственности и права, исследованием вопроса о сущности и специфике нравственности, соотношением нравственности с политикой, психологией, религией и т. д., изучением структуры и функций нравственности. Особенно важное значение имело определение специфики нравственности, что, в первую очередь, способствовало становлению этики в качестве самостоятельной науки.

Рассмотрим наиболее значительные этико-правовые учения данного периода. Нравственно-философское творчество Б.Н. Чичерина (1828–1903) представляет собой своеобразный сплав философско-правовой теории и нравственной метафизики. Чичерин был едва ли не единственным мыслителем, определившим одновременно теоретический и метафизический прогресс этической науки 1880-х гг. Свои этические взгляды, развиваемые непосредственно в контексте философии права, он изложил прежде всего в работе «Наука и религия» (М., 1879), а также в обширной полемической статье «О началах этики» // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. IV (39). Чичерин пытается синтезировать кантовскую

и гегелевскую идеи нравственности: с одной стороны, «достроить» «объективную» этику Гегеля на основе этического персонализма Канта, а с другой — конкретизировать кантовскую идею умопостигаемого нравственного мира в духе гегелевского понятия нравственности как формы объективного духа (положение о «сочетании» права и нравственности в союзах — семье, гражданском обществе, церкви и государстве). Гегельянство Чичерина выразилось также и в абсолютной рационализации им персоналистических оснований нравственности, приведшей его к переоценке кантовского морального доказательства бытия Бога в пользу теоретических доводов разума, отождествляемых с абсолютизмом нравственного закона. Тем не менее в конечном счете в этике Чичерина верх взяло кантовское начало нравственной метафизики, что и выразилось в резком неприятии им идеи «всеобщей организации нравственности» В.С. Соловьева, имеющей очевидный гегелевский подтекст.

Нравственная философия Чичерина исходит из той предпосылки, что человек есть «носитель абсолютного начала» и что его нравственная природа целиком коренится в его «метафизической сущности». Согласно Чичерину, метафизическая сущность человека характеризуется наличием и противоборством в нем двух противоположных начал: конечного и бесконечного. Эти начала и составляют источник человеческой свободы, на фундаменте которой строятся нравственность и право. Однако сами по себе нравственная и правовая свобода имеют совершенно различный характер, что и определяет качественное отличие нравственности от права. Нравственная свобода — это внутренняя свобода разумного существа, основанная на присущей разуму идее абсолютного. Правовая же свобода — это свобода внешняя, которая состоит в независимости лица от чужой воли во внешних действиях. В правовом мире характер взаимоотношений между свободными лицами необходимо ведет к взаимному ограничению свободы и установлению общего закона, определяющего область свободы каждого лица. Отсюда, по Чичерину, право есть «совместное существование свободы под общим законом».

В нравственном же мире царит другая закономерность, человек исполняет здесь нравственный закон не в силу естественной или социальной необходимости, а на «основании собственного разумного решения. От него зависит исполнить его или не исполнить. Все это следует из самого понятия о разумно-нравственном существе». Этический рационализм Чичерина достигает здесь своего апогея. Разумное становится у него синонимом нравственного.

Обосновывая различие между нравственностью и правом, Чичерин вместе с тем указывал и на их тесную взаимосвязь, т. к. и право, и нравственность «зидаются на сознании абсолютных начал человеческой жизни». Эта их взаимосвязь проявляется в союзах

(семейном, гражданском, церковном и государственном), в которых человек выступает субъектом прав и обязанностей. Однако Чичерин был категорически против принудительной организации добра в эмпирическом мире, т. к. для него царство добра было «не от мира сего». Именно это и стало основанием его резкой полемики с В.С. Соловьевым по поводу идеи «всеобщей организации нравственности». Критикуя главный тезис Соловьева о праве как «обязательной реализации минимума добра», Чичерин отстаивал идею абсолютной автономии нравственного закона, являющуюся единственной гарантией невозможности подмены «внутренних решений совести принудительным общественным законом».

Мысль об органической связи нравственности и права развивает в своей работе «Нравственность и право в их взаимных отношениях» (1888) В.Г. Щеглов (1854 – 1927). Он подвергает критическому исследованию те направления в философии права, которые исходят из принципа дуализма в отношении между нравственностью и правом. Такой подход является, согласно Щеглову, следствием абсолютизации момента принуждения, присущего праву. Пытаясь разрушить «презумпцию принудительности» права, Щеглов доказывает, что «принуждение не может составлять существенную черту права, олицетворяющего собой альтруистическую идею общего блага», ибо деятельность институтов государства и права вносит во все общественные отношения тот же альтруистический нравственный идеал, который должен проявляться и в личной жизни каждого. Принуждение только иногда сопровождает осуществление права, а «именно в тех случаях, когда сталкиваются между собой интересы отдельных лиц, нарушаются границы свободы, обеспеченной правом всем гражданам»¹.

Отвергнув принцип принудительности и насилия как отличительный признак права и тем самым предельно сблизив функции права и нравственности, Щеглов вынужден был выдвинуть ряд положений, подчеркивающих специфику нравственности. К числу специфических признаков он относил, прежде всего, безусловно-личностный характер нравственных требований. «Мораль предъявляет к каждому человеку повелительные и категорические требования, которые должны быть выполнены им безусловно, без всяких сделок с окружающей жизнью. Поэтому-то нравственные обязанности имеют односторонний характер, т. е. мораль обязывает каждого выполнять свой долг».

Другим специфическим признаком нравственности Щеглов считал абсолютную ненасильственность нравственных требований, в отличие от относительной ненасильственности требований

¹ Щеглов В.Г. Нравственность и право в их взаимных отношениях. Ярославль, 1889. С. 96.

права. Наряду с Л.Н. Толстым он явился одним из первых апологетов идеи ненасилия в России, полагая, что принуждение и насилие будут постепенно вытесняться из сферы государственно-правовых отношений, замещаясь прямым действием нравственных норм, основанных на «альтруизме как высшем нравственном идеале и принципе всего человеческого поведения». Однако, в отличие от Толстого, Щеглов считал, что современное общество еще не готово к задаче ненасильственной регуляции жизни, вследствие чего государство вынуждено прибегать, порой, к насильственному сдерживанию эгоизма в границах, указанных правом. Свой взгляд на эту проблему Щеглов развивает в книге «Граф Лев Николаевич Толстой и Фридрих Ницше: Очерк философско-нравственного их мировоззрения» (1897).

Своеобразный взгляд на природу нравственности, ее соотношение с философией, религией и правом выдвинул правовед и педагог А.А. Мушников (1849–1909). Одну из главных задач своей работы — «Основные понятия о нравственности, праве и общечеловечности» (1889) он видел в необходимости прояснения смысла морально-правовых понятий. Мушников был одним из первых русских ученых, попытавшихся объяснить этимологию и соотношение понятий «этика», «мораль», «нравственность». Он определяет этику как «науку о нравственных законах», которые не являются произвольными установлениями человека, но выводятся из общих представлений о добре и зле, вытекающих из врожденного человеку нравственного чувства, влекущего его к добру и отвращающего от зла. Этимологическое происхождение слова «нравственность», отмечает он, показывает, что нравственное чувство составляет постоянное и неизменно присущее природе человека свойство. «Это слово имеет одинаковый корень с глаголом «нравиться», а также с существительным «нравы» (обычай), т. е. означает, с одной стороны, нечто нравящееся человеку, как совпадающее с требованиями его природы, а с другой — нечто постоянное и не подлежащее изменению. В том же ключе он анализирует греческое понятие «этика» и латинское «мораль».

Этико-правовая концепция Н.М. Коркунова (1853–1904) — видного русского правоведа и социолога — наиболее полно изложена им в «Лекциях по общей теории права» (1894). В основе ее лежит принцип различения двух основных видов норм: технических и этических. Если главным признаком технических норм является непосредственное осуществление материальной цели, то этические нормы направлены на достижение общего интереса. Вследствие этого их отличительными признаками являются единство (единообразное понимание), универсальность (использование во всех случаях жизни) и императивность (обязательность требований, имеющих целью согласование личных и общих интересов).

Коркунов подразделяет этические нормы на нравственные и юридические. Нравственные нормы призваны служить мерилом оценки человеческих интересов, приводящим к различению добра и зла. Несмотря на многообразие оснований нравственных теорий и различие критериев оценки, все они в конечном счете вырабатывают некий общий критерий оценки интересов. Это необходимый отличительный признак каждой нравственной теории. «Нравственные правила, — пишет Н.М. Коркунов, — необходимо устанавливают различие добра и зла, нравственных и безнравственных целей. Нравственные правила служат высшим руководящим началом всей нашей деятельности, мерилом всех наших поступков»¹. В отличие от нравственности, право дает не оценку, а разграничение интересов, в связи со столкновением интересов частных лиц. В нравственной оценке нельзя найти указание, как преодолеть конфликт интересов. Здесь не может быть безусловного подчинения интересов одного лица интересам другого; интересы каждого лица должны быть так или иначе разграничены. Исходя из данного различия нравственных и правовых норм, Коркунов устанавливает специфические особенности нравственной и правовой регуляции. Если юридические нормы определяют отношение прежде всего к другим, а не к самому себе, то нравственные, напротив, — устанавливают обязанности в отношении к самому себе, потому что оценка интересов имеет значение для отдельно взятого лица. Соблюдение юридических норм является обязательным только при условии существования чужого интереса, напротив — обязательность нравственных норм не обусловлена заинтересованностью других людей в их исполнении: нравственный долг сохраняет всю свою силу даже при отсутствии чужих интересов. В этой связи оценка интересов выступает как дело внутреннего убеждения, а их разграничение — как дело внешнего соотношения прав и обязанностей.

3.7. МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ЭТИКЕ (80–90-е гг.)

80-е гг. XIX в. характеризуются в русской истории как «время уже начинающейся мистической тоски и тревоги», когда в «нарастающем нравственном беспокойстве общества все отчетливее обозначаются метафизические мотивы, все резче выступает вопрос о последнем смысле» (Г. Флоровский). Интерес к метафизике сказался и на развитии этики 1880–1890 гг., существенно повысив уровень философской разработанности и теоретической обоснованности нравственных идей. В этот период этика «ощущает» и обретает себя как нравственная философия в подлинном смысле этого слова. Тем самым закладываются основы этической автономии

¹ Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. СПб., 1894. С. 35.

в рамках философского дискурса, прокладывается путь к разработке теоретических и систематических учений о нравственности. Не случайно, что философы, разрабатывающие проблемы этики в 1880–1890 гг., оперируют такими понятиями, как «автономная мораль», «философская наука о нравственности», «теоретические основы нравственной жизни» и т. п.

Наиболее типичными и яркими примерами «метафизического поворота», стимулировавшего развитие этики как самостоятельной науки, можно считать нравственно-философские учения Н.Г. Дебольского, Н.Я. Грота и Л.М. Лопатина.

Существенный прорыв в область философской этики связан с именем Н.Г. Дебольского (1842–1918), автора двух оригинальных трудов по этике: «Философские основы нравственного воспитания» (СПб., 1880) и «О высшем благе, или О верховной цели нравственной деятельности» (СПб., 1886). Философские взгляды Дебольского эволюционировали от материализма и эмпиризма к феноменальному формализму и трансцендентальному реализму как специфическим видам метафизики. Это нашло свое отражение и в его этическом творчестве. В своем главном сочинении «О высшем благе», написанном, по мнению критиков, «с большим диалектическим талантом»¹, Дебольский уделяет немало места критике эвдемонистических теорий высшего блага. Он полагает, что высшее благо должно удовлетворять следующим признакам: 1) быть доступным по качеству; 2) достижимым по количеству; 3) объединять все частные цели; 4) постоянно пребывать; 5) быть бесконечным по отношению к другим целям. Дебольский доказывает, что счастье не может удовлетворять большинству из перечисленных признаков. Обладающий блестящим логическим даром (следует вспомнить, что именно он перевел «Науку логики» Гегеля), Дебольский ведет свое доказательство от обратного. Если предположить, что высшее благо есть счастье, то оно может быть лишь соединением всех родов удовольствий, основу которых составляет «бессознательная инстинктивная потребность органического самосохранения». Однако главный вопрос заключается в том, кто должен являться субъектом самосохранения? Должен ли им быть отдельный человек, или собрание людей, их союз или общество? Дать ответ на этот вопрос эвдемонизм не в состоянии, т. к. в данном случае речь может идти не о высшем благе, а лишь о большем праве на счастье одного субъекта сравнительно с другим. Следовательно, субъектом высшего блага может быть только целое, связанное со своими частями по определенному закону, поскольку в противном случае его «самосохранение не может ни обуславливать самосох-

¹ См.: Яценко А.С. Теория федерализма: Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999. С. 93.

ранение его частей, ни обуславливаться им». Такое целое, по определению Дебольского, есть «верховное неделимое», а само высшее благо состоит в «самосохранении верховного неделимого», под которым Дебольский понимает некую общность, солидаризируемую по сознательным, духовным основаниям и представляющую собой не что иное, как народность. Если в своей гносеологии Дебольский идет от идеи Верховного Разума к его индивидуализации в человеке, то в этике он, напротив, идет от индивидуализации счастья к Верховному Благу, субъектом которого является духовно солидарная общность людей. По словам В.В. Зеньковского, Дебольский так и не смог объяснить причину индивидуализации Верховного Разума¹. Однако в этике проблема индивидуализации получает свое органическое разрешение: Высшее (Верховное) Благо недоступно индивиду, но доступно общественному целому, именуемому «верховное неделимое», под которым понимается духовная общность людей — народность. По форме это весьма напоминает «объективную нравственность» Гегеля, а по духу ближе всего к идее «церковной соборности» А.С. Хомякова. Этико-метафизическое обоснование этой идеи, проведенное с логическим мастерством и диалектической тонкостью, сыграло не только важную роль в формировании философско-теоретического дискурса этики, но и оказало существенное влияние на развитие теории русского солидаризма С.А. Франка, С.А. Левицкого и др.

Весьма характерной для данного периода развития этики является фигура Н.Я. Грота (1852–1899), олицетворяющая собой переход от позитивизма к метафизике. Отвергая на первом этапе своей философской эволюции метафизику как лжеучение и отстаивая утилитаризм в этике («К вопросу о свободе воли», 1884), Грот через «героическую мораль» Д. Бруно приходит к пантеистической метафизике, в центре которой стоит идея «мировой воли к жизни». Перелом в философских взглядах Грота окончательно оформляется ко времени его переезда в Москву (1886), когда он возглавил Московское психологическое общество и стал одним из организаторов и первым редактором журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889). В этом же году выходит его работа «Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности», в которой он защищает принцип свободы воли и обосновывает категории «вселенской мировой воли» и «личной воли человека». Эта работа стала введением к собственно этическим сочинениям Грота: «Основание нравственного долга» (1892), «Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой» (1893) и «Устои нравственной жизни и деятельности» (1895).

¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 169.

И хотя этические сочинения Грота были невелики по объему и занимали малую часть его философского творчества, они сыграли существенную роль как в развитии русской этической мысли в целом, так и в философской эволюции самого Грота. Исследователи его творчества вполне обоснованно полагают, что «умственной подпочвой всех теорий Грота было воззрение на мир, как на явление этического порядка» (Ю.И. Айхенвальд). Как отмечает В.В. Зеньковский, не одна только пантеистическая метафизика разрушила у Грота узкий позитивизм, но и «внутренняя эволюция морального сознания», которая нашла свое высшее выражение в признании «реальности нравственного миропорядка». В этом отношении творчество Грота было не только созвучно творчеству его близких друзей — Л.М. Лопатина, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого — но и нередко «превосходило их в яркости и ответственности морального сознания» (В.В. Зеньковский).

Учению Грота в полной мере присущ «панморалистический» пафос, свойственный учениям многих русских философов-моралистов. В программной статье «О задачах журнала», в первом номере «Вопросов философии и психологии» (1889), Грот пишет о безусловном приоритете этики в русском сознании, о главенствующем положении нравственных интересов жизни в народном мирозерцании в сравнении с интересами искусства, науки, политики. Историческую задачу русских мыслителей Грот склонен усматривать в синтезе идеалов жизни с точки зрения высших интересов блага и обосновании господства идеала добра над всеми другими идеалами. «Философия спасения мира от зла, его нравственного совершенствования не будет ли именно нашей особой философией?» — вопрошает Грот.

Однако он не останавливается лишь на этом моралистическом вопрошании и пытается ввести свой «панморализм» в рамки теоретической этики. В своей главной работе «Устои нравственной жизни и деятельности» (1895), прочитанной первоначально в качестве доклада на заседании Психологического общества, Грот говорит о необходимости создания «теории автономной морали» в рамках этики как «философской науки о нравственности». При этом он специально подчеркивает, что его работа носит не нравоучительный, а чисто теоретический характер.

В центре этических построений Грота стоит вопрос о разрешении извечной нравственной дилеммы — «долг — счастье». В своей работе Грот показывает неудовлетворительность решения этой дилеммы как в «так называемой научной, утилитарно-эвдемонистической концепции морали», стоящей на позициях приоритета счастья, так и в этическом учении Канта, обосновывающем приоритет долга. Не устраивают его и различного рода компромиссные теории утилитаризма и деонтологизма, а также современные попытки ницшеанского и толстовского решения этой дилеммы.

Пытаясь пересмотреть традиционный подход к решению данной проблемы, Грот считает необходимым усомниться в самом исходно постулируемом принципе нашей нравственной жизни, а именно — принципе счастья как основы и цели человеческой деятельности. В результате анализа мотивов человеческих поступков, основанных на чувстве жалости и любви (например, доброго отношения матери к ребенку), Грот приходит к выводу, что они совершаются не в интересах счастья, а в интересах спасения и сохранения жизни другого человека. Во всех так называемых альтруистических поступках, согласно Гроту, прослеживается одна цель: «создать или поддержать, сохранить или спасти возможно больше других жизней, хотя бы с пожертвованием своей собственной единичной жизни». Психическую силу, действующую при этом в человеке, Грот обозначает как «мировую волю к жизни». В отличие от А. Шопенгауэра, который усматривал источник нравственной деятельности в индивидуальной воле к жизни, соответствующей личному инстинкту самосохранения, Грот говорит о качественно ином мотиве — силе «родового инстинкта» или «всеобщей мировой воле к жизни».

«Мировая воля к жизни» как источник нравственной деятельности обладает четырьмя основными признаками: «1) это — сила, созидающая, оберегающая и спасающая жизнь вне индивидуума — в мире, 2) это — сила, враждебная индивидуальной воле к жизни — эгоизму и животному инстинкту самосохранения, 3) это — сила, стремящаяся к бесконечной полноте и совершенству своих воплощений, реальных и идеальных, 4) это — сила, направленная преимущественно к созиданию и совершенствованию духовной, идеальной жизни мира». Исходя из названных признаков, Грот определяет «мировую волю к жизни» как «мировой инстинкт, или волю духовного самосохранения и саморазвития», заложенную в природе всех живых существ, но достигающую полноты самосознания только в человеке, в особенности в его нравственной жизни и деятельности.

Обоснование «мировой воли к жизни» в качестве источника нравственной жизни и деятельности позволяет, согласно Гроту, окончательно прояснить и разрешить нравственную дилемму «долг — счастье». Теоретическая этика доказывает, что целью нравственной жизни и деятельности является не стремление к счастью — личному, чужому или общему и не формальное исполнение долга, а творческое стремление духа к созиданию и развитию высшей психической жизни в мире, проявляющееся в бескорыстной любви к живым существам, в безусловной преданности идеалам правды, красоты и добра.

Нравственная философия Грота, безусловно, является одной из первых в истории отечественной этической мысли попыток со-

здания оригинального этического учения, претендующего на теоретическую строгость, аналитичность и философскую обоснованность. В ней определено содержание зародыш этической системы, и не исключено, что если бы не преждевременная смерть автора, то первой законченной системой нравственной философии в России могла бы стать не философия «оправдания добра», а философия «мировой воли к жизни».

Одним из провозвестников этического мировоззрения и предтеч этического идеализма в России был Л.М. Лопатин (1855 — 1920). В его работах красной нитью проходит мысль о необходимости «радикальной перемены в мирозерцании». По убеждению Лопатина, исторический прогресс возможен лишь при таком типе мирозерцания, «для которого свобода воли, разумный нравственный миропорядок и вечность внутреннего существа человека перестанут быть пустыми словами»¹.

Этика играла определяющую роль в философских построениях Лопатина, однако именно этическая сторона его философии оказалась недостаточно исследованной и недооцененной. «Все авторы, писавшие о Лопатине, — справедливо отмечает В.В. Зеньковский, — были как бы ослеплены блестящими страницами главной работы Лопатина («Положительные задачи философии») и, очевидно, не интересовались его ранними статьями по этике; поэтому в общих характеристиках философии Лопатина эта сторона обычно совсем не затрагивается, — тогда как в ней, по нашему мнению, ключ к пониманию философии Лопатина»². Главный этический пафос философии Лопатина заключается в убеждении, что «нравственные действия должны иметь мировое значение, простирающееся на всю вселенную», что «мы должны понять добро как свойство и закон природы». Философский дух Лопатина В.В. Зеньковский характеризует следующими словами: «Этическое начало было в нем согрето подлинным энтузиазмом».

«Этический энтузиазм» Лопатина проявлялся не только в его теоретических изысканиях; он пронизывал и всю его личность. Этическое мирозерцание было предметом его умозрительных исканий в общефилософском плане; в личном же отношении оно составляло его духовный и жизненный мир, являлось органическим выражением его нравственного опыта. «Как личность, Лев Михайлович представлялся человеком исключительного обаяния, которое невольно чувствовалось всеми, — отмечал один из его биографов. — Основной чертой его духовного склада является безграничное благоволение ко всему живому. Полное любви, благоже-

¹ Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избр. ст. М., 1996. С. 124.

² Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 194.

лательности и снисхождения созерцание бытия — вот основное, наиболее характерное для Льва Михайловича состояние его духа. ...Философия Лопатина немислима без живого, полного любви и участия общения с людьми»¹. Свое этическое учение Лопатин изложил не в отдельной работе, а в ряде статей, опубликованных с 1888 по 1890 г. в «Трудах Московского психологического общества» и в «Вопросах философии и психологии». В их числе: «Нравственное учение Шопенгауэра», «Вопрос о свободе воли», «Положение этической задачи в современной философии», «Критика эмпирических начал нравственности», «Нравственное учение Канта». Главной итоговой работой стала большая статья «Теоретические основы сознательной нравственной жизни» (1890), представляющая собой соединение трех заключительных лекций из публичного курса «Типические учения в истории морали», которые Лопатин прочитал в том же году в Политехническом музее.

Исходной установкой Лопатина является мысль о том, что этику невозможно построить на эмпирических данных вне связи с умозрительным пониманием мира и что «опыт не может быть той инстанцией, в которой раскрывается смысл нравственных движений». Для того чтобы нравственный идеал стал подлинным долгом, он должен получить метафизическую санкцию: «Идея безусловных обязанностей может быть обоснована только из законченного представления о всем смысле нашей жизни».

Работа Лопатина состоит из трех разделов, в которых рассматриваются основополагающие метафизические принципы этики: идея свободы воли, идея разумного миропорядка и идея бессмертия души. В первом разделе Лопатин пытается обосновать свободу воли как нравственное творчество, во многом предвосхищая постановку и решение этой проблемы в философии Бердяева. По Лопатину, суть нравственной свободы в том «общем факте, что мы сами творим в себе свой нравственный мир и изменяем его своими усилиями. Творческая деятельность сознания одинаково необходима для зла и добра... Нравственная жизнь не вершится в нас, а мы ее совершаем в самом строгом значении этого слова... Нравственное добро представляет собой высшее произведение сознательного, личного творчества»².

Принцип свободы воли Лопатин рассматривает как непреложное условие всякой этики, в чем бы не заключался ее общий принцип — в удовольствии, счастье, пользе, должноствовании или каких-нибудь других целях жизни. Но само по себе это условие нравственности — только отрицательное. Для того чтобы оно ста-

¹ Огнев А.И. Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 11, 13.

² Лопатин А.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни. С. 97.

ло действенным началом, необходимо обосновать нравственный идеал и определить природу и смысл добра: имеет ли добро условную и субъективную или высшую и безотносительную цену? Здесь Лопатин задает тему, которая, начиная с «Оправдания добра» Вл. Соловьева и метафизики «всеединого добра» А.П. Карсавина и кончая этическим учением Н.О. Лосского, стала главенствующей в русской этической традиции XX в.

Во втором разделе своей работы Лопатин пытается обосновать добро как «свойство и закон природы», как идеал, движущий мировое развитие. Если наше достоинство, полагает Лопатин, всецело определяется степенью нашего приближения к идеалу, то этот идеал «не может быть только нашим субъективным изобретением, в нем должна выражаться объективная норма и сущность нашего бытия». Отсюда следует, что для «полного рационального разрешения этической проблемы нужно признать реальность нравственного миропорядка»¹.

Признание абсолютного добра и нравственного миропорядка наталкивается на опыт существования зла в мире, бессилие законов добра над реальной жизнью человечества. Это порождает явное противоречие между безусловной постановкой законов добра в нашем сознании и их несомненным безвластием над судьбами людей. Здесь Лопатин столкнулся с проблемой нравственного дуализма бытия, ставшей впоследствии центральной для этики «христианского реализма» С.Л. Франка. Выход из тупика нравственного дуализма Лопатин усматривает в отбрасывании данных нашего нравственного опыта, в рамках которого зло оказывается проекцией «эгоистической иллюзии» добра. «Вопрос об отношении этического идеала к законам действительного мира, — подчеркивает он, — требует для своего разрешения каких-то других, более общих данных, уже умозрительного характера». Выстраивая свои умозаключения, Лопатин приходит к выводу, что единственным доказательством реальности нравственного миропорядка является умозрительное постижение того, что вся Вселенная есть реальное воплощение свободного творческого духа, предполагающего признание бесконечного достоинства всего духовного. Именно в этой идее и выразилась суть этического спиритуализма Лопатина. Не пытаясь изобрести новые максимы, вытекающие из концепции этического спиритуализма, Лопатин остановился на классических формулах, выражающих дух его учения — категорическом императиве Канта и евангельской заповеди любви к ближнему. Не ограничиваясь умозрительным разрешением проблемы нравственного дуализма, Лопатин прибегает к еще одному доказательству: следуя

¹ Лопатин А.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни. С. 100.

Канту, он принимает третье основополагающее условие этики — идею бессмертия души. Этому посвящается третий, заключительный раздел его работы. Обоснованию идеи бессмертия души Лопатин предпосылает критику субъективной веры в бессмертие. Эта вера принимает форму некоей «эгоистической мечты», нравственное достоинство которой ограничивается и уменьшается, насколько это возможно. Ей соглашаются приписать некоторое подготовительное, педагогическое значение, отмечает Лопатин, но при этом доказывают, что «зрелость нравственного сознания наступает только тогда, когда ни в каких фантазиях о загробном будущем нет уже нужды». Развивая кантовское моральное доказательство бытия Бога, Лопатин видит свою главную задачу в том, чтобы обосновать «неэгоистичность веры в личное бессмертие», полагая, что только при полном усвоении истины о бессмертии души становится до конца понятным бессмысленность эгоизма и утилитарность мотивов поведения. Он выдвигает три основных аргумента «неэгоистичности личного бессмертия».

1. Вера в бессмертие слишком бессодержательна, чтобы она могла доставить материал для чувственного эгоизма: «насколько велика нравственная потребность верить в продолжение личного бытия за земными пределами, настолько же велика невозможность ясно и адекватно его себе вообразить»¹.

2. С эгоистической точки зрения, мысль о полном уничтожении личности в момент смерти едва ли не предпочтительнее всякой другой. При этом жизнь также обесмысливается, но зато и смерть освобождается от значительной доли ужасов, которые с ней ассоциируются.

3. Допущение бессмертия души обнаруживает бессмысленность эгоизма, ибо, если вечная судьба лица «согласуется с его нравственной высотой, его сопринадлежностью органическому целому духовного царства, его подчинению законам любви, лежащему в основе творения, — эгоизм есть безумие и противоречие даже с чисто личной точки зрения». Ибо эгоистическое самоутверждение воли достигает противоположной цели, ведет к искажению подлинной нормы бытия, а, следовательно, к неудовлетворенности и страданию. Если учение о личном бессмертии, подчеркивает Лопатин, и содержит эгоистический мотив, то исключительно «эгоистический мотив добрых действий». Живым убеждением в бессмертии этика может пользоваться для искоренения эгоизма его собственной природной мощью, давая «непоколебимое эгоистическое основание не быть эгоистами».

¹ Лопатин А.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни. С. 117.

3.8. ПРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК СИСТЕМА: ЭТИКА «СОБОРНОГО ДОБРА» В.С. СОЛОВЬЕВА

Нравственная философия В.С. Соловьева (1853–1900) явилась вершиной развития русской этики. Она определила ее расцвет в первой четверти XX в. и в период создания этических систем русского зарубежья. По словам Н.Я. Грота, она стала «первым опытом систематического и совершенно самостоятельного рассмотрения основных начал нравственной философии. Это — первая этическая система русского мыслителя»¹. Того же мнения придерживался и Э.Л. Радлов, оценивая нравственное учение Соловьева как «единственную законченную систему этики на русском языке»². В отличие от своего непосредственно предшественника Л.М. Лопатина, Соловьев переносит акцент с этического мировоззрения на нравственную деятельность, сутью которой является для него «собирательное воплощение добра», «всеобщая организация нравственности». Все это оказалось чревато ослаблением мировоззренческой автономии этики. Соловьев признает независимость и самостоятельность этического начала, но в определенных границах. Прежде всего он выступает против «односторонней зависимости этики от религии и метафизики». Однако эта независимость этического носит у него чисто феноменологический характер: она означает естественный и самоочевидный источник нравственности — естественный в религиозном отношении и самоочевидный в метафизическом.

Главный труд В.С. Соловьева по этике — «Оправдание добра: нравственная философия» (1897) — призван был, по замыслу автора, стать первой частью системы «положительной» философии. Идея «положительной» философии возникла у Соловьева в связи с критикой «отвлеченных начал», которую он пытался основать на «некотором положительном понятии того, что есть подлинно целое или всеединое». Отсюда и проистекала его «положительная» философия «всеединства», которую он подразделял на три части: этическую, гносеологическую и эстетическую, выражающие соот-

¹ Вопросы философии и психологии. 1897. № 36 (1). С. 155.

² Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 188. Справедливости ради следует отметить, что отдельные критики обвиняли этику Соловьева в публицистичности и проповедничестве, в «преобладании субъективной фантазии над трезвой мыслью» (Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. № 39 (4). С. 630). Однако, на наш взгляд, прав был Радлов, заметивший, что Соловьев смотрит на свое сочинение («Оправдание добра») не только как на теоретический трактат, но и как на правоучительный труд и что в этом отношении этика Соловьева «примыкает как последнее звено к целому ряду посланий и поучений, которыми переполнена вся древняя Русь и которые в измененной форме и с обновленным содержанием продолжают существовать до настоящего времени». См.: Радлов Э.Л. Указ. соч. С. 188.

ветственно нравственную деятельность, теоретическое познание и художественное творчество. Соловьеву удалось завершить только первую часть своей системы: за «оправданием добра» должны были последовать «оправдание истины» и «оправдание красоты»; однако эти части остались разработанными на уровне отдельных статей по «теоретической философии» и «положительной эстетике» (философии искусства).

Философская система Соловьева не случайно начинается с этики и даже в известной степени удовлетворяется завершенной и систематической этикой. В предмете этики Соловьев усматривает безусловное и самоочевидное начало, «бесспорно доступное нашему познанию», полагая, что только в области нравственной философии «познание совпадает со своим предметом», не оставляя места для критических сомнений. Именно в этой связи Соловьев и провозглашает независимость нравственной философии от теоретической (от гносеологии и метафизики). О самодостаточности «оправдания добра» можно судить хотя бы по тому, что в конце своего сочинения Соловьев говорит не о переходе к «оправданию истины», а о необходимости «оправдания Добра как Истины в теоретической философии».

Предметом нравственной философии, по Соловьеву, является понятие добра в его непосредственной взаимосвязи с нравственным смыслом жизни. Такая взаимосвязь обусловлена тем, что по своему назначению человек есть «безусловная внутренняя форма для Добра как безусловного содержания» и что, следовательно, смысл его жизни может быть найден только через добро, так же как и добро может быть оправдано только смыслом жизни. Безусловность добра выражается в том, что само по себе оно «ничем не обусловлено, что оно все собою обуславливает и через все осуществляется». Первый момент, по Соловьеву, определяет чистоту добра, второй — ее полноту, а третий — силу, действительность. Если в этике Канта нашел свое выражение первый признак добра — чистота, то Соловьев видит свою задачу в том, чтобы обосновать второй существенный момент — полноту или всеединство добра, а также показать органическую взаимосвязь всех моментов безусловности добра. Исходя из этого, Соловьев рассматривает понятие добра в единстве трех ступеней его проявления, что нашло свое отражение в структуре и содержании произведения, состоящего из трех частей: 1) добро в человеческой природе; 2) добро как безусловное, божественное начало («добро от Бога»); 3) добро в человеческой истории. Данная последовательность рассмотрения ступеней добра проистекает, согласно Соловьеву, из самоочевидного религиозного ощущения, «слагаемого из трех нравственных категорий: 1) несовершенства в нас, 2) совершенства в Боге и 3) совершенствования как нашей жизненной задачи».

Характерно, что Соловьев начинает свое исследование не с безусловного божественного «прообраза» добра или исторических форм его осуществления, а с самоочевидных «первичных данных нравственности», присущих природе человека: чувство стыда, жалости и благоговения, исчерпывающих собой все сферы возможных нравственных отношений человека: к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Эти отношения понимаются Соловьевым как господство человека над материальной чувственностью (аскетическое начало в нравственности), как солидарность с живыми существами (принцип альтруизма) и как внутреннее подчинение сверхчеловеческому началу (религиозное начало в нравственности). Все остальные нравственные отношения (добродетели) рассматриваются как видоизменения трех первичных основ. Например, великодушие и бескорыстие как видоизменения добродетели аскетической; щедрость как особое проявление альтруизма и т. д.

Первая часть «Оправдания добра» завершается критикой «отвлеченного эвдемонизма» и его разновидностей (гедонизма, утилитаризма), которые не в состоянии выразить полноту добра. Благо как безусловная желательность и действительность добра отделяется здесь от самого добра, и в своей отдельности понимается как благополучие, являющееся неопределенным и неосуществленным требованием жизни.

Вторая часть сочинения Соловьева начинается с определения «единства нравственных основ». Обосновывая коренную внутреннюю связь стыда, жалости и благоговения, Соловьев усматривает в ней реакцию «скрытой целостности человеческого существа» против «индивидуального разделения пополам», «эгоистического обособления» и нарушения «религиозного целомудрия», отделяющего человека от Бога. В целостной природе человека добро совпадает с благом, так что этика чистого долга не может противоречить этике эвдемонизма.

Ключевым моментом второй части можно считать главу «Безусловное начало нравственности», в которой Соловьев пытается определить полноту, совершенство добра (единство добра и блага), выступающую в трех видах: 1) безусловно сущее, вечно действительное совершенство — в Боге; 2) потенциальное совершенство — в человеческом сознании и воле, вмещающих в себя абсолютную полноту бытия как идеал и норму; 3) действительное становление и осуществление совершенства во всемирно-историческом процессе. Это позволяет Соловьеву сформулировать категорический императив «этики всеединства»: «В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире».

Отталкиваясь непосредственно от «категорического императива совершенствования» Соловьев переходит к третьему моменту безусловности добра — действительному осуществлению совершенства. Процесс совершенствования осуществляется при этом не только как богочеловеческий, но и как богоматериальный процесс. Историческому осуществлению добра предшествует «бытийная» действительность нравственного порядка. Положительное единство всемирного процесса совершенствования получает в этике Соловьева тройное выражение: 1) низшие царства входят в нравственный порядок как необходимые условия его осуществления; 2) каждое низшее обнаруживает тяготение к высшему; 3) каждое высшее материально и духовно вбирает в себя низшее. В этой части исследования нравственная философия Соловьева приобретает ярко выраженные софийные черты, позволяющие усматривать в «действительности нравственного порядка» единство онтологии и этики.

Совершенный нравственный порядок предполагает, согласно Соловьеву, нравственную свободу каждого лица, которая может быть осуществлена только в рамках исторического развития общества, или «собирающего человека». Этим намечается переход к третьей части «Оправдания добра»: рассмотрению добра через историю человечества. Исходным пунктом этой части является обоснование единства личности и общества, определяющего «лично-общественную» природу человека и «лично-общественный» характер жизни, которому в историческом развитии соответствуют три главные ступени: родовая, национально-государственная и вселенская. Далее Соловьев прослеживает историческое развитие «лично-общественного» сознания в его главных направлениях, предпринимая сравнительный анализ буддизма, платонизма и христианства и делая вывод о положительном, целостном религиозно-нравственном универсализме христианства в сравнении с отрицательным универсализмом буддизма и односторонним универсализмом платонизма.

Соловьев подвергает критике «отвлеченный субъективизм» в нравственности, отрицающий нравственное совершенствование как объективную общественно-историческую задачу. Критика Соловьева заострена прежде всего против нравственных учений Л.Н. Толстого и Б.Н. Чичерина, связывающих прогресс в осуществлении добра с личным самосовершенствованием. Согласно Соловьеву, недостаточность субъективного добра и необходимость его собирающего воплощения подтверждается и доказывается всем ходом человеческой истории. Здесь Соловьев подходит к центральному пункту своего учения: к идее всеобщей организации нравственности, оказавшей подспудное влияние на моральную идеологию в советской России и в СССР. Соловьев полагает, что

совершенный нравственный идеал без объективного воплощения не способен произвести никакого изменения не только в жизни, но и в нравственном сознании людей. Задача объективного осуществления добра означает необходимость того, чтобы «человеческое общество становилось организованною нравственностью», «чтобы лично-общественная среда по существу становилась организованным добром». «Каждый, поскольку его воля нравственна, — подчеркивает Соловьев, — внутренне участвует в этой всеобщей организации нравственности»¹. При этом критерием объективности осуществления добра является то, что «степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества идеалу добра». В соответствии с этим он определяет «нравственную норму добра: соотносить все социальные начинания с безусловною нравственно-общественною нормою, в особенности, в борьбе с «собирабельным злом».

Последние главы третьей части и посвящены рассмотрению этой проблемы. Свободное единение всех в совершенном добре встречается в качестве препятствий не только с личной злой волей, но и злой волей собирабельной, которая выступает в виде тройного безнравственного отношения: 1) между различными народами (национализм и космополитизм), 2) между обществом и преступником (соотношение нравственности и права) и 3) между различными общественными классами (экономический вопрос с нравственной точки зрения).

Борьба с «собирабельным злом» с необходимостью ведет к переходу от естественной организации разделенного на враждующие части человечества к его духовно-нравственной организации. Субъектом такого рода организации является, согласно Соловьеву, «единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирабельным». В качестве трех степеней воплощения собирабельного человека Соловьев указывает на семью, отечество и человечество. При этом формами нравственной организации должны стать вселенская церковь и христианское государство как «собирабельно организованная жалость». Им призваны соответствовать три высших личностных типа служения добру: первосвященническое, царское и пророческое. Этот завершающий этико-теократический аккорд выразил пророческий дух самого сочинения Соловьева. Не удивительно, что некоторые критики, по достоинству оценившие оригинальность и систематичность его этико-философских построений, усматривали главный недостаток «Оправдания добра» в преобладании духа проповеди и «субъективной, мистической фантазии» над строгой логикой и «трезвой мыслью» (Б.Н. Чичерин). Одной из основных причин этого явился предельный нравствен-

ный универсализм учения Соловьева, обнаруживший явную недостаточность традиционно философских методов и языка исследования для выражения цельности (полноты) и безусловности идеи добра. В этом отношении русская религиозно-философская этика XX в. в лице таких ее представителей, как Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин и др., восприняла интуиции «Оправдания добра» как задачу метафизической конкретизации «этики всеединства».

3.9. ЭТИЧЕСКИЕ ИТОГИ КОНЦА XIX в.

К концу XIX в. русская этика достигла весьма высокого философско-теоретического уровня развития. За последнюю четверть века был сделан огромный шаг вперед. Об этом можно судить даже по внешним показателям. Прежде всего резко возрастает общее количество этической литературы. Только в 1894 г. в России вышло более 60 специальных книг и статей по этике¹. К концу века на долю этики из всей философской литературы приходилось наибольшее количество работ после истории философии. О возрастающем влиянии этики на общественное сознание свидетельствует тот интерес к этической тематике, который наблюдался в рамках заседаний Московского психологического общества, объединяющего вокруг себя лучшие философские силы страны. Согласно официальному отчету, в течение первого десятилетия его деятельности (1885—1896) вопросы этики занимали на его заседаниях третье место после психологии и истории философии. Не удивительно, что статьи по этике периодически появлялись на страницах печатного органа «Психологического общества» — журнале «Вопросы философии и психологии». С 1889 по 1899 г. в нем были опубликованы такие значительные работы, как «Мораль жизни и свободного идеала» К.Н. Вентцеля (1891, кн. 8—9), «Основания нравственного долга» Н.Я. Грота (1892, кн. 12, 15), «Искусство и нравственность» Е.А. Боброва (1893, кн. 20), «Этика и догматика» С.Н. Трубецкого (1895, кн. 29), «Отрицатели морали. Попытка научного примирения моральных разногласий» Л.Е. Оболенского (1895, кн. 30), «О началах этики» Б.Н. Чичерина (1897, кн. 39) и многие другие.

Существенное влияние на развитие этической мысли в России оказало издание классической и новой зарубежной этической литературы. Только в последние пятнадцать лет XIX в. впервые на русском языке были изданы такие работы, как «Этика» Аристотеля (1884), «Этика» Спинозы (1886), «Критика практического разума» Канта (1897), «Свобода воли и основы морали. Две основные про-

¹ См.: Колубовский Я.Н. Философский ежегодник. Обзор кн. ст. и заметок, преимущественно на рус. яз., имеющих отношение к философским знаниям. М., 1894—1896.

блемы этики» Шопенгауэра (1886), «Так говорил Заратустра» (1898) и «По ту сторону добра и зла» (1900) Ницше, «Основания этики» Спенсера (1898), «Этика» В. Вундта (1887–1888), «Изложение и критика современных систем морали» (1886), «Будущее морали» (1899) и «Критика новейших систем морали» (1900) А. Фулье, «История и критика современных английских учений о нравственности» Ж.М. Гюйо (1898), «Этика или наука о нравственности» Г. Гефдинга (1898), «Система этики» Ф. Паульсена (1889), «Наука о нравственности» Ф. Кирхнера (1900) и др.

Важное значение имел выход двухтомного труда Ф. Йодля «История этики в новой философии» (1896–1898), под редакцией и с предисловием В.С. Соловьева, который отмечал, что на русском языке не существовало до сих пор никакой общей истории нравственных учений — причем не только оригинальной, но и переводной. По мнению Соловьева, этот недостаток был тем более чувствителен, что «пробудившийся в русском обществе с сер. 1870 — конца 1880-х гг. интерес к философии лежал прежде всего в области нравственности, а не умозрительных вопросов».

Очевидно, что к концу века этическая мысль в России вышла на уровень европейской этической традиции. Об этом свидетельствуют такие признаки, как: 1) всестороннее обоснование метафизических и позитивных начал нравственности; 2) систематизация нравственности в рамках философской и богословской мысли; 3) разработка теоретических основ этики (сущности, специфики, функций морали) в рамках сравнительного исследования права и нравственности; 4) обоснование мировоззренческого потенциала этики, способствующего ее интеграции в социально-политические программы. К началу XX в. этика была вполне готова стать важным звеном идейной борьбы и политической жизни России, а также существенным фактором, определяющим духовную жизнь общества и его культурный подъяем.

ФИЛОСОФСКАЯ ЭТИКА: ОТ ЭТИЧЕСКОЙ АВТОНОМИИ К ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИИ МОРАЛИ (XX в.)

В основе отечественной этической традиции XX в. лежат три фундаментальные идеи: идея «научного» обоснования этики, выдвинутая, в 1884 г. К.Д. Кавелиным, идея «этического мировоззрения», разрабатываемая в 1888–1890 гг. А.М. Лопатиным, и идея «всеобщей организации нравственности», развиваемая в 1894–1897 гг. В.С. Соловьевым. Именно эти идеи во многом определили содержание и смысл русской этической традиции XX в. Русская этика XX в. исходила в целом из предпосылки научного подхода к нравственности как в теоретическом, так и в практическом смысле этого слова. Уверенность в определении источника и сущности нравственности сочеталась здесь с обоснованием методов и поиском путей реального воздействия на нравственную жизнь, организации и управления нравственным процессом. При этом само понятие «научности» (как заметил В.В. Зеньковский при характеристике этики Кавелина) во многом имело условное значение, выступая в действительности символом своеобразного «этического энтузиазма» и веры в возможность нравственного прогресса и совершенствования человека.

Научный подход к этике органично дополнялся идеей нравственного воззрения на мир, поскольку утверждение этики в качестве объективного элемента миропорядка предполагало распространение нравственного начала на мир в целом. На этой почве вырастает идея «всеобщей организации нравственности». Истоки этой идеи просматриваются в этике «соборного» добра А.С. Хомякова, обосновывающей «недостижимость личного совершенства» и необходимость «соборного спасения». Свое полное философское выражение эта идея получает в учении о «вселенном сознании» Н.С. Трубецкого и в особенности — в учении о «всеобщей организации нравственности» В.С. Соловьева. В практическом же плане эта идея находит свое всестороннее выражение в марксистской этике: в организации и управлении процессом нравственного воспитания. Однако полная реализация этой идеи возможна только при условии обретения этикой статуса институциональности. Такова общая тенденция развития этической мысли

второй половины XX в., характеризующаяся становлением институтов социальной этики вначале в форме академических учреждений (ср., например, Институт социальной этики в Цюрихе, возглавляемый А. Рихом), а затем и в форме социальных учреждений (комитетов и комиссий по этике в сфере медицины, предпринимательства, информационных технологий и т. п.). В теоретическом плане этой тенденции предшествует процесс дифференциации этических наук, их отделения от фундаментальной или философской этики и самостоятельное развитие в рамках дисциплин, имеющих устойчивый социальный статус (политическая этика, биоэтика, этика бизнеса, этика права и т. д.).

История русской этики XX в. может быть условно разделена на четыре основных периода. Первый — с начала века по 1922 г. — характеризуется всплеском этической мысли, приведшим к развитию различных этических идей и направлений (религиозно-философских, богословских, марксистских, научно-позитивистских и др. моральных учений). Основным достижением этого периода стало создание нового этического мировоззрения, соединяющего в себе элементы социально-реформистской доктрины и этической метафизики. Это мировоззрение разрабатывалось в русле этического обновления марксизма в рамках концепции «этического идеализма».

Второй период — с сер. 20-х до сер. 50-х гг. — определяется «расколом» этической мысли на этику русского зарубежья, продолжающую преимущественно традицию этического идеализма, и марксистскую этику, монополизировавшую моральную идеологию в СССР. Этот период отмечен построением систем «конкретной этики» и поиском путей ее социальной реализации.

Третий период — с начала 60-х по конец 80-х гг. — может быть обозначен как период советской этики и охарактеризован в целом как совместный научный процесс обретения духовно-практического знания о морали в рамках марксистского мировоззрения.

Наконец, четвертый период — начало 90-х — конец 90-х гг. может быть определен как период российской этики. Он ознаменован возвращением «этики русского зарубежья» в Россию, плюрализмом этических идей, поисками синкретичной модели этического знания. Характерной чертой развития российской этики является тенденция к постэтической дифференциации прикладных и профессиональных моральных дисциплин, рискующих утратить органическую связь с философской этикой и оформляющихся в качестве специальных предметов в рамках различных наук. В этом можно видеть издержки процесса институционализации морали, чреватого отпочкованием от моральной философии таких наук, как политическая этика, этика бизнеса, этика права, биоэтика и т. д.

4.1. ЭТИЧЕСКИЙ «РЕНЕССАНС» НАЧАЛА ВЕКА (1900–1922)

Начало века отмечено всплеском этической мысли. Никогда в истории русской культуры не наблюдалось такого многообразия этических идей и направлений, и никогда этика не была так близка к тому, чтобы стать социально значимым и мировоззренчески действенным компонентом нового общественного сознания, оказывая реальное влияние на духовную жизнь и социальные институты общества. Эта этическая волна идет на убыль только к началу Первой мировой войны и окончательно спадает к середине 1920-х гг., что, естественно, связано с высылкой русских философов и «расколом» этической мысли.

Конец XIX — начало XX в. были ознаменованы пробуждением в русской культуре интереса к философской этике, в первую очередь, этике Канта. «Для этого времени характерны кантианские мотивы, идеология императивов и долга, пафос морального благородства. «Назад к Канту» у нас начали возвращаться сначала в области нравственной философии»¹. В борьбу за этический идеализм, за самостоятельное и центральное место этики в мировоззрении активно включились, прежде всего, П.Б. Струве и Н.А. Бердяев. Чуть позднее к ним присоединились С.Н. Булгаков, П.И. Новгородцев и С.Л. Франк. Начало этой борьбы было положено перепиской Бердяева и Струве, в рамках которой была выдвинута идея этического обновления марксизма. 23 ноября 1899 г. из вологодской ссылки Бердяев писал Струве: «Философия марксизма, особенно теория прогресса, сильно нуждается в некоторых положениях, установленных «Критикой практического разума». В последующих письмах Бердяев говорит о необходимости признания «самостоятельного значения этической точки зрения» и «метафизического значения нравственности, предполагающего, в конце концов, нравственный миропорядок»². Эти идеи получают свое систематическое развитие в работе Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» и «Предисловии» к ней П.Б. Струве, опубликованных в 1901 г. Лейтмотивом этих работ стала идея обоснования реальности и объективности «нравственного миропорядка», являющегося первичным по отношению к порядку государственному, экономическому, правовому и т. д.

В июне 1901 г. в журнале «Мир Божий» появилась статья Бердяева с характерным названием «Борьба за идеализм», в которой выдвигается ряд программных положений, выражающих концепцию этического идеализма. По мысли Бердяева, «теоретическая борьба за идеализм должна начаться с критики гедониз-

¹ Флоровский Г. Указ. соч. С. 453.

² Бердяев Н.А. Письма к П.Б. Струве // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 150, 151, 154.

ма», как универсального компонента современного мировоззрения. Суть этической переоценки традиционного мировоззрения, предпринятая русскими мыслителями, сводится к тому, что целью истории не может быть счастье ни отдельно взятого лица (будь то даже гармонически развитая личность), ни наибольшего числа людей. Этический идеализм ставит на место эвдемонизма принцип нравственного совершенствования, полагая, что «нравственное совершенство выше всякого счастья». Отсюда сама борьба за идеализм выступает как борьба «за идеалы истины, добра и красоты, за духовно совершенную жизнь в истине, добре и красоте». Великая задача нашего времени, считает Н.А. Бердяев, «влиять идеальное нравственное содержание в те социальные формы, которые несут за собой прогрессивные силы общества».

Следующей важной вехой в борьбе за этическое мировоззрение стала публичная лекция С.Н. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип», прочитанная в Киеве 21 ноября 1901 г. В ней Булгаков развивает тезис о приоритете этической проблемы и ее определяющем влиянии на все развитие философской мысли. По мысли Булгакова, этическая проблема является особенно значимой для русского духа, ибо в ней выражается отличительная черта русского национального характера — «болезнь совести». Суть этой болезни — «в страшном разладе», «огромной пропасти», существующей между идеалом и российской действительностью, между требованиями разума и условиями жизни. Булгаков считает, что «критерий добра и зла, а, следовательно, и нравственности не может быть получен без метафизической или религиозной санкции». При этом он с самого начала склоняется к религиозному обоснованию нравственности, что впоследствии привело его к подмене этической задачи задачей христианской. Однако в данной работе он занимает еще вполне этикоцентристские позиции, полагая, что основная идея христианства состоит в «этической равноценности всех людей» и «нравственной автономии». Отсюда он приходит к весьма характерному для этического идеализма выводу о том, что «новейшая европейская культура есть культура христианская, и основные постулаты этики христианства сливаются с основными постулатами учений современной демократии, экономической и политической, до полного отождествления»¹.

Систематическому изложению концепции этического идеализма был посвящен сборник «Проблемы идеализма», вышедший в 1902 г. Идея сборника принадлежала П.Б. Струве, задумавшему дать программное теоретическое обоснование принципа нравственной свободы. Из тверской ссылки он обратился к П.И. Новгородцеву с проектом издания сборника, «специально посвященного вопросу

¹ Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 36.

о свободе совести». Ведущей темой сборника должно было стать этическое, правовое и религиозное исследование проблемы свободы совести в ее культурно-историческом развитии. Однако окончательный вариант сборника претерпел изменения. Проблема свободы совести отодвинулась на задний план, а центральной темой стала проблема обоснования социально-нравственного идеализма, направленного прежде всего против позитивистского отрицания самостоятельного значения этико-философских идей и нравственно-религиозных ценностей в культуре. Этой теме посвящены такие статьи сборника, как «Этическая проблема в свете философского идеализма» Н.А. Бердяева, «Нравственный идеализм в философии права» П.И. Новгородцева, «Основные проблемы теории прогресса» С.Н. Булгакова, «Фр. Ницше и «этика любви к дальнему» С.А. Франка и др. Сам П.Б. Струве, вынужденный в это время скрывать от властей свое имя, выступил в сборнике под инициалами П.Г. со статьей «К характеристике нашего философского развития». «Проблемы идеализма» стали вершиной развития этического идеализма в России.

Основные положения концепции этического идеализма. Начав с идеи этического обновления марксизма, этический идеализм за предельно короткие сроки пришел к созданию систематического, целостного этического мировоззрения. Основные принципы этого мировоззрения могут быть выражены в следующих положениях:

Во-первых, оправдание метафизики и ее истолкование как естественно-духовного и самоочевидного феномена. Метафизический компонент этического мировоззрения был призван существенно расширить границы духовности и придать мировоззрению целостность и глубину. По словам П.Б. Струве, «метафизика гораздо богаче опыта и гораздо ближе его к действительности, т. е. к полноте человеческих переживаний. Только метафизика может дать сознанию современного человека, обладающего сокровищами положительного знания, целостность, полноту, единство и гармонию мирозерцания»¹.

Во-вторых, метафизическое обоснование категории должного, долженствования как особой самостоятельной сферы бытия, способствующей установлению объективности и общеобязательности нравственного закона. Главный пафос этического мировоззрения — критика этического субъективизма, не способного дать объективный критерий нравственных ценностей. Единственным источником нравственного объективизма может быть только признание «априорного характера нравственного закона» (Бердяев).

¹ Струве П.Б. Предисловие // Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М., 1999. С. 35.

Эту кантовскую идею особенно глубоко разрабатывает П.Б. Струве в своем предисловии к книге Бердяева. Прежде всего он устанавливает специфику этической объективности и общеобязательности: общеобязательность должностования всегда означает не только возможность, но и реальность непризнания этой общеобязательности. «Ты должен», — всегда предполагает: «ты можешь и отрицать должностование». Если общеобязательность или объективность факта заключается в его «принудительном присутствии» во всяком сознании независимо от воли субъекта, то этическая общеобязательность возможна лишь в силу волевого акта со стороны субъекта. В этой связи никакой логикой и никаким опытом невозможно убедить человека в обязательности нравственных требований. За всякими нравственными велениями «должна всегда стоять какая-нибудь абсолютная ценность, признание которой не зависит ни от логики, ни от опыта»¹. Эта абсолютная ценность, высшее благо, абсолютное добро, понимается в этическом идеализме, прежде всего, как самоосуществление «Я», ведущее к духовному совершенству и получающее свою общеобязательную, нравственную санкцию в свободном волеизъявлении личности. Нравственно должным личностью может признать лишь то, что она свободно считает таковым: это значит, что личность сама дает себе нравственный закон. Но этот нравственный закон, разъясняет Струве, «ни есть нечто личное, субъективное, произвольное; наоборот, для нравственной личности ничто не может быть более обязательным, незабываемым и объективным, чем принятый ею закон»².

В-третьих, признание нравственного миропорядка как царства нравственных целей и объективных нравственных законов. Идея нравственного миропорядка получила в русском идеализме различные формы выражения. У Бердяева эта идея имеет социологическое измерение. В работе «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» он развивает «этическую социологию трансцендентного», интерпретируя абсолютный и объективный характер нравственных норм в категориях «прогресса» и «мирового исторического процесса». «Мы признаем только один постулат практического разума, постулат нравственного миропорядка, но этот нравственный порядок находится не в умопостижимом мире, не в непознаваемых вещах в себе, а в единственно реальном мире явлений, в том прогрессе, который совершается в мировом и историческом процессе и осуществляет «царство целей»³. Согласно Бердяеву, «абсолютная нравственность» стоит в конце всемирного прогресса, как его вечно осуществляющаяся

¹ Струве П.Б. Предисловие. С. 49.

² Там же. С. 64.

³ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 140–141.

цель. В отличие от Бердяева, Струве рассматривает идею нравственного миропорядка в чисто метафизическом свете, пытаясь обосновать «этическую метафизику трансцендентного». По его мнению, «объективизм» и «абсолютизм» в понимании Бердяева узок и односторонен. Струве ратует за «решительный объективизм», признающий объективность и общеобязательность не только за формальными элементами нравственного сознания, но и за его содержанием. «Неужели признание нравственного миропорядка, — вопрошает он, — не есть метафизика трансцендентного?... Здесь есть полная аналогия между религиозным сознанием и сознанием этическим»¹. Согласно Струве, убеждение в существовании объективного и разумного миропорядка сродни убеждению в бытии Бога, т. е. имеет чисто метафизический, «внеопытный и внелогический характер». В свою очередь, С.Н. Булгаков обосновывает идею нравственного миропорядка в духе этической телеологии или «этического пантеизма» И.Г. Фихте: «мир существует лишь постольку и для того, чтобы являться ареной для нравственной деятельности»².

Однако при всех расхождениях в понимании и обосновании идеи нравственного миропорядка общим для этического идеализма остается признание этического смысла общественного прогресса и исторического бытия человека, и, как следствие этого, — нравственного содержания всех человеческих установлений. По словам того же Булгакова, «не существует ничего нравственно безразличного там, где действует человеческая воля, и это относится не только к поступкам, но и ко всем человеческим установлениям. Поэтому подлежит нравственной оценке и освобождение крестьян, и институт земских начальников, и фиксация земского обложения, и городская реформа, и цензурные, и университетские уставы. Все есть добро или зло»³.

В-четвертых, обоснование принципов христианско-демократической морали. Метафизический потенциал этического мировоззрения получает свое нормативное выражение в принципах христианско-демократической морали. Христианско-демократическая мораль — это «мораль свободно выполняемого долга, состоящая в осуществлении абсолютного блага» (Струве); условием ее осуществления является реализация двух принципов: «принципа индивидуальности» и «принципа равенства». Эти принципы призваны взаимодополнять друг друга, что служит единственной гарантией самоцельности человека.

¹ Струве П. Б. Указ. соч. С. 50–51.

² Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 81.

³ Там же. С. 83.

Провозглашение программных положений этического идеализма поставило их создателей перед необходимостью институционального закрепления этих положений, будь то в форме этических обществ и союзов или этических документов и кодексов. И такой шаг был действительно скоро сделан. Этические идеалисты объединились в нелегальный «Союз Освобождения», продемонстрировав, по словам П.И. Новгородцева, «новые утверждения практических начал на философской почве»¹. Органом философско-этического идеализма стал журнал «Вопросы жизни». В Санкт-Петербурге, Москве и других крупных городах стали создаваться различные философские и религиозные общества. Однако результатом этого процесса явилась трансформация этического идеализма в идеализм религиозно-философский, подмена этической задачи задачей христианской. Возможности утверждения этического мировоззрения и развития идеи этического социализма в России были безвозвратно упущены.

Одной из причин этого стала радикализация идеализма, его переход в религиозную стадию. Это был тактически неверный шаг, ознаменовавший окончательный разрыв с марксизмом и конфронтацию с православно-христианским учением. В этой ситуации наиболее компромиссной и взвешенной была бы точка зрения «философско-этического идеализма» кантианско-соловьевского типа. Она позволила бы продолжить борьбу за этическое обновление марксизма, не вступая в конфликт с церковным христианством и не претендуя на этическую модернизацию православия. О возможностях этического идеализма кантианского типа в плане трансформации марксистской идеи или, по крайней мере, сосуществования с ней свидетельствует необычайная популярность в России книги К. Каутского «Этика и материалистическое понимание истории», выдержавшей в период с 1906 по 1922 г. 11 изданий и являвшейся по существу официальной этической программой марксизма. Если бы Струве, Бердяев, Булгаков или другие представители русской религиозной философии смогли создать в начале века такого рода философскую этику (что первоначально и входило в планы этического обновления марксизма), то идейная борьба в России могла бы принять другой характер. Заметим, что этические труды периода эмиграции 30–40-х гг. (такие как «О назначении человека» Н.А. Бердяева, «Условия абсолютного добра» И.О. Лосского, «Свет во тьме» С.А. Франка и др.) не только «запоздали» в плане их исторической актуальности, но и содержали в себе уже значительный элемент этической теологии. В начале же XX в. еще сохранялся шанс создания теории

¹ Новгородцев П.И. О философском движении наших дней // Новый Путь. 1904. № 10. С. 67.

этического социализма в России, способной стать программой действия различных политических сил: от леворадикальных, марксистских, — до религиозно-консервативных. Для этого были все предпосылки и основания: 1) духовная и идеологическая потребность общества в этике кантовского типа с ее нравственной автономией и императивностью; 2) наличие крупных философских сил внутри самого марксистского движения, готовых и способных к этическому обновлению марксистской философии; 3) существование самостоятельной философско-этической традиции, характерным выражением которой стала нравственная философия В.С. Соловьева.

Почему же в таком случае не был до конца выдержан курс на этический идеализм? Ведь уже сборник «Вехи», вышедший в 1909 г., во многом переориентируется с этической на религиозную проблематику, тогда как этический вакуум в России продолжают заполнять переводные издания эклектического типа, претендующие на новое учение о нравственности (см., например, книгу австрийского экономиста и теоретика анархизма А. Менгера «Новое учение о нравственности», которая в период с 1905 по 1907 г. выдержала десять изданий).

В подмене этической задачи задачей религиозной большую роль сыграло движение Нового религиозного сознания, лидерами которого явились Д.С. Мережковский и В.В. Розанов. Именно оно во многом перекрыло путь институциализации принципов этического идеализма через создание различных религиозно-философских обществ и объединений. Религиозно-политический экстремизм такого рода обществ (например, «Христианского братства борьбы», созданного в 1905 г.) приводил ко все большему размежеванию как с официальной моральной идеологией самодержавия, так и с оппозиционными ей программами социально-этического переустройства общества (прежде всего с марксизмом). Доктрина этического идеализма могла бы стать консолидирующей общественной силой, опосредующей переход от «тоталитарной» этики к демократическим принципам морали, основанным на идеях свободы личности и автономии нравственного закона. Ориентация же на религиозное сознание объективно способствовала конфронтации духовных и политических сил общества начала XX в.

Существенная роль в деэтизации духовной ситуации в России принадлежит лично Д.С. Мережковскому. Характеризуя деятелей русского ренессанса, Н.А. Бердяев отмечал, в частности, что именно «с Мережковским исчезает из русской литературы ее необыкновенное правдолюбие и моральный пафос», что у «Мережковского нельзя уже найти русской сострадательности и жалостливости, которые оказались отнесенными целиком к

буддизму»¹. Эта «нечувствительность» Мережковского к этической идее в значительной степени обусловила общую тенденцию Нового религиозного сознания, которую Бердяев охарактеризовал словами «эстетический аморализм» и оборотной стороной которой явилась провокативная религиозная революционность. По словам председателя Петербургского религиозно-философского общества А.В. Карташева, литературная репутация Мережковского окрашивала РФО «в тона какого-то внецерковного религиозного революционизма, сопутствующего революционизму политическому»².

Религиозный социализм все более вытеснял из общественного сознания дух этического идеализма. Парадоксально, но на волне этического идеализма в России было создано всего одно этическое общество под председательством первого ученого в области древнерусской философии М.В. Безобразовой (Санкт-Петербург, 1910).

Одновременно с этим происходит и внутренняя православно-христианская эволюция этического идеализма. Лидером этого направления явился С.Н. Булгаков. Мы уже отмечали его склонность к религиозному обоснованию этики, к сведению им этических проблем к проблемам религиозным. По мнению Булгакова, сама постановка важнейших вопросов жизни и духа: об истине, добре и зле, о нравственности и идеалах, о свободе воли, о смысле жизни и т. д. естественно трансформируется в «универсальную религиозную проблему». После революции 1905 г. Булгаков постепенно эволюционирует от «этического социализма», представляющего собой один из вариантов этического обновления марксизма, к социализму христианскому. Идею христианского социализма он пытается закрепить в создании «Союза христианской политики» (1906). В 1907 г. Булгаков избран депутатом II Государственной Думы в качестве беспартийного «христианского социалиста». Однако, в этот период христианский социализм Булгакова еще глубоко пронизан этическим духом: «...социализм есть лишь средство для осуществления требований христианской этики»³. О том, что в творчестве Булгакова все еще сильны этикоцентристские мотивы, свидетельствует замысел второй части «Философии хозяйства», которая была объявлена издательством «Путь» под названием: «Оправдание хозяйства (этика и эсхатология)». Однако в ходе работы этот замысел претерпел принципиальные изменения, в результате чего в 1917 г. вышла книга «Свет Невечерний», в которой окончательно отвергается идея автономной этики («автономная этика есть... прямое глумление над добром»).

¹ Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 135.

² См.: Православная мысль. Париж, 1951. Вып. 8. С. 53.

³ Булгаков С.Н. Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 35.

Что же касается главных провозвестников этического идеализма — Струве и Бердяева — то их творческая судьба сложилась по-разному. Струве почти целиком уходит в философию политической борьбы. Бердяев, до конца преданный идее нравственной свободы, остается приверженным принципу этической автономии, что позволило ему избежать соблазна и эстетического аморализма, и христианского социализма. «Моя революционность была скорее этическая, чем социальная»¹, — отмечал он в «Самопознании». Однако возможность институционального воплощения «этической революционности» так и не была реализована.

4.2. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

На фоне основной тенденции развития этики первого десятилетия XX в. — борьбы за этическое мировоззрение — в атмосфере свободного противоборства идей происходит формирование этических направлений и школ, свидетельствующее о том, что отечественная этическая мысль достигла той теоретической зрелости, которая открывает возможность непосредственного внедрения этической науки в социальные институты общества.

Религиозная этика: супраморализм Н.Ф. Федорова, этика веры Л. Шестова. Религиозная этика представляет собой особое направление в развитии русской этической мысли, отличающееся как от православно-христианского учения о нравственности (особенно в его «школьном» варианте нравственного богословия), так и от трансцендентно-метафизических моральных доктрин, исходящих из предпосылки этической автономии. В этом смысле нравственная философия Соловьева, например, не может быть отнесена к религиозной этике, поскольку в своей окончательной версии (в «Оправдании добра») отвергает «одностороннюю зависимость этики от положительной религии». Напротив, «теургическая этика» Г. Гурвича или «теономная этика любви» Н.О. Лосского, исходящие из предпосылки органической связи этики и религии, представляют собой типичные образцы собственно религиозной этики². Религиозно-этическая тема получила особенно сильное звучание в творчестве Достоевского и Толстого. Однако, свое систематическое обоснование и оформление религиозная этика обрела только в конце XIX — начале XX в. в учениях Н.Ф. Федорова и Л. Шестова. Религиозная этика начала века характеризуется своеобразным

¹ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 121.

² Грань между собственно религиозной этикой и этикой трансцендентно-философского типа весьма тонка и размыта. Тем не менее разграничение этих двух направлений позволяет зафиксировать различие между философско-этической автономией и теономией морали.

нравственно-религиозным космологизмом, направленным на разрешение проблемы смерти (Н.Ф. Федоров) и переоценкой рационально-философских оснований этики на почве веры (А. Шестов). Позднее к этой проблематике прибавляются темы «эсхатологии морали» (Н.А. Бердяев), «этики богочеловечества» (С.Н. Булгаков), «этико-антропологической теодицеи» (С.Л. Франк) и др.

«Супраморализм, или всеобщий синтез» (1902) — программная работа Н.Ф. Федорова (1828 — 1903), вошедшая в том I «Философии общего дела». В ней Федоров пытается обосновать «научно-философское» название своего учения («супраморализм») и изложить его в краткой и вместе с тем систематической форме. Уже само название подчеркивает нравственный смысл и этическое содержание религиозной философии «русского космиста». Супраморализм, согласно Федорову, есть «долг к отцам-предкам», «воскрешение отцов», как самая высшая, безусловно всеобщая и естественная нравственность. При этом супраморализм не просто высшая христианская нравственность, но само христианство, в котором «вся догматика стала этикой», неразрывно связанной с наукой и эстетикой, которые, в свою очередь, «должны стать орудиями этики». В целом же Федоров возводит свое учение к завершающей заповеди Нагорной проповеди Христа: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец Ваш небесный» (Мф., 5:48), усматривая в этих словах призыв к тому, «чтобы воссозданием и воскрешением быть подобными самому Творцу».

«Супраморализм» излагается Федоровым в своеобразной форме «пасхальных» (т. е. возвращающих к жизни) вопросов, обращенных ко всем живущим и обнимающих собой все многообразие проблем современной жизни. Федоров разбивает свое учение на 12 вопросов, используя христианскую символику данного числа. Каждый из вопросов обозначает противоположность морализма и супраморализма, т. е. двух способов бытия человека, двух путей развития человечества: цивилизации «истребления и разъединения» и «проекта будущего воскрешения и объединения всех живущих». Центральными оказываются при этом два вопроса: 1) вопрос о двух образах жизни: «социальном», ориентированном на всеобщее счастье и всеобщее обогащение, и «естественном», ориентированном на всеобщее возвращение жизни и всеобщее спасение; и 2) вопрос о двух волях: воли к рождению и к отрицанию рождения (аскетизм) — жизнь только для себя (эгоизм) и жизнь только для других (альтруизм) — и воли к воскрешению (жизнь со всеми живущими для воскрешения всех умерших). Наряду с этим Федоров ставит также вопросы о двух разумах: теоретическо-созерцательном и духовно-практическом, объединяющем всех во всеобщем познании и управлении неразумными силами природы; о двух науках: словесно-кабинетной, технократическо-прикладной и «истин-

ной», основанной на опыте всеобщей регуляции природы, способствующей возвращению к жизни прошлых поколений; о двух искусствах: творении мертвых подобий и воссоздании всеобщим трудом всего прошедшего и др. По мысли Федорова, «пасхальный» вопрос должен выявить абсолютный приоритет ценности жизни над всеми другими ценностями. В этом смысле супраморализм призван обосновать и оправдать идею «положительного» добра, упраздняющую моралистическую противопоставленность добра и зла. Федоров полагает, что традиционное понимание и оправдание добра (как оно дается, например, в учениях Толстого, Соловьева и др.) есть всего лишь осуждение порока и отрицание зла. Даже если будут исполнены все моральные заповеди, то человечество в лучшем случае избавится от зла, но отнюдь не сотворит добра. Тогда «можно будет сказать, что не есть добро, в чем нет добра, но нельзя будет сказать, что оно есть, в чем состоит добро». Но даже на основании «отрицательного» добра можно увидеть ту высшую ценность, которая остается единой и неизменной при условии исполнения всех заповедей, устранивающих зло: если не будет убийства, то, значит, никто не будет отнимать жизнь; если не будет воровства, никто не будет отнимать средства к жизни и т. д. Следовательно, и отрицательным путем можно прийти к определению, что добро есть жизнь. Но если в отрицательном смысле добро скорее есть «не отнятие» жизни, то в положительном — оно есть сохранение и возвращение жизни. Так Федоров приходит к окончательной формуле своего учения, выраженного в этических категориях: «Добро есть сохранение жизни живущим и возвращение ее теряющим и потерявшим. Добро состоит в воскресении умерших и бессмертии живущих». Критерий «положительного» добра, с которым во многом оказались созвучны идеи «сверхдобра» Бердяева, «еще не бывшего добра» Шестова и «всеединого добра» Карсавина, заключается во всеединстве «воскрешенной жизни», искореняющей зло смерти как причину различения добра и зла.

Экзистенциальная этика веры Л. Шестова. Религиозно-этическое учение Л. Шестова (1866 – 1938) получило свои очертания уже в одном из первых сочинений — «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» (1900), в котором определился экзистенциальный характер его философских и религиозно-нравственных исканий. По словам С.Н. Булгакова, «мыслительные установки Шестова сформировались уже в ранних его сочинениях и представляют собой ряд попыток выразить по-новому одну основную тему — апофеоз философской «беспочвенности», что означает не что иное, как философия веры». Критика этического разума, предпринятая Шестовым, и является опытом обоснования морали на почве «философской беспочвенности» или философии веры.

Знаменательным можно считать тот факт, что В.С. Соловьев, познакомившись с рукописью книги Шестова, советовал автору не спешить с публикацией своего сочинения, понимая всю серьезность выразившейся в нем этической контртрадиции. Тем не менее, именно при содействии Соловьева книга Шестова была напечатана в 1900 г. в типографии М.М. Стасюлевича. Неизвестен конкретный отклик Толстого на написанное о нем произведение, тем более в контексте сравнения его «проповеди» с «философией» Ницше. Судя по дневниковым записям Толстого и воспоминаниям его секретаря — В.Ф. Булгакова, сам Толстой не читал эту книгу (хотя она и хранится в яснополянской библиотеке). Однако известно, что после личной беседы с Шестовым Толстой отозвался о нем как о «литераторе и никак не философе» (Дневники, 2 марта 1910). Эту оценку и можно считать своего рода откликом Толстого на книгу Шестова, который как раз пытался доказать, что Толстой был философом в своих литературных трудах. («Война и мир» — истинно философское произведение, а Толстой — философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он изображает жизнь со всех наиболее загадочных и таинственных сторон ее»). Собственная же философия Толстого, пытаясь, по словам Шестова, поверить гармонию жизни «алгеброй добра», обнаруживает одномерность и бессилие проповеди. Здесь Шестов подходит к одной из главных тем своего философствования, ставшей центральной в его зрелых трудах, например, в статье «Что такое истина? (Об этике и онтологии)» (1927): теме «подмены» жизни добром, онтологии — этикой. В первую очередь он пытается вскрыть истинные мотивы постановки самой проблемы «смысла добра», «оправдания добра», «служения добру». Толстовский опыт эволюции от философии жизни к проповеди добра означает превращение философской проблемы в «личный вопрос», «уложение добра на прокрустово ложе собственной жизни». Однако главная причина «подмены» кроется в другом: в субъективном страхе и бессилии человеческого разума перед загадкой жизни, перед законом необходимости. То, что разум считает себе подвластным, он называет «доброе»; вся же неподвластная разуму стихия жизни отвергается им как «зло». Так возникает феномен «этической рационализации бытия». По Шестову, «этическое родилось вместе с разумом»; понятия «разум» и «этика» синонимичны. Не удивительно, что для Шестова все философы в действительности являлись этиками; Толстой представляет собой всего лишь крайний и явный случай. Исключения составляют только Плотин, Ницше, Достоевский, Кьеркегор и Гуссерль.

Шестов подчеркивает, что сам феномен «этической рационализации», влекущий за собой подмену жизни добром, возможен только в условиях утраты подлинной самоочевидной веры, когда предметом веры становится всего лишь добро, когда Бог понима-

ется как добро, а добро как Бог. Именно в этой этизации религиозного сознания Шестов усматривает сущностное сходство позиций Толстого и Ницше. Толстовское изречение «Бог есть добро» и слова Ницше «Бог мертв», согласно Шестову, «выражения однозначные». Однако Ницше не остановился на «толстовском добре». Его поворот от добра к жизни, от этики к онтологии Шестов определяет как «восстание совести против добра». Совесть, как внутренний голос жизни и преддверие веры, возвращает человеку целостное восприятие жизни, выразившееся у Ницше в *amor fati* (любви к року). Это позволило Ницше признать, что «зло нужно так же, как и добро, что и то и другое является необходимым условием человеческого существования и развития и что солнце может равно всходить и над добрыми, и над злыми». Тем не менее Ницше, по мнению Шестова, не удержался на этой ступени. От проповеди добра через философию жизни он переходит не к этике веры, а к новой проповеди морали «сверхчеловека». Путь веры оказался для него закрытым, и Ницше вновь впал в «соблазн» этического рационализма.

Книга Шестова заканчивается программными словами: «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога». Шестов вовсе не отрекается от этики, но ставит перед собой задачу оправдать этику в рамках философии веры, создать этику, в основе которой лежала бы не свобода выбора между добром и злом, а «свобода к добру», определяющая конечное торжество и победу добра над жизнью. Шестовская «этика веры» призвана непостижимым Божественным участием упразднить «бывшее зло» («страдания Иова», «смерть Сократа», «предательство Иуды» и т. п.), превратив его сверхрациональным, абсурдным образом в еще «не бывшее добро». В этом смысле этика Шестова может быть окончательно определена как «оправдание только верою еще не бывшего добра».

Этика права (П.А. Новгородцев, А.И. Петражицкий, Е.М. Трубецкой). Философия права начала века существенно углубила и конкретизировала проблему соотношения права и нравственности, придав ей метафизическую основательность, социальную и психологическую конкретность. Теоретический потенциал исследования нравственности, столь характерный для этико-правовых учений второй половины XIX в., был дополнен высоким философским уровнем, а также конкретным социально-психологическим анализом нравственности. Особая заслуга в разработке этики права принадлежит П.И. Новгородцеву (1866–1924), основоположнику отечественной школы естественного права. В своих работах «Право и нравственность» (1899), «Нравственная проблема в философии Канта» (1901), «Мораль и познание» (1902), «Нравственный идеализм в философии права» (1902) и др. Новгородцев развивает идею «самостоятельности этического начала» и «самоочевидной

абсолютности» нравственного сознания. Новгородцев переосмысляет естественное право в этическом ключе, определяя его как «совокупность нравственных представлений о праве» и как «идеальное построение будущего и нравственный критерий для оценки, существующий независимо от фактических условий правообразования». В целом концепция Новгородцева сводится к идее осуществления кантовского нравственного закона в социальной жизни, возможности его сопряжения с исторической действительностью. Перспектива такого осуществления мыслится Новгородцевым в форме правового идеала, воплощающего в себе высшее устремление нравственного сознания. Проблема осуществления нравственного закона в социальной жизни подводит Новгородцева к задаче синтеза сущего и должного, нравственного абсолюта и социальной нормы. В своих последующих работах «Кризис современного правосознания» (1909) и «Об общественном идеале» (1917) Новгородцев развивает философию автономной личности, провозглашая «веру в человеческое действие и нравственное долженствование» как последнюю опору духовности.

Существенное значение для развития этической науки имел сравнительный анализ правовой и нравственной психики, проведенный А.И. Петражицким (1867 – 1931), основателем психологической школы права. В своих работах «О мотивах человеческих поступков, в особенности об этических мотивах и их разновидностях» (1904), «Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология» (1905) и особенно в двухтомной «Теории права и государства в связи с теорией нравственности» (1907) Петражицкий предпринимает попытку исследования специфики нравственных и правовых явлений с точки зрения эмоциональных реакций, вызываемых исполнением или неисполнением правовых и нравственных требований. Он исходит из той предпосылки, что специфическая природа явлений права и нравственности коренится не в области рационального, а в области эмоционального. Основное различие между правовой и нравственной психикой Петражицкий связывает с коренным различием функций права и нравственности. Если в области нравственной психики решающее значение имеет императивная функция, суть которой — в сознании своей обязанности, долга, то в области правовой психики доминирующее значение имеет функция атрибутивная, выражающая сознание своего права. Это и определяет в конечном счете своеобразие правовых и нравственных эмоциональных реакций на те или иные поступки. Так, в области нравственной психики в случае исполнения нравственного долга возникают каритативные, благожелательные и благодарственные эмоции; в случае же его неисполнения — нет оснований для злобно-мстительных реакций, которые обычно возбуждаются сознанием причинения ущерба в

сфере правовых отношений. Напротив, в области правовой психики в случае исполнения обязанности нет оснований для проявления каритативных и благодарственных реакций, а в случае неисполнения вступает в действие «одиозно-репрессивная тенденция правовой психики». Этико-правовые изыскания Л.И. Петражицкого ознаменовали собой существенный прорыв в изучение психологических механизмов нравственности, заложив основы конкретно-эмоционального метода исследования нравственных явлений.

Вершиной философского анализа нравственности в рамках этико-правового направления является концепция «нравственного оправдания права», выдвинутая Е.Н. Трубецким (1863—1920) в работе «Энциклопедия права» (1908). Согласно Трубецкому, «правовые институты должны служить нравственным целям, а право должно быть подчинено интересам добра и только в нем может найти свое оправдание». Предпринимаемое Трубецким «нравственное оправдание права» потребовало от него обоснования объективности и всеобщности нравственного закона добра. В главе «Нравственность и эволюция», относящейся к лучшим страницам русской этической мысли, Трубецкой, основываясь на обширном, убедительно подобранном историческом материале, показывает, что закон добра фактически означает «принцип всеобщей человеческой солидарности», проявляемый на всех ступенях нравственной эволюции человечества. Трубецкой анализирует «вечный закон добра» в неразрывном единстве с конкретными условиями, при которых человек руководствуется этим законом. «В нравственности, — подчеркивает он, — необходимо различать два элемента: 1) вечный закон добра, коим должна определяться конечная цель нашей деятельности и 2) ряд конкретных задач-целей — подвижных, изменчивых, которые обуславливаются, с одной стороны, вечными требованиями добра, а с другой — меняющимися особенностями той конкретной среды, в которой мы должны осуществлять добро». Тем самым Трубецкой, подготовив почву для «метафизической реформы» эмпиризма в этике, вплотную подходит к идее синтеза этического идеализма и этического эволюционизма, полагая, что тезис идеализма, утверждающего существование вечного закона добра, вполне может быть согласован с тезисом эволюционизма, утверждающего, что человеческие понятия о добре носят изменчивый исторический характер. Этика права, развиваемая Трубецким, выступает в качестве предметной и методологической базы для интеграции противоположных этических ориентации и в частности позитивизма и идеализма.

Этический позитивизм. Термин «позитивизм» в контексте русской этики достаточно условен и неоднозначен. Причина этого — своеобразное сочетание философского позитивизма и этического идеализма в учениях русских философов, таких,

как П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский, К.Д. Кавелин, названных Зеньковским «полупозитивистами». Сложность оценки позитивизма в этике обусловлена тем, что в рамках «полупозитивизма» речь идет о научном обосновании морали, поскольку научная методология избирается здесь в качестве общей философской установки. К началу XX в. «полупозитивизм» в этике развивается в последовательный позитивизм, который характеризуется следующими чертами: 1) отрицанием этического абсолютизма и обоснованием исторической изменчивости и относительности представления о морали; 2) опорой на естественно-научные методы исследования нравственности и научное разрешение нравственных проблем; 3) отвержение метафизических подходов к обоснованию нравственности. В разработке концепции «позитивной» этики приняли участие представители самых различных течений общественной мысли: Е.В. Де-Роберти, П.А. Сорокин, В.А. Базаров, В.М. Чернов, И.И. Мечников, П.А. Кропоткин и др. Все это свидетельство особой актуальности и востребованности проекта научной этики в общественном сознании и тех ожиданий, которые возлагались на этику в плане разрешения назревших социальных противоречий. Остановимся на некоторых наиболее характерных учениях позитивизма в этике. Одним из родоначальников позитивистской ориентации в русской этике явился профессор моральной философии Института социальных наук в Брюсселе Е.В. Де-Роберти (1843 — 1915). В своих работах «Обоснование этики» (1900) (на франц. яз.), «Нравственность и политика» (1901), «Новая постановка основных вопросов в социологии» (1909), Де-Роберти развивает научно-социологический взгляд на мораль, как на прикладную социологию действий, пытаясь построить этику на основе данных социального опыта. Корни морали Де-Роберти усматривает в ее двойном приспособлении: «приспособлении индивидуума к социальной среде и этой последней — к среде физической». Пытаясь определить мораль во всей ее онтологической полноте, Де-Роберти применяет к ней «закон сохранения и видоизменения энергии», ставшей из механической или жизненной — моральной и социальной». В результате он приходит к идее своеобразного морального энергетизма, позволяющей рассматривать источник этических идей и нравственных чувств как продукт «пересечения психофизических энергий и их первичного взаимодействия».

Идея научной социологии морали Де-Роберти оказала большое влияние на этическое учение П.А. Сорокина (1889 — 1968). В 1912 г. он задумывает работу «Принципы и методы современной науки о нравственности», в которой ставит перед собой задачу обоснования научной этики посредством синтеза двух главных направлений современной науки о нравственности: формально-логического и каузально-эмпирического. Однако, замысел данной работы остал-

ся невоплощенным, и свой этический проект Сорокин переносит на социологию морали. В 1913 г. выходит его фундаментальный труд «Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали». Во введении к книге с характерным названием «Нормативная ли наука этика и может ли она ею быть», опубликованном также отдельной статьей, Сорокин отстаивает тезис о том, что «если этика как наука возможна, то она может быть только теоретической». При этом в качестве главного метода построения научной, теоретической этики Сорокин предлагает метод «каузального изучения моральных явлений, путь сравнительно-исторического и индуктивного исследования, т. е. путь не из исхождения от нормы и должного, а путь изучения сущего, восхождения от сущего к должному»¹.

Идея «научной этики» и «научного построения идеалов» получила свое развитие в творчестве идеолога партии правых эсеров В.М. Чернова (1873–1952). В своих работах «Этика и политика» (1912), «Сентиментальная этика и научная этика» (1913) «Научное построение идеалов и чистое познание» (1913) Чернов рассматривает идеал как продукт психологического прогресса человеческой природы, выражающий собой объективный момент духовной эволюции человека и имеющий в силу этого столь же реальный и научный смысл, как и материальные процессы культурно-исторического развития. Это позволяет ставить вопрос о научном построении или конструировании идеалов. Для этого идеал должен отвечать следующим требованиям: 1) быть на уровне современного научного знания; 2) получить свою санкцию в индивидуальной практической воле. Научное построение идеала должно базироваться, прежде всего, на «психологии чувствований» и «психологии потребностей».

Определенный вклад в развитие позитивистского проекта этики внесли философы махистского направления С.А. Суворов и В.А. Базаров, называвший себя также «духовным марксистом». В своей статье «Основы философии жизни» (1904) С.А. Суворов развивает концепцию «этики жизнеутверждения», в основе которой лежат три рода потребностей: 1) потребность «органического восстановления» и «сбережения нормального жизненного фонда», 2) потребность «родового воспроизведения жизни» и 3) «потребность в жизненной трате (самоотдаче)». Этими потребностями и необходимостью их удовлетворения и определяется вся человеческая деятельность. На основе первичной схемы жизненной потребности Суворов строит своеобразную систему нравственных ценностей, имеющую гедонистическую ориентацию. Основными цепочками этой системы ценностей являются категории удовольствия — счастья — долга.

¹ Сорокин П.А. Преступление и кара. Подвиг и награда. СПб., 1999. С. 49.

Гедонистически ориентированную этику разрабатывает и В.А. Базаров (1874–1939) в работе «Авторитарная метафизика и автономная личность» (1904). Согласно Базарову, нравственная воля определяется «антиципированным удовольствием». Главная задача этики заключается в комбинировании и «эвристической организации переживаний индивида». Задачу оптимального подбора и сочетания удовольствий Базаров обозначил как «принцип гармонизации гедонистических ценностей». При этом Базаров ратовал за научный индивидуализм, утверждая, что нравственный закон совершенно несовместим с гедонистическим импульсом. Этический позитивизм доходит здесь до упразднения самой морали: в построении идеала свободы, подчеркивает Базаров, нет этических элементов; это чисто отрицательное требование устранения всех препятствий, стоящих на пути свободной эвристической гармонизации гедонистических переживаний.

Высшей точкой развития этического позитивизма в России явилась эволюционная этика П.А. Кропоткина (1842–1921). Этика не случайно стала итогом и завершением творческого пути Кропоткина. Он рассматривает ее не только в качестве главного условия осуществления анархического идеала, но и в качестве «всеобщего мирового закона органической эволюции». В условиях, когда нравственная мысль бьется, по словам Кропоткина, между «кантианством» и «нищезанством», необходимо создание новой «реалистической науки о нравственности», свободной от религиозного догматизма и метафизических спекуляций, позволяющей дать естественное объяснение источников нравственного чувства.

По замыслу Кропоткина, его этический труд должен был состоять из двух томов. В первом предполагалось рассмотреть происхождение нравственности и историю нравственных учений. Второй том должен был содержать собственное этическое учение Кропоткина, намеченное в таких работах, как «Взаимопомощь как фактор эволюции» (1902), «Нравственные начала анархизма» (1907), «Справедливость и нравственность» (1920). Завершить удалось только первый том: «Этика. Происхождение и развитие нравственности», изданный к годовщине смерти Кропоткина (1922). Отдельные материалы ко второму тому сохранились в архивах Кропоткина. Тем не менее, идеи, представленные в первом томе и указанные работах, дают полное представление о своеобразии его этической концепции. В целом Кропоткин относит свою этику к традиции «альтруистического эволюционизма» (Ч. Дарвин, Г. Спенсер, Ж.М. Гюйо).

Подобно нравственным системам В.С. Соловьева и Н.О. Лосского, Кропоткин строит свою этику также на основе трех начал, «первичных данных» или «условий»: 1) инстинкта общительно-

сти-взаимопомощи; 2) понятия справедливости-равноправия и 3) нравственного чувства, условно обозначаемого как самоотверженность — великодушие. Инстинктивное начало нравственности Кропоткин возводит к природным данным естественного отбора, в котором он усматривает не только борьбу за существование, но также фактор общительности и взаимопомощи (первое начало этики). Основываясь на обширном фактическом материале, он показывает, что, наряду с «межвидовой борьбой», существует «внутривидовая взаимопомощь». Причем, если борьба за существование одинаково ведет как к прогрессивному, так и к регрессивному развитию, как к улучшению, так и к ухудшению рода, то фактор взаимопомощи представляет силу, всегда ведущую к прогрессу и совершенству. Отсюда Кропоткин приходит к выводу, что наши представления о высшем добре заимствованы из жизни природы. Эта идея не была по достоинству оценена современниками. Лишь в конце 1960-х гг. советский ученый В.П. Эфроимсон возродил ее на основе данных эволюционной генетики.

Второе, разумное начало этики Кропоткин связывает с понятием справедливости, истоки которой он усматривает в «золотом правиле нравственности». Согласно Кропоткину, требование справедливости коренится в природе человеческого разума, являясь следствием «двустороннего или двухполушарного строения нашего мозга». Эта особенность определяет склонность нашего ума во всем «искать равноправия». Отсюда Кропоткин выводит идею анархии, показывая, что безначалие возможно только при условии признания и господства нравственных начал жизни. Развитие принципа справедливости Кропоткин прослеживает на материале истории нравственных учений, рассмотрению которых посвящена значительная часть первого тома «Этики» (гл. 5–13).

Третье начало этики определяется Кропоткиным как некое высшее нравственное чувство, традиционно обозначаемое словами «альтруизм», «самопожертвование», «великодушие» и т. п. Но ни одно из них не выражает подлинного источника нравственного чувства, т. к. не в состоянии передать «непреодолимую внутреннюю потребность в нравственном самовыражении». Согласно Кропоткину, истинный смысл нравственного чувства наиболее точно удалось выразить французскому философу Ж.М. Гюйо. Учение Кропоткина во многом развивает и интерпретирует идеи французского мыслителя. Высшее нравственное чувство определяется как некий избыток жизненной силы, стремящейся выразиться в действии и побуждающей человека к радостной и бескорыстной самоотдаче. В этой связи «категорический императив» этики Кропоткина гласит: «Расточай энергию чувств и ума, чтобы распространить на других твой разум, твою любовь, твою активную силу».

Этика марксизма. Этическая парадигма марксизма формируется первоначально в виде «онтологической антитезы моралистическому мировоззрению» (Г. Флоровский). Отсюда — исходное скептическое отношение русских марксистов к самим терминам «мораль» и «этика», что впоследствии вылилось в критику морали как «фетишистской» формы сознания, подлежащей преодолению при социализме (А.А. Богданов), в понимание морали как простых правил целесообразности (Е.А. Преображенский), оправдание морали интересами построения коммунизма (В.И. Ленин) и требованиями классовой борьбы, политической целесообразности (Л.Д. Троцкий). Отсутствие специальных трудов по этике у русских марксистов привело к тому, что в России широкое распространение получили работы немецких социал-реформаторов — Л. Вольфмана, К. Форлендера и особенно К. Каутского, книга которого «Этика и материалистическое понимание истории», выдержавшая в период с 1906 по 1922 г. одиннадцать изданий, сыграла определяющую роль в становлении и развитии марксистской этики в России в первой четверти XX в. Этическая концепция Каутского, представляющая собой соединение идей марксизма, кантианства и дарвинизма, была официально дезавуирована только в ходе философской дискуссии 1926 — 1930-х гг.

Становление и развитие марксистской этики проходило под влиянием этических идей Канта; причем само это влияние носило весьма завуалированный характер, что позволяет говорить о своеобразном марксистском «криптокантианстве». В формальном отношении этика Канта призвана была восполнить гетерономность моральных норм социализма. Основанием для этого стала подмена эмпирического субъекта социалистической нравственности трансцендентным субъектом коммунистической морали, благодаря чему стало возможным подведение кантовского долга под идею коллективных обязанностей и общественного служения. Это в значительной степени определило сходство моралистического деонтологизма, кантовской этики и марксистской идеологии. Деонтологическая моралистика выливается в «теорию» коммунистического воспитания и моральную публицистику в духе стоической героики повседневной жизни. В то же время этический формализм Канта вполне соответствовал духу философской «схоластики» марксизма, позволяющей абстрагироваться от реальных эмпирической нравственности.

Формирование этической доктрины марксизма шло по двум направлениям — неортодоксальному и ортодоксальному. Типичным примером первого могут служить этические искания А.В. Луначарского (1875 — 1933). Луначарский с самого начала отверг кантианский реформизм «легальных марксистов» и немецких социалистов, отдав предпочтение позитивному реформизму в духе

Спенсера и Р. Авенариуса¹. Он попытался обосновать новый тип морали, обозначенный им как «панидеалистический аморализм». Фактически это явилось весьма редкой для русской этики попыткой соединения марксизма и нищепанства в рамках «новой теории позитивного идеализма».

В 1906 г. выходят две рецензии Луначарского: «Этика и марксизм», посвященная книге Каутского, и «Пролетариат и этика», представляющая собой критический разбор книги Н.Н. Кошкарёва «О пролетарской этике». В этих статьях Луначарский склоняется к ортодоксальной версии марксизма, исходящей из критики объективной науки о нравственности с позиций классовой пролетарской морали. Однако уже в 1908 г. в книге «Религия и социализм» Луначарский пытается обосновать «этический социализм чувства», развивая идею социализма как религии прогрессивного человечества.

Более последовательной ортодоксальной линии марксистской этики придерживалась А.М. Коллонтай (1872—1952). В своей работе «Проблема нравственности с позитивной точки зрения» (1905) она развивает историко-материалистический взгляд на проблемы источника и назначения нравственности. Обосновывая социальную природу нравственных норм, Коллонтай считает, что они выражают взаимоотношения между обществом и индивидом, обеспечивая на известной ступени социального развития взаимные интересы той и другой стороны. Главным фактором нравственной эволюции является «прогрессирующее развитие связи индивида с социальной группой». Этот прогресс связан с превращением внешних формальных требований долга во внутреннюю моральную мотивацию личности. «По мере культурных успехов человечества нравственные нормы теряют свою категоричность и из внешних императивов и формальных предписаний долга обращаются постепенно в чувства людей, самостоятельный душевный импульс»². По мнению Коллонтай, чем теснее и гармоничнее будет происходить слияние индивидуальных склонностей с групповыми интересами, тем чаще человек будет руководствоваться не велениями общественно-этических императивов, а свободным влечением своего духовного «Я». Таким образом, вместо формальной этики долга Коллонтай предпринимает попытку обосновать на почве марксизма позитивную этику внутреннего свободного влечения. Впервые в рамках марксистской этики Коллонтай формулирует проблему гармонии личных и общественных интересов и пытается раскрыть

¹ Необходимо учитывать, что Луначарский занимался в семинаре у Рихарда Авенариуса в Цюрихском университете, что наложило существенный отпечаток на его нравственные искания и, в частности, на его концепцию «позитивного этического идеализма».

² Коллонтай А.М. Проблема нравственности с позитивной точки зрения // Образование. 1905. № 9. С. 93.

механизм превращения внешних формальных требований долга во внутреннюю моральную потребность личности.

Существенную роль в становлении марксистской этической доктрины сыграла работа Л.И. Аксельрод (1868–1946) «О простых законах нравственности и права» (1916). Сама по себе эта работа стала одним из моментов полемики, вспыхнувшей в 1915–1917 гг. между Г.В. Плехановым и Аксельрод, с одной стороны, и Л. Мартовым — с другой. Дискуссия развернулась в связи с заявлением Плеханова о том, что действия германской военщины в 1914 г. нуждаются, помимо прочего, в оценке «с точки зрения простых законов нравственности и права». Позиция Плеханова была подвергнута критике со стороны Л. Мартова, обвинившего его в отступлении от классовой оценки ситуации. Ответом на критику Мартова и стала статья Аксельрод, включившая в себя, помимо полемического содержания, попытку концептуального разрешения данной проблемы. Основным положением ее статьи явилась мысль о том, что простые законы нравственности — это реальный и действенный фактор нравственного развития человечества. «Без признания и подчинения этим простым законам права и нравственности, — утверждала Аксельрод, — немислимо человеческое существование»¹. В качестве конкретных примеров простых норм нравственности Аксельрод указывала на такие нормы, как принадлежность к одному и тому же обществу, государству; общая заинтересованность материальным благополучием данного общества; общие черты семейного быта, влияние одной и той же культуры; солидарность интересов большинства членов общества в борьбе против консервативных порядков и др. Вместе с тем Аксельрод подчеркивала, что, несмотря на наличие этих простых норм, мораль классового общества определяется в целом не этими общечеловеческими отношениями, а нравственными принципами, вытекающими из противоречия и борьбы классов. Однако, несмотря на эти оговорки, этическая концепция Аксельрод была подвергнута в марксизме суровой критике. Ей ставили в вину, прежде всего, сближение общечеловеческих элементов морали с категорическим императивом Канта. В конце 1920-х гг. статья Аксельрод оказалась в центре известной философской дискуссии между деборицами и механистами и была охарактеризована Дебориным «как ревизия марксизма в духе кантианства». По иронии истории, Аксельрод были предъявлены те же обвинения, которые она сама выдвигала в свое время против «легальных» марксистов: Струве, Бердяева, Булгакова и др. Тем не менее, на протяжении нескольких десятилетий статья Аксельрод оставалась практически единствен-

¹ Аксельрод (Ортодокс) Л.И. *Философия и общественность. Простые законы нравственности и права* // Дело. 1916. № 1. С. 52–53.

ным источником по проблеме общечеловеческого в марксистской этике и оказала свое позитивное влияние на развитие советской этики 1960-х гг., когда впервые в рамках марксизма официально был признан факт наличия простых общечеловеческих норм нравственности.

4.3. ПОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ЭТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ В РОССИИ (1918–1922)

В первые пореволюционные годы в России продолжали действовать религиозно-философские объединения¹ и издаваться религиозно-философская литература, в которой развивалась традиция этического идеализма. Наиболее значительными достижениями этого периода в области этики явились сборники статей о русской революции «Из глубины» (1918), «Смысла жизни» Е.Н. Трубецкого (1918), «Этика» Э.А. Радлова (1921) и «О добре и зле» Л.П. Карсавина (1922).

Сборник «Из глубины» объединил идейные позиции авторов, исходивших из установки, что «положительные начала общественной жизни укоренены в глубинах религиозного сознания» и что разрыв этой коренной связи есть ни с чем не сравнимое духовно-нравственное крушение, постигшее русское общество. Авторами статей сборника стали такие известные философы, как С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.А. Булгаков, П.И. Новгородцев, П.Б. Струве, С.А. Франк и др. Программной статьей, открывающей сборник, стала статья С.А. Аскольдова (Алексеева) (1871–1945) «Религиозный смысл русской революции». Корни русской революции Аскольдов усматривает в особом складе русской души. Всякая душа, — согласно Аскольдову, — состоит из трех начал: святого, человеческого и звериного. Гармоничное сочетание этих начал определяет в целом уровень духовной культуры того или иного народа. Особенностью русской души является своеобразный «душевный симбиоз» святого и звериного. Человеческое, гуманистическое начало русской души оказалось неразвитым. По словам Аскольдова, «русский человек, сочетавший в себе зверя и святого, по преимуществу, оставался гуманистически некультурен на всех ступенях своего развития». Революция стала следствием этой контрастности русской души и породила три вида зла, заключающихся в нарушении каждым из трех начал русской души своей нормаль-

¹ Например, «Вольная академия духовной культуры», «Вольное содружество духовных течений», «Братство святой Софии», «Русское антропологическое общество» и др. Устав общества «Вольной академии духовной культуры», инициатором образования которого был Н.А. Бердяев, ставил своей задачей «изучение духовной культуры во всех ее проявлениях и формах, в том числе и в области этической мысли».

ной функции в связи с остальными. Первое зло проявилось «в обособленности святого начала от человеческого», в злоупотреблении религиозной свободой, выразившемся в отказе от требований гуманистической и гражданской этики. Второе зло обнаружилось в изолированном выступлении гуманистического начала в качестве самодовлеющей и самодостаточной инстанции. Наконец, третье зло — злоба природного зверя, натравленного и на святое, и на человеческое. Однако в русской революции, по мысли Аскольдова, есть и свой положительный смысл. Для осуществления религиозного смысла истории необходимо «внутренним деятельным усилием развязать сложное сплетение добра и зла. Надо сделать их взаимно свободными для того, чтобы от зла можно было радикально и окончательно отречься. Русская революция учит этому развязыванию и отречению»¹.

Проблема добра и зла оказалась также в центре нравственных исканий А.П. Карсавина (1882—1952); однако он рассматривает ее не с культурно-этнологической, а с метафизической точки зрения. Карсавинская метафизика добра и зла явилась последним всплеском русской этической мысли перед ее расколом и разрывом традиций. Отсюда тот пафос «всеединства добра», которым пронизаны этические построения Карсавина. Нравственная тема занимала одно из ключевых мест в карсавинской «метафизике всеединства». Сама по себе нравственность, по мысли Карсавина, фиксирует и выражает момент разъединения твари с Творцом, представляя собой своего рода «индивидуализацию всеединства». Эту мысль Карсавин с неизменной последовательностью развивал во многих своих работах, и в особенности таких, как «Saligia», «О свободе», «О началах», «О личности». Но только в объемной статье «О добре и зле» (1922) он дал законченный очерк своей этики.

Свое исследование Карсавин начинает с установления «основной апории этики», суть которой в противоречии между субъективным и объективным добром. С одной стороны, добро есть то, что я «одобряю» и признаю таковым в качестве добра. Но, с другой стороны, добро есть и нечто объективное, вынуждающее меня признать его в качестве образца, идеала добра. Карсавин анализирует различные варианты решения этой антиномии и приходит к выводу, что снятие противоречия возможно только признанием того, что добро всеедино по своей природе. «Высшее одобряющее начало, которое есть я сам и в то же время есть не я, а нечто, меня самого одобряющее и потому высшее, является необходимым условием существования добра и содержит в себе всяческое добро.

Оно — всеединое добро»¹. Отсюда Карсавин приходит к мысли, что «Я» есть «несовершенная индивидуализация всеединого добра».

Благодаря этому снимается противоречие между добром объективным и субъективным, абсолютным и относительным, лежащее в основе классической сократовско-аристотелевской традиции этики и определяющее сам предмет этики, обособленность последней в системе философских знаний. Идея всеединого добра вновь интегрирует этику в метафизику. Там, где нет противоречия между абсолютным и относительным, объективным и субъективным добром, стирается различие и между добром и злом (что и происходит в дальнейшем у Карсавина), там нет и этики как абстрактной теории морали. Не случайно, что всеединое добро, по Карсавину, не отвлеченно, а конкретно в его индивидуализации и символах («Высшее выражение добра — не норма, а Иисус Христос»). Поэтому в строгом смысле слова у Карсавина и нет этики как таковой. Его учение о добре и зле является органическим моментом его метафизической системы.

От идеи всеединого добра Карсавин приходит к положению о тождестве добра и бытия: «Всеединое добро не что иное, как всеединое бытие; всеединое бытие не что иное как всеединое добро». В свете тождества бытия и добра Карсавин рассматривает проблему соотношения добра и зла. Согласно Карсавину, стержнем нравственной философии следует считать не принцип различения добра и зла, а принцип всеединства добра. Познавший зло, как отличное от добра бытие, подчеркивает Карсавин, потерял умение отличать добро от зла и самого добра больше не видит. Для существования и опознания добра нет никакой необходимости во зле как в чем-то ином, добру противостоящем и его отрицающем. Не злом определяется добро, так же как не ложью истина и не бытием бытие.

Но как добро может быть добром без противостояния иному? — спрашивает Карсавин. Это возможно благодаря тому, что добро определяет себя через самостановление как «еще не» и «уже не» добро. В ограниченном материальном мире это становление, будучи и само умаленным, может давать самые разные, в том числе и ничтожно малые степени добра, которые мы в своем несовершенстве расцениваем как зло. В этой части своего исследования Карсавин опирается на авторитет отца церкви Григория Нисского, учившего, что «зло есть лишение добра». Развивая эту традицию, Карсавин делает вывод, что зло есть «недостаток бытия или добра», что «зло — ничто, ибо недостаток, отсутствие, лишенность не может считаться бытием». Поэтому и конкретное, житейское

¹ Карсавин А.П. О добре и зле // Карсавин А.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 253.

зло является только недостаточным добром, обнаруживающим свою недостаточность через противопоставление полноте бытия. Конкретное зло при ближайшем рассмотрении «разлагается» на нечто сущее, а потому и доброе (в силу тождества бытия и добра), и на ограниченность, неполноту, недостаточность выраженного в этом сущем всеединого добра. Так страдание как форма зла есть, по Карсавину, «неполнота самоотдачи и самоутверждения».

В заключение своего очерка Карсавин закономерно приходит к мысли о бессмысленности самой идеи «борьбы со злом». «Борьба со злом» еще более бессмысленна, чем борьба с «ветряными мельницами», ибо последние все-таки существуют, зла же нет совсем. Поэтому «борьба со злом» может заключаться только в «напряжении воли к добру, в росте причастия к бытию». Не обращаясь непосредственно к традиции непротivления злу насилieм (и даже не упоминая нигде имени Л.Н. Толстого), Карсавин самостоятельно приходит к оригинальному варианту «метафизики непротivления», венчая тем самым религиозно-философскую традицию русской этики.

4.4. ЭТИЧЕСКИЙ «РАСКОЛ»: МОРАЛЬНАЯ ИДЕОЛОГИЯ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ И ЭТИКА РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (сер. 1920 – кон. 1950-х гг.)

Второй период в истории русской этики XX в. характеризуется расколом этической мысли на два направления: этику русского зарубежья (русскую этику в изгнании), продолжающую, преимущественно, традицию этического идеализма, и марксистскую этику, выступающую в данный период в форме «моральной идеологии». Этот раскол окончательно оформляется к первой четверти XX в., когда, с одной стороны, в Париже в сентябре 1925 г., выходит 1-й номер журнала «Путь», сформулировавший духовные и нравственные задачи русской эмиграции, а в Берлине в том же году издается книга И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой», четко обозначившая позиции идейно-нравственного противостояния, а с другой стороны, в Москве этика неожиданно оказывается в центре внимания партийных функционеров, предпринявших в 1924–1925 гг. попытку выработать внутрипартийный кодекс коммунистической морали (партэтики). Завершается же период раскола к концу 1950-х гг. К этому времени этика русского зарубежья постепенно исчерпывает свой потенциал. Ее последними образцами можно считать посмертно изданную книгу И.А. Ильина «Поющее сердце» (1958), а также фундаментальные труды П.С. Боранецкого «О самом важном. Конечное назначение человека» (1956), С.А. Левицкого «Трагедия свободы» (1958) и Л.А. Зандера «Тайна

добра. Проблема добра в творчестве Достоевского» (1959). В то же время «моральная идеология» в советской России постепенно приобретает новое качество и переходит на уровень этического образования и теории коммунистической морали.

Общая характеристика этической науки: идея конкретной этики; идеология моральной институциональности; этические системы. Характерной чертой развития русской этики сер. 1920 — кон. 1950-х гг. явился поиск путей обоснования «конкретной» этики и опыт ее построения. Сама идея «конкретной» этики восходит к этическому учению И.Г. Фихте и получает свое первоначальное осмысление на русской почве в статье И.А. Ильина «Философия Фихте как религия совести» (1914) и капитальном труде Б.П. Вышеславцева «Этика Фихте. Основы права и нравственности в трансцендентальной философии» (1914) (см., в особенности, раздел IV, гл. 2: Система конкретной этики. Хозяйство, право, нравственность).

Основные положения «конкретной» этики могут быть сведены к следующим моментам: обоснование нравственности как конкретной «религии» добра; создание индивидуального и неповторимого в сфере высших ценностей; построение системы нравственности на основе конкретных сфер общественной жизни: хозяйства, государства, права; конкретизация абстрактно-формального должностояния; определение конкретного призвания и назначения человека; научение конкретному нравственному деянию.

Суть проблемы «конкретной» этики удачно выразил Д.И. Чижевский (1894 — 1977) в программной статье «О формализме в этике (Заметки о современном кризисе этической теории)» (1929). Он ставит вопрос о том, как возможна этическая теория, в основе которой лежал бы принцип индивидуально-конкретной этической реальности, не являющейся в то же время реальностью эмпирически чувственной. Образцом такой теории может быть только «конкретно-идеальная» этика. Классической же формой построения этических идеальных типов может считаться, например, христианская (да и всякая иная) агиография, так же как и морализирующая биография в духе Плутарха. «Эти старые пути этического творчества, — подчеркивает Чижевский, — и поныне сохраняют свое основополагающее значение»¹. Именно в этом направлении и развивалась в целом русская этическая мысль 1920 — 1950-х гг.

Особенно активным и плодотворным в русской этике этого периода был поиск путей конкретизации индивидуальности в ее отношении к Абсолюту. Это привело к созданию своеобразных нравственно-религиозных концепций, прежде всего, в рамках эти-

¹ Чижевский Д.И. О формализме в этике (Заметки о современном кризисе этической теории) // Научные труды русского народного университета в Праге. Прага, 1928. Т. 1. С. 203.

ки русского зарубежья: «автотеургической этики» Г.Д. Гурвича, «этики Богочеловечества» С.Н. Булгакова, «этики жертвенного действия» А.А. Мейера, «этики сублимации как зависимости от Абсолютного» Б.П. Вышеславцева, «этики восходящих ступеней добра» С.И. Гессена, «теономной этики любви» Н.О. Лосского и др. Столь же своеобразными были опыты конкретизации индивидуальности в ее отношении к «другому» («диалогическая» этика М.М. Бахтина и «доминантная» этика А.А. Ухтомского) и «другим» (этика «коллективизма» А.С. Макаренко) в рамках «неортодоксальной» этики и «моральной идеологии» в советской России.

Понятие «моральная идеология» выражает существенный аспект развития русской этической мысли. К основным элементам русской «моральной идеологии» можно отнести «моральный гуманизм», «утопический морализм», «нравственный абсолютизм», «моральный нигилизм» и др. Именно из сочетания и слияния этих первичных идей и формировались общие представления о морали, нравственные учения и этические системы. Что касается советской «моральной идеологии», то ее основными элементами можно считать принципы «коммунистического воспитания» и «коллективизма». А т. к. эта идеология была органически связана с русской этической традицией в целом (хотя она и провозгласила свою несовместимость с этическим идеализмом и абсолютизмом), то ее становление и развитие проходило под воздействием типичных идей русского мировоззрения: утопического морализма (идея коммунистического нравственного воспитания), моралистического нигилизма (критика морального фетишизма А.А. Богдановым и деятелями Пролеткульта, Н.И. Бухариным, Е.А. Преображенским), морального гуманизма (принцип пролетарского, а затем социалистического гуманизма), а также, в известной степени, и нравственного абсолютизма (интерпретация кантовского категорического императива в духе «всеобщего нравственного закона» в работах Л.И. Аксельрод). Моральную идеологию в целом можно рассматривать как предэтику, поскольку она представляет собой то первоначальное нравственное умонастроение, на почве которого формируются отдельные этические учения. Характерно, однако, что новая советская этика в силу разрыва с общефилософской традицией должна была вторично пройти все стадии, характерные для русской этики в целом. В ней также можно выделить нравоучительный период середины 1920 — 1940-х гг., период нравственного просвещения 1950 — 1960-х гг. и, наконец, период самостоятельных этических учений 1970 — 1980-х гг. Моральная идеология формировалась в особых условиях: в рамках суровых дискуссий 1920-х гг., посвященных, с одной стороны, определению внутреннего содержания новой этики (через разработку кодекса профессиональной морали коммуниста), а с другой — установлению внешних, догма-

тических границ этики в соответствии с общей доктриной марксизма. В конечном счете советская моральная идеология оказалась изолированной от общепhilософской традиции, в рамках которой только и возможно обоснование автономии этики. Место общепhilософской основы заняло нормативное сознание, определяющее социалистическое мировоззрение в целом. Однако даже в этой ситуации в советской России возникали неортодоксальные этические проекты, содержащие в себе новые оригинальные подходы к пониманию современных задач нравственности. Некоторые из них были опубликованы в советской России (например, «Научная этика» К.Э. Циолковского, «Проблемы творчества Достоевского» М.М. Бахтина). Другие же смогли увидеть свет уже после смерти автора, за границей (как, например, сочинения А.А. Мейера); наконец, третьи до сих пор находятся в архивах («Эволюция нравственных идеалов» К.Н. Вентцеля). Все эти учения фактически оказались за рамками моральной идеологии, не оказав на нее никакого влияния, и по своему характеру они вполне могут быть отнесены к этике «внутреннего зарубежья».

С начала 1930-х гг. русская этика вступает в период построения этических систем, т. е. развернутых, целостных учений в рамках философского дискурса. К «Оправданию добра» В.С. Соловьёва, долгое время остававшемуся «единственной законченной системой этики на русском языке» (Э.А. Радлов), прибавляются такие сочинения, как «О назначении человека» Н.А. Бердяева (1931), «Этика преображенного Эроса» Б.П. Вышеславцева (1931), «Условия абсолютного добра» Н.О. Лосского (1949), «Свет во тьме» С.Л. Франка (1949), «О достоинстве человека. Основания героической этики» П.С. Боранецкого (1950) и др. Характерно, что даже «моральная идеология» испытывает потребность в систематизации этики. «Для нашего общества, — пишет, например А.С. Макаренко, — настоятельно необходима не просто номенклатура нравственных норм, а стройная и практически реализуемая цельная нравственная система, выраженная, с одной стороны, в серьезнейших философских разработках и, с другой стороны, в системе общественных этических традиций»¹. По мысли Макаренко, «такая система этики должна оставить далеко за собой решительно все моральные кодексы»².

Период этических систем в русской культуре наступил с явным опозданием. Потребность в систематических трудах по этике была особенно настоятельной в начале века. Именно в этот период русскими философами в лице Струве, Бердяева, Новгородцева, Булгакова, Франка и др. была предпринята попытка создания «эти-

¹ Макаренко А.С. Из статьи «О коммунистической этике» // Макаренко А.С. Педагогические сочинения: В 8 т. М., 1985. Т. 6. С. 281.

² Там же.

ческого мировоззрения». Однако данный проект не был подкреплён соответствующими начинаниями, одним из которых должно было стать, в частности, построение этических систем, продолжающих традицию «Оправдания добра» в условиях назревающих социальных реформ. Вместо этого русская публика зачитывалась этическими работами австрийского теоретика анархизма А. Менгера (книга которого «Социализм и этика, Новое учение о нравственности» в период с 1905 по 1906 г. выдержала десять изданий) и К. Каутского, чей труд «Этика и материалистическое понимание истории» издавался в России с 1906 по 1922 г. одиннадцать раз. Весь же свой нравственный капитал русская интеллигенция, по меткому выражению Г.П. Федотова, «поместила в политику; поставила все на карту в азартной игре и проиграла»¹ («В защиту этики», 1939). И лишь спустя 30 лет в условиях ностальгического этоса изгнанничества, породившего уклон в сторону теономного, религиозно-абсолютистского варианта обоснования нравственных ценностей, появляются систематические труды по этике.

Характерной особенностью русских этических систем являлась их мировоззренческая целостность, онтологизм и нравственный абсолютизм. Принцип мировоззренческой целостности восходит к идее «разумного нравственного миропорядка», выдвинутой Л.М. Лопатиным еще в 1890 г. и ставшей впоследствии краеугольным камнем русского этического идеализма. Именно Лопатин впервые провозгласил необходимость перехода к «новому нравственному мирозерцанию». Осуществление этого замысла стало возможным только в процессе обретения этикой ее мировоззренческой автономии. Если характерной особенностью «маргинального» периода русской этики явился «пан-морализм» русского философствования и этическая окрашенность русского мировоззрения в целом, то в этических системах уже сама этика претендует на роль универсального мировоззрения. Об этом свидетельствует прежде всего ее онтологизм, который, по мысли С.Л. Франка, выражается в том, что «добро» выступает здесь не как содержание моральной проповеди или нравственного требования, не как «должное» или норма, но как «истина» и «живая онтологическая сущность мира»². Тот же принцип кладет в основу своей этической системы и Н.А. Бердяев, подчеркивающий, что этика «есть не только аксиология, но и онтология»³.

Принцип мировоззренческой целостности и универсальности русских этических систем 1930-х гг. определил своеобразное соче-

¹ Федотов Г.П. В защиту этики // Федотов Г.П. Новый Град (Сборник статей). Нью-Йорк, 1952. С. 356.

² Франк С.Л. Сущность русского мировоззрения // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 153.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 1993. С. 32.

тание в них историософской перспективы и метафизической проекции абсолютного добра, «метафизических условий возможности нравственного идеала» (Н.О. Лосский). «Русская этика, — отмечает Франк, — это, с одной стороны, онтология, а с другой — философия истории и социальная философия. В ней всегда говорится о судьбе и будущем человечества»¹. Данную характеристику можно считать общей чертой русской этики второго периода, «моральный утопизм» которой стал оборотной стороной абсолютизма нравственных идеалов.

4.5. НЕОРТОДОКСАЛЬНЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ

«Диалогическая этика» М.М. Бахтина. Нравственные искания М.М. Бахтина (1895–1975) занимают одно из ведущих мест в истории русской этической мысли. Замысел Бахтина — разработать нравственную философию, которая непосредственно бы фиксировала первичную реальность поступка как целостную форму нравственного бытия, практически не имеет аналогов не только в отечественной, но и мировой этической традиции. Возможно, в определенной степени этот замысел перекликается с экзистенциальной этикой жизни Л. Шестова, его критикой этического рационализма, убивающего живую целостность нравственного бытия. Однако в своем отвержении философской этики и моральной теории Бахтин более последователен и позитивен, чем Шестов. Бахтин бросает вызов этике как фетишистской форме монологического сознания, пытаясь поставить на ее место реально-диалогическую философию поступка. Свой проект создания новой диалогической теории нравственного бытия Бахтин пытается реализовать прежде всего в ранних работах: «К философии поступка» (прибл. 1921; первая публикация — 1986), «Автор и герой в эстетической деятельности» (прибл. 1922–1923; первая публикация — 1979) и «Проблемы творчества Достоевского» (1929). Исток и предпосылка нравственной философии Бахтина — воссоздание единственно реального бытия: события-поступка, образцом которого может считаться событие жизни и смерти Христа, данное во всей полноте свершения как абсолютно подлинная реальность нравственного деяния. Согласно Бахтину, мир, где совершилось событие жизни и смерти Христа, принципиально неопределим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни в образах эстетической интуиции. Каждый из этих путей ведет к утрате истинного факта нравственного свершения и подмене его абстрактными категориями или эстетическими образами. В результате реальный поступок ока-

¹ Франк С.А. Указ. соч. С. 153.

зывается расколотым на «объективное смысловое содержание» и «субъективный процесс свершения». Все это свидетельствует о непреодолимой сложности воссоздания первичной реальности события-поступка традиционными монологическими средствами. Бахтин ставит перед философией поступка принципиально новаторскую задачу: нравственная философия должна описать «архитектонику действительного мира поступка», дать не отвлеченную схему, а «конкретный план мира единого и единственного поступка, основные и конкретные моменты его построения и их взаимное расположение. Эти моменты: я — для — себя, другой — для — меня и я — для — другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические и социальные) и, наконец, религиозные. Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой, и я — для — другого»¹. Общий замысел нравственной философии Бахтина предполагал несколько этапов исследования. В первом рассматривались основные моменты архитектуры действительного мира, «не мыслимого, а переживаемого», что нашло свое выражение в работе «К философии поступка». Второй — был посвящен эстетическому деянию как поступку и этике художественного творчества, что получило свое воплощение в таких работах Бахтина, как «Автор и герой в эстетической деятельности», «Проблемы творчества Достоевского» и др. Третий и четвертый этапы исследования должны были быть соответственно посвящены этике политики и религии; однако эти части общего замысла остались не реализованными. В наибольшей степени Бахтину удалось разработать «эстетическую часть» нравственной философии. Это было продиктовано тем, что эстетическое событие, по Бахтину, не будучи прямым аналогом события бытия, несет в себе, тем не менее, существенные черты сходства с ним, в силу изначальной двойственности эстетического сознания. В результате проведенного анализа Бахтин пришел к выводу о «монологическом перерождении» эстетической культуры, выразившемся в таких явлениях, как «кризис автора» и «бунт героя», что повлекло за собой разложение устойчивых границ между эстетической реальностью и жизненной реальностью поступка. Проникновение монологических тенденций в художественное творчество привело к смешению эстетического бытия с этическим и, в конечном счете, к эстетизации первичной реальности нравственного бытия.

В качестве реального противовеса монологической тенденции эстетической культуры Бахтин рассматривает художественное творчество Достоевского, который преодолевает «кризис автора» и «бунт героя», отказываясь от авторской функции завершения героя, наделяя его правами полнокровной личности и предоставляя ему возможность вступить в живой диалог с другими героями и самим собой. В результате образуется реальное пространство для нравственного бытия, воспроизводящего изначальную реальность события-поступка. Эстетическое новаторство Достоевского Бахтин обозначает понятием «художественной полифонии». В полифоническом романе автор как бы не имеет своего голоса; он постоянно пребывает в живом диалоге с героями, максимально приближаясь к диалогической структуре нравственного бытия.

«Космическая этика» К.Э. Циолковского. Этическое учение К.Э. Циолковского (1857–1935) представляет собой своеобразную разновидность позитивизма космологического типа, граничащего с натуралистическим мистицизмом, замаскированным под научную фантастику. В своих этических произведениях «Любовь к самому себе, или Истинное себялюбие» (1928), «Этика, или Естественные основы нравственности» (1929) и особенно «Научная этика» (1930) Циолковский предпринимает «космическое оправдание» нравственных ценностей (в том числе гедонизма, утилитаризма, разумного эгоизма), которые получают духовный смысл только при условии многообразия разумной жизни во Вселенной. Наиболее последовательно эта идея развивается в «Научной этике», представляющей собой своего рода манифест этики космизма. Само название данной работы символически выражает мировоззрение Циолковского в целом. С одной стороны, этика лежит в основании его гуманистических и естественно-научных представлений: идея блаженства и совершенства жизни во Вселенной является главным стимулом его научно-технического творчества; с другой стороны, Циолковский постоянно подчеркивает научность своих взглядов, опираясь на позитивный универсализм этического знания, коренящийся в естественном стремлении человека к счастью и совершенству.

В целом «Научная этика» Циолковского основывается не на оккультном опыте и не на философском умозрении, а на гипотетической логике естественно-научного воображения. В этой связи этическую концепцию Циолковского можно было бы обозначить как «этику космического перфекционизма». Основные положения этой этики сводятся к следующим моментам:

1) во Вселенной господствует совершенная, счастливая жизнь, вследствие бесконечного развития разума, достигающего высшего блага;

2) условия достижения высшего блага коренятся в самой природе «нравственного субъекта», каковым является «чувствующий

атом», который в ходе бесконечной эволюции «воплощается» в совершенные формы жизни;

3) этика космоса состоит в устранении страданий, в этом должно быть заинтересовано любое разумное существо, т. к. если во Вселенной не будет страданий, то «ни один ее атом не попадет в несовершенный страдальческий организм»;

4) отсюда основным принципом «космической этики» является сознательное распространение совершенных форм жизни во Вселенной, путем «гуманного искоренения» несовершенства и страданий (например, через целенаправленный половой отбор).

Парадокс, однако, в том, что земная жизнь полна страданий и мучений. Перефразируя известную мысль Лейбница, можно было бы сказать: «мы живем в лучшей из вселенных, но в худшем из миров». «Космодицея» Циолковского весьма своеобразна: несовершенство земной жизни есть исключительный случай, допустимый в силу «необходимости обновления или пополнения совершенных форм жизни». «Некоторая доля страданий в космосе есть горькая необходимость, ввиду возможности регрессивного развития существ»¹. Таким образом, по Циолковскому, земная этика страдания есть залог космической этики блаженства, а несовершенство земной жизни — необходимое условие совершенства Вселенной.

«Этика жертвенного действия» А.А. Мейера. А.А. Мейер (1875 — 1939) принадлежит к числу немногочисленных русских философов (наряду с П.А. Флоренским, Г.Г. Шпетом, Л.П. Карсавиным, А.Ф. Лосевым), которые, оставшись в России, продолжали философское творчество в крайне тяжелых условиях советской действительности. Находясь в заключении в Белбалтлаге (Медвежья Гора), Мейер пишет сочинение «Жертва. Заметки о смысле мистерии» (1933; впервые опубликовано в 1982), в котором развивает оригинальную концепцию «этики жертвенного (символического) действия», представляющего собой универсальную матрицу «чистого» («нецелесообразного» или «незаинтересованного») морального поведения. Кантовская идея чистого «морального» мотива преобразуется здесь в идею «чистого» морального поступка. В своей работе Мейер отмечает, что существует некоторая, общая всем религиям схема жертвенной мистерии, позволяющая составить определенное представление о сущности мистериального жертвенного действия вообще. Не вызывает сомнения, что Мейер рассматривал современный ему репрессивный государственный строй как тип жертвенной мистерии. Согласно Мейеру, на почве жертвенной мистерии вырастают все формы духовной культуры: искусство, философия, этика, наука. «Единое культовое целое жертвенного тайнодействия содержит в себе истоки всех путей,

¹ Циолковский К.Э. Научная этика. Калуга, 1930. С. 38.

по которым идет наше творчество. Оно содержит в себе их единый синтез, в нем они еще не дифференцированы»¹. Именно в структуре жертвенной мистерии коренится прототип истинной, «чистой» этики. «Мы должны понять, — замечает Мейер, — связь между нашей эмпирической моралью (правилами поведения) и чистой этикой, непосредственно исходящей от вечных истин должностования. Чистая этика, предполагающая, подобно чистому знанию, жертвенную отрешенность от всякого интереса, за исключением интереса к абсолютному, не служит морали, а, наоборот, требует от нашей прикладной морали служения себе»². Истоком чистоты нравственного мотива и морального поступка является символизм жертвенного действия, выражающий связь абсолютного и относительного. Именно в этом направлении, согласно Мейеру, движется наше творчество в области этики, «раскрывая все полнее и тоньше закон любви, узанный в опыте встречи с нисходящим в наш мир Абсолютом».

4.6. ЭТИКА РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ: ОСНОВНЫЕ УЧЕНИЯ

Эсхатологическая этика творчества Н.А. Бердяева. Философское творчество Н.А. Бердяева (1874 – 1948) имеет ярко выраженную этическую доминанту. В автобиографической книге «Самопознание» Бердяев отмечал, что его философия «всегда имела этический характер», что «пафос должностования преобладал в ней над пафосом бытия». Тем не менее, единственной систематической работой Бердяева, целиком посвященной вопросам этики, стала книга «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), которую Бердяев считал одним из самых значительных своих произведений, позволяющих судить о его «окончательной философии» и мировоззрении в целом. Значимость данной работы определяется тем, что в ней Бердяев предпринимает пересмотр традиционных этических проблем в свете основополагающих принципов своей философии: идеи «несотворенной свободы», объясняющей возникновение зла; идеи «объективации», показывающей символично-рационалистический, условно-знаковый характер моральных норм и оценок; идеи творчества как реально-привнесения в мир «еще не бывшего в мире добра»; наконец, идей персонализма и эсхатологизма, раскрывающих назначение человека в его конечном устремлении к царству «сверхдобра», лежащего «по ту сторону» различения добра и зла. Все это и обусловило парадоксальность его этического учения, выразившуюся в столкновении традиционной дуалистической морали добра и

¹ Мейер А.А. Философские сочинения. Париж, 1982. С. 160.

² Там же. С. 158.

зла — «этики закона» и этики живого, индивидуального творчества — этики «сверхдобра» и красоты.

Осью парадоксальности стал при этом принцип сомнения в изначальности и беспроблемности добра. Отталкиваясь от парадоксальной мысли Н.В. Гоголя — «грусть от того, что не видишь добра в добре» — взятой эпиграфом ко всей книге, Бердяев подвергает сомнению доброту самого добра: является ли «добро» добром и не есть ли оно зло? Смысл данного парадокса становится очевидным в связи с проблемой критерия добра и зла, причиной и источником различения и оценки вообще. Откуда берется само различение и может ли быть его критерием добро, если оно само является следствием различения и имеет греховное происхождение? Пытаясь объяснить этот парадокс, Бердяев выдвигает мысль, что высший ценностный критерий этики должен иметь «сверхэтический» характер, лежать «по ту сторону» добра и зла. Отсюда — основной метафизический вопрос этики: что есть «добро» до (и после) различения добра и зла? Пытаясь найти ответ на этот вопрос, Бердяев приходит к пересмотру самого предмета этики. Этика — не просто кодификация нравственных норм и оценок. Она шире той сферы, которую ей обычно отводят. Она есть учение об источнике и смысле различения и оценки, пронизывающей человеческое сознание в целом и относящейся ко всему миру. Основанием различения, определяющим сам предмет этики, является, согласно Бердяеву, «отношение между свободой Бога и свободой человека». Тем самым этические построения Бердяева ставятся на теолого-антропологическую почву, причем исходным пунктом и предпосылкой этики оказывается проблема теодицеи. Бердяев отвергает традиционный взгляд, согласно которому зло возникает в результате злоупотребления свободой, дарованной человеку Богом. Бог не мог не предвидеть роковых последствий свободы, поэтому его акт человекотворения в лучшем случае был бы трансцендентной игрой. Никакая теодицея невозможна, если исходить из догмата грехопадения как злоупотребления свободой. Единственным аргументом богооправдания может быть только идея «несотворенной свободы», не детерминированной никаким бытием, предшествующей всякому бытию, изначально укорененной в Ничто, из которого Бог творит мир. Согласно Бердяеву, миф о грехопадении свидетельствует о бессилии Творца предотвратить зло, рождающееся из «меонической» свободы. Но именно это «бессилие», несовершенство и есть источник творчества, сущность которого «в переходе от небытия к бытию через акт свободы». Творческая сущность человека определяется единством двух начал: «несотворенной» свободы и тварной природы, созданной по образу и подобию Божьему. Творческое призвание человека получает свое высшее выражение в этике творчества, которую Бердяев рассматривает в сравнении с этикой закона и этикой искупления. Этика творчества есть реальное преодоление дуализма

добра и зла. Борьба со злом осуществляется здесь не столько пресечением и уничтожением зла, сколько творческим преобразованием зла в добро. Именно в этом моменте обнаруживается глубинная связь этики творчества Бердяева с этикой непротivления Л.Н. Толстого, которую Бердяев всегда высоко ценил. Однако этика творчества идет гораздо дальше по пути преобразования зла в добро. Добро перестает быть для нее конечной целью жизни и бытия. Осуществление добра, включающее в себя претворение зла в добро, есть вместе с тем и упразднение самого добра, ибо в добре важнее всего реализуемая творческая энергия, а не нормативная цель. «Человек осуществляет добро совсем не потому, что он ставит себе целью осуществить добро, а потому, что он заключает в себе творческую энергию добра»¹.

Этика творчества раскрывает свой смысл только в эсхатологической перспективе. Она должна говорить о последних вещах бытия: смерти и бессмертия, аде и рае. Эту завершающую часть своего учения Бердяев ценил особенно высоко, считая, что это, может быть, самое важное из того, что он написал. Обосновывая эсхатологизм в этике, Бердяев подчеркивает, что этика творчества должна строиться не в перспективе блага и счастья преходящей жизни, а в перспективе неизбежной смерти и победы над ней, в перспективе воскресения и вечной жизни. Кардинальной проблемой эсхатологической этики творчества Бердяев считает проблему ада и рая, незаслуженно игнорируемую нравственной философией. Категории ада и рая призваны выразить вечное и целостное бытие, лежащее «по ту сторону» добра и зла. Однако эти понятия оказались подвержены «объективации» в духе дуализма этики закона как «царство вечного добра» и «царство вечного зла». Переоценивая эти понятия в свете идеи всеобщего спасения, как высшей этической истины, Бердяев приходит к выводу, что и «злые», находящиеся в аду, и «добрые», пребывающие в раю, должны быть равно приведены к «сверхдобру», «т. е. введены в Царство, лежащее по ту сторону добра и зла». В конечном счете «этика из учения о добре превращается в учение о сверхдobre, о путях к Царству Божьему»². Весьма характерно, что Бердяев приходит к пониманию сверхдобра как красоты, обнаруживая тем самым внутреннюю преемственность этики творчества и «этики всеединства» Вл. Соловьева, поставившего перед философией задачу оправдания добра как красоты.

Этика благодати как «сублимация Абсолютного» Б.П. Вышеславцева. Свой основной этический труд «Этика преобразованного Эроса: Проблемы закона и благодати» (1931) Б.П. Вышеславцев (1877–1954) рассматривал как первый том исследования, посвященного проблеме «преодоления морализма» (морали импера-

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 131.

² Там же. С. 249.

тива, этики долга и закона) и обоснования новой этики благодати, призванной соединить в себе христианский платонизм и открытия современного психоанализа. Во втором томе Вышеславцев намеревался продолжить анализ антитезы «закон — благодать» применительно к области политики и права. В конечном счете он ставил перед собой задачу обосновать метаномическую и метаполитическую этику благодати, исходящую из принципа соборности как сверхправового общения. Однако этому замыслу не суждено было осуществиться. Некоторые темы Вышеславцев затронул в посмертно изданной книге «Вечное в русской философии» (например, вопрос об антиномии власти, гл. V). Вся оригинальность замысла Вышеславцева заключалась в попытке привить к метафизической традиции этики эмпирические (научные) данные из области экспериментальной психологии, осуществить синтез умозрительной и эмпирической традиций в этике, о чем мечтал Е.Н. Трубецкой в своем этико-правовом учении. И в этом смысле работа Вышеславцева действительно является опытом создания «новой этики», единственным в своем роде в истории русской этической мысли XX в. Свое исследование Вышеславцев начинает с установления антитезы закона и благодати и выяснения сущности и смысла закона как принципа морали и права. Самое ценное в законе, считает Вышеславцев, это запрет преступления как форма борьбы со злом (не убий, не укради и т. д.). Но именно в этой борьбе закон постоянно терпит поражение. Так, Вышеславцев приходит к оценке несостоятельности, бессилия и в конечном счете трагедии закона. О причинах бессилия закона Вышеславцев рассуждает в главе «Сопrotивление подсознания и сублимация». Бессилие закона проистекает из «сопротивления плоти» (подсознания). Закон есть только рациональное правило, обращенное к уму, сознательной воле, и не доходящее до иррациональных, бессознательных глубин человеческой психики, в которых и коренятся мотивы поведения. В силу этого сознательный закон, выраженный в форме запрета, вызывает обратное действие, которое тем сильнее, чем больше усилие воли, желающее исполнить требование закона. Этот процесс подсознательного противодействия закону нашел свое опытно-экспериментальное подтверждение в исследованиях нидерландской школы психологии (Э. Куз, Ш. Бодуэн и др.), открывшей в психике человека импульс «обращенного усилия» (*loi de l'effort eonverti*), или, в терминологии Вышеславцева, «закон иррационального противоборства». Вышеславцев полагает, что именно этот закон лежит в основе классического парадокса этики: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которое не хочу, делаю» (Рим., 7:19).

«В чем же заключается средство к овладению таинственными подсознательными силами души?» — спрашивает Вышеславцев. Очевидно, что подсознание не подчиняется прямому велению.

Нужно уметь проникать в него и влиять на него, используя свойства его же собственной природы. Здесь Вышеславцев отдает дань З. Фрейду, открывшему эротическую природу подсознания. Однако Фрейд, по мнению Вышеславцева, перевернул все с ног на голову. Высшие функции души он свел к бессознательным сексуальным влечениям и инстинктам, тогда как истинная природа подсознания заключается в прямо противоположном устремлении: возведении низшего к высшему, Абсолютному. Это и есть принцип истинной сублимации (от лат. *sublimo* — высоко поднимаю, возношу). Переосмысляя таким образом идею З. Фрейда, Вышеславцев опирается не столько на К.Г. Юнга и А. Адлера, сколько на Платона и апостола Павла, полагая, что платоновское учение об Эросе охватывает все возможные формы сублимации, выражая существенную и несводимую функцию души: стремление к Абсолютному, уходящее в бесконечность, жажду вечной жизни, рождения в красоте и в конечном счете жажду воплощения, преобразования и Воскресения, жажду рождения Богочеловека. В этой связи Вышеславцев убедительно интерпретирует христианскую аскетику как этику сублимации, т. е. этику не отрешения от мира, а преобразования мира.

Сублимация, по Вышеславцеву, есть как бы восстановление первоначальной божественной формы — «Образа и Подобия Божьего». Отсюда Вышеславцев приходит к идее воображения как творческой силе сублимации, обладающей особым даром проникновения в подсознание. Он рассматривает воображение как воплощение и преобразование, как космическую силу, рождающую образы вещей, и как творческую силу духа, укорененную в подсознании, без которой нет созидания. Сублимация подсознательного эроса при помощи воображения протекает в форме внушения.

В главе «Сублимация и внушение» Вышеславцев показывает, что теория внушения есть стремление подчинить «непроизвольно-бессознательные внушения», которые мы пассивно получаем, внушениям «произвольно-сознательным», «свободно избранным». Воля и свобода здесь вовсе не уничтожаются, а, напротив, одерживают победу, но только не прямым усилием, а при помощи обходного движения. Внушение, принимающее вид самовнушения, повелевает подсознанием, повинувшись ему, «подчинившись его любви к образам и его не любви к императивам».

«Закон иррационального противоборства» может иметь две формы и действовать как бы в двух сферах: существует противоборство плоти и противоборство духа — сила гордого произвола злой воле.

В главе «Сопротивление произвола и сублимация свободы» Вышеславцев рассматривает условия и возможности преобразования свободы произвола и гордыни в свободу жертвенного служения и творения добра. В этой части своего исследования Вышеславцев обращает

ется к этическим идеям М. Шелера и Н. Гартмана, переосмысляя их в духе своей теории сублимации. Из учения этих философов следует, что высота ценностей обратно пропорциональна реальной воле к их осуществлению. Тем самым идеальная иерархия ценностей не может ничего реально детерминировать. Согласно Вышеславцеву, «закон обратного соотношения между силой и высотой ценностей» имеет значение только для несублимированной воли. В сублимированной же этике высшие ценности становятся для человека онтологически сильнейшими, реально детерминируя его поведение.

В заключительной части работы Вышеславцев рассматривает объективное бытие мира ценностей как условие истинной сублимации, устанавливая восходящую к Декарту, «аксиому зависимости человеческого «я» от Абсолюта».

Этико-правовой синтез Н.А. Реймерса. Творческая судьба Н.А. Реймерса (1894–1964) сложилась необычно. Он покинул Россию в 1920 г. и, обосновавшись во Франции, получил диплом доктора Парижского университета. Однако на жизнь ему пришлось зарабатывать таксистом, издавая свои труды на те средства, которые оставались от его скромного заработка. По свидетельствам современников, Реймерса отличала чрезвычайная скромность и духовная независимость, не позволявшая ему ни при каких обстоятельствах обращаться за помощью. Философский круг интересов Реймерса необычайно широк. Среди его трудов есть работы по логике, философии истории, философии пола, эстетике, философии права, этике. Особое значение Реймерс придавал работам, посвященным «нормативной природе человеческого духа». К их числу он относил «Le concept du Beau» (1930), «Эстетический принцип в истории» (1931), а также труды из области философии и этики права — «Свобода и равенство (Эскиз к системе философии права)» (1932) и «Право и мораль, Опыт морфологии нравственного сознания» (1934).

В своей главной работе «Право и мораль. Опыт морфологии нравственного сознания» Реймерс ставит проблему реализации нравственных норм, обосновывая право как единственно адекватную форму осуществления нравственной нормы в жизни, воплощения нравственной идеи. Реймерс показывает, что практическое осуществление нравственной нормы наталкивается на противоречие между ее универсальной формой и автономным содержанием. Выходом из этого противоречия и является право как некий компромисс и синтез формальной универсальности и практической автономии нравственности. Этот этико-правовой синтез характеризуется конкретным ограничением как универсализма, так и автономии нравственной нормы.

Отталкиваясь непосредственно от кантовской идеи морали и права, Реймерс приходит к результату, не совпадающему с выводами Канта. Исследуя основные характеристики нравственно-

сти, установленные Кантом, — ее автономность и нормативную универсальность. Реймерс считает, что при всей их формальной правильности, они противоречат друг другу, если мы попытаемся осуществить их на деле. Для доказательства этого тезиса он приводит следующее схематическое построение: допустим перед нами группа лиц А, В, С, D, каждому из которых соответствует своя идея нравственного долга; содержание этих различных идей обозначим малыми буквами: а, в, с. Теперь представим себе человека А, стремящегося практически осуществить имеющуюся у него идею объективно должного — а. Здесь возможны два варианта.

1. А стремится осуществить имеющееся у него содержание нравственного долга а со стороны его безусловной универсальности. В этом случае закон должного лишь тогда может получить предельную объективность и общезначимость, если остальные лица — В, С, D — будут повиноваться принципу а гетерономно, в силу того, что у каждого из них свое представление об объективно должном — в, с, d и т. д. Таким образом, осуществляя безусловную универсальность нравственного долга, аналогичную всеобщности закона природы, мы нарушаем автономию отдельных людей и унижаем их достоинство.

2. Осуществляя собственную норму, А стремится дать полный простор автономии других субъектов. В этом случае он должен пренебрегать определенным содержанием нормы, вследствие чего ее универсальность окажется под угрозой, т. к. каждый человек В, С, D будет руководствоваться своей собственной нормой в, с, d. В результате мы имеем полный нравственный релятивизм, ставящий под сомнение возможность объективного воплощения нравственных ценностей.

На основании приведенного сравнения Реймерс выделяет два метода осуществления нравственности, исходящих из приоритета универсальности или автономии, и соответственно два типа нравственного мировоззрения, из которых первое обращает преимущественное внимание на содержание нравственной нормы, второе же на форму ее осуществления, т. е. на автономность. Первое мировоззрение, нарушая автономию, чревато моральным деспотизмом; второе же, лишаящее нравственную жизнь общезначимого содержания, чревато моральным либерализмом и анархизмом. Однако ни то, ни другое мировоззрение не являются целостным осуществлением нравственной нормы, т. к. реализуют только одну из ее сторон в ущерб другой. Реймерс задается вопросом о том, нет ли третьего способа осуществления нравственности, который бы примирял эти противоположности и перебрасывал мост между универсальностью и автономией, содержанием и формой моральных требований. Таким способом реального осуществления нравственности и является право.

Реймерс полагает, что оба типа нравственности только оттого не могут осуществить одновременно и в полной мере принципы универсальности и автономии, что стремятся к абсолютной полноте их выражения. Право же, в отличие от нравственного сознания, содержит в себе возможность ограниченности, компромисса и определенности. Синтез, лежащий в основе идеи права, предполагает, что каждая из характеристик нравственности как бы отказывается от своей абсолютной полноты в пользу противоположной стороны: вместо абсолютной универсальности нормы мы имеем в этом случае определенный объем или сферу ее применения, а вместо абсолютной автономии — относительную автономию, как бы перемешанную с гетерономией.

Развивая эти положения и обосновывая подробную формулировку идеи правового синтеза, Реймерс разрабатывает статическую и эволюционную схемы формального синтеза двух видов нравственности. Статический вариант синтеза характеризуется двумя моментами: «формальной определенностью права» и «формальной адекватностью права». Суть первого момента состоит в том, что «характеристика абсолютной универсальности нравственной нормы заменяется в праве его строгой определенностью и ограниченностью»¹. Момент «адекватности» Реймерс формулирует в следующем положении: «Чем больше данный индивидуум принимает участие в создании правовой нормы путем вкладывания в нее элементов своей нравственной нормы, тем он автономнее»².

В эволюционной схеме этико-правового синтеза Реймерс логически выстраивает основные социально-исторические ступени фактического взаимодействия права и нравственности и формы их реального компромисса. Так, характеризуя демократическую ступень, Реймерс отмечает, что при выработке реально функционирующей правовой нормы здесь осуществляется определенный «суррогат полной автономности и адекватности, который заключается в следующем: вместо полной адекватности идеям всех участников выработки правовой нормы, ее содержание адекватно только интересам большинства из них. Таким образом, трансцендентальный принцип абсолютной полноты нравственной нормы заменяется математическим принципом большинства»³. На высшей ступени социально-исторической эволюции, которую Реймерс именует «Логократией» и отдаленный намек на которую он усматривает в английской политической структуре, право и мораль сливаются в высшем единстве, и нравственная идея осуществляется во всей

¹ Реймерс Н.А. Право и мораль. Опыт морфологии нравственного сознания. 1934. С. 11.

² Там же.

³ Там же. С. 23.

своей адекватности. При этом «право обладает полной автономией нравственной идеи, абсолютной интерсубъективной универсальностью закона природы и в то же время, благодаря своей совершенной адекватности, сполна проникнуто нравственным содержанием в его объективной значимости»¹.

Богочеловеческая этика С.Н. Булгакова. Богословская трилогия С.Н. Булгакова (1871–1944): «Агнец Божий» (1933); «Утешитель» (1936) и «Невеста Агнца» (1938) намечает путь к построению качественно новой «двуприродной и единойипостасной» этики. Особенностью данного типа этики является то, что она строится на принципе «двойства волей», соединения двух природ и двух волей в единой ипостаси, лице Богочеловека Иисуса Христа. Характерно, что человек как одноприродное и одноволевое существо, в нравственном отношении обнаруживает себя раздвоенным, двойственным, что находит свое выражение в известной формуле: «Благое вижу, хвалю — но к дурному влекусь» (Овидий). Богочеловек же, обладающий двойственной природой и двумя волями, оказывается нравственно цельным, единым. Разгадка этого парадокса кроется в тождестве ипостаси (личного самосознания) и природы в Боге и ипостазированности человеческой природы как основы амбивалентности человеческой этики. Божественная природа «прозрачна» для ипостаси, т. е. духовного самосознания; в жизни Божества не может быть места никакому «подсознанию» или «сверхсознанию». Напротив, человеческая природа в основном пребывает вне фокуса личного самосознания, вне «Я» и потому покрыта мраком «подсознательного» и «бессознательного». Несовпадение природы и ипостаси в человеке, их несоразмерность друг другу и определяет характер человеческой этики, главной чертой которой является ее эгоистическо-альтруистическая амбивалентность. Ипостазированность Божественной природы, т. е. абсолютная личная осознанность всего внешнеположенного, определяет тот факт, что в едином личном Божественном самосознании соединяются все модусы личного начала: «я», «ты», «он», «мы», «вы»; между тем как в личности с ипостазированной природой все модусы, кроме «я», оказываются внешнеположенными, т. е. пребывают в других личностях. Актуальное самополагание модусов личного начала внутри себя и есть любовь, полностью побеждающая личное обособление. Таким образом, Богочеловеческий принцип этики делает единственно возможным началом самоотвергающей личной любви как основания всех этических добродетелей.

Богочеловеческая этика оказывается для Булгакова не просто метафизической проекцией Божественного Абсолюта на мир

¹ Реймерс Н.А. Право и мораль... С. 26.

человеческих ценностей, но реальным и актуальным прообразом подлинной человеческой морали. Богочеловеческая этика — это потенциальная, глубинная этика человечества, соответствующая изначальной сущности человека, т. к. человек изначально, до грехопадения, есть Богочеловек, т. е. потенциально обладает двойством природ и воль. «Через свой дух человек является причастным Божественного естества и способен к «обожению». Будучи соединен с человеческой природой и живя ею, человек является не только человеком, но и Богочеловеком в предназначении, в потенции, по своему формальному строению»¹.

Тайна Богочеловечества и Боговоплощения должна раскрыться во многом в свете Богочеловеческой этики, ибо именно в нравственной символике и мотивации жизни проявляется механизм взаимодействия двух воль: Божественной и человеческой. По характеру взаимодействия этих воль, по борьбе мотивов и глубине искушения, можно судить о реальном, практическом соотношении Божественной и человеческой природ. В этом смысле Тайна Боговоплощения остается онтологически трансцендентной, но этически имманентной.

Богочеловеческая этика Булгакова представляет собой, прежде всего, попытку динамической конкретизации Халкидонского догмата о соединении двух природ — Божеской и человеческой — в единой ипостаси Богочеловека, в их нераздельности, неслиянности, неизменности и непревратности, а также определения VI Вселенского Собора о двух энергиях и двух волях во Христе. На место «статического соположения без всякого внутреннего соотношения» (характерного для святоотеческого богословия в целом) Булгаков пытается поставить принцип динамического взаимодействия двух воль и двух природ во Христе, выявив и актуализировав, прежде всего, характер влияния человеческого естества на Божественное.

Тем самым он закладывает фундамент качественно новой этики, имеющей двуприродную (двуволевую) единойипостасную основу. Эта этика проливает совершенно новый свет на нравственные заповеди, данные Христом в Нагорной проповеди. Центральные из этих заповедей — о любви к врагам и непротивлении злему, вызывающие непрекращающиеся этико-богословские споры об их фактическом содержании, границах функционирования и возможностях личностной реализации, получают свое полное объяснение именно в рамках двуприродной, единойипостасной этики при условии трех взаимосвязанных факторов, выражающих динамику взаимодействия Божественной и человеческой воль: 1) Божественного уничтожения (кенозиса) или вольного самоограничения через лю-

¹ Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. М., 2000. Ч. 1. С. 211.

бовь; 2) свободного человеческого подчинения («сыновнего послушания») и 3) Богочеловеческого согласия.

Теонимная этика любви Н.О. Лосского. Этика как составная часть философской системы Н.О. Лосского (1870—1965) разрабатывалась им в 1930-е гг., в Пражский период эмиграции. «Главную задачей моей в это время был переход от теоретической философии к практической. Задумав написать книгу по этике, я решил предослать ей две книги: «Свобода воли» и «Ценность и бытие», — писал Лосский в «Воспоминаниях». Его главное этическое сочинение «Условие абсолютного добра. Основы этики» вышло в Париже в 1949 г.

Основной вопрос этики Лосского может быть сформулирован в духе критицизма Канта: как возможна нравственность как единая, объективная, общезначимая система норм поведения и, соответственно, как возможна этика, обосновывающая такую нравственность и устанавливающая единство цели поведения всех существ на основе единой системы ценностей? Ответ на этот вопрос, по мысли Лосского, предполагает обоснование метафизических предпосылок достижения нравственного идеала и онтологических условий, содействующих или препятствующих его достижению. Таким образом, с самого начала своего исследования Лосский провозглашает неразрывность этики и онтологии, блага и бытия.

Первое основное условие абсолютной этики (или этики абсолютного добра) устанавливается аксиологией, которая призвана показать, что бытие имеет ценностный характер и что ценности объективны и общезначимы. Нравственность возможна только на основе интереса к этим ценностям. Даже грубо эгоистический поступок почти всегда руководится сложным комплексом мотивов, в котором есть хотя бы ничтожная примесь бескорыстного увлечения ценностью самой по себе. Абсолютные ценности — это ценности, которые безусловно оправданы сами в себе; они имеют характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта. Высшей ценностью — идеалом абсолютного нравственного совершенства — является абсолютная полнота бытия, достигшая своего осуществления в идее Всереальной Сущности — Бога. Смысл нравственности — в стремлении к абсолютной полноте бытия, к осуществлению Царства Божьего. Кроме абсолютных ценностей, существуют и ценности относительные, в которых добро необходимо связано со злом. Однако такие ценности возможны только в «психоматериальном царстве бытия, где деятели относительно изолированы друг от друга своей большей или меньшей эгоистической замкнутостью в себе». В аксиологическом разделе своей этики Лосский опирается на «Этику» Н. Гаргмана и «Формализм в этике» М. Шелера.

Второе условие абсолютной этики — свобода воли, предполагающая абсолютность нравственной ответственности. Определяя

границы ответственности, Лосский различает свободу воли и свободу действия. Традиционная точка зрения на этот предмет исходит из того, что абсолютной можно признать только свободу воли, тогда как свобода действия всегда относительная, ибо наталкивается на такие препятствия, преодоление которых не во власти человека. Отсюда делается вывод, что нравственная ценность поступка должна измеряться прежде всего его мотивом, а не его объективным содержанием. Чтобы обосновать абсолютность свободы, Лосский выделяет два ее типа: свободу материальную и свободу формальную. Положительная материальная свобода определяется степенью творческой мощи субъекта-деятеля. Свое полное выражение эта свобода получает только у членов Царства Божия. Их свобода воли есть вместе с тем и безграничная свобода действия, направленная на осуществление абсолютного добра. В мире, где живут эгоистически обособленные друг от друга индивиды, уровень материальной свободы весьма низок, что ограничивает и свободу действия. Но здесь вполне сохраняется формальная свобода, суть которой Лосский усматривает в господстве действующего «я» над своими желаниями, решениями и поступками. Не обладая полной творческой мощи, субъект сохраняет мощь, достаточную для свободного выбора любой из нравственных возможностей и для стремления осуществить свое решение. «Во всяком случае, — замечает Лосский, — человек может отказаться от пути зла и, по крайней мере, начать путь восхождения к добру, хотя бы в форме искреннего стремления вступить в него»¹.

Третье, существенное условие нравственности имеет онтологическое значение: это особое стремление мира, в котором личность не замкнута в себе и находится в теснейшей связи со всеми существами всего мира. Это условие Лосский называет «единосущием субстанциальных деятелей», свободно творящих личностей. Именно это условие объясняет, согласно Лосскому, механизм бескорыстного поведения, мотив сострадания и любовь к ближнему. Критикуя учение А. Шопенгауэра о сострадании как отождествлении субъекта с другим лицом и следуя в этом вопросе за В.С. Соловьевым, Лосский показывает, что смысл единосущия означает способность, не отождествляя себя с другим, иметь в своей душе страдание чужого «ты» в подлиннике, интуитивно проникая в мир чужого бытия. На этой почве вырастает и деятельная помощь страдающему лицу без тени страдания самого человеколюбца, так что, действительно, самые добросердечные люди могут быть и самыми веселыми.

В дополнение к трем основным условиям нравственности (абсолютности ценностей, свободе воли и единосущию субстанциаль-

¹ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М., 1991. С. 132.

ных деятелей) Лосский выдвигает еще и четвертое условие, позволяющее объяснить, как возможно развитие нравственной жизни существ, отпавших от Бога, от пути абсолютного добра. Это — утрачение совести, влекущее за собой раскаяние.

Свое этическое учение Лосский называет «теономной этикой любви», противопоставляя его прежде всего различным видам позитивизма в этике (в особенности натуралистическому эволюционизму Г. Спенсера). В отличие от релятивизма последнего, теономная этика утверждает нравственный абсолютизм. В этике позитивизма опыт создает ценности; в теономной этике опыт опознает их. Основой такого опознания является аксиологическое чувство, эмоциональный интуитивизм, позволяющий различать объективное бытие ценностей с такой же достоверностью, как наличие цветов, звуков и т. п. В тесной связи с аксиологическим опытом стоит и опыт нравственный, открывающий требования абсолютного идеала совершенства и включающий в себя голос совести. К этим двум видам опыта на высшей ступени нравственного развития присоединяется еще и религиозный опыт, в котором Бог открывается как высшая, абсолютная ценность. «Этих трех форм опыта, — полагает Лосский, — совершенно достаточно для практического руководства нравственным поведением»¹.

Этика «христианского реализма» С.А. Франка. Этическое учение С.А. Франка (1877–1950) получило свое законченное систематическое выражение в работе «Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии» (1949). Замысел работы относится, по словам Франка, еще к довоенному времени, когда нельзя было предвидеть всей разрушительной, демонической силы зла. Характерно, что книга Франка вышла в один год с книгой Н.О. Лосского «Условия абсолютного добра»; обе работы написаны на основе одного и того же жизненного опыта, «страшного опыта последней войны». Однако пафос и выводы этих работ существенно отличаются друг от друга. Если для Лосского наступление «сатанинского» зла еще больше оттенило монолитность абсолютного добра и привело к этическому монизму, то Франка торжество сил зла укрепило в мысли «онтологической необеспеченности добра», его дуализма: метафизического могущества и эмпирического бессилия.

В целом работа Франка — это попытка этико-философского толкования слов евангелиста Иоанна: «И свет во тьме светит и тьма не объала его», которые он считает самой мучительной и самой насущной проблемой человеческой жизни. Источником постижения смысла евангельского изречения явился для Франка новый опыт непонятного, противоестественного и все же фактически очевидного упорства и могущества зла в мире, ведущий к крушению веры

¹ Лосский Н.О. Указ. соч. С. 71.

в предопределенность и осуществимость абсолютного добра. Этот опыт позволяет считать, полагает Франк, что мысль о том, что «весь мир лежит во зле», перестает быть «условной церковной формулой», но становится «серьезной и горькой правдой». Этот опыт нагнетает также на мысль, что в мировом бытии не дано никаких гарантий для торжества сил добра. Из того, что зло имманентно присуще миру и человеческой природе, следует, что борьба против него имеет смысл, совершенно независимый от веры в победу над ним. Более того, эта борьба только и имеет смысл при уверенности, что окончательная победа добра в пределах мирового бытия невозможна.

Основное нравственное противоречие человеческой жизни Франк усматривает в двойственной природе добра. С одной стороны, добро раскрывается как абсолютно притягательная, всепобеждающая и торжествующая сила, источник высшего блага, а с другой — обнаруживает всю свою неспособность противостоять силам тьмы, покончить с периодически вспыхивающей агрессией зла. Пытаясь объяснить это противоречие, Франк приходит к мысли об имманентной, органической принадлежности зла к составу мирового бытия, об онтологической равнозначности добра и зла в пределах эмпирического мира. Духовно-метафизическое всемогущество и абсолютную ценность добра нельзя автоматически переносить на эмпирический мир, уповая на предопределенную победоносность сил добра человеческой жизни. Новый опыт зла заставляет признать, что высшие благодатные силы, проникая в эмпирический мир и действуя в нем, вынуждены принимать облик сил этого мира, подчиняться и приспособляться к духовно ограниченным условиям эмпирического бытия, не только активно действовать, но страдать и терпеть. По словам Франка, здесь совершается непостижимый для нашего сознания «кенозис», снижение и умаление высших сил, их отступление перед господствующими и хозяйничающими в эмпирическом мире силами зла. Отсюда Франк делает весьма рискованный богословский вывод о том, что Бог отнюдь «не всемогущ в смысле внешне зримой и осязаемой победоносности», а всемогущ только незримо и идеально, проявляясь в составе самого мира только по образцу света, который, озаряя все вокруг себя, все же остается окруженным плотной завесой тьмы.

Вместе с тем, согласно Франку, неправильным было бы и приуменьшать влияние высших сил в составе мирового бытия. Метафизически-надмирное могущество абсолютного добра должно как-то изливаться в мир. И это изливание протекает через посредство человеческих сердец. Могущество добра может заявить о себе только немощью человеческой природы. Действительно, что может человек противопоставить злу? Как он может противоборствовать ему, если высшие благодатные силы не в состоянии ока-

зять злу достойное сопротивление? Но именно человек призван стоять на переднем рубеже борьбы со злом, ибо он живет в царстве зла, являясь как бы «агентом» сил света и добра в мире тьмы и зла. Человек сопределен злу. Ему не нужно умяляться, страдать и мучиться ощущением ограниченности, приниженности своих сил. Франк определяет позицию человека в отношении к злу как активность сынов Света в царстве тьмы, сочетающих непоколебимую веру в свое высшее призвание, ясное сознание и опыт могущества в мире зла, на борьбу с которым они призваны, со смиренным и трезвым сознанием своего собственного несовершенства. Эту позицию Франк определяет в целом как нравственное совершенствование мира.

Нравственное совершенствование мира — это изливание в мир благодатной силы любви, внесение добра в человеческие сердца, в непосредственные личные отношения между людьми, неустанная борьба с грехом и злом, с силами разрушения. Нравственное совершенствование, по Франку, есть срединная позиция между внешним ограждением мира от зла, и превышающей человеческие силы задачей сущностного преодоления зла — спасение мира. Нравственное совершенствование не может быть спасением, ибо последнее означает «онтологический переворот в творении», в силу которого зло будет окончательно истреблено. Разницу между спасением и нравственным совершенствованием мира Франк уподобляет различию между радикальным исцелением и паллиативным лечением. Первое — есть дело, превышающее человеческие силы и доступное только всемогуществу и благодати Божьей. Второе — есть дело человеческой активности. Цель спасения — рассеяние тьмы, сожжение тьмы; цель нравственного совершенствования — ограждение света от окружающей его тьмы. Человек призван быть носителем света, стремясь к тому, чтобы в составе мирового бытия этот свет не тускнел, а возгорался возможно ярче, озаряя мир тьмы.

В своей книге Франк часто прибегает к этической метафоре света, что позволяет ему глубже и целостнее выразить нравственный опыт жизни. Метафоричность языка Франка во многом является следствием его установки на рациональную непостижимость нравственного бытия человека. Франк исходит из того, что всякая реальность есть нечто большее и иное, чем все, что мы о ней знаем, и что объяснить зло — значит в какой-то мере оправдать его. По словам С. А. Левицкого, в этике Франка, как она изложена в «Свете во тьме», «меньше гнозиса и больше исполненности духом подлинно христианской мистики. Франк строит свою этику, исходя из Откровения, лишь дополняя ее своим гнозисом»¹.

¹ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 344.

Героическая этика прометеизма П.С. Боранецкого.

П.С. Боранецкий (1900 — после 1965) занимает особое место в ряду философов русского зарубежья. Он нелегально эмигрировал из советской России в 1930 г. Обосновавшись в Париже, стал одним из идеологов движения «пореволюционный синтез», возглавляемого Ю.А. Ширинским-Шихматовым. Был близок к евразийству. Редактировал и издавал журнал «Третья Россия» (1932—1939). С конца 1940-х гг. в парижских издательствах на русском языке стали выходить его книги: «О достоинстве человека. Основания героической этики» (1950), «О самом важном: конечное назначение человека» (1956), «Социальный идеал (Основа социальной философии)» (1965) и др.

Своеобразие нравственного творчества Боранецкого выразилось в том, что он попытался создать оригинальный вариант этики «третьего пути», отвергающей как религиозно-метафизическую традицию этики, так и принципы моральной идеологии марксизма. Согласно Боранецкому, «новому масштабу сознания и бытия не может соответствовать ни старое теологическое мирозерцание, с его понятиями о немощи и убожестве человека, мирозерцание духовной незрелости его; ни современное материалистическое мирозерцание, с его понятиями о изменности и ничтожестве человека, являющееся лишь отрицанием первой формы сознания; ему может соответствовать лишь новое, по нашей терминологии, титаническое мирозерцание — прометеизм, или антропономизм, с его понятиями о творческом величии и могуществе человека, — мирозерцание, которое и является формой духовной зрелости человека и, следовательно, раскрытия его потенциально-безграничной творческой мощи»¹. При этом «величайшая нравственная ложь теологического мирозерцания» заключается, по мысли Боранецкого, в том, что оно, исходя из мнимой противопоставленности идеального и реального, относит Абсолютное в иной, «сверхъестественный» мир, противопоставляя его реальному миру. «Величайший же нравственный дефект материалистического мирозерцания» Боранецкий усматривает в том, что оно отвергает саму реальность абсолютного, будучи мирозерцанием относительного и конечного. Боранецкий полагает, что только на основе истинного понятия об Абсолютном и понятия реальности Бесконечного может быть построена истинная этика.

Принцип героического конституируется в этике Боранецкого двумя основными моментами: творчеством и единством, что соответствует двум основным началам титанического мирозерцания: «демиургическому принципу творчества» и «универсалистическо-

¹ Боранецкий П.С. О достоинстве человека. Основания героической этики. Париж. 1950. С. 6.

му принципу единства». Титаническое мирозерцание призвано, прежде всего, решить задачи «организации мира» и «творческого овладения природой и историей». При этом этика титанизма должна осуществлять «демиургическую мобилизацию творческих возможностей человека», «гармонизацию жизни» и «гармоническое объединение людей». Высшая нравственная квалификация, которая может быть сообщена задаче организации мира — это преобразование мира как абсолютный подвиг творчества; оно есть дело спасения мира, преодоления мирового зла, в особенности зла смерти. Боранецкий подчеркивает, что титанический героизм имеет совершенно иную природу, чем героизм традиционный. Героизм прошлого был только «случайно-эпизодическим», вызванным чрезвычайными обстоятельствами (войнами, революциями, стихийными бедствиями и т. п.) и «условно-героическим» в плане своего нравственного достоинства. Он не отвечал требованиям подлинно героической этики ни со стороны творческой, демиургической, ни со стороны всеобщей, гармонической. Эпоха титанизма открывает возможность героического для всех, а не только для избранных. Масштаб идеала героической этики прометеизма Боранецкий сравнивает с самым высшим, на его взгляд, идеалом христианской этики — аскетическим идеалом святости. «Цель аскетической этики — лишь преобразование человека; цель героической этики — преобразование мира и в нем также и преобразование человека. Аскетизм в том, чтобы «спасаться», героизм в том, чтобы спасти мир; аскетизм по существу эгоистичен, героизм же жертвенен по преимуществу»¹.

Героическая этика Боранецкого обнаруживает наибольшую близость к супраморализму Н.Ф. Федорова, в его секулярном варианте, в той части учения, где речь идет об общем деле организации мира и преодоления зла смерти, а также к этике «творческого назначения человека» Н.А. Бердяева. В плане же культуропреемства она вдохновляется идеалом возрожденческого титанизма. Ощутимы также скрытые ностальгические мотивы «героики буден» социалистической России.

Этика «поющего сердца» И.А. Ильина. Этические искания И.А. Ильина (1883–1954), завершающие 30-летний период этики русского зарубежья, свидетельствуют о том, что русская классическая этика вплотную подошла к созданию особого этического-художественного воззрения на мир, преодолевающего периодические соблазны этического формализма, рационализма и социологизма. Ярким подтверждением этому является посмертно изданная в Мюнхене работа Ильина «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» (1958). Эту книгу Ильин предназначал для «сердечного чте-

¹ Боранецкий П.С. О достоинстве человека. С. 35.

ния», которое призвано «верно и полно воспроизвести духовные видения другого человека, жить в них, наслаждаться ими и обогащаться ими». Такого рода чтение Ильин называет «художественным ясновидением». Это наиболее адекватный способ донести до другого нравственно-философский опыт жизни, обеспечивающий духовную встречу и свободное единение автора и читателя. Данный замысел и определил жанровое и содержательное своеобразие, особый философско-художественный и нравственно-этический строй его произведения. В своей книге Ильин выступил не просто продолжателем традиции «философии сердца», представленной в учении исихазма, творчестве таких философов, как П.Д. Юркевич, М.М. Тареев, Б.П. Вышеславцев, и др.; он попытался выразить нравственный опыт жизни «языком сердца». Избегая по возможности философского дискурса, Ильин обращается к непосредственному конкретному созерцанию действительности, к картинам и образам, выхваченным из потока жизни взглядом нравственно умудренного человека. Это — медитации на почве нравственно-философского опыта жизни. Книга Ильина весьма отличается от западноевропейской эссеистики или философствования русских мыслителей. Больше всего она напоминает духовные озарения восточных мудрецов. Особенно удивительно тематическое и стилистическое сходство «Поющего сердца» с беседами индийского гуру Дж. Кришнамурти «Комментарии к жизни», которые вышли в те же годы в Англии.

В книге Ильина пересекаются два плана исследования, органично продолжая и дополняя друг друга: план «внутреннего этоса» (духовное внутреннее пространство, мир страстей, добродетелей и пороков) и план «внешнего этоса» (нравственно одухотворенный мир природных стихий и вещей, составляющих местопребывание человека). «Поющее сердце» начинается с созерцания традиционных этических добродетелей: любви, ненависти, справедливости, вины, дружбы. По мысли Ильина, это как бы «первые лучи» духовности, Божественного света, проникающие в сердце человека. Освещенный этими лучами, человек открывает для себя нравственно одухотворенный мир вещей и явлений природы, обретает дар молитвы, язык общения с сущим, ведущий его к «воротам Абсолютного». Традиционная этическая часть «Поющего сердца» выдержана в лучших традициях моралистической литературы, оплодотворенной жизненной мудростью, отмеченной печатью исповедальности, изяществом и афористичностью слога. По стилю Ильин здесь близок к эпистолярной моралистике в духе «Нравственных писем» Сенеки или «Писем к сыну» Честерфилда. Однако подлинная оригинальность «Поющего сердца» проявилась в изображении «внешнего этоса». Перед читателем предстают захватывающие картины нравственного одухотворения сущего:

облака, пробуждающие чистое, свободное и бескорыстное созерцание и навевающие чувство легкой беззаботности и прекрасного безразличия; восход солнца, очищающий сердце и освежающий воображение; горное озеро, с неподражаемой простотой и достоинством, ясностью и искренностью обнажающее глубину своего существа и с щедрой мудростью посвящающее человека в свои тайны; снежные горы, утчащие человека блюсти в высоких сферах жизни целомудренную тишину и достоинство, облекая свое недоступное величие в смирение; приветливый гул моря, наполняющий сердце легким, зовущим и ни к чему не обязывающим счастьем, сулящий любовное прощение, благостный покров и исцеление к невинности и т. д. Особенно любовно и трепетно Ильин описывает этот огонь. От созерцания огня душа становится живой, легкой, интенсивной, ясной, светящейся и сильной. Огонь дарует очищение и очевидность. Огонь учит свободе и единению. Огонь зовет к новым формам бытия. «Кто жаждет чистоты, тот должен готовиться в духе к огненному очищению, а кто ищет прекрасной формы, тот должен сам возгореться внутренним пламенем. Огонь имеет власть преобразить и уничтожить: вот почему во всяком живом существе живет влечение к огню и страх перед огнем»¹. Опыт созерцания природы возвращает человеку полноту и гармонию его нравственного мира, очищает его сердце от пошлости, мелочности и светливости обыденной жизни. Фактически в своей работе Ильин воссоздает преданный забвению в европейской этико-философской традиции изначальный аристотелевский смысл понимания добродетели как чувственного порыва к прекрасному².

4.7. СОВЕТСКАЯ ЭТИКА.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА (1960 – 1980-е гг.)

Термин «советская этика» обозначает определенный этап в развитии марксистской этической традиции, характеризующийся в целом переходом этической мысли от моральной идеологии к моральной теории и отличающийся: 1) мировоззренческим единством этических исследований и 2) моральным теоретизированием как основным способом функционирования этического знания. Вместе с тем в рамках советской этики продолжают действовать и характерные механизмы «моральной идеологии» 1930 – 1950-х гг.:

¹ Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 409.

² Ср.: «Не разум — начало и руководитель добродетели, движения чувств. Сначала должен возникнуть какой-то неосмысленный порыв к прекрасному, а затем уже разум произносит приговор и судит». Аристотель. Большая этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 357.

партийно-государственное управление нравственными процессами общества (в особенности процессом нравственного воспитания) и тотальное функционирование моральных идей, составляющих реальный компонент мировоззрения и обыденного сознания. Общемировоззренческий контекст «искания» моральной истины обусловил недостаточную выраженность авторской позиции, следствием чего стало отсутствие в рамках советской этики оригинальных и самостоятельных этических систем¹. В связи с этим период советской этики может быть представлен не как совокупность отдельных этических учений, но как общая тенденция развития этической мысли. Не случайно, что излюбленным жанром советской этики стал жанр коллективной монографии. Но даже в условиях господства «коллективной» мысли в советский период возникали неортодоксальные подходы к проблеме нравственности, не вписывающиеся в рамки традиционной марксистской этики. К их числу можно отнести «этический неоспинозизм» Я.А. Мильнера-Иринина, «панперсонализм» П.М. Егидеса, этику «генетического альтруизма» В.П. Эфроимсона, «этику сочувствия» С.В. Мейена, формальную модель «этической рефлексии» В.А. Лефевра и др.

Существенной чертой советской этики стало моральное теоретизирование, преследующее цель ввести этику в ранг научных дисциплин. Теоретизирование в области этики во многом компенсировало отсутствие философско-метафизического плана исследования, связанного с отрывом советской этики от религиозно-философской традиции отечественной этической мысли. В целом данный тип морального теоретизирования оказался наиболее близок к нравственно-правовой традиции русской этики второй половины XIX в. Общими являются здесь темы специфики и сущности морали, исследование природы моральных норм и функций нравственности. Характерно, что и в том и другом случае имел место сравнительный план: соотношение морали и права, с одной стороны, и морали и экономики — с другой. Моральное теоретизирование начинается с обсуждения проблемы этических категорий, организованного в 1961 г. журналом «Философские науки». Начало дискуссии было положено статьей Л.М. Архангельского «Сущность этических категорий», а ее окончание — статьей А.Г. Харчева «К итогам дискуссии о категориях этики» (1965). Основным достижением дискуссии следует считать идею разграничения понятий «мораль» и «этика» и, соответственно, «моральных понятий» и «этических категорий» как двух принципиально различных типов сознания: ценностного (морального) и научного (этического). Необходимо отметить, что в отечественной философии морали

¹ Разумеется, общемировоззренческий характер этической науки не исключал спорных и дискуссионных точек зрения на отдельные проблемы этики.

такого рода разграничение не проводилось, что окрашивало нравственно-философскую традицию, при всей ее метафизической глубине, в нравоучительные тона. Даже нравственно-философская система В.С. Соловьева была не свободна от этих недостатков¹. Принцип научно-ценностного разграничения «морали» и «этики» определил теоретическую автономию этической науки в условиях идеологической синкретичности морального сознания и способствовал определенной формально-логической независимости этических исследований.

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

Развитие конкретно-теоретического знания о морали было сопряжено со сменой парадигмы общекультурного понимания морали. Представления о морали как о форме общественного сознания и способе согласования личных и общественных интересов, типичные для 1960-х гг., сменяются ее пониманием как способа духовно-практического освоения мира в 1970-е гг. и как ценностного базиса культуры в 1980-е. Это во многом определило проблемные точки пересечения и соотношения теоретического и морально-практического знания в этике. Период с середины 1960-х по середину 1970-х гг. характеризуется в целом приоритетом теоретических, формально-логических исследований, связанных с необходимостью предварительной категориальной систематизации марксистской этики. Определяющими становятся здесь проблемы категорий, предме-

¹ Как отмечал в этой связи Э.Л. Радлов, этика Соловьева «примыкает как последнее звено к целому ряду посланий и поучений, которыми переполнена вся древняя Русь». См.: Радлов Э.Л. Указ. соч. С. 188. Б.Н. Чичерин не случайно упрекал Соловьева в слабой теоретической оснащенности его этики. См.: Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. Кн. 39 (IV). С. 701.

та и системы этики, специфики и структуры, сущности и функций морали. Этот период, удачно названный «дефинитивным» (А.А. Гусейнов), можно считать наиболее плодотворным в истории советской этики. Достаточно сказать, что только в 1974 г. вышло более 10 монографий, имеющих принципиальное теоретическое значение (работы О.Г. Дробницкого, А.И. Титаренко, Л.М. Архангельского, В.Т. Ефимова, А.А. Гусейнова и др.). Высшим достижением этого периода бесспорно является работа О.Г. Дробницкого (1933–1973) «Понятие морали» (1974), давшая образец системного историко-логического обоснования предмета этики на основе истории этической мысли и современной зарубежной этики, рассматриваемой в умеренно-критическом свете. Авторскую позицию Дробницкого можно обозначить в целом термином «этический концептуализм» в исконном религиозно-метафизическом смысле этого слова. В теории Дробницкого понятие морали не совпадает с фактической моралью в силу многозначности смысловых значений последней. В связи с этим он обосновывает своего рода «концепт» морали, как общую метасмысловую ее основу, позволяющую схватывать ее реальные значения. Идея концептуализма просматривается уже в его ранней работе «Мир оживших предметов» (1967), в которой раскрывается ценностно-понятийная природа вещи как условие объективности ее бытия. Своей высшей точки эта идея достигает в «Понятии морали» (1974), где мораль предстает как идеальный случай единства универсалии и конкретного поступка. Однако объективный язык самой морали не может быть адекватно выражен в словах-знаках, что порождает многозначность понимания морали. Исследование Дробницкого вплотную подходит к той черте, при которой сущность морали раскрывается не на уровне понятия, а на уровне «концепта», т. е. «схватывания» конкретного содержания морального явления в непосредственном единстве с его общим смыслом.

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

С середины 1970-х гг. приоритеты смещаются в сторону морально-практических и этико-прикладных исследований. Определяющим фактором явилась здесь идея «активной жизненной позиции личности», выдвинутая на XXV съезде КПСС (1976), породившая поток комментирующей литературы и ставшая предметом обсуждения на многочисленных конференциях. Этот идеологиче-

ский «заказ» в значительной степени определил характер соединения теории и практики, соотношения эмпирического и метаэтического дискурсов в этике конца 1970-х — первой половине 1980-х гг. На первый план выдвигаются исследования, представленные преимущественно в коллективных монографиях, главной темой которых становятся этические проблемы личности и поведения (см.: «Структура морали и личность» (1977), «Личность: этические проблемы» (1979), «Моральный выбор» (1980), «Нравственные проблемы развития личности» (1982) и др.). Вместе с тем в центре внимания оказываются проблемы прикладной этики, причем не столько в их морально-практическом, сколько в социально-управленческом плане: выдвигается идея «этоники», как науки руководства и управления нравственными процессами (см., например, «Научное управление нравственными процессами и этико-прикладные исследования» (1980), «Прикладная этика и управление нравственным воспитанием» (1980) и др.).

С начала 1980-х гг. возобновляется дискуссия о предмете этики, на этот раз в плане возможного «отпочкования» от этики самостоятельной, конкретно-научной области знания «моралеведения» или «этосологии» (учение о нравах и нравственности). Инициированная полемической статьей В.Т. Ефимова «Этика и моралеведение» (Вопросы философии. 1982. № 2), дискуссия выявила широкий спектр точек зрения на проблемы и перспективы развития этики, свидетельствующие о намечающемся плюрализме идей в советской этической науке сер. 1980-х гг. (итоговый обзор см.: Этика: панорама идей // Вопросы философии. 1984. № 6).

Актуальной задачей завершающего этапа развития советской этики (вторая пол. 1980-х гг.) стало теоретическое построение системы социалистической нравственности. В самой постановке этой задачи просматривается определенная закономерность развития конкретно-теоретического знания о морали: от общей, абстрактной «теории коммунистической морали» 1950 — 1960-х гг. через исследование «морали развитого социализма (сер. 1970-х) и нравственного мира советского человека (начало 1980-х) к созданию социологически выверенной, систематической теории социалистической нравственности (см. «Социалистическая мораль: проблемы и перспективы», симпозиум в МГУ, 1986). Эта задача так и осталась до конца нерешенной в силу социально-политической трансформации социалистического общества.

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

К концу 1980-х гг. формально-логический и социально-исторический уровни систематизации этики были исчерпаны; исторически назрела необходимость обоснования новой парадигмы морали как духовного базиса культуры, что предполагало синтез традиций и восстановление разорванных связей с религиозно-философской этикой.

4.8. РОССИЙСКАЯ ЭТИКА. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ (1990-е гг.)

Становление российской этики в значительной степени было инициировано процессом перестройки конца 1980-х гг. При отсутствии позитивных и содержательных проектов и программ преобразования советского общества этика оказалась востребованной в качестве мировоззренческого ориентира и общей морально-ценностной проекции общественного развития. Оценивая нравственное содержание перестройки, исследователи отмечали, что «в ее концепции самая общая историческая перспектива формулируется в ценностных понятиях, терминах этики» (А.А. Гусейнов)¹. Результатом этого стала смена парадигмы общекультурного понимания морали, что получило свое выражение в приоритете общечеловеческих нравственных ценностей и в «оправдании» абстрактно-гуманистического канона морали, призванного восполнить «конкретный гуманизм» социалистической практики.

Однако поворот к общечеловеческим ценностям в этике приобрел в значительной степени идеологический и общекультурный резонанс и не стал предметом философско-теоретического осмысления. Отдельные собственно этические работы на эту тему² затерялись в потоке социально-публицистической периодики, издаваемой миллионными тиражами. В результате исходный импульс становления российской этики не получил своего теоретического развития и не оказал заметного влияния на основной круг ее проблем.

Существенным фактором формирования новой этической парадигмы стало «возвращение» в Россию религиозно-философского наследия этиков русского зарубежья: основных этических трудов И.О. Лосского (1991), С.Л. Франка (1992), Н.А. Бердяева (1993), Б.П. Вышеславцева (1994) и др., впервые изданных на родине в серии «Библиотека этической мысли». Это определило многообразие различных этических жанров и сближение традиций в рамках

¹ Перестройка и нравственность (материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 3.

² См., например: Сомсонова Т.В. Этика перестройки и перестройка этики. Научное исследование (на нем. яз.). Бонн, 1989; Обновление морали и перспективы этики. М., 1990.

русской этики (религиозно-философской, научно-позитивистской, марксистской)¹, что привело к своеобразному пересечению и взаимопроникновению метафизического и эмпирического дискурсов в этике. Результатом этого явилась тенденция реформирования эмпиризма в этике. Эта тенденция выразилась в попытке синтеза «базовых, нормативно-этических программ» — этики гедонизма, утилитаризма, перфекционизма и альтруизма (Р.Г. Апресян, 1995), а также эмпирических подходов к обоснованию природы моральных абсолютов, в частности, путем интроспективных эмпирических обобщений в духе «внутреннего опыта» Д. Локка (Л.В. Максимов, 1996). В отличие от «метафизического реформизма» конца XIX — начала XX в., предусматривавшего материальную конкретизацию этического формализма Канта, «эмпирический реформизм», следы которого можно обнаружить в этических учениях Е.Н. Трубецкого и Б.П. Вышеславцева, предполагает своего рода «метафизическое» обобщение эмпирических данных нравственности.

Восстановление разорванных связей и традиций в этике привело к появлению своеобразного «этического классицизма», связанного с актуализацией классических моральных учений. «Классицизм» в этике вылился в форму моралистического проекта «гармонизации добродетели и счастья» (А.А. Гусейнов, 1995). «Великие моралисты» продолжают традицию «конкретно-идеальной» этики, начатой Д.И. Чижевским в работе «О формализме в этике (Заметки о современном кризисе этической теории)» (1928). Наряду с религиозно-нравственной агиографией и морализирующей биографией в духе Плутарха, предлагаемых Чижевским в качестве конкретных форм построения идеальных этических типов, здесь представлены образцы «этизирующей биографии», или точнее, «биографирующей этики», обнаруживающей органическую взаимосвязь между этическим учением и жизнью философа-моралиста.

Ослабление идеологического диктата в области этики 1990-х гг. привело, с одной стороны, к ее «эмансипации» от практической жизни и переходу к имманентной моральной рефлексии, а с другой — к «моралеведческому» практицизму, вызвавшему интенсивный рост прикладных видов этического знания: биоэтики, политической этики и этики ненасилия, хозяйственной этики и этики предпринимательства, этики права и этики науки и т. д. Развитие прикладной этики сопровождается процессом «пост-этической дифференциации» моральных знаний, связанной с их отрывом от философской этики и становлением в качестве самостоятельных «моральных наук», институционально

¹ Характерным примером такого рода «сближения» можно считать сборники научно-публицистических чтений «Этическая мысль» / Сост. и общ. ред. А.А. Гусейнова (1988, 1990, 1991), сыгравшие важную роль в формировании парадигмы российской этики.

закрепленных за соответствующими «комитетами» и «комиссиями» по этике.

К концу 1990-х гг. в российской этике нарастает потребность в энциклопедической системе систематизации моральных знаний, намечающей контуры новой этической парадигмы как «этики цельного знания». Реальным выражением этой тенденции стал выход в 2001 г. энциклопедического словаря «Этика» (под общ. ред Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова), в котором впервые в истории отечественной мысли была предпринята попытка систематизации этических знаний на основе синтеза мировых культурно-исторических типов этики (индийской, китайской, античной, арабо-мусульманской, западноевропейской и российской). Энциклопедический словарь во многом явился осуществлением и академической легитимизацией интегративной этической идеи отечественной культуры, получившей свое наиболее яркое воплощение в моралистическом религиозно-философском синтезе Л.Н. Толстого (как собрания «мудрых мыслей» всех времен и народов). В этом смысле словарь можно рассматривать не только в качестве нарождающейся парадигмы новой российской этики, но и в качестве реального противовеса постмодернистской тенденции дифференциации и «деконструкции» этического знания, ведущей к размежеванию и разрыву между философией морали и прикладными видами этики. Залогом этого является духовный и культурный универсализм русской этической мысли как главный импульс ее творческого развития.

ЛИТЕРАТУРА

- Бродский А.И.* В поисках действенного этоса. Обоснование морали в русской этической мысли XIX века. СПб., 1999.
- Бронзов А.А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1902.
- Назаров В.Н.* Опыт хронологии русской этики XX века. Первый период (1900—1922) // Этическая мысль: Ежегодник. М., 2000.
- Назаров В.Н.* Опыт хронологии русской этики XX века. Второй период (1923—1959) // Этическая мысль: Ежегодник. М., 2001.
- Назаров В.Н.* Этика в России // Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001.
- Назаров В.Н.* История русской этики. М., 2006.
- На рубеже эпох. Из истории русской этической мысли конца XIX—XX вв. Тамбов, 1996.
- Очерки истории русской этической мысли. М., 1976.
- Очерки этической мысли в России конца XIX—начала XX века. М., 1985.
- Раглов Э.Л.* Этика. Пг., 1921.
- Франк С.Л.* Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
- Харчев А.Г., Яковлев Б.Д.* Очерки истории марксистско-ленинской этики в СССР. Л., 1972.
- Ehlen P.* Die philosophische Ethik in der Sowjetunion. München; Salzburg, 1972.

ЭТИКА НЕНАСИЛИЯ

В духовной истории человечества есть особая этическая линия, которая понимает мораль как ненасилие и в этом качестве придает ей значение непосредственной и абсолютной основы человеческого существования. Ее можно назвать этикой ненасилия. Она представляет собой наиболее чистый вариант морального, говоря точнее, морально-религиозного мировоззрения. Вместе с тем эта линия связана с философской этикой, двояко перекрещивается с ней. Во-первых, этика ненасилия, по крайней мере, в тех формах, которые она приобрела в XIX — XX вв., широко апеллирует к рационально-философским аргументам, претендует на доказательный статус. Во-вторых, нормативные программы философских этических учений в той мере, в какой они гуманистически ориентированы, вырастают из идеала ненасилия, модифицируя, дополняя и ограничивая его применительно к конкретным природным, социальным, историческим возможностям человека.

Идеал ненасилия был сформулирован в ходе величайшей духовной реформации, которая началась приблизительно в середине I тысячелетия до нашей эры, в так называемое «осевое время» (К. Ясперс) и заключалась в возникновении человекоцентрированного взгляда на мир. Он присутствует во всех сформировавшихся в ту эпоху культурах и религиях. Ненасилие составляет нормативное содержание золотого правила нравственности, которое можно считать универсальной формулой гуманизма, своего рода этическим инвариантом всех культур. Его мы находим у Фалеса, Конфуция, Хилела, Мухаммеда, практически у всех моральных учителей человечества. Ненасилие является важнейшим поведенческим канонем джайнизма и буддизма. В европейской истории идеал ненасилия связан прежде всего с именем Иисуса Христа. Формула ненасилия Иисуса является недвусмысленно ясной и парадоксально резкой. Она звучит так: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую». И еще: «Вы слышали, что сказано: «люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего». А Я говорю вам: любите врагов ваших»... (Мф., 5: 38 — 39, 43 — 44).

Эти заповеди даны в Нагорной проповеди и составляют ее смысловой центр. Они отменяют древний закон, который предполагал возможность справедливого насилия — насилия как возмездия («око за око») и государственного насилия как способа коллективной за-

щиты («люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего»). Иисус считает, что насилие не может иметь оправдания никогда, ни при каких условиях, ни в какой форме. Так обозначается конец одной эпохи, одной духовной формации и начало другой. На смену ветхому человеку приходит новый человек, который отличается от первого главным образом тем, что понимает норму «не убий» как «непротивление злу». В данном случае речь идет о действительном смысле христианской этической революции. Что касается осознания этого смысла, то оно, как мы увидим, приходит только в наше время.

Идея ненасилия является итоговым выводом, вытекающим из продуманного и цельного взгляда на мир, говоря точнее, она предполагает такой взгляд и разворачивается в него. Ненасилие уходит корнями в определенную метафизику, антропологию и этику человеческого существования. Рассмотренные в самых общих чертах, эти мировоззренческие предпосылки ненасилия состоят в следующем.

Метафизика ненасилия исходит из того, что жизнь отдельного человеческого индивида нельзя рассматривать саму по себе, вне связи с миром в целом. За пугающей конечностью жизни индивида скрыт непостижимо бесконечный смысл мира в целом. Краткий миг земного существования между рождением и смертью — не вся жизнь. Есть еще иное измерение бытия (вечное Царство Божие, если говорить на религиозном языке Иисуса). Они связаны между собой таким образом, что скрытая глубина, вечная жизнь в Боге составляют тайну и предназначение видимой, земной жизни. Абсолютное начало жизни Иисус отождествлял с внутренним человеком (на вопрос фарисеев, когда придет Царствие Божие, он ответил: «Царство Божие внутри вас» — Лк. 17: 21). В последующей интеллектуально-духовной истории оно получало другие названия — ноуменального мира, мирового разума, смысла истории, но само усмотрение за внешним человеком человека внутреннего, за дальним горнего, смертью бессмертия стало одним из важнейших основоположений человеческого самосознания. В основе такого взгляда лежит убеждение, что реализуемое человеком доброе начало жизни есть в то же время ее глубинное и вечное начало.

Антропология ненасилия основана на предположении, что каждый индивид имеет свою долю в Царстве Божием. В каждом из них, а в «последних» (обездоленных, страдающих, убогих, презираемых) даже в большей мере, чем в «первых» (богатых, довольных, сильных, процветающих), представлено то доброе начало, которое составляет вечную основу и высший смысл жизни. Никто не отлучен от этого начала. И никто не приобщен к нему столь всесторонне, чтобы в нем уже не было ничего иного. Добро и зло, великое и ничтожное распределены в массе человеческих индивидов таким образом, что в каждом из них представлено и то, и другое. Люди взаимно связаны в добре и зле. Каждый человек обладает досто-

инством. Его жизнь свята, и никто не может покушаться на нее. Каждый человек также ограничен в том смысле, что не может выступать от имени добра, и никто не имеет права быть судьей другому. Зло (грех) не может так глубоко исковеркать человека, чтобы лишить его права на жизнь. И добро не может так полно завладеть человеком, чтобы он получил право суда над жизнью.

Этика ненасилия ориентирована на бесконечность человеческого развития. Каждый индивид имеет отношение к вечной жизни потустороннего мира — он может попасть туда или его могут туда не пустить. Все зависит от самого индивида, его выбора между добром и злом. В ответ на упреки фарисеев, что он делает себя Богом, Иисус ответил словами из древней «Книги хвалений» («Псалтирь»): «Не написано ли в законе вашем: «Я сказал: вы боги»?» (Ин., 10: 34). Нравственный вектор, задаваемый учением Иисуса, нацелен на Божественную высоту. Он требует от людей быть совершенными, как совершенен Отец небесный. Иисус — религиозный реформатор, у него — свой язык. В рамках философской этики нельзя, разумеется, принимать его способ выражения в буквальном смысле. Но еще большей ошибкой было бы отбросить рациональное содержание, заключенное в его странных речениях. Задаваемая Иисусом диспозиция человека по отношению к Богу, которую он понимает как диспозицию сына по отношению к отцу, является специфической формой выражения и обоснования этического максимализма, абсолютности моральных притязаний человека. При таком подходе сама конечность земной жизни получает объяснение и оправдание в бесконечности внутреннего самосовершенствования. Более того, ее можно понять как настоятельное требование такого самосовершенствования.

Непротивление злу (ненасилие) — основа жизнеучения Иисуса, конкретный путь, двигаясь по которому человек только и может поднять себя на Божественную высоту. Иисус прямо говорит, что именно тогда, когда человек не отвечает злом на зло, любит врагов своих, он уподобляется небесному Отцу, который «повелевает солнцу своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф., 5: 45).

Основной заповедью Иисус считал любовь к Богу и ближнему! Поэтому его этика традиционно считается этикой любви. Однако принцип любви наполняется определенным, вполне проверяемым нормативным содержанием и становится действенным поведенческим канонem тогда, когда он уточняется как ненасилие.

Ненасилие — не просто предельный случай любви («любовь к врагам»), не просто испытание. Оно является такой конкретизацией принципа любви, которая придает последнему прямой смысл, страхует от лицемерно-демагогических искажений. Эту связь хорошо выявил и логически последовательно развернул А.Н. Толстой.

Рассуждения А.Н. Толстого по данному вопросу можно резюмировать в следующих положениях. 1) Существует некое абсолютное начало жизни, которое мы именуем Богом, к такому выводу подводят, с одной стороны, разум, познающий свой собственный предел («К несомненности знания бесконечного числа я приведен сложением; к несомненности знания Бога я приведен вопросом: откуда я?»¹), а, с другой стороны, реальный опыт жизни, который оказывается разрушительным тогда, когда человек живет так, как если бы не было Бога. Человек может знать, что Бог есть, но он в принципе не может знать, что он есть. Мы не можем делать никаких содержательных утверждений о Боге, не можем ничего знать о нем, так как само понятие Бога является обозначением предела, за которым кончается компетенция человеческого разума. 2) Понятие Бога задает правильный порядок ценностей в мире. В поисках смысла жизни, который не уничтожается вместе с его индивидуальной жизнью, человек неизбежно обращается к Богу как абсолютному началу жизни. Человек связан с Богом наподобие того, как сын связан с отцом. Сын не может полностью постичь смысл воли отца, хотя именно в ней заключено его благо. Но тем не менее он должен следовать этой воле. Отца делает отцом то, что он любит сына и думает о нем. Соответственно сын есть тот, который живет не своей волей, а волей отца. Сын любит себя тем, что он любит отца. Точно таким же должно быть отношение человека к Богу. Человек правильно живет, правильно действует тогда, когда он живет и действует не так, как он сам хочет, а так, как хочет Бог. «Не как я хочу, но как ты» (Мф., 26: 39), «не моя воля, но твоя да будет» (Лк., 22: 42) — говорит Иисус в ночь перед арестом в ожидании мучительной и позорной смерти. 3) Не как я хочу, а как ты хочешь — эта общая формула отношения человека к Богу есть одновременно формула любви. Любовь, собственно, и состоит в том, чтобы охотно следовать воле другого, чтобы собственное благо находить в благое того, кого любишь. Самоотверженность по отношению к тем, кого любят, — характерная особенность любви во всех ее проявлениях. И это тем более так в случае любви к Богу. Но какой разумный смысл может заключаться в требовании действовать так, как хочет Бог, если мы не знаем (и по определению не можем знать), чего он хочет? Любовь к Богу может быть только ограничением деятельности человека, но не ее позитивным содержанием. Соответственно в формуле любви вся содержательная нагрузка падает на первую ее половину, «не как я хочу». У человека нет другого способа действительно и безошибочно обнаружить свою любовь к Богу, кроме как отказаться действовать так, как если бы он сам был Богом. 4) Любовь к Богу, выраженная в негативной форме, как ограничение деятельности есть ненасилие,

непротивление злу. В самом деле, что такое насилие? По совершенно точному и строгому определению, практиковать насилие означает «делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие»¹. Формула насилия гласит: не как он хочет, а как я хочу. Она прямо противоположна формуле любви. Поэтому, отказываясь совершать насилие, человек обнаруживает любовь к Богу в той единственной достоверной форме, которая ему доступна.

Термин «ненасилие» (не-насилие, т. е. отрицание насилия, такова же структура этого термина в английском — nonviolence и в немецком — Gewaltlosigkeit — языках) был образован по аналогии с древнеиндийским термином «ахимса», игравшем важную роль в религии и философии джайнизма, в учении Будды. М. Ганди, считавший, что он неудачен, т. к. не передает активное и созидательное начало, свойственное ненасилию, заменил его термином «сатьяграха», означавшем в буквальном переводе «твердость в истине». Многие европейские приверженцы философии ненасилия также склонны считать термин «ненасилие» неадекватным. Однако следует заметить, что он имеет свои несомненные преимущества — является более строгим и однозначным в своем действенном воплощении, чем общее требование любви к ближнему. Кроме того, термин «ненасилие» точен в том отношении, что мораль в данном случае ограничивается единственным запретом, открывая тем самым простор многообразию конкретных позитивных решений.

Следует различать ненасилие в широком смысле слова и ненасилие как особую программу деятельности. В широком смысле ненасилие, понимаемое как конкретное и действенное выражение закона любви, является животворной основой человеческой коллективности во всех ее разнообразных аспектах и проявлениях — личном общении, семье, политических союзах, государстве, обществе, истории. И всюду ненасилие несомненно превалирует над насилием. Как точно выразился М. Ганди, «если бы враждебность была основной движущей силой, мир давно бы был разрушен»². В качестве такой собирающей людей воедино первоосновы ненасилие является непроговариваемой основой всякой созидательной деятельности, и оно большей частью действует стихийно, автоматически, наподобие силы тяготения в природе. В отличие от этого, ненасилие в узком смысле — сознательно культивируемая ценностная и нормативная установка, направленная на разрешение конфликтов совершенно определенного рода. Речь идет о конфликтах, которые принято разрешать с помощью различных форм нравственно санкционированного насилия. Их характерной особеннос-

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 28. С. 190 – 191.

² Ганди М. Сатьяграха // Ненасилие. Философия. Этика. Политика. М., 1993. С. 168.

тью является то, что конфликтующие стороны расходятся в понимании добра и зла и придают своему противостоянию принципиально моральный смысл.

Ненасилие как особая программа, впервые заданная в уже цитированной евангельской заповеди, ориентирована на разрешение именно таких — безнадежных, морально тупиковых конфликтов. Она представляет собой альтернативу так называемому справедливому насилию. Это — постнасильственная стадия в борьбе с несправедливостью, общественным злом, не рядоположенная альтернатива, а именно постнасильственная стадия. На социальную несправедливость возможны три различные реакции: во-первых, пассивность, во-вторых, ответное насилие, в-третьих, ненасильственное сопротивление. Эти типы поведения образуют восходящий ряд от пассивности через ответное насилие к ненасилию. Данный ряд является восходящим и в историческом плане (здесь можно указать на то, что борьба против социальной несправедливости, в особенности против таких ее эпохально значимых форм, как, например, античная или средневеково-феодалная, в общем и целом, всегда развивалась по такой схеме: от покорности — через вооруженную борьбу — к взаимному примирению на новой исторической основе) и по ценностному критерию (пассивность есть капитуляция перед несправедливостью, ответное насилие есть вызов ей, а ненасильственная борьба — ее действительное преодоление). Он является таковым и с точки зрения эффективности (насилие по определению нельзя преодолеть насилием, ненасилие, по крайней мере, дает такую возможность).

Для предельно острых конфликтов, принявших форму морального противостояния, когда каждая из борющихся сторон считает себя силой добра, а противоположную соответственно рассматривает как воплощенное зло, императив ненасилия предлагает решение, суть которого состоит в том, что никто, ни та, ни другая сторона не может и не должна рассматривать себя судьей в вопросах добра и зла — это единственная для них возможность остаться в пространстве морали. Людям, собирающимся сцепиться между собой в схватке на краю смертельной пропасти, этика ненасилия предлагает отойти от края, аргументируя это тем, что кто бы ни свалился в ту пропасть, он непременно потянет за собой другого. Более конкретно она предлагает следующее.

Во-первых, в суждениях о добре и зле (а сами по себе такие суждения, разумеется, вполне законны и специфичны для человека) нельзя переходить пределы собственной компетенции, которые можно обозначить как категорический запрет считать злом саму человеческую личность, совершившую зло. Одним из лучших евангельских свидетельств, иллюстрирующих этику непротивления, является рассказ о женщине, уличенной в прелюбодеянии. По кано-

нам Торы, она должна была быть забита камнями. Книжники и фарисеи, желавшие поймать Иисуса на том, что его учение противоречит древнему закону, предложили ему совершить суд над ней. Иисус в данном случае, как и во всех других, нашел возможность показать, что он верен древнему закону, но понимает его совершенно иначе, чем те, кто сидит на «седалище Моисеевом». Он как бы подтвердил установление Торы, но предложил, чтобы первым в женщину бросил камень тот, кто сам является безгрешным. Никто не сделал этого, окружающие тихо и по одному разошлись. Остались Иисус и та несчастная женщина. Между ними состоялся разговор: «Иисус, восклонившись и не видя никого кроме женщины, сказал ей: женщина, где твои обвинители? Никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи! Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши» (Ин., 8: 10–11). Здесь проведено разграничение между человеком и его грехом (обратим особое внимание: смертельным грехом). Человек лучше своих поступков, какими бы ужасными последние ни были. Сколь бы низко он ни пал, он всегда сохраняет возможность исправиться, не просто стать лучше, но еще и стать иным. Если мы признаем человека свободным существом (свободным в смысле нравственной вменяемости, свободного следования по пути добра), то тем самым мы признаем за ним эту возможность и способность стать другим, подняться над собой, своим прошлым, своим преступлением. Сава может стать Павлом.

Во-вторых, никто не может полностью снять с себя ответственность и вину за то зло, против которого он выступает. О каком бы возмущающем нас преступлении ни шла речь, мы, оставаясь до конца честными, не можем не чувствовать за него вину, хотя бы по той причине, что оно совершено человеком, представителем того самого рода, к которому принадлежим и мы сами. Мы не можем не понимать, что хотя сами мы в своей индивидуальной жизни ничего подобного не сделали, тем не менее в своей родовой основе мы на него способны и, сложись наша индивидуальная жизнь иначе, могли бы сделать.

В-третьих, напрямую апеллировать к совести врага и тем самым выступать не просто против внешнего проявления зла, но одновременно и в первую очередь против его причины, превратить врага в оппонента, призвать его в соучастники, союзники. Если никогда нельзя снимать с себя вину за «чужое» зло, то также никогда нельзя отлучать другого от «своего» добра. Речь по сути дела идет о том, чтобы отнестись к оппоненту, как к человеку — существу, обладающему разумом, совестью, достоинством, считая, что действовать против него страхом, физической силой было бы также неестественно как, например, неестественно пытаться воздействовать на разъяренного тигра словом.

Программа непротивления злу — не программа примирения со злом. Ее суть заключается в ином — обозначить такое отношение к

прошлому злу, которое не закрывает дорогу к будущему сотрудничеству. Она представляет собой конкретизацию морали применительно к кроваво-острым конфликтам и в этом смысле может быть понята как программа последней надежды в безнадежных ситуациях.

Все, что говорил и делал Иисус, было связано с его основной миссией — возвестить людям о том, что время обещанного в древних книгах царства небесного совсем близко (может наступить в любой час), и призвать их успеть покаяться («Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» — Мф., 4: 17). Один из важнейших моментов покаяния — обретение внутреннего мира через примирение с врагами (как говорил Иисус в одном из наставлений Нагорной проповеди, жертвенный дар подождет, «прежде примиришься с врагом твоим» — Мф., 5: 24). Учение о непротивлении, возможно, замысливалось учителем и, несомненно, воспринималось его учениками как путь индивидуального спасения, как моральный подвиг. Но и в таком зауженном истолковании оно сохранялось в качестве опасной ереси.

Официально-церковное христианство, не говоря уже о собственно государственных идеологиях, по сути дела отказалось от идеи ненасилия, выхолостило ее до такой степени, что позволяло санкционировать войны, угнетение, религиозную нетерпимость. Христианские церкви, как считал Л.Н. Толстой, подменили Нагорную проповедь символом веры. В рамках религиозной Реформации Нового времени возникали общины (меннониты, квакеры и др.), настаивающие на прямом смысле идеи непротивления и отказывающиеся от привычных форм насилия (прежде всего воинской службы); однако они ведут маргинальное существование даже в рамках протестантизма.

В XX в. происходит качественное изменение в понимании и реальном опыте ненасилия. Оно связано прежде всего с именами Л.Н. Толстого, М. Ганди, М.А. Кинга и состоит в том, что ненасилие из индивидуально-личной сферы переносится в общественную, в область политики, рассматривается в качестве действенного инструмента социальной справедливости. Этому изменению способствовало много причин, среди которых, на наш взгляд, основными являются следующие две. Первая причина имеет мировоззренческий характер. Переход от сословно-классовых к демократическим формам организации общественной жизни предполагал выработку такого взгляда на человека и мир, который уравнивает всех людей в их нравственном достоинстве и праве на счастье. Такой взгляд именуется гуманизмом. Он стал доминирующей установкой общественного сознания, оттеснив на периферию духовной жизни идеологии, питавшие сословную разъединенность и религиозную нетерпимость. Гуманизм исходит из признания святости человеческой жизни. Рациональная интерпретация этого основоположе-

ния гуманистического мировоззрения неизбежно подводит к идее ненасилия. Безусловная и очевидная ее сила состоит в том, что право на жизнь есть основа всех других прав человека. Вторая причина связана с масштабами насилия, возросшими до апокалиптических размеров. Глобальный характер конфликтов и разрушительная сила оружия, которая в пределах планеты стала абсолютной, рассеивают последние иллюзии, будто насилие может быть орудием справедливости. Относительно этого можно было заблуждаться, пока речь шла об ограниченном, контролируемом насилии, пока насилие оставалось одним из множества разнородных факторов, определявших ход и исход больших событий. Однако опыт XX в. с его разрушительными мировыми войнами и опасность всеобщей гибели, сопряженная с ядерным оружием, радикально изменили ситуацию. Тезис о насилии как абсолютном зле обрел фактическую наглядность.

Истина ненасилия с трудом внедряется в сознание и опыт. Если брать намеренно культивируемые формы жизни, она все еще остается маленьким оазисом в пустыне заблуждений. Однако важно, что она твердо заявлена и, по крайней мере, трижды продемонстрировала свою действенность в качестве силы исторического масштаба. В первом случае — как заложенное Л.Н. Толстым начало духовного обновления, отзвуки которого были услышаны во всем мире. Во втором случае — в ходе борьбы за национальную независимость Индии под руководством М. Ганди. В третьем — в борьбе чернокожих американцев за гражданское равноправие под руководством М.А. Кинга. Здесь мы имеем дело с движением, единым и в идейных основаниях и в исторических проявлениях: М. Ганди испытал сильное влияние Л.Н. Толстого, М.А. Кинг был последователем М. Ганди.

Опыт борьбы за гражданское равноправие в США — самое яркое доказательство жизнеспособности ненасилия. Замечательная особенность этой борьбы, которая буквально в несколько десятилетий изменила духовный климат Америки, заключалась в том, что она вдохновлялась и сознательно велась в рамках программы ненасильственных действий. Она по сути дела явилась экспериментальным подтверждением действенности этики ненасилия.

В своем движении к философии ненасилия М.А. Кинг испытал разнообразные влияния. Решающим среди них было влияние М. Ганди. «До чтения Ганди, — свидетельствует он, — я пришел к выводу, что мораль Иисуса является эффективной только для личных отношений. Мне представлялось, что принципы «подставьте другую щеку», «возлюбите врагов ваших» имели практическую ценность там, где индивиды конфликтовали друг с другом, там же, где был конфликт между расовыми группами или нациями, был необходим другой, более реалистичский подход. Но после про-

чтения Ганди я осознал, что полностью ошибался. Ганди был, наверное, первым в истории человечества, кто поднял мораль любви Иисуса над межличностными взаимодействиями до уровня мощной и эффективной силы большого размаха... То интеллектуальное и моральное удовлетворение, которые мне не удалось получить от утилитаризма Бентама и Милля, от революционных методов Маркса и Ленина, от теории общественного договора Гоббса, от оптимистического призыва Руссо «назад к природе», от философии сверхчеловека Ницше, я нашел в философии ненасильственного сопротивления Ганди. Я начал чувствовать, что это был единственный моральный и практически справедливый метод, доступный угнетенным в их борьбе за свободу»¹. Когда Кинг приехал священником в Монтгомери (в 1954 г.), он был убежденным сторонником философии ненасилия. Там, откликнувшись на просьбы своих угнетенных соотечественников, он возглавил протест против расовой сегрегации чернокожих в общественном транспорте с применением методов ненасильственного сопротивления. После того как была выиграна эта битва, и ненасилие доказало свою действенность, М.А. Кинг написал небольшую работу «Паломничество к ненасилию», в которой он, рассказав о своем пути к философии ненасилия, сформулировал шесть ее основных принципов. Вот эти принципы, переформулированные нами в виде императивов.

1) Сопротивляйтесь! Ненасилие есть сопротивление, борьба. Это — «путь сильных людей» (183). Даже если на первый внешний взгляд в ненасильственном сопротивлении есть элемент пассивности в том смысле, что его участник удерживается от физического противостояния противнику, тем не менее оно представляет собой исключительно активную (прежде всего и главным образом духовно активную) позицию. «Это не пассивное сопротивление злу, а активное ненасильственное сопротивление злу» (183).

2) Не побеждать и унижать противника, а добиваться взаимопонимания с ним! Ненасильственное сопротивление апеллирует к разуму и совести противника, его цель — освобождение и примирение одновременно.

3) Борьтсь «против зла в большей степени, чем против людей, которым пришлось творить это зло!» (184). Парадоксальная сила ненасильственного сопротивления чернокожих состояла в том, что она была направлена против несправедливости, но не против тех белых людей, которые являются ее носителями. Даже в самый разгар борьбы М.А. Кинг и его друзья продолжали называть белых

¹ Кинг М.А. Паломничество к ненасилию // Ненасилие. Философия. Этика. Политика. М., 1993. С. 179–180. Далее ссылки на это произведение даны в тексте указанием страниц. Более подробно об опыте М.А. Кинга см.: Киселев В.С. Ненасильственный опыт движения за гражданские права в США (50–60-е годы) // Опыт ненасилия в XX веке / Под ред. Р.Г. Апресяна. М., 1996.

расистов братьями (не потому, конечно, что они — расисты, а потому, что они — люди).

4) Принимать страдания без возмездия! «Участник ненасильственного сопротивления стремится принять насилие, если это неизбежно, но никогда не нанесет ответный удар. Он не ищет при этом возможности уклониться от тюрьмы. Если тюремное заключение неизбежно, он входит в тюрьму, как «жених входит в комнату невесты» (184).

Сторонники ненасилия оправдывают предлагаемый ими путь страданий тем, что это — добродетельный путь, и первыми принимают на себя удары активисты; страдания обладают огромными созидательными возможностями, «незаслуженные страдания служат искуплением» (184); через страдания легче достучаться до сердца противника. Вообще все ценное должно быть выстрадано.

5) Избегать не только внешнего физического насилия, но и внутреннего насилия духа! Сторонник ненасильственного сопротивления «отказывается не только стрелять в противника, но и ненавидеть его. Центром ненасилия является принцип любви» (184 — 185).

Речь идет не о том, что люди должны испытывать нежные чувства по отношению к тем, кто причиняет им зло (насилует, угнетает, дискриминирует). Под любовью в данном случае понимается то, что М.Л. Кинг называет искупающей доброй волей. Свою позицию он разъясняет с помощью трех различных греческих слов, которые употребляются в Новом Завете для обозначения любви. Словом «эрос» обозначается любовь-страсть, словом «филия» — любовь-дружба. Когда же речь идет о любви к врагам, в Новом Завете употребляется слово «агапе». Агапе обозначает «понимание, распространение доброй воли на всех людей» (185). Любовь-агапе есть деятельное признание изначальной связанности людей как братьев, которая может усиливаться через добрые поступки собратьев, но никогда не может быть разрушена их злыми действиями. Такая любовь в наиболее чистом виде обнаруживается, и в ней больше всего возникает нужда тогда, когда мы имеем дело с теми, кто не может быть для нас объектом «эроса» или «филии» и кого принято называть врагом. «С тех пор как личность белого человека в большей степени разрушена сегрегацией и душа его сильно напугана, он нуждается в любви негра» (186).

6) Верить в справедливость как в основу космического мироустройства! Основа ненасилия — убеждения, согласно которым «на стороне справедливости находится весь мир» (187). Даже если сторонники ненасилия не верят в персонального бога, они исходят из наличия в космосе некоего справедливого, гармонизирующего начала. Без веры в правду мироздания ненасилие было бы для человека слишком тяжелой, быть может, даже невозможной ношей.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Раздел I. КИТАЙ	5
Глава 1. КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК СУПЕРЭТИКА	7
Глава 2. ЧЕТЫРЕ ГЛАВНЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ	11
2.1. Конфуцианство (жу цзя): этика ритуальной благопристойности и человеколюбивого самосовершенствования	11
2.2. Даосизм (гао цзя): индивидуалистический натурализм — этика природосообразного недеяния	16
2.3. Моизм (мо цзя): религиозно-популистский утилитаризм — этика объединяющей любви и взаимной пользы	20
2.4. Легизм (фа цзя): законнический этатизм — этика тотальной власти	24
Глава 3. КАТЕГОРИАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ КИТАЙСКОЙ ЭТИКИ	30
3.1. Категория «благопристойность» (ли ₂) как единство этики и ритуала	30
3.2. Категория «благодать» (гэ): магическая сила и моральный императив	35
3.3. Категории «путь» (гао), «орудийные предметы» (ци ₂) и «великий предел» (тай цзи): синергия неба и человека в благом абсолюте	48
3.4. Категория «гуманность» (жэнь): любовь к людям и гармония мира	63
3.5. Категория «должная справедливость» (ш): бескорыстная ответственность и соответствие смыслу	66
Глава 4. КОНФУЦИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	71
4.1. Концепции природы человека от Конфуция до Хань Юя	71
4.2. Концепции природы и чувственности от Сюнь-цзы до Чжу Си	81
4.3. Концепция природы и чувственности, выработанная Ван Янмином	87
4.4. Эволюционная преемственность представлений о человеческой природе в конфуцианстве и категория «предопределение» (мин)	93
ЛИТЕРАТУРА	99

Раздел II. ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИНДИЯ	101
Глава 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ПОНЯТИЯ	103
1.1. «Ценности», блага и цели	103
1.2. Границы этического	115
1.3. Оценки «извне» и «изнутри»	118
Глава 2. ЭТИЧЕСКАЯ ДИДАКТИКА	123
2.1. Аретология индийских религий	123
2.2. Моральные нормы и совершенства	131
2.3. Моралистическая афористика и «наглядная проповедь»	145
2.4. Этика и индийские пути к «освобождению»	157
Глава 3. ЭТИЧЕСКОЕ ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЕ	165
3.1. Дискуссионное пространство эпохи первых философов	165
3.2. Философия нравственности и безнравственности шраманского периода	170
3.3. Философская этика буддистов и мимансаков	177
3.4. Индия и современная философская этика	187
ЛИТЕРАТУРА	192
Раздел III. КЛАССИЧЕСКАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ МЫСЛЬ	193
Глава 1. ЭТИКА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ	195
1.1. Понятия «мусульманская этика» и «этика в мусульманских обществах»	195
Понятие «мусульманская этика»	195
Понятие «этика в мусульманских обществах»	196
Понятия «кораническая этика», «этика Корана и сунны»	197
Понятие «традиционная этика»	200
Понятие «философская этика»	201
1.2. Соотношение этики и права в арабо-мусульманской культуре	201
Общность культурно-исторических корней развития этики и фикха	201
Общность объекта и системы оценок в этике и фикхе	202
Различия в объекте и системах оценок в этике и фикхе	203
Коллизии этики и права	203
1.3. Системообразующие принципы мусульманской этики	204
Глава 2. НАМЕРЕНИЕ-И-ДЕЙСТВИЕ КАК ПРЕДМЕТ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ	208
2.1. Предмет мусульманской этики. Намерение-и-действие	206
Намерение-и-действие в непосредственной связанности	206
Аномальные случаи нарушения структуры намерения-и-действия	207
Намерение-и-действие как явное и скрытое	211

2.2. Правильность намерения-и-действия.....	212
2.3. Основные классификации намерений-и-действий в мусульманской этике	212
Глава 3. БЛАГО И ЗЛО. УТИЛИТАРИСТСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ.....	214
3.1. Понимание блага и зла в мусульманской этике	214
3.2. Утилитаристская классификация намерений-и-действий	224
Бинарная классификация	224
Четырехуровневая классификация	224
Глава 4. ПРИГОДНОСТЬ. АПРОПРИАТОРНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ.....	227
4.1. Апроприаторная классификация намерений-и-действий.....	227
Понятия «пригодность» и «лорча» как основание апроприаторной классификации	227
Соотношение утилитаристской и апроприаторной классификаций	227
4.2. Обоснование интересов и их соотношение	230
Забота о жизни мусульман как основание градации интересов	230
Выбор в случае столкновения интересов.....	235
Глава 5. СОСТОЯНИЕ И ПРЕДРАСПОЛОЖЕННОСТЬ. АФФЕКТИВНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ НАМЕРЕНИЙ-И-ДЕЙСТВИЙ.....	238
5.1. Аффективная классификация намерений-и-действий.....	238
Понятие «состояние».....	238
Понятие «предрасположенность»	239
Аффекты и действие в отношении другого	244
5.2. Мусульманский этос	246
Мусульманский этос: общая характеристика.....	247
Мусульманский этос: отдельные черты	249
Интегративные характеристики: справедливость (адала), достоинство (муру 'а), молодечество (футувва).....	254
Глава 6. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ.....	258
6.1. Отличительные черты мусульманской этики в контексте общих особенностей ислама	258
Отношение к плоти и земному существованию	258
Страдание и грех.....	259
Характер долженствования.....	260
Монашество и аскеза.....	261
6.2. Макропроблемы мусульманской этики	262
Проблематика изменения	262
Проблематика категоричности	264
Проблематика определения истинного действителя.....	265
6.3. Основные жанры, в которых обсуждалась этическая проблематика.....	266

Глава 7. ФИЛОСОФСКОЕ РАЗРАБОТКА МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ В КАЛАМЕ, ИСМАИЛИЗМЕ И СУФИЗМЕ.....	288
7.1. Калам и ранняя мусульманская мысль: ригоризация этики.....	268
Вопрос об автономии действия. Кадариты и джабариты.....	268
Принцип строгой ответственности.....	270
Бог как источник исключительно блага.....	272
7.2. Исмаилизм: императивная этика совершенствования.....	273
Внешнее и внутреннее поклонение.....	273
Нравственные добродетели и формальная добродетель.....	274
Гармония внешнего и внутреннего как путь к совершенству.....	275
7.3. Суфизм: этика «растерянности».....	276
«Растерянность» как переход между внешним и внутренним.....	276
«Растерянное» понимание совершенствования и действия.....	277
Преодоление дихотомии категоричность — некатегоричность.....	279
Глава 8. ЭТИКА В МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩЕСТВАХ.....	281
8.1. Личное совершенство: исправление нравов и обретение добродетелей.....	282
8.2. Политическая утопия: «добродетельный город» аль-Фараби.....	284
8.3. Интуитивизм: Ибн Сина и ас-Сухраварди.....	287
ЛИТЕРАТУРА.....	289
Раздел IV. ЕВРОПА: АНТИЧНОСТЬ.....	291
Глава 1. МОРАЛЬНЫЙ КАНОН АНТИЧНОСТИ: ГОМЕР, ГЕСИОД, СЕМЬ МУДРЕЦОВ.....	293
1.1. Гомер.....	293
1.2. Гесиод.....	298
1.3. Семь мудрецов.....	302
Глава 2. ЭТИКА В РАННЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	307
2.1. Анаксимандр.....	307
2.2. Гераклит.....	310
2.3. Пифагор и пифагорейцы.....	313
2.4. Парменид.....	316
2.5. Демокрит.....	319
Глава 3. СОФИСТЫ, СОКРАТ, СОКРАТИКИ.....	325
3.1. Софисты.....	325
3.2. Сократ.....	331
3.3. Сократики.....	339
Глава 4. ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ.....	343
4.1. Платон.....	343
4.2. Аристотель.....	355

Глава 5. ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ ЭЛЛИНИЗМА	377
5.1. Эпикур	377
5.2. Стоицизм	385
5.3. Скептицизм	404
Глава 6. КОНЕЦ АНТИЧНОЙ ЭТИКИ: ПЛОТЯН	409
ЛИТЕРАТУРА.....	417
Раздел V. ЕВРОПА: СРЕДНЕВЕКОВЬЕ	419
ВВЕДЕНИЕ	421
Глава 1. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ МОРАЛИ	434
1.1. Этический смысл посланий апостола Павла (I в. н. э.).....	434
1.2. Божественное пари: контрверсия морализма и легизма	439
1.3. Раннехристианская литература	448
Глава 2. НЕДОГМАТИЧЕСКИЕ ФОРМЫ МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	450
2.1. Синкретические доктрины первых веков новой эры	450
2.2. Недоктринальные формы бытийствования морали	458
2.3. Аскетическая традиция Восточной церкви	464
Глава 3. ФОРМИРОВАНИЕ МОРАЛИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ЗАПАДНОЙ ЦЕРКВИ	480
3.1. Амвросий Медиоланский	480
3.2. Аврелий Августин	481
3.3. Происхождение зла. Теодицея	485
3.4. Добродетели разума и добродетели веры	493
3.5. Григорий Великий.....	495
Глава 4. СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЭТИКИ	497
4.1. Ансельм Кентерберийский. Диалог «О свободном выборе»	497
4.2. Бернар Клервоский. «О благодати и свободной воле»	500
4.3. Петр Абеляр. «Познай самого себя»	501
Глава 5. ЭТИКА ФОМЫ АКИНСКОГО	504
5.1. Воля и интеллект	504
5.2. Типология добродетелей	508

Глава 6. ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ИОАННА ДУНСА СКОТА И УИЛЬЯМА ОККАМА	512
ЛИТЕРАТУРА.....	518
Раздел VI. ЕВРОПА: НОВОЕ ВРЕМЯ	521
ВВЕДЕНИЕ.....	523
Глава 1. ГУМАНИЗМ И РЕФОРМАЦИЯ.....	527
1.1. Лоренцо Валла	527
1.2. Джордано Бруно.....	531
1.3. Макиавелли	536
1.4. Лютер	540
Глава 2. XVII в.	548
2.1. Декарт	548
2.2. Спиноза.....	553
2.3. Гроций.....	559
2.4. Гоббс.....	563
2.5. Локк.....	571
Глава 3. XVIII в.	579
3.1. Этический сентиментализм.....	579
3.2. Мандевиль.....	594
3.3. Дидро.....	597
3.4. Гельвеций	603
3.5. Руссо.....	610
Глава 4. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII—XIX вв.	618
4.1. Кант	616
4.2. Гегель.....	623
4.3. Фейербах	630
ЛИТЕРАТУРА.....	635
Раздел VII. ЕВРОПА: XIX—XX вв.	637
Глава 1. АНТИНОРМАТИВНЫЙ ПОВОРОТ В ЭТИКЕ.....	640
1.1. Шопенгауэр.....	640
1.2. Маркс и марксистские традиции.....	646
1.3. Ницше	653
Глава 2. ОСНОВНЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ.....	660
2.1. Классический утилитаризм	660
2.2. Эволюционная этика.....	670
2.3. Прагматизм	676

2.4. Фрейдизм.....	682
2.5. Феноменология.....	689
2.6. Экзистенциализм.....	698
2.7. Аналитическая этика и метаэтика.....	706
Глава 3. СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ И ТЕНДЕНЦИИ.....	710
3.1. Новые версии старых нормативных программ.....	716
3.2. Прикладная этика.....	734
3.3. Постмодернизм.....	737
ЛИТЕРАТУРА.....	742
Раздел VIII. РОССИЯ.....	743
Введение.....	745
Глава 1. ПРАВОУЧЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ (XI—XVII вв.).....	749
1.1. Правоучение как вид христианского учительства.....	749
1.2. Этический «номинализм» правоучительной литературы.....	750
1.3. Этос религиозного подвижничества: аскетизм, святость, юродство.....	752
1.4. Христианский этический идеал: мирское благочестие и житейская нравственность.....	757
Глава 2. ПРАВОУЧИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ (сер. XVIII – первая треть XIX в.).....	759
2.1. Секуляризация этической мысли.....	759
2.2. Этическое образование. Место этики в системе правоучительной философии.....	760
2.3. Нравственное учение масонства.....	762
2.4. Эстетический морализм русских романтиков.....	764
Глава 3. ПРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ: СТАНОВЛЕНИЕ ЭТИКИ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ НАУКИ (вторая половина XIX в.).....	788
3.1. Утилитарная переоценка морали: нигилистический и утопический морализм 60-х гг.	766
3.2. Моральный метод в социологии: социальный морализм народничества (П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский).....	767
3.3. Этическое «оправдание» христианства: этика «абсолютного добра» Ф.М. Достоевского; этика «непротивления злу» Л.Н. Толстого.....	770
3.4. Православно-христианское учение о нравственности: богословский морализм.....	772
3.5. «Научное» обоснование этического идеализма: этико-психологический синтез К.Д. Кавелина.....	777
3.6. Этико-правовые учения и их роль в становлении автономной этики.....	779
3.7. Метафизический поворот в этике (80—90-е гг.).....	783
3.8. Нравственная философия как система: этика «соборного добра» В.С. Соловьёва.....	792
3.9. Этические итоги конца XIX в.	797